الشبيبة الكردية

ومسؤولية الانعطاف التاريخي

(محاضرات)

صالح بوزان

الشبيبة الكردية

ومسؤولية الانعطاف التاريخي

(محاضرات)

صالح بوزان

الفهرس

توضيح

القسم الأول: تشخيص حالة الشبيبة الكردية السورية

1. المحاضرة الأولى: حالة الشبيبة الكردية في سوريا من أواخر القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين
2. المحاضرة الثانية: الشبيبة الكردية السورية في بدايات القرن الحادي والعشرين) بدايات تشكل العقل الجمعي للشبيبة الكردية في سوريا)
3. المحاضرة الثالثة: الشبيبة الكردية السورية وتحولات الوعي الاجتماعي والقومي
4. المحاضرة الرابعة: الشبيبة والمعتقدات التقليدية

القسم الثاني: تفكيك البنية الذهنية والتاريخية

5. المحاضرة الخامسة: التاريخ كعنصر من عناصر القومية الكردية

6. المحاضرة السادسة: مصادر العقل الكردي وتركيبته البنيوية
7. المحاضرة السابعة: بنية العقل الكردي وإشكالية فلسفة التاريخ
8. المحاضرة الثامنة: نقد البنية التاريخية للوعي الكردي
9. المحاضرة التاسعة: إشكالية الوعي القومي في التاريخ الكردي
10. المحاضرة العاشرة: تحرير العلاقة مع الماضي
11. المحاضرة الحادية عشرة: نقد الماضي وبناء الوعي المعاصر
12. المحاضرة الثانية عشرة: من دراسة التاريخ إلى بناء المشروع
13. المحاضرة الثالثة عشرة: العقل ومتاهة المثقف الكردي، دراسة في التكوين المعرفي

القسم الثالث: سؤال الهوية والدين

14. المحاضرة الرابعة عشرة: الهوية الكردية بين خطر الانحلال وبناء المناعة الثقافية
15. المحاضرة الخامسة عشرة: الدين والهوية القومية
16. المحاضرة السادسة عشرة: الكرد والإسلام وصراع الهوية
17. المحاضرة السابعة عشرة: العلمانية والموروث الإسلامي
18. المحاضرة الثامنة عشرة: نقد الفكر السلفي الكردي
19. المحاضرة التاسعة عشرة: يقظة الرجعية الكردية

القسم الرابع: نقد الأيديولوجيات والتيارات الفكرية

20. المحاضرة العشرون: الأيديولوجيا القومية في الشرق الأوسط وإشكالية الفكر القومي الكردي
21. المحاضرة الحادية والعشرون: أزمة الماركسية المعاصرة
22. المحاضرة الثانية والعشرون: الماركسية إلى أين؟
23. المحاضرة الثالثة والعشرون: سقوط اليسار العربي والكردي في سوريا
24. المحاضرة الرابعة والعشرون: الأممية والهوية
25. المحاضرة الخامسة والعشرون: موقف الحزب الشيوعي السوري من الكرد
26. المحاضرة السادسة والعشرون: التخلف الفكري في المجتمع البشري

القسم الخامس: نقد البنية السياسية في الحركية الكردية

27. المحاضرة السابعة والعشرون: نقد الزعامة في الفكر السياسي الكردي المعاصر
28. المحاضرة الثامنة والعشرون: قراءة في آليات تشكل الولاءات الشخصية
29. المحاضرة التاسعة والعشرون: طبيعة العلاقة البينية داخل الحركة القومية الكردية

30. المحاضرة الثلاثون: البنية الاجتماعية وأزمة التشظي في الأحزاب الكردية السورية

31. المحاضرة الحادية والثلاثون: غياب النقد البنيوي وأثره في تعثر التحول السياسي

32. المحاضرة الثانية والثلاثون: سر الخلافات الكردية (مقاربة بحثية في تعارض الاستراتيجيات الكردستانية)

القسم السادس: البنية الاجتماعية والاقتصادية للحركة الكردية

33. المحاضرة الثالثة والثلاثون: نقد الحركة التحررية الكردية المعاصرة

34. المحاضرة الرابعة والثلاثون: البنية الاجتماعية وأفق الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري

35. المحاضرة الخامسة والثلاثون: مشروع الأمة الديمقراطية بين النظرية والتطبيق

36. المحاضرة السادسة والثلاثون: يقظة الفكر القومي الكردي في روجافا

القسم السابع: التأسيس الفلسفي للتنوير والتحرر

37. المحاضرة السابعة والثلاثون: العقل العلمي والتنوير

38. المحاضرة الثامنة والثلاثون: نحو تنوير كردي معاصر

39. المحاضرة التاسعة والثلاثون: الحرية بوصفها نتاجاً تاريخياً

40. المحاضرة الأربعون: تحرير العقل شرط التحرر الاجتماعي

41. المحاضرة الواحدة والأربعون: العبودية المختارة في الشرق

42. المحاضرة الثانية والأربعون: نقد الإرث السلطوي وأفق التحرر

القسم الثامن: الخاتمة التحويلية

43.المحاضرة الثالثة والأربعون: نحو انعطاف فكري في المسار الكردي المعاصر

توضيح

بدأتُ كتابةَ هذه المحاضرات عامَ 2008. وقد ارتبطت فكرتُها بحدثين مفصليَّين: الانتفاضة الكردية عامَ 2004، واستشهاد الشيخ معشوق الخزنوي. وقد أسهم الحدثان في ترسيخ قناعةٍ لديّ بأن الشعب الكردي في سوريا يمرّ بمرحلةٍ انتقاليةٍ حساسة، تتمثل في الانتقال من أنماطِ ولاءاتٍ تقليديةٍ مثقلةٍ بالهزيمة إلى وعيٍ بالذات بوصفه أمةً تمتلك حقَّ التفكير المستقل والسعيَ السياسيَّ والاجتماعي.

وانطلاقاً من ذلك، رأيتُ أن الشبيبة الكردية هي الفئةُ الأكثر قدرةً على أداء الدور الحاسم في هذا الانتقال، بحكم موقعها في البنية الاجتماعية والتاريخية، وبحكم كونها الفئةَ الأكثر تعرضاً للتأثير والتشكيل. غير أن هذه الشبيبة تعرّضت، في تقديري، إلى استنزافٍ سياسيٍّ وفكريٍّ وثقافيٍّ بفعل الأحزاب الكردية الكلاسيكية، إضافةً إلى عوامل داخليةٍ وخارجيةٍ تضافرت لتعميق هذا الاستنزاف.

سعيتُ في هذه المحاضرات إلى بناء آليةِ تفكيرٍ تحرريٍّ لدى الشبيبة الكردية، من خلال تأسيس عقلٍ نقديٍّ في المجالات الفكرية والاجتماعية والتاريخية، من دون تقديم «نظريةٍ جاهزة» تُستبدل بها نظريةٌ أخرى. وكان هدفي دفعَ الشبيبة إلى التفكير الذاتي انطلاقاً من الواقع وتعقيداته، لا من خلال قوالبَ تقليديةٍ تهيمن على مجتمعات الشرق الأوسط، بما في ذلك المجتمع الكردي في سوريا.

تكوَّن لديّ اعتقادٌ سعيتُ إلى إيصاله إلى الشبيبة الكردية، مفاده أن المدخل الأساس لبناء عقلٍ نقديٍّ يتمثل في تفكيك المقدسات الفكرية والسياسية والدينية؛ لأن كلَّ فكرةٍ تُرفَع إلى مرتبة المقدَّس تتحول إلى فكرةٍ جامدة تفقد قدرتها على التفاعل مع الواقع المتغير. والمقصود بالمقدسات هنا لا يقتصر على الدين، بل يشمل أيضاً التراث والعادات والتقاليد والحزب الكلاسيكي والزعيم الكلاسيكي، وما يتصل بذلك من أشكال السلطوية الرمزية.

أردتُ أن أركّز في هذه المحاضرات على الشبيبة الكردية في سوريا. صحيحٌ أن ثمة صعوبةً في الفصل بين الشبيبة الكردية والشبيبة السورية عموماً، غير أنني أرى وجود فروقٍ بينهما تتعلق بالمكانة السياسية والفكرية. ومن أبرز هذه الفروق اختلاف القومية واللغة والذاكرة التاريخية والاجتماعية وطبيعة التراث. كما أن الشبيبة العربية تشكّلت داخل دولةٍ تعبّر عنها، في حين تشكّلت الشبيبة الكردية في سياق استلابٍ قومي داخل دولةٍ قوميةٍ لا تمثلها.

وتختلف الشبيبة الكردية أيضاً عن الشبيبة المسيحية والسريانية والآشورية والأرمنية في سوريا؛ إذ إن قطاعاتٍ واسعةً من هذه المكوّنات تجد هويتها الجامعة في الانتماء الديني المسيحي. وبناءً على ذلك، إذا راعت أي

سلطةٍ، مهما كانت ديكتاتوريةً أو استبداديةً، شؤونها الدينية، فإن العلاقة بينها وبين تلك السلطة لا تكون إشكالية بالقدر نفسه. ويُفسَّر في هذا السياق ضعف التضامن مع الكرد في ظل الاضطهاد الذي تعرّض له الشعب الكردي في سوريا. أما الشبيبة الكردية، فعلى الرغم من أن غالبيتها مسلمة، فإن الإسلام لم يتحول لديها إلى هويةٍ أولى، بل ظل في المرتبة الثانية بعد القومية. فالكردي، سواء كان أمياً أو مثقفاً أو كاتباً، بل وحتى قسمٌ مهمٌّ من المتدينين الكرد، يميل إلى أولوية الانتماء القومي على الانتماء الديني، من دون السعي إلى خلق صراعٍ بينهما.

وقد كان لافتاً في تاريخ سوريا المعاصر أن قطاعاتٍ واسعةً من الشبيبة السريانية والآشورية والأرمنية، بل والمسيحية عموماً، اتجهت إلى الابتعاد عن الشعب الكردي والسعي إلى الاندماج في المحيط العربي القومي والديني. وقد تجلّت هذه الحالة بوضوح خلال الانتفاضة الشبابية الكردية عام 2004.

كنتُ أنوي في البداية إلقاء هذه المحاضرات على مجموعةٍ مختارةٍ من طلابٍ وطالباتٍ كردٍ في جامعة حلب، غير أنني لم أتمكن من تكوين مجموعةٍ قادرةٍ على الالتزام بالمواعيد والحضور، بسبب الظروف المعيشية والأمنية التي كانت سائدة آنذاك.

كما رغبتُ في البدء بكتابتها باللغة الكردية، إلا أن بعض الأصدقاء أشاروا إلى أن نسبةً واسعةً من الشباب الكرد لا تجيد القراءة بالكردية، وأن اعتماد هذه اللغة سيحدّ من انتقال أفكارها إلى قطاعٍ واسع من الشبيبة الكردية.

ومنذ عام 2008 حتى اليوم أضفتُ محاضراتٍ أخرى إلى هذه المجموعة، تناولت مجالاتٍ فكريةً وسياسيةً واجتماعيةً متعددة. كما أعدتُ صياغة بعض الأبحاث الفكرية التي سبق أن نشرتها على مواقع إلكترونية، لتتلاءم مع الإطار العام والأفكار المركزية لهذه المحاضرات.

وعند إعداد هذه المحاضرات لم أتعامل مع موضوعاتها بوصفها فصولاً لكتابٍ مخطَّطٍ سلفاً، فكل محاضرة قائمة بذاتها. ومن هنا سيلاحظ القارئ أن بعض الأفكار تتكرر في عدة محاضرات.

وأخيراً، أودّ التأكيد أن هذه المحاضرات ذات طابعٍ فكريّ، ولا تهدف إلى تحليل أحداثٍ سياسيةٍ أو اجتماعيةٍ طارئة. ومن ثمّ فإن دورها يتمثل في تحفيز عقل الشباب والشابات الكرد على التفكير المستقل، وترسيخ القدرة على النقد بوصفها ممارسةً واعيةً ومنهجية.

عموماً، تندرج هذه المحاضرات في سياق السعي إلى تأسيس وعيٍ نقديٍّ لا يقوم على استبدال مسلّماتٍ بأخرى، بل على مساءلة المسلّمات ذاتها، وتحويل التفكير إلى ممارسةٍ دائمةٍ لا تخضع للقداسة ولا للهيمنة الرمزية. لقد كان الهدف الأساس هو الإسهام في بناء عقلٍ قادرٍ على تحليل واقعه التاريخي والاجتماعي والسياسي، من دون ارتهانٍ لخطاباتٍ جاهزةٍ أو اصطفافاتٍ موروثة.

لا تدّعي هذه المحاضرات امتلاك أجوبةٍ نهائية، بل تسعى إلى فتح أسئلةٍ ضرورية، وإلى تحريض الذهن على التفكيك وإعادة البناء. فالمرحلة الانتقالية التي يمرّ بها المجتمع الكردي في سوريا تفرض نمطاً جديداً من التفكير، يتجاوز الانفعالات الظرفية، ويؤسس لرؤيةٍ بعيدة المدى تستند إلى الاستقلالية الفكرية والمسؤولية الجماعية.

إن الرهان الحقيقي ليس على جيلٍ يكرر ما قيل، بل على جيلٍ يعيد التفكير فيما قيل، ويمتلك الجرأة على النقد، والقدرة على التمييز، والإرادة في صناعة مستقبله انطلاقاً من وعيٍ ذاتيٍّ متحرر. ومن هذا المنطلق، تبقى هذه المحاضرات محاولةً مفتوحةً في مسارٍ أطول، مسارٍ يضع العقل في موقعه الطبيعي بوصفه أداة التحرر الأولى.

صالح بوزان
ألمانيا-2026

القسم الأول

تشخيص حالة

الشبيبة الكردية السورية

المحاضرة الأولى

حالة الشبيبة الكردية في سوريا

(من أواخر القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين)

مقدمة

تُعدّ دراسة الشبيبة الكردية في سوريا مدخلاً أساسياً لفهم التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي شهدها المجتمع الكردي السوري خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين. فالشباب ليسوا مجرد فئة عمرية ضمن البنية الاجتماعية، بل يمثلون، في كثير من الأحيان، المؤشر الأكثر حساسية على طبيعة

التحولات البنيوية داخل المجتمع، ومدى قدرته على الانتقال من الأطر التقليدية المغلقة إلى أفق اجتماعي وسياسي أكثر حداثة وتنظيماً. ومن هذا المنظور، فإن تتبع مسار الشبيبة الكردية يتيح فهماً أعمق للعلاقة المتشابكة بين التهميش القومي الذي مارسته الدولة السورية، وبين البنى الاجتماعية التقليدية التي قيّدت من داخل المجتمع نفسه إمكانات تشكل وعي شبابي مستقل.

لقد عاشت الشبيبة الكردية في سوريا ضمن شروط تاريخية مركبة، اتسمت من جهة بضغط السلطة المركزية التي أنكرت الوجود القومي الكردي، وضيقت على اللغة والثقافة والتنظيم السياسي، ومن جهة أخرى باستمرار هيمنة البنى العائلية والعشائرية والأبوية التي أعاقت تبلور الفرد بوصفه ذاتاً مستقلة وقادرة على المبادرة. وبين هذين المستويين، تشكلت تجربة شبابية معقدة، أخذت تتجاوز تدريجياً حدود الانتماء التقليدي، من دون أن تنجح بالكامل في إنتاج إطار فكري وتنظيمي حديث يستوعب طاقاتها ويمنحها أفقاً سياسياً واضحاً.

وتنبع أهمية هذا الموضوع من كونه لا يتعلق فقط بتاريخ فئة اجتماعية بعينها، بل بمسألة أوسع تتمثل في شروط نشوء ذات كردية سورية حديثة، تدرك حقوقها القومية، وتعي في الوقت نفسه ضرورة ربط هذه الحقوق بقيم الحرية والمواطنة والعدالة والديمقراطية. وعليه، فإن البحث في حالة الشبيبة الكردية لا يندرج في نطاق الوصف الاجتماعي فحسب، بل يتصل بتحليل مسار تاريخي يتداخل فيه القومي والاجتماعي والثقافي والسياسي في آن واحد.

أولاً: السياق البنيوي لتأخر تشكل الكيان الشبابي الكردي

لم يتبلور كيان اجتماعي وسياسي واضح للشبيبة الكردية في سوريا إلا بصورة متأخرة نسبياً، وتحديداً منذ ثمانينيات القرن العشرين تقريباً. ويُعزى هذا التأخر إلى جملة من العوامل البنيوية التي حكمت واقع المجتمع الكردي السوري لعقود طويلة. فقد كان الطابع الريفي هو السمة الغالبة على هذا المجتمع، كما انتشر الفقر والأمية بدرجات واسعة، في ظل ضعف التنمية الاقتصادية وغياب البنى التعليمية والثقافية الحديثة. وقد تفاقم هذا الوضع مع السياسات التي انتهجتها السلطة السورية منذ استلام حزب البعث الحكم عام 1963، حيث تعرضت المناطق الكردية إلى تهميش اقتصادي وتعليمي ممنهج، اقترن برؤية أمنية وقومية إقصائية سعت إلى الحد من أي تشكل اجتماعي أو سياسي كردي مستقل.

ولم يكن أثر هذا التهميش مقتصراً على الجانب المعيشي، بل امتد إلى عرقلة تشكل المجال العام الكردي نفسه. إذ لم تتوفر الشروط الضرورية لنشوء فضاء حديث يسمح بتراكم الخبرات الاجتماعية والثقافية والتنظيمية لدى الشباب. وبدلاً من ذلك، استمرت البنى التقليدية في فرض منطقها على الأفراد، وظلت العلاقات العائلية والعشائرية تؤدي دوراً مركزياً في تنظيم الحياة الاجتماعية وتحديد موقع الشباب داخلها.

ثانياً: الهشاشة الاقتصادية وأثرها في تعطيل الوعي الجمعي

أدى ضعف البنية الاقتصادية إلى انشغال أغلبية الشباب الكردي بتأمين ضروريات العيش اليومي، سواء في الريف أو في المدن. واضطر كثير منهم إلى الانخراط في أعمال زراعية أو في مهن هامشية داخل المدن الكبرى، مثل العمل في المطاعم والفنادق وورش البناء. ولم تكن هذه الظروف مناسبة لتكوين وعي جمعي متماسك أو لتطوير اهتمام منتظم

بالشأن الثقافي والسياسي. فالانشغال بالنجاة الاقتصادية اليومية غالباً ما يدفع الأفراد إلى تضييق أفقهم الاجتماعي والسياسي، ويجعلهم أكثر خضوعاً لشبكات التبعية والسلطة.

كما أن تبعية العامل لصاحب العمل، خاصة في الأعمال الهامشية وغير المستقرة، رسخت أنماطاً من العلاقات شبه التراتبية التي حدّت من استقلالية الفرد، وأضعفت ثقته بقدرته على المبادرة. ولهذا، لم تؤدِ الهجرة من الريف إلى المدينة بالضرورة إلى قطيعة مباشرة مع الذهنية التقليدية، بل كثيراً ما أعادت إنتاجها في أشكال جديدة داخل الفضاء الحضري نفسه. ومن هنا، استمرت النزعة الفردية والعشائرية في التأثير في سلوك الشباب ووعيهم، على الرغم من انتقال قسم منهم إلى بيئات أكثر انفتاحاً.

ثالثاً: محدودية الوعي القومي في ظل المنع الثقافي والمعرفي

على المستوى القومي، ظل وعي الشبيبة الكردية وعياً محدوداً ومجزأً، بسبب غياب الوسائط المعرفية القادرة على إنتاج تصور سياسي واضح للقضية الكردية في سوريا. فقد مُنعت الكتب والمنشورات المتعلقة بالشأن الكردي، وحوصرت اللغة الكردية، وغاب التعليم المنهجي الذي يمكن أن يربط الذاكرة التاريخية بالوعي السياسي الحديث. وفي ظل هذه الشروط، انحصرت المعرفة غالباً في الأخبار الشفهية المتداولة حول كردستان العراق وتركيا، أو في روايات عامة عن ثورات وشخصيات تاريخية.

غير أن الاعتماد على النقل الشفهي لم يكن كافياً لبناء وعي قومي ناضج، بل أدى في كثير من الأحيان إلى تشوهات معرفية وإلى اختزال المسألة القومية في صور عاطفية أو رمزية غير مؤطرة فكرياً. وهكذا، بقيت

المعرفة القومية لدى قطاع واسع من الشباب في مستوى الانتماء الوجداني أو التعاطف العام، من دون أن ترتقي إلى برنامج فكري أو رؤية سياسية متماسكة تحدد طبيعة الحقوق المطلوبة وأشكال النضال الممكنة في السياق السوري.

رابعاً: الهجرة إلى المدن والجامعة بوصفهما لحظتين في إعادة تشكيل الوعي

على الرغم من القيود السابقة، شهدت الشبيبة الكردية تحولات مهمة مع انتقال أعداد متزايدة من الشباب إلى المدن العربية الكبرى، ثم مع التحاق قسم منهم بالجامعات السورية في حلب ودمشق وحمص وحماة واللاذقية. وقد شكلت هذه التجربة منعطفاً نوعياً في تطور وعيهم الاجتماعي والسياسي، إذ وفرت لهم المدينة والجامعة فرصاً للاحتكاك ببيئات أكثر تنوعاً، والتعرف إلى أنماط مختلفة من التفكير والعلاقات والتنظيم.

لقد كشفت التجربة الحضرية للشباب الكرد جوانب عديدة من التخلف البنيوي في المجتمع التقليدي الذي نشؤوا فيه، ولا سيما ما يتعلق بتهميش دور الشباب وتقييد استقلاليتهم داخل البنى العائلية والعشائرية. أما الجامعة، فقد لعبت دوراً أكثر عمقاً، لأنها لم تكن فقط فضاءً للتحصيل العلمي، بل أيضاً ساحة للتفاعل مع زملاء من خلفيات اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة. ومن خلال هذا التفاعل، بدأت كثير من المسلمات الاجتماعية والثقافية تتعرض للمراجعة، وبرزت لدى الشباب أسئلة جديدة تتعلق بالهوية، والمواطنة، والحرية، وحقوق الإنسان، ودور الفرد في المجتمع.

ومع تزايد أعداد الخريجين من الجنسين خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، بدأ يتشكل تدريجياً جيل جديد أكثر انفتاحاً على مفاهيم الحداثة وأكثر ميلاً إلى إعادة تعريف ذاته خارج الأطر التقليدية الصارمة. وبذلك، أسهمت الجامعة في تفكيك جزء مهم من البنية الذهنية القديمة، وإن لم تستطع وحدها أن تنتج بديلاً تنظيمياً أو سياسياً متماسكاً.

خامساً: أزمة الأحزاب الكردية السورية وعجزها عن استيعاب التحول الاجتماعي

على الرغم من تنامي الوعي لدى الشبيبة الكردية، فإن الأحزاب الكردية السورية لم تتمكن من مواكبة هذا التحول أو استيعابه. فقد عانت هذه الأحزاب من انشقاقات متكررة، وضعف في البنية المؤسسية، وغياب الرؤية السياسية الحديثة القادرة على الربط بين المسألة القومية والتحولات الاجتماعية والثقافية الجارية داخل المجتمع الكردي. ولهذا، اكتفت في معظم الأحيان بصياغة برامج نظرية عامة، من دون أن تتحول إلى خطط عملية قادرة على التأثير الفعلي في المجتمع أو على تنظيم الطاقات الشبابية في إطار مشروع واضح.

وقد انعكس هذا القصور سلباً على علاقة الشباب بهذه الأحزاب. إذ إن هذه الأخيرة طالبتهم بالالتزام والتضحية والانضباط، لكنها لم توفر لهم في المقابل أفقاً فكرياً متيناً ولا بنية تنظيمية ديمقراطية تستوعب تطلعاتهم الجديدة. وبذلك، بدت الأحزاب الكردية، في نظر قسم من الشباب، عاجزة عن تمثيل التحول الذي بدأ يتشكل في وعي الأجيال الجديدة، ومتمسكة في كثير من الأحيان بأنماط تقليدية في القيادة والعلاقات الداخلية والخطاب السياسي.

سادساً: العلاقة مع الحزب الشيوعي السوري وحدودها السياسية

في سياق البحث عن أفق سياسي أوسع، شكلت العلاقة مع الحزب الشيوعي السوري محطة مؤثرة في مسار قسم من الشبيبة الكردية. فقد أتاح هذا الحزب للمنتمين إليه فرصة الاطلاع على الفكر الماركسي، واكتساب خبرة تنظيمية وانضباط حزبي، والتدرب على تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي بمفاهيم أكثر تركيباً من الخطابات القومية التقليدية. وتشير المعطيات إلى أن نسبة الكرد داخل صفوف الحزب الشيوعي خلال الربع الأخير من القرن العشرين كانت مرتفعة، بل فاقت في بعض المراحل مجموع المنتسبين إلى الأحزاب الكردية مجتمعة.

غير أن هذه العلاقة لم تستمر بوصفها بديلاً مستقراً. فمع انخراط الحزب الشيوعي في الجبهة الوطنية التقدمية وتحوله التدريجي إلى شريك ضمن بنية السلطة، تراجع طابعه النقدي، وابتعد عن تبني مقاربة واضحة وجذرية للمسألة القومية الكردية. وعند هذه النقطة، أخذت الشبيبة الكردية تشعر بأن هذا الإطار، على الرغم من قيمته التنظيمية والفكرية، لا يعبّر بوضوح عن خصوصيتها القومية ولا يوفر لها تمثيلاً سياسياً كافياً، الأمر الذي أدى إلى تراجع جاذبيته لديها.

سابعاً: التوظيف، الموافقة الأمنية، وإعادة إنتاج الانكفاء السياسي

بعد التخرج، واجهت الشبيبة الكردية معضلة أساسية تمثلت في الالتحاق بسوق العمل، وخاصة في مؤسسات الدولة، حيث ارتبط التوظيف غالباً بالموافقة الأمنية. وقد حوّل ذلك الوظيفة العامة إلى أداة ضغط فعالة مارست السلطة من خلالها شكلاً من أشكال الضبط السياسي

والاجتماعي. فقد كان الانتساب إلى حزب البعث، في كثير من الحالات، شرطاً غير معلن أو شبه معلن للحصول على وظيفة مستقرة، وهو ما دفع عدداً من الشباب إلى الانخراط الشكلي في الحزب بوصفه مدخلاً للترقي الاجتماعي لا تعبيراً عن اقتناع سياسي.

وإلى جانب ذلك، أدى تفشي الفساد الإداري إلى جعل الوظيفة أحياناً رهناً بالوساطة أو دفع المال، ما رسخ منطق الامتياز الشخصي والخوف من فقدان المكتسبات. وقد ساهمت هذه المعطيات في إنتاج حالة من الانكفاء لدى كثير من الجامعيين الكرد، الذين آثروا الابتعاد عن النشاط السياسي والثقافي المستقل خشية تعرض مستقبلهم المهني للخطر. وهكذا، لم تعد السلطة تكتفي بقمع العمل السياسي المباشر، بل أعادت إنتاج الخضوع من خلال التحكم في مسارات الاندماج الاجتماعي والاقتصادي.

ثامناً: اللغة الكردية والفراغ الثقافي

من أبرز العوامل التي أضعفت التماسك الثقافي للشبيبة الكردية حرمانها من تعلم اللغة الكردية قراءة وكتابة. فقد اقتصر حضور اللغة في معظم الأحيان على الاستعمال الشفهي داخل المجال الاجتماعي الضيق، في ظل غياب الاعتراف الرسمي بها وملاحقة أي نشاط تعليمي مستقل يهدف إلى تدريسها. وكان لهذا الحرمان أثر عميق في إفقار المجال الثقافي الكردي داخل سوريا، إذ تعذر تكوين تقليد معرفي مكتوب باللغة الكردية قادر على حمل الذاكرة الجماعية وإعادة إنتاجها في قالب حديث.

كما أدى ذلك إلى اعتماد قسم واسع من النخب الثقافية الكردية على اللغة العربية في إنتاجها الفكري، وهو ما جعل العلاقة بين الهوية القومية والأداة الثقافية علاقة منقوصة أو غير مكتملة. ومن ثم، افتقدت الساحة الكردية

إلى نموذج ثقافي جامع يعيد بناء الهوية ضمن مشروع معرفي حديث، ويجعل اللغة الكردية أداة للتفكير والإبداع لا مجرد علامة وجدانية على الانتماء.

تاسعاً: صعود حزب العمال الكردستاني بوصفه استجابة لفراغ تنظيمي وفكري

في ظل هذا الفراغ الفكري والتنظيمي، برز حزب العمال الكردستاني بوصفه إطاراً استطاع استقطاب شريحة واسعة من الشبيبة الكردية. فقد قدم خطاباً جمع بين المرجعية الماركسية والهوية القومية في صيغة كفاحية واضحة، الأمر الذي لبّى حاجة قسم من الشباب إلى الانتماء إلى مشروع يبدو أكثر تماسكاً من غيره. كما أن اعتماد الحزب على اللغة الكردية في عمله التنظيمي، وإصداره منشورات سياسية وثقافية، أسهما في تعزيز الشعور بالهوية وفي منح الشباب شعوراً بوجود إطار يتحدث بلغتهم ويخاطب انتماءهم القومي بصورة مباشرة.

إضافة إلى ذلك، شكّلت رمزية التضحية والعمل المسلح عاملاً جذبياً في بيئة افتقرت إلى نماذج قيادية ملهمة وإلى صيغ نضال واضحة المعالم. غير أن هذا الاستقطاب لم يكن شاملاً، كما أنه لم يخلُ من حدود موضوعية وسياسية. فقد أثرت التحولات الإقليمية والدولية، مثل انهيار الاتحاد السوفييتي، واعتقال عبد الله أوجلان، والضغوط الأمنية بعد اتفاقية أضنة عام 1998، في تراجع حضور الحزب. وعندما ظهر حزب الاتحاد الديمقراطي لاحقاً، حافظ على جزء من القاعدة الجماهيرية ذاتها، لكنه لم يستطع أن ينهي حالة التشتت والانقسام العام في الوسط السياسي الكردي السوري.

عاشراً: التحولات الفكرية الإقليمية ومأزق البحث عن نموذج جامع

دخلت الشبيبة الكردية مطلع القرن الحادي والعشرين في سياق إقليمي اتسم بتراجع الفكر اليساري وصعود التيارات الإسلامية الأصولية، بالتوازي مع أفول الخطاب القومي العربي التقليدي. وقد أدى انهيار المنظومة الاشتراكية إلى إضعاف الأحزاب اليسارية وإفقادها كثيراً من جاذبيتها، في حين اكتسب الخطاب الديني السياسي زخماً متزايداً في بيئات مأزومة اجتماعياً واقتصادياً. أما الفكر القومي العربي، فقد فقد كثيراً من شرعيته بعد ارتباطه العملي بأنظمة سلطوية أخفقت في تحقيق وعودها التنموية والوحدوية.

في ظل هذا المشهد، وجدت الشبيبة الكردية نفسها موزعة بين تيارات متنافسة، من دون أن تتمكن من العثور على نموذج فكري جامع يربط بين الهوية القومية والحداثة السياسية والديمقراطية. كما أن النخب الثقافية الكردية السورية لم تنجح في إنتاج خطاب قومي حديث يتجاوز اللغة العاطفية أو التمجيد التاريخي، ويتأسس بدلاً من ذلك على قيم التنوير والاعتراف المتبادل والمواطنة المتساوية. ولهذا، استمرت حالة التشتت، وبقيت الطاقات الشبابية عرضة للتوزع بين الولاءات الحزبية الضيقة، والاستقطابات الإقليمية، والانكفاء الفردي.

حادي عشر: الشبيبة الكردية بوصفها مسألة تأسيس تاريخي لذات حديثة

إن القراءة الأعمق لهذه التجربة تكشف أن قضية الشبيبة الكردية في سوريا لم تكن مجرد مسألة اندماج سياسي داخل أحزاب قائمة، بل كانت، في جوهرها، مسألة تأسيس تاريخي لذات كردية سورية حديثة. فهذه

الذات لا تكتفي بإدراك مظلوميتها القومية، بل تسعى إلى تحويل هذا الإدراك إلى وعي سياسي منتج. وهي ذات تنتمي إلى مجتمعها، لكنها لا تتماهى مع بناه التقليدية، بل تعمل على نقدها وتجاوزها. وهي أيضاً ذات تطالب بالاعتراف بحقوقها القومية، من دون أن تفصل هذا الاعتراف عن مشروع ديمقراطي أوسع يعيد صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع على أساس المواطنة والعدالة والمشاركة الحرة.

ومن هنا، فإن أهمية الشبيبة الكردية لا تنبع من بعدها العمري وحده، بل من كونها تمثل الحامل الاجتماعي الأكثر قابلية لتجسيد الانتقال من الانتماء التقليدي إلى الوعي الحديث، ومن المظلومية المجردة إلى المشروع التاريخي المنظم. وهذا ما يجعل دراستها ضرورية لفهم ليس فقط تحولات المجتمع الكردي، بل أيضاً إمكانات التحول الديمقراطي في سوريا بأسرها.

خاتمة

تفضي هذه القراءة إلى نتيجة أساسية مفادها أن الشبيبة الكردية في سوريا قد وقفت، منذ أواخر القرن العشرين وحتى بدايات القرن الحادي والعشرين، عند مفترق تاريخي بالغ الأهمية. فهي لم تعد كتلة هامشية مشتتة تعيش على أطراف الفعل الاجتماعي والسياسي، لكنها في الوقت نفسه لم تتمكن من التحول إلى قوة تاريخية موحدة تمتلك مشروعها الفكري والسياسي المستقل. لقد ارتفع مستواها التعليمي، واتسعت دائرة وعيها الاجتماعي والسياسي، وتزايد إحساسها بالهوية والحقوق، غير أن هذا التحول ظل محكوماً بجملة من القيود التي حالت دون انتقاله إلى مستوى التأسيس التاريخي الكامل.

وتتمثل هذه القيود في ثلاثة مستويات مترابطة. أولها استمرار ضغط الدولة الأمنية والقومية التي سعت إلى ضبط المجتمع الكردي ومنع تشكل أي فاعلية مستقلة داخله. وثانيها عجز البنى الاجتماعية التقليدية عن إنتاج فضاء يسمح للشباب بالاستقلال والمبادرة والنقد الحر. وثالثها قصور الأحزاب والنخب الثقافية الكردية عن بناء مشروع حديث يجمع بين الهوية القومية والديمقراطية والمعرفة والتنظيم. ولهذا، بقيت الطاقات الشبابية موزعة بين الانتماءات الضيقة، والتعبئات العاطفية، والاستقطابات الخارجية، والانكفاء الفردي الذي فرضته شروط القمع والفساد والتهميش.

وعليه، فإن المسألة المركزية لا تكمن في السؤال عن مقدار حضور الشبيبة الكردية في الحياة السياسية، بل في طبيعة الإطار الذي يمكن أن يحول هذا الحضور إلى مشروع تاريخي فاعل. فمستقبل هذه الشبيبة يتوقف على قدرتها على إنجاز ثلاث مهمات كبرى: تحويل الهوية القومية من شعور بالمظلومية إلى وعي سياسي منتج، وبناء فضاء ثقافي حديث يستعيد اللغة الكردية بوصفها أداة معرفة وإبداع، وإنتاج أطر تنظيمية ديمقراطية تتجاوز منطق الزعامة والانقسام والولاء الشخصي.

وبذلك، فإن التحدي الحقيقي الذي واجه الشبيبة الكردية، وما يزال يواجهها، لا يتمثل فقط في مقاومة الإقصاء القومي، بل أيضاً في تجاوز الشروط الداخلية التي أعاقت تشكلها الحديث. فإما أن تنجح في الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، ومن الاحتجاج إلى التأسيس، ومن التعلق بالانتماء بوصفه ذاكرة جرح إلى صياغته بوصفه أفقاً للحرية والكرامة والديمقراطية، وإما أن تبقى موضوعاً للتحولات التي يصنعها الآخرون. ومن هنا، فإن دراسة الشبيبة الكردية في سوريا ليست دراسة لفئة اجتماعية

محددة فحسب، بل هي دراسة لسؤال تاريخي أكبر يتعلق بإمكان ولادة ذات كردية سورية حديثة قادرة على أن تكون شريكاً حقيقياً في إعادة بناء المجتمع والدولة على أسس ديمقراطية عادلة.

المحاضرة الثانية

الشبيبة الكردية السورية في بدايات القرن الحادي والعشرين (بدايات تشكل العقل الجمعي للشبيبة الكردية في سوريا)

مقدمة

شكّل مطلع القرن الحادي والعشرين مرحلة مفصلية في تاريخ الشبيبة الكردية السورية، لا من حيث التحولات السياسية فحسب، بل من حيث تبدل أنماط الوعي والمعرفة والانتماء أيضاً. فهذه الشبيبة لم تعد امتداداً بسيطاً للأجيال السابقة التي عاشت في إطار الخوف الأمني، وضعف التواصل، وضيق المجال الثقافي، وركود الحياة الحزبية الكردية التقليدية، بل دخلت طوراً جديداً من التشكّل الذهني والاجتماعي، ارتبط بصعود وسائل الاتصال الحديثة، وبالانفتاح على المجال الكردستاني الأوسع، وببروز لحظات احتجاجية حاسمة، وفي مقدمتها انتفاضة آذار 2004.

وإذا كانت الشبيبة الكردية السورية قد عرفت منذ العقود السابقة أشكالاً من الوعي القومي والانخراط السياسي، فإن التحول الذي عرفته في القرن الحادي والعشرين اتخذ طابعاً أكثر عمقاً. فقد بدأت تتشكل، للمرة الأولى، ملامح عقل جمعي شبابي كردي يتجاوز الأطر الحزبية الكلاسيكية، ويتجه نحو إدراك أكثر مباشرة للذات الكردية، وللحقوق القومية، وللصلة العضوية بين اللغة والثقافة والسياسة. ومن هنا، فإن دراسة الشبيبة

الكردية السورية في هذه المرحلة لا تتعلق فقط بوصف تحولات جيل جديد، بل بفهم بداية تشكل ذات جماعية جديدة داخل المجتمع الكردي السوري.

أولاً: الإنترنت بوصفه نقطة انعطاف معرفية

يمكن القول إن ظهور شبكة الإنترنت شكّل أحد أهم المنعطفات في تطور وعي الشبيبة الكردية السورية في بداية القرن الجديد. فقد أحدثت هذه الشبكة تحولاً معرفياً واسعاً، لا لأنّها وفرت فقط وسيلة تقنية جديدة، بل لأنها فتحت أمام الشباب الكرد مجالاً غير مسبوق للوصول إلى المعرفة، والتواصل، وإعادة تعريف الذات في فضاء يتجاوز القيود التي فرضتها الأجهزة الأمنية السورية لعقود طويلة.

قبل انتشار الإنترنت، كانت المعرفة الكردية، وخاصة لدى فئة الشباب، محاصرة بجملة من العوائق. كان الوصول إلى المعلومات التاريخية والسياسية والثقافية المتعلقة بالكرد محدوداً، وكانت السلطة تتحكم في المجال العام وفي أشكال التعبير والتنظيم، كما كانت الحدود السياسية والنفسية تفصل بين الكرد في سوريا وبين بقية أجزاء كردستان والعالم. غير أن الإنترنت كسر، إلى حد كبير، هذا الطوق. فقد صار بإمكان الشاب الكردي الوصول إلى مواد تاريخية وفكرية وسياسية لم تكن متاحة من قبل، كما بات قادراً على التواصل مع أبناء جلدته في كردستان العراق وتركيا وإيران، ومع كرد المهجر، ولا سيما في أوروبا.

وقد لعب كرد أوروبا دوراً مهماً في هذا المسار، من خلال إنشاء مواقع ومنصات ثقافية وسياسية وإعلامية باللغتين الكردية والعربية، ساهم في إدارتها وتطويرها شباب كرد. ومن خلال هذه الفضاءات بدأت اللغة الكردية تستعيد مكانتها تدريجياً بوصفها لغة تواصل ومعرفة، لا مجرد لغة محكية

محصورة في الإطار العائلي أو المحلي. كما برز لأول مرة نوع من التقارب بين الكتاب والمثقفين والشباب الكرد في أماكن متباعدة، ما أسهم في تكوين فضاء ثقافي كردي أكثر اتساعاً من الحدود السورية الضيقة.

ولذلك لا يمكن فهم تطور الوعي القومي لدى الشبيبة الكردية السورية في القرن الحادي والعشرين من دون التوقف عند أثر الإنترنت. فقد نقلها من وضع المتلقي المحاصر إلى وضع المتصل بالعالم، وأعطاها فرصة لإعادة تعريف هويتها في ضوء معرفة أوسع بتاريخها ولغتها وقضيتها.

ثانياً: انتفاضة آذار 2004 بوصفها لحظة تأسيسية

إذا كانت الإنترنت قد أحدثت ثورة معرفية صامتة، فإن انتفاضة آذار 2004 شكّلت الانفجار السياسي الأول الذي كشف عن حجم التحول الذي طرأ على الشبيبة الكردية السورية. فهذه الانتفاضة لم تكن مجرد رد فعل احتجاجي على حدث عابر، بل كانت التعبير العملي الأول عن تشكل جيل كردي جديد تجاوز، في وعيه وسلوكه، النمط الكلاسيكي الذي كانت تتحرك داخله الأحزاب الكردية التقليدية.

صحيح أن النظام السوري استطاع قمع الانتفاضة بعنف شديد، وقتل واعتقل وعذّب المئات من الشباب، لكنه مع ذلك لم يستخدم كامل طاقته الوحشية كما فعل في محطات أخرى من تاريخه. وربما كان وجود القوات الأميركية في العراق آنذاك أحد العوامل التي جعلته أكثر حذراً في تقدير رد فعله. غير أن السبب الأهم في ارتباكه كان أنه واجه، للمرة الأولى، انتفاضة شعبية قادها جيل جديد من الشباب الكرد، يختلف من حيث الوعي والجرأة وأسلوب التحرك عن الجيل الحزبي التقليدي الذي اعتادت الأجهزة الأمنية مراقبته وتدجينه.

لقد استطاع هؤلاء الشباب نقل الانتفاضة من الجزيرة إلى كوباني وعفرين والأحياء الكردية في حلب وضواحي دمشق، وهو ما كشف للنظام أن ما يجري لا يمكن اختزاله في تحرك محلي محدود، ولا في نشاط تنظيمي كلاسيكي يمكن احتواؤه بسرعة. بل إن ما أثار رعبه الحقيقي هو أن الانتفاضة لم تكن منظمة مسبقاً من قبل قيادة حزبية واضحة، بل نظمت نفسها في الشارع، وانتشرت بوصفها فعل وعي جمعي مفاجئ. وهذا ما دلّ على أن الشبيبة الكردية السورية كانت قد بلغت مرحلة من الإدراك القومي الذاتي تجعلها قادرة على التحرك المشترك من دون وصاية تنظيمية مباشرة.

والأهم من ذلك أن هذه الانتفاضة أظهرت، لأول مرة، أن الوعي بالذات الكردية تجاوز الانتماءات الحزبية الضيقة. فقد خرج إلى الشارع شباب مستقلون، كما خرج أعضاء في الأحزاب ضد إرادة قادتهم أحياناً، وجمعهم شعار واحد يتمحور حول رفض الظلم والاضطهاد. بهذا المعنى، لم تكن انتفاضة آذار مجرد احتجاج سياسي، بل كانت بداية ظهور العقل الجمعي للشبيبة الكردية في سوريا.

ثالثاً: من الانتفاضة إلى الاستقلال النسبي عن البنية الحزبية الكلاسيكية

تكشف قراءة انتفاضة آذار بعمق أنها كانت وليدة تطور ثقافي وسياسي سابق لها، كما أنها ساهمت بدورها في تفكيك البنية السياسية الكردية الكلاسيكية. فقد ظهر لأول مرة أن الشبيبة الكردية تستطيع أن تتحرك بوصفها كتلة اجتماعية ذات وعي مشترك، لا مجرد جمهور تابع للأحزاب القديمة. ولم يعد الحزب التقليدي هو الوعاء الوحيد الممكن للتعبير عن الهوية الكردية أو الاحتجاج عليها.

وقد تأكد هذا التحول مرة أخرى بعد استشهاد الشيخ معشوق الخزنوي عام 2005، حين شهدت قامشلي واحدة من أكبر المظاهرات الكردية. ولم تنظر الشبيبة الكردية إلى الشيخ معشوق بوصفه رجل دين فحسب، بل بوصفه شخصية كردية جمعت بين العلم الديني وبين الانحياز لقضية شعبها، ولذلك تحول استشهاده إلى مناسبة جديدة لتكثيف الوعي القومي في المجال العام.

هنا ينبغي التوقف عند نقطة أساسية. فالنظام السوري خرج من تجربة آذار مقتنعاً بأن ما واجهه لم يكن مجرد اضطراب أمني، بل ولادة طاقة ثورية جديدة داخل المجتمع الكردي، طاقة لم يكن من السهل اجتثاثها بالأساليب القديمة. ولهذا تغيّر تعامله مع الكرد نسبياً بعد الانتفاضة، ليس بدافع الاعتراف، بل بدافع الخوف من أن المجتمع الكردي دخل طوراً جديداً لم تعد أدوات الضبط السابقة تكفي لترويضه.

رابعاً: دور حزب الاتحاد الديمقراطي في المرحلة الجديدة

لا يمكن الحديث عن هذه المرحلة من دون التوقف عند دور حزب الاتحاد الديمقراطي الذي تأسس عام 2003. فهذا الحزب تميز منذ بداياته بأنه اعتمد، أكثر من الأحزاب الكردية السورية التقليدية، على الشبيبة، وخاصة من الشرائح العاملة والفلاحية. وقد أتاح له ذلك أن يتحول سريعاً إلى أكبر الأحزاب الكردية السورية من حيث العدد والجمهور.

لقد ورث الحزب جانباً مهماً من تقاليد حزب العمال الكردستاني، سواء في البناء الفكري، أو في الأسلوب التنظيمي، أو في طريقة التعامل مع الجماهير. ولذلك ظهرت بصماته، بدرجات مختلفة، في دينامية انتفاضة آذار، ولا سيما من خلال القدرة على نقلها إلى مختلف المناطق الكردية السورية. لكن الأهم من ذلك أن الحزب وجد نفسه، منذ البداية، في تماس

مباشر مع الجيل الشاب الذي كان يبحث عن لغة سياسية أوضح، وعن تنظيم أكثر حيوية، وعن هوية قومية أقل ترددا من تلك التي قدمتها الأحزاب القديمة.

ومع ذلك، لا ينبغي اختزال يقظة الشبيبة الكردية كلها في هذا الحزب وحده. فالحزب كان عاملاً مهماً، لكنه تحرك داخل بيئة أوسع كانت تتشكل فيها عناصر جديدة من الوعي. وبعبارة أخرى، لم يكن الحزب هو المنتج الوحيد لهذه اليقظة، بل كان أحد الأطر التي استفادت منها ووجهت جزءاً منها.

خامساً: أزمة النموذج الفكري والسياسي على الساحة الكردية

من الجوانب التي كشفتها انتفاضة آذار أيضاً عمق التشوه الفكري والسياسي الذي ساد الساحة الكردية السورية. فقد ظهر بوضوح أن الشبيبة الكردية لم تجد، داخل الأحزاب الكردية الكلاسيكية أو داخل كتابات أغلب المثقفين الكرد، نموذجاً فكرياً وسياسياً قادراً على أن يمنحها هوية قومية حديثة ومتماسكة. فالأحزاب كانت قد دخلت، منذ زمن، في حالة من الرتابة الفكرية، والانقسامات التنظيمية، والتكرار السياسي. أما كثير من الكتاب الكرد، سواء كتبوا بالعربية أو بالكردية، فلم يضعوا في صلب عملهم مهمة التكوين الفكري والتربوي للشبيبة.

وهنا تكمن إحدى المفارقات الأساسية في التجربة الكردية السورية. فالشبيبة تطورت أسرع من أطرها الثقافية والسياسية التقليدية. كانت تعيش تحولات معرفية ونفسية واجتماعية كبيرة، بينما بقيت النخب التقليدية تكرر نفسها داخل اللغة ذاتها، والأفق ذاته، والوسائل ذاتها. ولهذا بدا أن الجيل الجديد، في لحظة آذار وما بعدها، كان يفرض نفسه على الساحة من دون أن يجد تمثيلاً كاملاً له في النخب القائمة.

سادساً: حزب العمال الكردستاني وملء فراغ الهوية

إذا عدنا إلى النصف الثاني من القرن العشرين، نجد أن حزب العمال الكردستاني لعب دوراً حاسماً في تشكيل جزء مهم من الوعي القومي الجديد لدى الشبيبة الكردية السورية. ذلك أن هذا الحزب لم يأتِ فقط بتنظيم أكثر تماسكاً، بل جاء أيضاً بخطاب واضح، وبهوية فكرية وسياسية محددة، تسعى إلى نشر نفسها بين الأعضاء وبين عموم الساحة الكردية.

ومهما كانت الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى فكر الحزب أو إلى طروحاته الطوباوية، فإنّ ما لا يمكن إنكاره هو أنه قدّم للشبيبة الكردية شيئاً كانت تفتقر إليه بشدة، وهو الشعور بالانتماء إلى مشروع واضح. لقد رفع شعار تحرير كردستان وتوحيدها، وهو شعار يتجاوز الواقعية السياسية من حيث التطبيق، لكنه في لحظة تاريخية معينة أدى وظيفة نفسية وسياسية شديدة الأهمية، لأنه منح الشبيبة هوية فكرية متماسكة في وقت كانت فيه الأحزاب الكردية الكلاسيكية تعاني من أزمة فكرية وتنظيمية وأخلاقية عميقة.

لقد كانت تلك الأحزاب تحمل أحياناً برامج ذات طابع يساري، لكن سلوك قادتها ظل في كثير من الأحيان مشبعاً بالروح الرجعية والمحلية والانقسامية. وكانت الانشقاقات تتوالد فيها لأسباب هامشية، الأمر الذي جعلها عاجزة عن تقديم مشروع يستحق أن يلتف حوله الجيل الجديد. وفي المقابل، جاء حزب العمال الكردستاني بفكر يجمع بين بعدين أساسيين. الأول هو المضمون التحرري المستند إلى لغة ماركسية جذابة لجيل شبابي كان يتفاعل مع الأفكار اليسارية. والثاني هو جعل القضية الكردية مركزاً عضوياً في الممارسة والسياسة والعلاقات الخارجية.

وهذا ما يفسر انتقال عدد ملحوظ من الشباب الكرد من الحزب الشيوعي السوري إلى حزب العمال الكردستاني. فالحزب الشيوعي كان يقدم خطاباً ماركسياً، لكنه كان خطاباً مجرداً من المضمون التحرري الكردي. أما حزب العمال الكردستاني فربط، للمرة الأولى بصورة قوية، بين الفكر التحرري وبين القضية الكردية بوصفها قضية مركزية لا هامشية.

سابعاً: اللغة الكردية واستعادة العزة القومية

من أهم ما فعله حزب العمال الكردستاني في الساحة السورية أنه أعاد الاعتبار إلى اللغة الكردية في العمل الحزبي والجماهيري. فمع أنه لم يكن قادراً، في تلك المرحلة، على إنتاج كم كبير من الأدبيات الكردية المتطورة، فإنه نشّط استخدام اللغة الكردية في الحديث السياسي والفكري والتنظيمي، وأصدر مجلات ومواد مختلفة، وأدخل اللغة الكردية في التداول اليومي للشبيبة بصورة أوسع.

وإذا قورنت لغة كوادر هذا الحزب بلغة كوادر الأحزاب الكردية الكلاسيكية آنذاك، أمكن ملاحظة فارق واضح. فقد بدا الأول أكثر تطوراً في أدواته اللغوية والسياسية، بينما ظل الثاني أسير هشاشة لغوية وفكرية تعكس هشاشة المشروع نفسه. والأهم من ذلك أن الحزب نجح في بناء نوع من العزة القومية لدى قسم من الشبيبة الكردية السورية، وهي عزة كانت تقترب أحياناً من الدوغما، لكنها أدت دوراً نفسياً مهماً في كسر الشعور بالدونية الذي لازم شرائح من المجتمع الكردي طويلاً.

وفي المجتمعات المضطهدة، قد تبدو العزة القومية، في الظروف العادية، ضرباً من المبالغة أو الطوباوية، لكنها في المنعطفات التاريخية تصبح أحياناً ضرورة رمزية لبناء الشخصية الجمعية. ومن هنا كان تأثير حزب العمال الكردستاني في الشبيبة السورية يتجاوز السياسة إلى بناء صورة جديدة للذات الكردية.

ثامناً: حدود الاستقطاب والتحولات اللاحقة

مع كل ذلك، لا يمكن القول إن حزب العمال الكردستاني استقطب أغلبية الشبيبة الكردية السورية بصورة مطلقة. فقد تعرض الحزب، منذ نهاية التسعينيات، إلى تحولات فكرية وسياسية عميقة نتيجة انهيار الاتحاد السوفييتي، واعتقال عبد الله أوجلان، والضغوط الأمنية المتزايدة بعد اتفاقية أضنة عام 1998 بين سوريا وتركيا. وقد أدت هذه التحولات إلى تراجع حضوره النسبي داخل أوساط الشباب الكرد في سوريا، أو على الأقل إلى انحسار اندفاعه الأول.

وعندما تأسس حزب الاتحاد الديمقراطي بوصفه الامتداد السوري الأقرب إلى هذا الخط، كان حزباً محدود القوة في البداية، ولا سيما أن مجال عمله انحصر أساساً في البيئة الكردية السورية. لكنه مع ذلك حافظ على جزء مهم من الإرث الجماهيري الذي كان قد راكمه حزب العمال الكردستاني، وتحول تدريجياً إلى الحزب الأكثر جماهيرية في الساحة الكردية السورية.

وبهذا المعنى، فإن تشكل العقل الجمعي للشبيبة الكردية في سوريا لم يكن نتيجة عامل واحد أو تنظيم واحد، بل كان حصيلة تفاعل عدة عناصر، في مقدمتها الثورة المعرفية التي أحدثتها الإنترنت، والصدمة التأسيسية

التي أحدثتها انتفاضة آذار، والفراغ الفكري الذي خلفته الأحزاب الكلاسيكية، والهوية الأوضح التي قدمها خط حزب العمال الكردستاني وحزب الاتحاد الديمقراطي.

تاسعاً: مقاربة مقارنة مع التجربة العربية

تزداد الصورة وضوحاً إذا قارنا ما حدث على الصعيد الكردي بما عرفته الشبيبة العربية السورية والعربية عموماً في القرن العشرين. فقد وجدت تلك الشبيبة، في مراحل مبكرة، نماذج فكرية وأدبية وسياسية متعددة أسهمت في بناء وعيها، سواء اتفقنا مع مضامين هذا الوعي أم اختلفنا معها. لقد وجدت في أسماء مثل طه حسين، وقاسم أمين، والعقاد، والسياب، ونازك الملائكة، والبياتي، ونجيب محفوظ، ويوسف إدريس، ومحمود درويش، وغيرهم، مراجع فكرية وأدبية ساعدتها على الخروج من ركود طويل. كما وجدت في المنظرين القوميين العرب، على اختلاف تقييمنا لهم، خطاباً واضحاً يمكن أن ترى فيه هوية قومية حديثة.

أما على الصعيد الكردي، فكان الوضع مختلفاً تماماً. فقد ساد شبه قحط فكري قومي، وظل كثير من الكتاب والأدباء الكرد ينزلقون بسهولة إلى الفضاء العربي أو التركي، من دون أن يتركوا لشعبهم مادة فكرية متماسكة يجد فيها شبابه هويتهم الحديثة. بل إن بعض هؤلاء تحولوا، في نظر الشبيبة، إلى نماذج للانصهار القومي، لا إلى نماذج للنهضة أو التأسيس.

ومن هنا أصبح مفهوماً لماذا بدا الخطاب القومي المتشدد عند حزب العمال الكردستاني جذاباً لكثير من الشباب. فقد جاء في لحظة كان فيها الشعور العام هو أن النخب الكردية التقليدية، السياسية والثقافية معاً، فشلت في تقديم أي مشروع واضح للقضية الكردية.

خاتمة

تكشف تجربة الشبيبة الكردية السورية في القرن الحادي والعشرين عن بداية تشكل عقل جمعي جديد، عقل لم يعد يكتفي بالتعبير العاطفي عن الهوية، بل بدأ يربط بين المعرفة، واللغة، والاحتجاج، والانتماء، والفعل السياسي. وقد لعبت شبكة الإنترنت دوراً حاسماً في هذا التحول، لأنها فتحت المجال أمام المعرفة والتواصل والوعي القومي العابر للحدود. كما شكّلت انتفاضة آذار 2004 اللحظة التأسيسية التي خرج فيها هذا العقل من طور التكوين الصامت إلى طور الفعل الشعبي المباشر.

وفي الوقت نفسه، أظهرت هذه التجربة أزمة البنى الكردية التقليدية، الحزبية والثقافية، وعجزها عن استيعاب التحول الذي شهده الجيل الجديد. كما أبرزت أهمية الدور الذي لعبه حزب العمال الكردستاني، ثم حزب الاتحاد الديمقراطي، في تقديم هوية فكرية وسياسية أكثر وضوحاً لقطاع من هذه الشبيبة، على الرغم من كل ما يمكن أن يقال نقدياً عن محدوديات هذا الدور أو تحولاته اللاحقة.

إن المعنى الأعمق لهذه المرحلة لا يكمن فقط في انتقال الشبيبة الكردية السورية إلى مستوى أعلى من الوعي القومي، بل في أنها بدأت، للمرة الأولى، ترى نفسها بوصفها ذاتاً جمعية قادرة على الفعل خارج الحدود الضيقة للأحزاب الكلاسيكية. وهذا هو المدخل الحقيقي لفهم تحولات المجتمع الكردي السوري في القرن الحادي والعشرين. فحين يتشكل العقل الجمعي للشباب، يبدأ المجتمع كله بالدخول في طور تاريخي جديد.

المحاضرة الثالثة

الشبيبة الكردية السورية وتحولات الوعي الاجتماعي والقومي

مقدمة

تتناول هذه المحاضرة دراسة موقع الشبيبة الكردية السورية في بنية المجتمع الكردي المعاصر، وتحاول تفسير التحولات التي طرأت على وعيها الاجتماعي والقومي والسياسي خلال العقود الأخيرة. وتنطلق من فرضية مفادها أن الشبيبة الكردية لم تعد مجرد فئة عمرية داخل المجتمع، بل تحولت إلى فاعل اجتماعي وسياسي وثقافي أساسي، بفعل تغير البنية التعليمية، واتساع المجال الحضري، وانتشار وسائل الاتصال الحديثة، وتفاقم التمييز السياسي والاجتماعي الواقع على الكرد في سوريا. غير أن هذه الشبيبة، على الرغم من حيويتها، واجهت أزمة مزدوجة تمثلت في صعوبة شروطها الاقتصادية من جهة، وفي ضعف المرجعيات الفكرية والثقافية الكردية القادرة على تأطير طاقتها التاريخية من جهة أخرى. وتخلص الدراسة إلى أن الشبيبة الكردية السورية أسهمت في تفكيك البنية التقليدية للمجتمع الكردي، وفي إعادة تشكيل الوعي القومي والسياسي الحديث، غير أن هذا التحول ما يزال يفتقر إلى إطار فكري وتنظيمي حديث قادر على استثماره وتطويره.

لقد باتت دراسة الشبيبة الكردية السورية مدخلاً أساسياً لفهم التحولات العميقة التي أصابت المجتمع الكردي السوري خلال العقود الأخيرة. فهذه الشبيبة لا تختصر فقط التغير الديموغرافي أو التوسع التعليمي أو الانتقال من الريف إلى المدينة، بل تجسد أيضاً تحولاً في بنية الوعي، وفي موقع الفرد داخل الجماعة، وفي طبيعة العلاقة بين الهوية القومية والواقع الاجتماعي والسياسي. وإذا كانت الفئات الشابة في كل المجتمعات تمثل مؤشراً على اتجاهات التغيير، فإن أهمية الشبيبة الكردية السورية تتضاعف

لأنها نشأت في سياق مركب جمع بين التهميش الاقتصادي، والتمييز القومي، وضعف التنمية، وركود النخب السياسية والثقافية الكردية من جهة، وبين الانفتاح على الجامعة، والمدينة، والإنترنت، وأشكال الوعي الحديثة من جهة أخرى.

لا ننظر في هذه المحاضرة إلى الشبيبة الكردية بوصفها كتلة متجانسة، بل بوصفها شريحة اجتماعية تتشكل داخل تناقضات حادة. فهي تتأثر بميراث المجتمع الريفي والتقليدي، لكنها في الوقت نفسه تعيد النظر فيه. وهي ترث خطاباً حزبياً قديماً، لكنها تتجاوزه في لحظات كثيرة. وهي تعاني من الهشاشة الاقتصادية، لكنها تبدي قدرة متزايدة على إنتاج أشكال جديدة من الاحتجاج والانتماء والتطلع. ومن هنا تنبع أهمية تحليلها في ضوء التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي عرفها المجتمع الكردي السوري.

تتمثل الإشكالية المركزية في هذه المحاضرة البحث عن جواب للسؤال الآتي: كيف تشكل وعي الشبيبة الكردية السورية في ظل التهميش الاقتصادي والتمييز القومي وضعف المرجعيات الثقافية والسياسية الكردية، وما العوامل التي دفعتها إلى التحول من شريحة اجتماعية هامشية نسبياً إلى قوة فاعلة في إعادة تشكيل الوعي الاجتماعي والقومي داخل المجتمع الكردي السوري؟

تنطلق هذه المحاضرة من الفرضيات الآتية: أولاً- إن الشبيبة الكردية السورية عاشت انتقالاً بنيوياً من وضع اجتماعي ريفي تقليدي إلى وضع أكثر تعليماً ومدينية، الأمر الذي أسهم في تغير نظرتها إلى الذات والعائلة والمجتمع والسياسة. ثانياً- إن أزمة الشبيبة الكردية السورية لم تكن اقتصادية فقط، بل كانت أيضاً أزمة ثقافية وسياسية، بسبب ضعف النموذج

الفكري الكردي القادر على توجيه هذا الجيل وتأطير طاقته. ثالثاً- إن التوسع التعليمي وانتشار الإنترنت والانفتاح على العالم أسهمت في تفكيك جزء مهم من البنية التقليدية التي كانت تحكم الشاب الكردي والفتاة الكردية في المجتمع الكلاسيكي. رابعاً- إن الفتاة الكردية مثلت أحد أبرز مؤشرات التحول داخل المجتمع الكردي السوري، من خلال تمسكها بالتعليم، ورفضها النسبي للأدوار التقليدية المفروضة عليها، ودخولها إلى المجال العام. خامساً- إن الأحداث السياسية المفصلية، وعلى رأسها انتفاضة آذار 2004، كشفت أن الشبيبة الكردية السورية تجاوزت البنية الحزبية التقليدية، وأسهمت في رفع الهوية القومية إلى مستوى الفعل الشعبي المباشر.

أولاً: الشبيبة الكردية السورية بين التهميش الاقتصادي والفراغ الثقافي

عاشت الشبيبة الكردية السورية تحت ضغط واقع اقتصادي صعب، تمثل في البطالة، وضعف التنمية، والتفاوت بين الدخل وتكاليف المعيشة، والتمييز الذي تعرض له الكرد في التوظيف والفرص العامة. غير أن هذا الواقع، على قسوته، لا يفسر وحده طبيعة أزمة الشباب الكردي. فالمشكلة الأعمق تمثلت في غياب الأفق الثقافي والسياسي القادر على منح هذا الجيل لغة يفهم بها نفسه وواقعه ومشكلاته التاريخية.

لقد وجدت هذه الشبيبة نفسها أمام ساحة فكرية كردية ضعيفة الإنتاج، محدودة الأثر التربوي، وغير قادرة على بناء نموذج ثقافي حديث. فعدد غير قليل من المثقفين الكرد كتبوا خارج واقع المجتمع الكردي السوري، أو اندمجوا في فضاءات فكرية لا تلامس القضايا المباشرة التي كان الشباب

يعيشونها. ونتيجة لذلك، نشأت فجوة بين الجيل الشاب وبين النخبة الثقافية، إذ لم يجد كثير من الشباب مرجعيات فكرية قادرة على تأطير بحثهم عن الهوية والمعنى.

ثانياً: التحول الاجتماعي من الريف إلى التعليم والمدينة

حتى الثمانينيات تقريباً، ظل المجتمع الكردي السوري يحمل طابعاً ريفياً واضحاً، وكانت الشبيبة جزءاً من هذا العالم الفلاحي التقليدي. وكان التعليم، في أغلب الأحيان، وسيلة لتحسين شروط المعيشة الفردية، لا أداة لتغيير المجتمع. لذلك بقيت العلاقة بين المتعلم وبيئته محكومة بالبنية العائلية والريفية والاقتصادية السائدة.

لكن هذا الوضع بدأ يتغير مع اتساع التعليم، ودخول الكهرباء إلى القرى، وتطور الزراعة، واتساع المدن، وارتفاع أعداد حملة الشهادات الثانوية والجامعية. وقد ولّد ذلك شريحة شبابية جديدة أكثر احتكاكاً بالمدينة، وأكثر قدرة على المقارنة بين واقعها وبين العالم الأوسع. وهكذا لم تعد الشبيبة الكردية أسيرة الأفق المحلي المغلق، بل صارت جزءاً من مجتمع متغير تتراجع فيه بعض البنى التقليدية، ولو ببطء.

ثالثاً: الإنترنت والجامعة وإعادة تشكيل الوعي

كان لدخول الشبيبة الكردية إلى الجامعة، ثم انفتاحها على الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة، أثر حاسم في إعادة تشكيل وعيها. فالجامعة لم تمنحها الشهادة فقط، بل وضعتها أيضاً في مواجهة أنماط جديدة من التفكير والحياة والعلاقات الاجتماعية. أما الإنترنت، فقد فتح أمامها فضاءً عالمياً يتجاوز حدود القرية والمدينة والحزب التقليدي.

ومن هنا بدأ الشاب الكردي يعيد النظر في موقعه داخل المجتمع، وفي معنى القومية، وفي علاقته بالعائلة، وفي صورته عن المستقبل. ولم تعد المعرفة، بالنسبة إليه، مجرد رصيد ثقافي، بل صارت جزءاً من بناء الذات الحديثة. وهذا ما يفسر تزايد التوتر بين الجيل الجديد وبين البنى التقليدية، لأن الشبيبة بدأت تستمد معاييرها من التعليم والتجربة والعالمية الحديثة، لا من سلطة العشيرة أو التقاليد وحدها.

رابعاً: الفتاة الكردية وتحول البنية الاجتماعية

تظهر أهمية التحول الذي أصاب الشبيبة الكردية بصورة أوضح عند النظر إلى موقع الفتاة الكردية. فقد برزت، خلال العقود الأخيرة، رغبة متزايدة لديها في التعليم والحصول على الشهادات العليا، كما ظهرت مقاومة نسبية للزواج التقليدي المفروض وللأدوار الاجتماعية القديمة. وهذا التحول لا يمكن فهمه بوصفه مجرد ظاهرة فردية، بل بوصفه مؤشراً على تغير أعمق في المجتمع الكردي نفسه.

فالفتاة الكردية، حين دخلت الجامعة والمجال العام، لم تغيّر موقعها الشخصي فقط، بل هزت أيضاً جزءاً من البنية الرمزية للمجتمع التقليدي. لقد أصبحت أكثر حضوراً في المجال العام، وأكثر قدرة على التعبير عن نفسها، وأكثر ميلاً إلى اعتبار التعليم والاستقلال الشخصي قيمة مركزية. ومن هنا فإن دراسة الشبيبة الكردية السورية لا تكتمل من دون النظر إلى الفتاة الكردية بوصفها أحد أهم وجوه هذا التحول.

خامساً: من ضياع الهوية إلى تبلور الفعل السياسي

تميزت الأجيال الكردية التي انتقلت إلى المدن الكبرى في مراحل مبكرة بحالة من التردد وضياع الهوية، إذ لم تكن الأحزاب الكردية قادرة على استيعابها أو تأطيرها، كما لم تكن تملك أدوات فكرية وتنظيمية حديثة. ولهذا انجذب جزء مهم منها إلى فضاءات أخرى، مثل الحزب الشيوعي السوري، الذي وفر إطاراً أوسع في مرحلة معينة.

غير أن ما بعد الثمانينيات كشف عن تحول نوعي. فقد بدأت الشبيبة الكردية تتجه نحو أشكال أكثر حزماً من التعبئة والتنظيم، واستطاعت أن تجد في بعض الحركات الكردية المعاصرة إطاراً أقرب إلى طموحاتها. كما تحولت مناسبات مثل نوروز إلى فضاءات تتجلى فيها الهوية الكردية الشعبية بصورة أوضح، وتتقدم فيها الشبيبة إلى الواجهة بوصفها قوة تنظيمية ورمزية معاً.

سادساً: حدود التنظيمات التقليدية أمام دينامية الجيل الجديد

أبرزت هذه التحولات حدود الأحزاب والتنظيمات الكردية التقليدية. فبينما كانت الشبيبة تتحرك بمنطق أكثر حيوية ومباشرة، بقي جزء من العمل الحزبي محكوماً بالسقوف القديمة، وبالحذر المفرط، وبآليات تفكير لم تعد قادرة على احتواء طاقة الجيل الجديد. ولذلك نشأت فجوة واضحة بين الشباب وبين القيادة التقليدية، وهي فجوة لم تكن تنظيمية فقط، بل ذهنية وتاريخية أيضاً.

لقد بينت الأحداث أن الشبيبة الكردية السورية تمتلك استعداداً لفعل الكثير، ليس فقط من أجل المجتمع الكردي، بل من أجل المجال السوري العام أيضاً، لو وجدت إطاراً فكرياً وتنظيمياً قادراً على الارتقاء إلى مستوى

وعيها وتطلعاتها. غير أن هذا الشرط لم يتحقق بالقدر الكافي، وهو ما جعل طاقة هذا الجيل تتقدم أحياناً على المؤسسات القائمة بدل أن تجد فيها امتداداً طبيعياً لها.

خاتمة

تخلص هذه الدراسة إلى أن الشبيبة الكردية السورية تمثل إحدى أهم القوى المحركة لتحول المجتمع الكردي السوري في العقود الأخيرة. فقد انتقلت من موقع اجتماعي ريفي تقليدي إلى موقع أكثر انفتاحاً على التعليم والمدينة والعالم، ومن حالة التردد والبحث عن الخلاص الفردي إلى حالة أكثر وعياً بالهوية والعدالة والانخراط في الشأن العام. كما أسهمت في تفكيك بعض البنى التقليدية المرتبطة بالعائلة والعشيرة والزواج والتعليم وموقع المرأة.

غير أن هذا التحول لم يكن نتاجاً لتطور النخب الثقافية والسياسية الكردية بقدر ما كان، في جانب مهم منه، تجاوزاً لها. فالشبيبة الكردية السورية وجدت نفسها مضطرة إلى بناء وعيها في ظل فراغ ثقافي نسبي، وضعف المرجعيات الفكرية، وركود المؤسسات الحزبية التقليدية. ولذلك فإن أحد أهم استنتاجات هذه الدراسة يتمثل في أن أزمة الشبيبة الكردية السورية ليست أزمة اندماج أو هوية فحسب، بل هي أيضاً أزمة تمثيل فكري وسياسي.

وعليه، فإن أي مشروع حديث للنهوض بالمجتمع الكردي السوري لا بد أن ينطلق من فهم هذه الشبيبة بوصفها فاعلاً تاريخياً، لا مجرد موضوع للرعاية أو التوجيه. كما أن استثمار طاقتها يقتضي إنتاج خطاب ثقافي جديد، ومؤسسات أكثر حداثة، ورؤية تربط بين العدالة الاجتماعية،

والديمقراطية، والنهضة الثقافية، والهوية القومية. فبدون ذلك، ستظل الشبيبة الكردية السورية قوة متقدمة على بيئتها التقليدية، لكن من دون إطار قادر على تحويل هذه الدينامية إلى مشروع تاريخي متماسك.

المحاضرة الرابعة

الشبيبة الكردية والمعتقدات التقليدية

كثيراً ما يجري النقاش حول المعتقدات التقليدية في المجتمع الكردي خاصة والشرقي عامة. لأن الغالبية العظمى منا يخضع لهذه المعتقدات التقليدية، ولا يتجرأ على اختراقها. قد نجد نسبة ما تنتقد هذه المعتقدات. لكن هذه النسبة قليلة جداً من ناحية، ومن ناحية أخرى فالانتقاد لا يتجاوز حدود الكلام النظري إلى الممارسة العملية. في الحقيقة الخضوع لهذه المعتقدات عبارة عن ارث متراكم خلال مئات السنين.هو ثقل لا تستطيع الشبيبة لوحدها إزاحته عن العقل. وبالتالي فإذا لم يقم المفكرون بمساعدة الجيل الشاب على التحرر من هذه المعتقدات التقليدية، فإنهم لن يستطيعوا التفكير بحرية.

لا توجد فوارق بين المنضوين في إطار الديانات الابراهيمية الثلاث من حيث المنطق والتفكير. فقد تحول الإيمان لديهم مع الزمن إلى تقليد يمارسونه كالعادات وبدون تفكير. فاليهودي له مجموعة تقاليد متراكمة لممارسة الإيمان. كذلك الأمر بالنسبة للمسيحي والمسلم. بل نكتشف أن خضوعهم لما قاله ويقوله رجال الدين، من بعد الأنبياء، خلال سنوات وقرون أصبح أقوى مما في الكتب المقدسة نفسها. وتحول كل ذلك إلى مظهر شكلاني خارج الوعي.

في مجتمعاتنا الإسلامية لا يطرح الشاب على نفسه سؤالاً جوهرياً: لماذا أنا مسلم؟ لماذا أنا سني أو شيعي أو..؟ كذلك الشاب اليهودي والمسيحي. جميعهم ورثوا معتقدهم من والديهم كما يرثون أموالهما. لكن هذا الإيمان يكون في الغالب شكلانياً بغض النظر عن تزمت الفرد. بينما في حقيقة الأمر يبقى في جوانب عديدة من حياته اليومية ابن عصره من حيث المأكل والملبس والمشرب. كما أن أغلبية طموحاته تكون عصرية. إنه يتعايش في هذا الانفصام بين الإيمان التقليدي الشكلاني، وبين السلوك العصري من حيث الرغبة والتطلع.

الأسئلة التي تظهر لدى الشباب في مجتمعاتنا لا يبحث عن أجوبتها من خلال الجهد الشخصي. بل يلتجئ إلى مفتي المملكة أو الجمهورية، أو إلى إمام الجامع وشيخ الحي، وأخيراً إلى أمير داعش والقاعدة. هؤلاء جميعاً لديهم أولويات وأهداف مادية ومعنوية تخصهم بالدرجة الأولى. فمفتي الجمهورية هو موظف السلطان. وإمام الجامع موظف لدى الحكومة وخاضع لمفتي السلطان. وشيخ الحي كتلة من الخرافات. أما أمراء داعش والقاعدة فهم راديكاليون يبحثون عن من يجندهم لتحقيق مشروعهم الدنيوي الخاص بهم ولفريقهم. بمعنى آخر كل هؤلاء ينطلقون من مصالح دنيوية بغشاء ديني لا علاقة لها بجوهر الإيمان وبفكرة وجود الإله والالتزام بمسموحاته وممنوعاته. هم يحللون كما يشتهون ويحرّمون كما يرغبون. إنهم يتجاوزون في سلوكهم الإله أكثر من الذين يقطعون رؤوسهم باسم الخروج عن شريعة الله أو أنهم مرتدون.

يدفع هؤلاء جميعاً الشبيبة إلى معتقدات لا تنتمي إلى العصر، رغم أنها حيوية من حيث المصالح المادية الآنية. هذا النوع منالتعامل مع الشبيبة يؤدي إلى نوع من الإيمان البراكماتي الذي يخلق بدوره شكلاً من العبودية الوهمية لرجل الدين. وهذا كان أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت الشباب في تنظيم داعش والقاعدة لارتكاب الجرائم الوحشية.

عندما ندقق في تفكير هذا النمط من الشباب نكتشف أن شعلة المنطق خامدة في عقلهم. ولا فرق هنا بين المثقف منهم والأمّي. فجميعهم خاضعون لإيمان تقليدي لم يؤثر عليه تطور الفكر البشري خلال القرون الأخيرة.

سأل القاضي قاتل الزعيم الوطني السوري عبد الرحمن شهبندر في الثلاثينيات من القرن الماضي(1880-1940): هل كنت تعرفه؟ فقال: لا. سأله: هل تصرف بما يسيء إليك؟ قال القاتل: لا. عندئذ سأله القاضي: ولماذا قتلته؟ أجاب: قالوا لي أنه كافر وخائن، وهو ضد الإسلام، ويجب قتله. ومن يقتله يجاهد في سبيل دين الله.

تحتاج الشبيبة إلى عقل ثوري في التفكير قبل ثوريته في استخدام يديه. وعليها أن تنفض المعتقدات الباطلة التي تسربت، وما تزال تتسرب، إلى دماغها، بعلم منها أو من دون علم. ولا بد أن يدرك الجيل الحالي من الشباب أن الجامع لم يعد مكاناً للعبادة فقط، بل أصبح أيضاً مكتباً لتوظيف الشباب في الحركات الإرهابية، وتوجيه طاقاتهم لخدمة الطغاة من كل صنف ونوع.

فمفتي المملكة أو الجمهورية، وإمام الجامع، وأمير داعش والقاعدة، بل جميع زعماء الحركات الإسلامية الراديكالية، يستخدمون القرآن لفرض الطاعة العمياء على الشباب. ولتحقيق هذه الغاية، يرون من الضروري أولاً

اجتثاث المنطق من عقولهم، وحشوها بعقائد ومذاهب خرافية. وفي هذه الحالة، يصبح رجال الدين هم المقررين والمتحكمين بعقول الشباب وسلوكهم. فانتحاري واحد يحقق لهم من الأهداف أكثر مما يحققه عشرة مقاتلين مدججين بالسلاح.

عند قراءة عدد من أمهات الكتب الإسلامية، القديمة منها والحديثة، يلاحظ الباحث أن كثيراً من مضامينها تقوم على تداخل واضح بين الوقائع التاريخية والتصورات الغيبية والأسطورية، الأمر الذي يثير إشكاليات معرفية ومنهجية تتعلق بطبيعة الاستدلال وحدود التمييز بين التاريخي والمتخيل. ويبدو أن بعض المؤلفين لا يتعاملون مع هذا التداخل بوصفه مشكلة فكرية تستوجب المراجعة، بل يوظفونه أحياناً في سبيل ترسيخ الإيمان والدفاع عن المعتقد، حتى وإن كان ذلك على حساب الاتساق المنطقي أو التحقق التاريخي.

ومن هذا المنظور، تثير قصص المعجزات الواردة في التراث الديني، ومنها قصة الإسراء والمعراج، أسئلة نقدية تتعلق بإمكان التثبت منها تاريخياً. فعند إخضاع هذه الروايات للفحص التاريخي، يلاحظ أنها تُنسب في الغالب إلى أزمنة بعيدة لا تتوافر عنها شواهد مستقلة يمكن الرجوع إليها. كما أن كثيراً من القصص، مثل قصة لوط، وأهل الكهف، وشق القمر، لا ترد إلا في المصادر الدينية نفسها، من دون تحديد دقيق للزمان والمكان أو الإحالة إلى شهود يمكن التحقق من شهاداتهم وفق المعايير التاريخية المتعارف عليها. وهذا ما يجعل هذه الروايات، من منظور نقدي، أقرب إلى البناء الإيماني الداخلي منها إلى الوقائع التاريخية القابلة للإثبات.

وينطبق الأمر ذاته على بعض الروايات الواردة في الإنجيل، مثل قصة اقتياد إبليس للمسيح إلى الفلاة وعرضه عليه مشهداً شبيهاً بالجنة. فهذه الرواية تفتح المجال أمام تساؤلات عقلية ولاهوتية من قبيل: كيف يمكن تفسير خضوع المسيح لهذا الامتحان وهو يعلم هوية من يخاطبه، وكيف يمكن التوفيق بين هذا المشهد وبين المبدأ القائل بعدم جواز امتحان الإله. ومثل هذه الأسئلة تكشف عن التوتر القائم بين البنية السردية للنص وبين مقتضيات التحليل العقلي.

وبناء على ذلك، يمكن النظر إلى الروايات التي تقوم على خرق قوانين الطبيعة باعتبارها تعبيرات رمزية أو أسطورية أكثر من كونها أوصافاً لوقائع حدثت بالفعل. فهي تفتقر، في كثير من الأحيان، إلى المعقولية التجريبية وإلى الشروط التاريخية الضرورية للإثبات. وإذا قوربت من زاوية الأدب الأسطوري أو المخيال الديني، أمكن فهم جاذبيتها الرمزية والثقافية، على نحو يشبه ما نجده في الأساطير اليونانية القديمة.

وقد شهد التاريخ الأوروبي الحديث تحولاً حاسماً في علاقة المسيحية بالعلم، إذ أدى صعود العقلانية والتنوير وتقدم العلوم الطبيعية إلى تقويض كثير من التصورات الكونية الموروثة. ومع الوقت، اضطرت المؤسسات الدينية المسيحية إلى قبول نتائج العلم الحديث، ومنها التخلي عن مركزية الأرض، وهي الفكرة التي كانت سبباً في محاكمة غاليليو في القرن السابع عشر. ويكشف هذا التحول عن أثر المعرفة العلمية في إعادة تشكيل الفهم الديني وتقليص المجال الذي كانت تشغله التفسيرات الخرافية.

وفي السياق الإسلامي المعاصر، برز اتجاه يسعى إلى إعادة إنتاج المشروعية الدينية من خلال التوفيق القسري بين النصوص الدينية والاكتشافات العلمية الحديثة. ويظهر هذا الاتجاه فيما يعرف أحياناً بخطاب

"الإعجاز العلمي"، حيث تُنتزع بعض الآيات من سياقاتها اللغوية والتفسيرية لتُقدَّم باعتبارها إشارات استباقية إلى مكتشفات العلم الحديث. غير أن هذا المسلك يثير إشكاليات معرفية جدية، لأنه يقوم في كثير من الحالات على التأويل الانتقائي وعلى إسقاط دلالات معاصرة على نصوص قديمة، بما يجعل الخطاب أقرب إلى الإقناع البلاغي منه إلى البرهنة العلمية.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما يورده بعض الدعاة من تفسير الآية القرآنية: **"يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان"** على أن لفظة "سلطان" تعني الصاروخ أو الوسيلة التقنية التي تمكّن الإنسان من اختراق الفضاء. غير أن هذا التفسير يتجاهل استكمال الآيات نفسها، حيث يرد بعدها: **"يُرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران"**. ومن ثم فإن هذا النوع من الاستشهاد الجزئي يكشف عن انتقائية في التعامل مع النص، إذ يُؤخذ منه ما يخدم غرضاً خطابياً معيناً ويُهمَل ما يقيّد هذا الغرض أو يناقضه. ومن هنا يمكن القول إن بناء الإيمان على تأويلات انتقائية أو غير منضبطة يفضي إلى إشكال معرفي عميق، لأن الإيمان الذي يُدعَم بوسائل غير صادقة أو غير دقيقة يفقد جزءاً أساسياً من مشروعيته الفكرية.

أعتقد على الشبيبة الكردية أن تحرر عقلها من الخرافات التي يتفوه بها هذا النمط من رجال الدين. هؤلاء جميعاً ضد العقل. هم يسعون لإقامة وترسيخ نظام سياسي استبدادي ونظام اجتماعي استبدادي، ومنظومة فكرية دينية هي الأخرى استبدادية. والأهم ، هو إقامة منظومة فكرية مغلقة لا تقبل التطور. وبالتالي تبقى الشبيبة رهينة رجل دين لا يفقه في علم الفيزياء والكيمياء والبيلوجيا وا الفلك.

هناك حقيقة يكررها كل رجالات التنوير في العالم. وهي إذا لم نحرر عقلنا من هذه الخرافات الفكرية، لن نستطيع أبداً أن نقوم بأي نوع من التحرر. ولعل هذه البنية الفكرية الخرافية هي التي تحوِّل شبيبتنا الكردية إلى مريدين في السياسة. فينزلقون لعبادة زعمائهم أكثر من عبادتهم للإله الذي يؤمنون به.

القسم الثاني

تفكيك البنية الذهنية والتاريخية

المحاضرة الخامسة

التاريخ كعنصر من عناصر القومية الكردية

يرى هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel أن للتاريخ ثلاثة مستويات من الدراسة. يتمثل المستوى الأول فيما يُطلق عليه "التاريخ الأصلي"، وهو التاريخ الذي يدوّنه المؤرخ المعاصر للأحداث، حيث ينقلها من واقعها الحسي إلى مجال العقل. ويُعدّ هيرودوس Herodotus أبرز نموذج لهذا النوع من المؤرخين.

يميّز هيغل بين أربعة أنماط ضمن هذا المستوى:
الأول: المؤرخ الذي يعايش الحدث ويرويه، بحيث يكون الحدث والمؤرخ ابني عصر واحد ويعكسان روحه.
الثاني: المؤرخ الذي يكتب عن فترة زمنية محددة.
الثالث: المؤرخ الذي يهتم برواية وقائع جزئية، مثل معركة أو سيرة

شخصية.
الرابع: المؤرخ الذي يدوّن ما سمعه من روايات معاصريه، ويضيف إليها ملاحظاته الخاصة.

ويبدو أن سبب تسميته بـ"التاريخ الأصلي" يعود إلى كون المؤرخ جزءاً من زمن الحدث، حتى وإن كان ينقل عن غيره. ووفقاً لهيغل، فإن "المؤرخ من هذا الطراز لا يقدم لنا صورة فكرية، بل يعرض الأشخاص والشعوب في كتاباته بصورتهم الواقعية". (1)

أما المستوى الثاني، فيُسمّى "التاريخ النظري"، وهو التاريخ الذي يُكتب في عصر لاحق لزمن الحدث. فعندما يكتب مؤرخ معاصر عن التاريخ الميدي، فإنه يستند إلى مفاهيم ومعتقدات عصره، لا إلى تجربة مباشرة. وبعبارة أدق، هو التاريخ الذي يُعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه، بل تتجاوزه إلى أطر تفسيرية أوسع. (2)

أما المستوى الثالث، فيسميه هيغل "فلسفة التاريخ"، وهو الأهم في سياق دراسة التاريخ الكردي. في هذا المستوى، تُدرس الأحداث التاريخية من خلال الفكر، انطلاقاً من افتراض أن العقل يحكم العالم، وأن التاريخ يمثل مساراً عقلانياً يتجلى عبر الزمن. (3) وهنا تظهر مفارقة جوهرية بين الرؤية الهيغلية والرؤية الماركسية؛ إذ تعتمد كلتاهما على المنهج الجدلي، غير أن Karl Marx يرى أن التاريخ تحكمه الصراعات الاجتماعية والمصالح المادية، التي نشأت منذ انقسام المجتمعات إلى طبقات وظهور الملكية الخاصة، بينما ينطلق هيغل من رؤية مثالية تجعل العقل المحرك الأعلى للتاريخ، وتعتبر صراعات البشر تجليات لهذا العقل.

وعلى الرغم من أن "فلسفة التاريخ" تستند إلى المستويين السابقين، فإنها تتفوق عليهما من حيث قدرتها على تفسير الأحداث وتحليلها، بدلاً من مجرد سردها. فالمؤرخ الفلسفي ليس ناقلاً للأحداث فحسب، بل هو ناقد لها، يجمع بين صفة المؤرخ والفيلسوف، ويعمل على تحليل المادة التاريخية لفهم مسارها ونتائجها. ويرى هيغل أن لكل حدث تاريخي مضموناً فكرياً، وأن الأساطير لا تُعد جزءاً من التاريخ البشري، لأنها تعود إلى ما قبل الوعي. ومن ثم، فإن الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر،[4] وهي دراسة لا تقتصر على فهم الماضي، بل تسهم أيضاً في إنتاج أفكار جديدة.

وبالعودة إلى التاريخ الكردي، يتضح غياب المستوى الأول، أي "التاريخ الأصلي"، في المرحلة السابقة للغزو الإسلامي. فلا يوجد مؤرخ كردي أو غير كردي قام بتدوين تلك المرحلة بصورة مباشرة، باستثناء إشارات محدودة وردت لدى هيرودوت واكسينوفون أما في الحقبة الإسلامية، ولا سيما في العصر العباسي، فتظهر بعض الشذرات التي يمكن نسبها إلى المستويين الأصلي والنظري، لكنها تظل مادة ضعيفة، جزئية، ومفككة، وغالباً ما وردت في سياق أحداث جرت في مناطق ذات وجود كردي، دون أن تكون مخصصة لدراسة الكرد بوصفهم موضوعاً مستقلاً.

أما ما يتوافر لدينا اليوم، فهو في معظمه تاريخ نظري، بدأ مع المؤرخ الكردي شرف خان البدليسي (1543-1599)، ثم تلاه عدد من المؤرخين الغربيين والروس منذ القرن الثامن عشر. ومن أبرز المؤرخين الكرد المعاصرين أحمد أمين ذكي(1880–1948) وفي المقابل، ظهرت دراسات أخرى كتبها مؤرخون عرب وفرس وأتراك في العصر الحديث، غير أن كثيراً من هذه الأعمال، خاصة لدى بعض المؤرخين العرب، تأثرت بالأيديولوجيات الإسلامية أو القومية العربية، مما أثر في درجة موضوعيتها.

ونتيجة لضعف المادة التاريخية المتعلقة بالكرد، برز مؤرخون كرد ينتمون إلى نمط "التاريخ النظري"، سعوا إلى سد هذا الفراغ، غير أن محاولاتهم كثيراً ما افتقرت إلى الدقة المنهجية، وتنهار أمام أي بحث تاريخي علمي صارم.

يبقى المستوى الثالث، أي "التاريخ الفلسفي" أو "فلسفة التاريخ"، غائباً إلى حدّ كبير في السياق الكردي. فلا يكاد يوجد بين الكرد فلاسفة انصرفوا إلى معالجة تاريخهم ضمن إطار فلسفي منهجي، كما أن الفلاسفة غير الكرد لم يتناولوا المادة التاريخية الكردية من منظور فلسفي نقدي. وإذا كان العرب والترك والفرس قد قدّموا سرديات تاريخية نظرية عن الكرد، فإنها في الغالب مشوّهة أو محمّلة بأبعاد أيديولوجية، الأمر الذي يؤدي إلى إنتاج تشوّه معرفي مضاعف لدى من يتلقاها دون ممارسة النقد أو التفكيك. وينعكس ذلك بدوره في صورة اغتراب فكري لدى الجيل الكردي المعاصر، حيث تتراجع صلته بجذوره التاريخية، ويتزعزع إدراكه لهويته، بل وقد يمتد ذلك إلى التشكيك في حاضره ومستقبله.

تُعدّ للتاريخ أهمية محورية في حياة الأمم، ولا تنحصر هذه الأهمية في مرحلة بعينها من مراحل تطورها، بل تمتد لتشكّل أحد أهم روافد الوعي الجمعي واستمراريته. فالتاريخ يمثل قوة كامنة تحفظ للأمة وعيها بذاتها في لحظات الانكسار والمنعطفات الحادة، لا سيما في سياق الكوارث الكبرى. إذ يحول دون انزلاقها إلى اليأس وفقدان الأمل، من خلال ترسيخ الإحساس بالانتماء إلى مسار تاريخي طويل وعريق، يعزز قدرتها على الصمود في مواجهة التحديات والهزائم.

وقد عرفت الأمة الكردية مثل هذه المنعطفات مراراً، فهي من أكثر الأمم التي شهدت انتفاضات وثورات، لكنها في الوقت ذاته اختبرت النهايات التراجيدية لهذه الحركات، التي اتسمت في كثير من الأحيان بوقوع مجازر وجرائم جسيمة. ومن ثم، يمكن القول إن التاريخ الكردي هو تاريخ صراع مستمر مع شروط الوجود، وأن قدرة هذه الأمة على البقاء، رغم حجم التحديات التي واجهتها، تكاد تلامس حدود الاستثنائية.

يمتاز التاريخ، لدى الأمم عموماً ولدى الكرد خصوصاً، بكونه تعبيراً عن "روح الأمة". وهذه الروح، وإن كانت غير مرئية، فإنها تؤدي وظيفة الضمير الجمعي الكامن، الذي ينبعث في لحظات الأزمات ليعيد تشكيل الوعي من جديد. وفي هذا السياق، يرى هيغل أن "التاريخ يعطي للشعوب صورتها". (5) وعلى الرغم مما يعتري التاريخ الكردي من نواقص وثغرات، فإنه يقدّم مع ذلك صورة مركبة عن هذا الشعب، تتضمن أبعاده الإيجابية والسلبية، وهي صورة تستدعي التأمل النقدي الموضوعي.

كما سبقت الإشارة، فإن أكثر مراحل التاريخ الكردي وضوحاً هي تلك التي أعقبت دخول الكرد في الإسلام وخضوعهم لسلطة الخلافة الإسلامية. وتُعدّ المادة التاريخية التي قدّمها المؤرخ من أهم المصادر في هذا المجال. فقد وضع مؤلفاً شاملاً تناول فيه تاريخ القبائل والعشائر الكردية، مع تركيز خاص على السلالات التي حكمت الإمارات الكردية في عصره، والتي استمر وجود بعضها حتى أواخر القرن التاسع عشر.

ويمكن تصنيف البدليسي ضمن المستويين الأول والثاني وفق تقسيم هيغل، أي "التاريخ الأصلي" و"التاريخ النظري" معاً. ولهذا السبب، اعتمدت عليه معظم الدراسات اللاحقة، سواء لدى المستشرقين أو المؤرخين الكرد، بحيث يكاد لا يخلو أي عمل جاد حول التاريخ الكردي من الإشارة إلى مؤلفه بوصفه مرجعاً أساسياً.

ومع ذلك، ينبغي التنبيه إلى أن تاريخ السلالات الحاكمة لا يمكن اعتباره تعبيراً عن تاريخ قومي أو وطني بالمعنى الحديث. فعندما كان رؤساء بعض القبائل الكردية يتوافقون على القيام بثورة أو انتفاضة، كانت القبيلة بأكملها تنخرط في هذا الحراك. غير أن أي خلاف بين هؤلاء الزعماء كان يؤدي إلى انسحاب قبيلة أو أكثر بشكل كامل من الحركة، دون أن يواجه ذلك اعتراضاً داخلياً يُذكر. ويعكس هذا النمط من السلوك طبيعة البنية العشائرية التي هيمنت على المجتمع، والتي حدّت من تشكّل وعي قومي متماسك.

وبالعودة إلى التاريخ الميدي، يُلاحظ أن الميديين كانوا، كما يشير هيغل، من شعوب الجبال، وقد استقروا في المناطق الممتدة جنوب وجنوب غرب بحر قزوين وصولاً إلى أرمينيا. ويذكر أن الأمة الميدية تكوّنت من عدة قبائل، تُقدّر عادة بست أو سبع قبائل، من بينها قبيلة المجوس (Magi)، التي تميزت بالشدة والبأس في القتال.(6)

وقد أسس أول ملوك الميديين، دياكو (Deioces)، عاصمته في أكباتانا (همذان الحالية)، وتمكن من توحيد القبائل الميدية بعد تحررها من السيطرة الآشورية. ويرى هيغل أن ثمة علاقة وثيقة بين المجوس وديانة الزرادشتية، مرجحاً أن الميديين لعبوا دوراً وسيطاً في نشر هذه الديانة. (7)

وفي القرن السابع قبل الميلاد، انهارت الإمبراطورية الآشورية، التي استمرت قرابة ألف عام، لتنشأ على أنقاضها قوى سياسية جديدة، أبرزها الميديون والبابليون. وكانت هناك علاقات مبكرة بين الميديين والفرس، ولم يؤد انتقال السلطة إلى الفرس إلى تغير جذري في البنية السياسية، إذ كان كورش Cyrus the Great ذا صلة قرابة بالأسرة الميدية، وقد خاض الطرفان معاً حروباً مشتركة، من بينها الحرب ضد مملكة ليديا.

وإذا انتقلنا إلى المرحلة الفارسية التي أعقبت السيطرة على ميديا، نجد أن هيغل يميز الإمبراطورية الفارسية بخصائص تجعلها تختلف عن غيرها من الإمبراطوريات القديمة. فهو يرى أنها أقرب إلى مفهوم الإمبراطورية بالمعنى المركّب، إذ ضمّت كيانات سياسية متعددة احتفظت بقدر من خصوصياتها الثقافية والقانونية، من لغات وعادات ونظم، بل إن بعض هذه الكيانات كان يتمتع بأشكال من التنظيم الداخلي الخاص، رغم خضوعه للسلطة المركزية. (8)

يُفهم من وصف هيغل أن الفرس لم يسعوا إلى صهر الشعوب المختلفة ضمن بوتقة واحدة، بل انتهجوا نمطاً سياسياً قائماً على التعدد ضمن وحدة إمبراطورية. فقد ظلّ الشعب الميدي، رغم خضوعه للإمبراطورية الفارسية، محتفظاً بهويته وخصوصيته، بل وبقدر من الاستقلال الداخلي. ويعزو هيغل هذا النمط من التعايش إلى الطبيعة الفكرية للديانة الزرادشتية، التي لا تقوم على نفي الآخر أو إلغائه، بل تتيح له الحفاظ على تمايزه. وفي هذا السياق، يشبّه هيغل الإمبراطورية الفارسية بالنور الذي يضيء كل شيء دون أن يطمس خصائصه، إذ تضم شعوباً متعددة، لكنها تترك لكل منها طابعها الخاص. ويضيف أن بعض هذه الشعوب كانت تُحكم

بواسطة ملوك من أبنائها، ولكل منها لغتها وجيشها ونمط حياتها وعاداتها. ويورد مثال سوريا بوصفها أحد المكونات المهمة في هذه الإمبراطورية، نظراً لموقعها الاستراتيجي.

يتشكل التاريخ، في منظور عام، عبر سلسلة من الحلقات المتتابعة التي تعكس درجات متفاوتة من الوعي التاريخي لدى الشعوب. وقد بلورت الشعوب القديمة وعيها الذاتي في المقام الأول من خلال الفكر الديني، بوصفه انتقالاً من الأسطورة إلى مستوى أعلى من التجريد. ففي تلك المرحلة، تجلّى وعي الأمة بذاتها في صورة وعي ديني، يُعدّ المرحلة الأولى للوعي بالذات، حيث تدرك الأمة خصوصيتها وتميّزها عن غيرها. وكانت الفوارق بين الشعوب التي تعتنق ديانة واحدة أقل حدة مقارنة بتلك التي تختلف في دياناتها. وينطبق هذا على العلاقة بين الميديين والفرس، حيث كان الانتماء الديني المشترك يتقدم على الانتماء العرقي، ما دام الحاكم ينتمي إلى الإطار الديني ذاته.

لقد تم التركيز على التاريخ الميدي باعتباره أقدم مرجعية يمكن الاستناد إليها في دراسة التاريخ الكردي من الناحية التاريخية والفكرية والاجتماعية، نظراً لتوافر معطيات نسبية تسمح ببناء قراءة نقدية وفلسفية. أما الفترات السابقة للميديين، فقد تم تجاوزها لندرة مصادرها وعدم إمكانية صياغة تصور فلسفي متماسك بشأنها.

تجلّت البدايات الفكرية للكرد، في هذا السياق، ضمن إطار الديانة الزرادشتية، رغم أن المصادر التاريخية تشير إلى أن الميديين، قبل اعتناقهم هذه الديانة، كانوا يدينون بمعتقدات وثنية، وكان من بين آلهتهم إلهة تُعرف باسم "أناهيتا"، وهي إلهة المياه والخصب في الموروث الإيراني القديم.

تُعدّ الزرادشتية تحولاً نوعياً في تاريخ الفكر الديني القديم. فلم يكن زردشت Zoroaster مجرد مؤسس ديانة، بل مثّل نقطة انعطاف أحدثت زعزعة في بنية الأديان الوثنية التي كانت سائدة في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى، وامتد تأثيرها، بدرجات متفاوتة، إلى المعتقدات الدينية لدى الإغريق والرومان. كما شكّلت مرجعية فكرية وروحية لعدد من الأديان اللاحقة. وفي هذا السياق، يرى فراس سواح أن زرادشت يُعدّ من أبرز الشخصيات الدينية التي أثرت في مسار الحياة الروحية عبر تاريخ الحضارة الإنسانية.(9)

في الفكر الزرادشتي، يُنظر إلى أهورامزدا بوصفه المطلق المتجاوز للثنائيات؛ فهو خالق كل ما هو خير، لكنه لا يُنسب إليه وجود الشر في العالم. "أهورامزدا واحد لا ثان له في الألوهية، خالق كل ما هو طيب وحسن، ولكنه ليس مسؤولاً عن وجود الشر في العالم" .(10) وتقوم هذه الرؤية على تصور كوني مزدوج، حيث صدر عن المبدأ الأزلي توأمان: "سبينتا ماينو"، الذي اختار طريق الخير، و"أنجرا ماينو"، الذي اختار طريق الشر، ومنذ ذلك الحين دخل الاثنان في صراع دائم.

ويؤكد فراس السواح أن جوهر العقيدة الزرادشتية يقوم على ثلاث ركائز أساسية: الحرية، والاختيار، والمسؤولية الأخلاقية. ففي البداية، لم يكن هناك سوى أهورامزدا، الكائن الكامل المكتفي بذاته، لكنه أوجد، بإرادته، الروحين التوأمين ومنحهما حرية الاختيار، فاختار أحدهما الخير واختار الآخر الشر، وهو ما يؤسس لفكرة المسؤولية الأخلاقية في الفعل الإنساني.(11)

وقد انعكس هذا التصور الديني على البنية السياسية للإمبراطوريتين الميدية والفارسية. فالملك، وفق هذا التصور، يتبوأ موقعاً أعلى من جميع الشعوب، لكنه لا يمارس تمييزاً بينها. ذلك أن أهورامزدا نفسه لم يُلغِ

التعدد، بل أقرّ بوجوده في صورة الصراع بين الخير والشر. ومن ثم، فإن التعدد والصراع لا يُلغيان، بل يُنظّمان ضمن إطار سلطة عليا. وعلى هذا الأساس، لم يكن الملك الميدي أو الفارسي، عند فتحه أراضي جديدة، يسعى إلى محو هوية الشعوب الخاضعة له أو صهرها، بل كان يسمح لها بالاحتفاظ بخصوصيتها، ما دامت خاضعة للسلطة المركزية.

ومن المهم تصحيح التصور الشائع الذي روّج له بعض الفقهاء المسلمين في مراحل لاحقة، ومفاده أن الزرادشتيين يعبدون النار. فالزرادشتية لا تؤلّه النار بوصفها موضوع عبادة، بل تُقدّس النور المنبعث منها باعتباره تجلياً رمزياً للحقيقة الإلهية المتمثلة في أهورامزدا. وفي هذا السياق، يمكن ملاحظة تقاطع دلالي مع ما ورد في القرآن الكريم: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"، بما يعكس مركزية مفهوم النور بوصفه مظهراً للوجود الإلهي في تقاليد دينية مختلفة.

ويمكن القول إن الخلفية الفكرية والدينية للزرادشتية أسهمت في بلورة نمط متميز من الحكم الإمبراطوري لدى الميديين والفرس. إذ لم تقم هاتان الإمبراطوريتان على سياسات الإبادة أو الصهر القسري، كما هو الحال في بعض الإمبراطوريات التاريخية الأخرى، بل اعتمدتا نموذجاً يقوم على استيعاب التعدد ضمن إطار وحدة سياسية عليا. فقد سعت الزرادشتية، من حيث بنيتها الفكرية، إلى الحفاظ على التمايز بين الشعوب، مع تنظيمه ضمن منظومة سلطة مركزية لا تلغي الخصوصيات، بل تديرها وتضبطها.

الخاتمة

تكشف هذه الدراسة أن التاريخ الكردي، في ضوء التقسيم الثلاثي الذي وضعه Georg Wilhelm Friedrich Hegel، يعاني من اختلال بنيوي واضح. يتجلى ذلك أولاً في غياب "التاريخ الأصلي" الذي يوثق الوقائع من منظور معاصريها، وثانياً في ضعف "التاريخ النظري" الكردي واعتماده، في كثير من الأحيان، على مصادر غير كردية، وثالثاً في شبه انعدام "فلسفة التاريخ" بوصفها مستوى نقدياً تأويلياً أعلى.

ولا يقتصر هذا النقص على كونه فجوة معرفية فحسب، بل يعكس أيضاً حالة من الاغتراب التاريخي يعيشها الكردي المعاصر إزاء ماضيه، وهو اغتراب ينعكس بدوره على إدراكه لحاضره وتصوراته لمستقبله.

وعلى الرغم من هذا القصور، فإن المادة التاريخية المتاحة، لا سيما تلك المتعلقة بالحقبة الميدية وما تلاها، توفر مدخلاً ضرورياً لإعادة بناء الوعي التاريخي الكردي. فقد مثّلت الزرادشتية، بوصفها نتاجاً فكرياً ارتبط بالمحيط الميدي، إحدى أولى البنى الفلسفية التي بلورت مفاهيم الحرية والاختيار والمسؤولية الأخلاقية، وأسست لنموذج تعددي في الحكم لا يقوم على الإلغاء، بل على التنظيم ضمن سلطة مركزية.

ومن هذا المنطلق، يمكن النظر إلى الفكر الزرادشتي بوصفه إحدى الركائز المبكرة التي تتيح إمكان بناء قراءة فلسفية للهوية الكردية، وإعادة تفعيلها في سياق معاصر. وإذ تتبعت هذه الدراسة جذور هذا الوعي في ضوء فلسفة التاريخ الهيغلية، فإنها تخلص إلى ضرورة بلورة مشروع فكري كردي يتجاوز السرديات المجتزأة، ويتجه نحو تأسيس مقاربة فلسفية أصيلة، تعيد قراءة التاريخ بوصفه تعبيراً عن "روح الأمة"، لا مجرد تتابع زمني للأحداث، وتمنح الأجيال الجديدة إطاراً معرفياً يمكنها من فهم ذاتها والتفاعل النقدي مع العالم.

المراجع

1. العقل في التاريخ، ج1، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007، ص 69.
2. المصدر نفسه، ص 72.
3. المصدر نفسه، ص 77.
4. المصدر نفسه، ص 77.
5. محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني: التاريخ الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007، ص 132.
6. المصدر نفسه، ص 163.
7. المصدر نفسه، ص 164.
8. المصدر نفسه، ص 168.
9. الرحمن والشيطان، ص 79.
10. المصدر نفسه، ص 83.
11. المصدر نفسه، ص 83.

ملاحظة هامشية

تعود كلمة Magi إلى الأصل اليوناني Magos، وكانت تُستخدم للدلالة على الأشخاص الذين يُنسب إليهم القيام بأفعال خارقة. ومن هذه الكلمة اشتُقّت مفردتا Magic بالإنجليزية وMagique بالفرنسية. وقد أطلقها الإغريق على أتباع الديانة الزرادشتية، خاصة في سياق الاحتكاك الحضاري خلال حملات Alexander the Great على بلاد فارس، ثم اتسع استخدامها لاحقاً ليشمل رجال الدين الشرقيين بصورة عامة.

المحاضرة السادسة

مصادر العقل الكردي وتركيبته البنيوية

تمهيد نظري

يُعد مفهوم العقل من أكثر المفاهيم حضورًا في التراث الفلسفي الإنساني، وقد شغل موقعًا مركزيًا في أعمال فلسفية كبرى، مثل كتابي كانط "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي"، كما حضر بقوة في تصورات هيغل، ولا سيما في "العقل في التاريخ" و"العالم الشرقي". غير أن هذه الدراسة لا تسعى إلى تتبع المضامين التفصيلية لتلك الأعمال، بقدر ما تنطلق منها بوصفها مؤشرات على مركزية مفهوم العقل في الفلسفة، وعلى أهمية التعامل معه باعتباره موضوعًا للتحليل التاريخي والمعرفي.

ومن هذا المنظور، لا يُفهم العقل هنا بوصفه معطىً بيولوجيًا خالصًا أو كتلة عضوية داخل الدماغ، بل بوصفه بنية معرفية تاريخية تتشكل من خلال تراكم الخبرات والمعارف وأنماط الإدراك التي تنتجها الجماعات البشرية عبر الزمن. فالعقل، بهذا المعنى، أداة للمعرفة، ومنتج لها، وموضوع للتحليل في آن واحد.

ويمكن التمييز، في هذا الإطار، بين مستويين من العقل. أولهما العقل الإنساني العام بوصفه صيغة جمعية تاريخية كبرى، وثانيهما العقل الجزئي المرتبط بأمة بعينها، أي ذلك الذي يتكون داخل شروط تاريخية وثقافية وسياسية محددة. وموضوع هذه الدراسة ينتمي إلى المستوى الثاني، إذ ينصب على تحليل العقل الكردي من حيث مصادره، وبنيته، وآليات اشتغاله، وحدود استقلاله المعرفي.

ولا بد من الإقرار منذ البداية بأن عقل أي أمة لا ينشأ من فراغ، بل يتكون من تراكمات معرفية متعاقبة تشارك في صياغته عبر مراحل طويلة. وهو، من جهة، ابن شرعي لتاريخه، ومن جهة أخرى، نتاج لتفاعله مع محيطه. وقد يمتلك هذا العقل، في بعض اللحظات التاريخية، قدرة على تجاوز شروطه السابقة وإعادة تأسيس ذاته، كما قد يرتد أحيانًا إلى الخلف، فيعيد إنتاج أنماط فكرية متجاوزة. ومن هنا فإن دراسة العقل الكردي تقتضي البحث في مصادره الفعلية، لا في صورته المتخيلة أو المأمولة.

ضمن هذا الإطار، لا تهدف هذه الدراسة إلى بناء مقارنة شاملة بين العقل الكردي والعقول العربية أو الفارسية أو التركية، إلا بالقدر الذي تفرضه الضرورة التحليلية. فالمقصود هنا ليس المفاضلة بين عقول الأمم، بل الكشف عن طبيعة الشروط التي أسهمت في تكوين العقل الكردي، وتحديد العناصر التي أعاقت تحوله إلى عقل مستقل قادر على إنتاج وعي ذاتي متماسك.

أولًا: العامل التاريخي في تكوين العقل الكردي

1. غياب التاريخ المدون وتشوّه الذاكرة

يبدأ الخلل في تكوين العقل الكردي من علاقته الملتبسة بالتاريخ. فالتاريخ، الذي يفترض أن يؤدي دورًا مركزيًا في بناء وعي الأمم بذاتها، لم يكن متاحًا للكردي بوصفه مادة معرفية متماسكة وراسخة. لقد ظلت معرفة الكرد بتاريخهم محدودة ومجزأة، وغالبًا ما وصلت إليهم عبر روايات غير كردية أو عبر مصادر تناولتهم من الهامش لا من المركز.

وتُعد "شرفنامه" لشرف خان البدليسي أول محاولة كردية جادة لتأريخ الذات الكردية في صيغة مؤلف تاريخي شامل، على الرغم من أنها كُتبت بالفارسية لا بالكردية. أما الكتابات العربية والتركية والفارسية التي تناولت الكرد، فقد كانت في معظمها متفرقة، ومحدودة، وتفتقر إلى معالجة معمقة للتاريخ الكردي بوصفه تاريخ شعب له خصوصيته ومساره المستقل.

وفي المصادر العربية الكلاسيكية، مثل الطبري وابن الأثير وابن خلكان، تظهر الإشارات إلى الكرد في سياقات متناثرة، وغالبًا ما تكون ثانوية ومرتبطة بالمرحلة الإسلامية. وهذا يعني أن القارئ الكردي الذي يريد أن يستخرج تاريخ شعبه من هذه المدونات يضطر إلى جهد بحثي مضنٍ، قد يقرأ خلاله مئات الصفحات ليعثر على إشارة واحدة ذات دلالة. ومن هنا يمكن فهم جانب من الضبابية التي أحاطت طويلًا بالوعي الكردي تجاه تاريخه.

2. ما قبل الإسلام بوصفه فراغًا معرفيًا

تزداد هذه الإشكالية عمقًا حين يتعلق الأمر بتاريخ الكرد في مرحلة ما قبل الإسلام. فهذه المرحلة تكاد تكون غائبة عن الوعي الكردي العام، ليس فقط بسبب ضعف التدوين، بل أيضًا لأن عددًا من المؤرخين العرب والفرس والترك أهملوها أو مروا عليها مرورًا عابرًا. ولا يمكن رد هذا

الإهمال إلى نزعات قومية متعصبة فحسب، بل ينبغي فهمه أيضًا في ضوء هيمنة منظومة فكرية إسلامية نظرت إلى ما قبل الإسلام، في كثير من الأحيان، بوصفه مرحلة جاهلية أقل شأنًا من أن تكون موضوعًا جديًا للعناية.

ولم يكن هذا الموقف قاصرًا على العرب وحدهم، بل امتد إلى المؤرخين الإيرانيين أيضًا، ولا سيما في سياقات سياسية وثقافية أعادت ترتيب الأولويات الرمزية بعد الثورة الإيرانية عام 1979، حين همّش تاريخ إيران السابق للإسلام لصالح مركزية التاريخ الإسلامي.

وتبرز الإمبراطورية الميدية هنا بوصفها مثالًا دالًا. فالمعرفة التي يمتلكها الكردي المعاصر عنها جاءت في معظمها من مصادر آشورية أو من قراءات حديثة غير كردية، لا من مرويات كردية مستقلة أو من تراث كردي مكتوب. كما أن غياب الآثار المادية والنصوص المدونة المرتبطة بهذه المرحلة جعلها شبه مقطوعة الصلة بالوعي التاريخي الكردي. وهكذا، انحصر التاريخ الذي عرفه الكردي في الغالب ضمن الأفق الإسلامي، حتى بدا وكأن وجوده التاريخي بدأ مع ظهور الإسلام.

3. التاريخ الإسلامي وتمثيل الكرد بوصفهم تابعين

حتى في المرحلة الإسلامية، لم يُقدَّم الكردي غالبًا بوصفه فاعلًا تاريخيًا مستقلًا، بل بوصفه عنصرًا تابعًا داخل بنى سياسية وحضارية أخرى. فقد ظهر جنديًا في جيش السلطان، أو موظفًا في جهاز حكم غير كردي، أو عالمًا يعمل داخل أفق الدولة العربية أو الفارسية أو العثمانية.

ومن هذه الزاوية، لا تمثل الدولة الأيوبية استثناءً حاسمًا، على الرغم من أهميتها السياسية والعسكرية. فهذه الدولة لم تتأسس بوصفها مشروعًا قوميًّا كرديًا، بل بوصفها جزءًا من الفضاء الإسلامي العام. كما أن صلاح الدين الأيوبي، على الرغم من رمزيته الكبرى، لم يعمل على تحويل التجربة الأيوبية إلى إطار لبناء هوية كردية سياسية أو ثقافية مستقلة. فلم تُعتمد اللغة الكردية في الإدارة، ولم تُؤسس بها مدارس، ولم تُنتج حولها منظومة رمزية تؤسس لوحدة كردية واعية بذاتها. وبذلك اندمجت التجربة الأيوبية في التاريخ الإسلامي العام أكثر مما أسهمت في بناء ذاكرة قومية كردية.

4.الإمارات الكردية وحدود التشكّل السياسي

تتضح هذه الإشكالية أيضًا في تجربة الإمارات والسلالات الكردية الحاكمة، مثل الحسنوية والمروانية. فعلى الرغم من أن هذه السلالات امتلكت قدرًا من النفوذ السياسي، فإنها لم تنجح في تحويل سلطتها إلى مشروع قومي وثقافي متجانس. لقد بقيت السلطة فيها مرتبطة بالعائلات والقبائل وشبكات الولاء المحلي، أكثر من ارتباطها ببناء كيان سياسي حديث أو شبه حديث ذي هوية قومية واضحة.

فالسلالة الحسنوية، التي حكمت جنوب شرقي كردستان بين عامي 959 و1015، لم تترك أثرًا ثقافيًا أو لغويًا واضحًا يمكن اعتباره ركيزة لبناء هوية كردية تاريخية متماسكة. أما السلالة المروانية، التي بدت أكثر حضورًا من حيث النفوذ الجغرافي والسياسي، فقد حكمت دياربكر ونصيبين وميافارقين ومناطق أخرى، لكنها هي الأخرى لم تؤسس كيانًا ذا طابع قومي كردي واضح.

صحيح أن ثمة مؤشرات على قدر من الاستقلال الإداري، مثل سك العملات أو الخطبة باسم الأمير، غير أن المجالين اللغوي والثقافي بقيا خاضعين للعربية والفارسية والتركية، من دون بروز مشروع ثقافي كردي يعكس إرادة واعية لإنتاج ذاكرة قومية مستقلة. لقد ظلت تلك الإمارات، في جوهرها، امتدادًا للهوية الإسلامية العامة، لا تعبيرًا عن وعي كردي سياسي حديث أو حتى عن نواة مبكرة له.

5.الترجمة المتأخرة وتلقي التاريخ عبر وسيط

لا تقتصر أزمة التاريخ الكردي على ضعف التدوين، بل تتصل أيضًا بطبيعة تلقيه. فجزء كبير من المعرفة الحديثة عن الكرد جاء عبر كتابات المستشرقين والرحالة والباحثين الأجانب، وخاصة الغربيين والروس. وقد كتب هؤلاء عن الكرد، وخصوصًا عن حقب ما قبل الإسلام، أكثر مما كتبه الكرد أنفسهم أو مؤرخو الجوار مجتمِعين.

غير أن النخب الكردية لم تطلع على هذه الكتابات إلا متأخرة، وعبر وسائط لغوية غير كردية في الأغلب، مثل العربية أو التركية أو الفارسية. وكان لهذا المسار آثار مهمة، لأن الترجمة عبر وسيط لغوي وثقافي غير محايد كثيرًا ما حملت معها انحيازات قومية أو تأويلات شوهت بعض الوقائع، أو أعادت ترتيبها بما ينسجم مع السرديات القومية السائدة في تلك اللغات.

6. الفولكلور بوصفه ذاكرة مقاومة وحدًّا للمعرفة

في ظل هذا الفراغ في التاريخ المدون، لعب الفولكلور الكردي دورًا بالغ الأهمية في حفظ أجزاء من الذاكرة الجمعية. فقد أدت الأغنية الشعبية، والحكاية الشفوية، والرقص، والموسيقى، والأساطير، وظيفة مقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإنكار، وساهمت في إبقاء الشعور بالاستمرارية التاريخية حيًا داخل الوجدان الكردي.

لكن أهمية الفولكلور لا ينبغي أن تحجب حدوده المعرفية. فهو قادر على حفظ الذاكرة وإثارة الانتماء، لكنه عاجز وحده عن تأسيس معرفة علمية راسخة بتاريخ الأمة. بل إن هيمنة الشكل الفولكلوري على الوعي بالتاريخ جعلت جزءًا مهمًا من الماضي الكردي يُعاد تمثيله من خلال صور تراجيدية مشبعة بالعاطفة، تتمحور حول الهزائم والمآسي والخيانات. وهكذا تشكل جانب من الوعي التاريخي الكردي من خلال مرآة درامية مجزأة، لا من خلال تحليل تاريخي نقدي متماسك.

7. أثر التعليم وغياب اللغة الأم في إنتاج الجهل التاريخي

يتخرج الشاب العربي أو الفارسي أو التركي من المدرسة أو الجامعة وهو يمتلك، في الغالب، حدًا أدنى من المعرفة بتاريخ شعبه، حتى لو كانت هذه المعرفة مشروطة بسرديات انتقائية وتمجيدية. أما الشاب الكردي، فقد حُرم طويلًا من هذا الحد الأدنى، لأن اللغة الكردية نفسها كانت محظورة أو مهمشة في معظم أجزاء كردستان، ولأن المدرسة لم تكن مؤسسة لإنتاج وعي كردي بالتاريخ، بل أداة لدمج الكردي في سرديات قومية أخرى.

وبسبب غياب التعليم باللغة الأم، وضعف تداول الكتب الكردية، ومحدودية الترجمة إلى الكردية، ظل الوعي التاريخي لدى قطاعات واسعة من الشبيبة الكردية هشًا ومبتورًا. وحتى النخب السياسية والثقافية لم تكن

دائمًا بمنأى عن هذا النقص، إذ ظل اطلاع كثير منها على التاريخ الكردي الحديث والقديم محدودًا، سواء بسبب شروط موضوعية تتعلق بالمنع والتضييق، أم بسبب ضعف الدافع المعرفي والنقدي.

8. النتيجة التاريخية: عقل مشوش وتبعية متوارثة

أفضت هذه العوامل مجتمعة إلى نتيجة حاسمة، هي أن التاريخ الكردي لم يتحول بعد إلى مصدر فاعل في تكوين العقل الكردي. فبدل أن يكون التاريخ مصدرًا لبناء وعي مستقل، أصبح جزء كبير منه عاملًا في إعادة إنتاج التبعية، سواء عبر الصمت، أو التشويه، أو التمثيل الناقص. ولهذا تشكل العقل الكردي، في كثير من الأحيان، بوصفه عقلًا مركبًا، يحمل عناصر كردية ممزوجة بعناصر عربية أو فارسية أو تركية، من غير أن ينجح في بناء مسافة نقدية واضحة تفصل بين الذات والآخر المهيمن.

ومن هنا يمكن فهم تذبذب بعض النخب السياسية الكردية، واصطفاف بعض القيادات، في لحظات تاريخية مختلفة، إلى جانب قوى مارست القهر القومي ضد الكرد. فالأمر لا يفسَّر فقط بحسابات مصلحية آنية، بل يرتبط أيضًا ببنية معرفية أعمق لم ترسخ حدودًا واضحة بين الذات الكردية والسلطة المهيمنة.

ثانيًا: العامل الفكري في تكوين العقل الكردي

إذا كان العامل التاريخي قد أسهم في إضعاف تشكل الوعي الكردي بذاته، فإن العامل الفكري يكشف عن مأساة أكثر عمقًا. فقد أنتجت النخب العلمية الكردية، عبر قرون طويلة، فكرًا واسعًا ومتنوعًا، لكنها لم تنتجه، في الغالب، داخل أفق كردي لغوي أو ثقافي مستقل. لقد كُتب هذا الفكر

بالعربية أو الفارسية أو التركية، واندرج في معظم الأحيان ضمن تراثات غير كردية، لا من حيث اللغة فحسب، بل من حيث الموضوعات، والمرجعيات، والغايات.

1. الفكر الكردي المفقود داخل الأطر غير الكردية

لم يسهم العلماء الكرد، في الأغلب، في إنتاج فكر إسلامي كردي بالمعنى الدقيق، كما فعل العرب والفرس والترك، بل أسهموا في إنتاج الفكر الإسلامي كما تحدد داخل المراكز الحضارية والسياسية الكبرى التي هيمنت عليهم. وقد تجسدت الدولة، في وعيهم، في صورة الخليفة أو السلطان غير الكردي، وتجسد الدين، في ممارستهم الفكرية، ضمن أفق السلطان وثقافته، لا ضمن مشروع يعيد تأويل الإسلام من داخل تجربة كردية خاصة.

ومن هنا لم يكن العالم الكردي مجرد تابع سياسي أو إداري، بل كان في أحيان كثيرة مساهمًا في إنتاج الثقافة التي كرّست ولاءه للسلطة القائمة، ورسخت انسجامه مع منظومتها الرمزية. وقد ترتب على ذلك أن غابت الذات الكردية، بوصفها موضوعًا للتفكير، عن جانب كبير من النتاج العلمي الكردي القديم.

1.أمثلة دالة من التراث العلمي

تظهر هذه الإشكالية بوضوح عند النظر في عدد من الأسماء الكردية اللامعة في التاريخ الإسلامي. فجَابان أبو ميمون الكردي، الذي يُذكر بوصفه الصحابي الوحيد المعروف من الكرد، لم يترك مؤلفات، واقتصر حضوره في المدونة الإسلامية على كونه راويًا في كتب الحديث.

وكذلك أبو حنيفة الدينوري، الذي يُعد من كبار العلماء المنسوبين إلى منطقة دينور، خلّف عددًا كبيرًا من الكتب المكتوبة بالعربية، غير أن هذه المؤلفات لا تشير في موضوعاتها أو لغتها أو مقصدها إلى بناء وعي كردي أو إلى إنتاج معرفة تنطلق من الذات الكردية. وبذلك أسهمت كتاباته في الفضاء المعرفي الإسلامي العام، وخصوصًا العربي الإسلامي، من غير أن تتحول إلى مصدر لتكوين عقل كردي مستقل.

والأمر نفسه ينسحب، بدرجات مختلفة، على السهروردي بوصفه ممثلًا كبيرًا للفلسفة الإشراقية، وعلى البرامكة بوصفهم رموزًا سياسية وثقافية بارزة، وعلى ابن خلكان بوصفه عالمًا موسوعيًا. فهذه الشخصيات، على ما لها من وزن علمي وحضاري، لم تترك أثرًا فكريًا أو لغويًا واضحًا يمكن أن يُعد إسهامًا في ترسيخ هوية كردية مستقلة أو في بناء مرجعية فكرية كردية.

3.صلاح الدين الأيوبي بوصفه المثال الأوضح

يبلغ هذا المعنى ذروته في شخصية صلاح الدين الأيوبي. فالرجل، على الرغم من انحداره الكردي ودوره الكبير في التاريخ الإسلامي، لم يمثل مشروعًا سياسيًا أو ثقافيًا كرديًا. لقد كان سلطانًا إسلاميًا كبيرًا، لكن دولته لم تُبنَ على أساس كردي، ولم تتخذ اللغة الكردية أداة للإدارة أو التعليم، كما لم تعمل مؤسساتها على إنتاج سردية سياسية أو ثقافية تجعل الكردي مركزًا للمعنى والسلطة.

ويدل ذلك على أن الانتماء العرقي، في ذاته، لا يكفي لبناء عقل قومي أو لتأسيس مشروع معرفي مستقل. فحين ينخرط الفاعل التاريخي، مهما كانت عظمته، في منظومة كونية أو دينية أو إمبراطورية لا تتيح للهوية الخاصة أن تتبلور، فإنه يسهم في إنتاج تلك المنظومة أكثر مما يسهم في بناء خصوصيته الذاتية.

4. النتيجة الفكرية: غياب خطاب كردي حديث بلغته الخاصة

تأسيسًا على ما سبق، يمكن القول إن إحدى أعمق أزمات العقل الكردي تكمن في أن نخبه العلمية لم تنتج، تاريخيًا، خطابًا فكريًا مؤثرًا باللغة الكردية ومن داخل الذات الكردية. لقد اندمجت هذه النخب في مشروعات فكرية غير كردية، وأسهمت فيها، بل وتألقت داخلها، لكنها لم تبلور تقليدًا فكريًا كرديًا متماسكًا يستطيع أن يؤدي وظيفة التأسيس المعرفي للعقل الكردي الحديث.

وهكذا بقيت اللغة الكردية، في كثير من المراحل، خارج المجال العالي للفكر والعلم والكتابة المؤسسية، وهو ما حرم العقل الكردي من واحدة من أهم أدوات تشكله المستقل، لأن الأمة التي لا تنتج فكرها بلغتها تبقى، في جانب مهم من وعيها، رهينة لمفاهيم الآخرين وطرائقهم في ترتيب العالم.

ثالثًا: نحو إعادة بناء العقل الكردي

إن تشخيص هذا الوضع لا يراد به إعلان العجز أو تثبيت التبعية بوصفها قدرًا نهائيًا، بل يراد به، على العكس، فتح المجال أمام نقد جذري للمصادر التي تشكل منها العقل الكردي. فالعقل ليس جوهرًا مغلقًا، بل بنية قابلة

للمراجعة وإعادة التكوين. ومن هنا فإن تجاوز المأزق الكردي المعرفي يبدأ من إعادة النظر في العلاقة بالتاريخ، وباللغة، وبالتراث العلمي، وبشكل الاندماج في المحيط.

ويقتضي ذلك، أولًا، إعادة بناء الوعي التاريخي على أسس نقدية وعلمية، لا على أساس الإنكار أو التمجيد أو الاستعادة العاطفية. كما يقتضي، ثانيًا، رد الاعتبار إلى اللغة الكردية بوصفها أداة للفكر والإنتاج المعرفي، لا مجرد رمز ثقافي أو وسيط شفهي. ويقتضي، ثالثًا، تأسيس خطاب فكري كردي حديث يخرج من أسر التلقي والانفعال، وينتقل إلى موقع السؤال والإبداع والتفكير من داخل الذات.

ولا يعني هذا الانغلاق على الذات أو القطيعة مع التراثات الأخرى، بل يعني امتلاك القدرة على الحوار معها من موقع استقلالي، لا من موقع الذوبان فيها. فالعقل المستقل لا يتشكل عبر العزلة، بل عبر التفاعل النقدي الواعي الذي يميز بين الاستفادة من الآخر وبين إعادة إنتاج التبعية له.

خاتمة

تكشف دراسة العاملين التاريخي والفكري في تكوين العقل الكردي عن أن هذا العقل نشأ داخل شروط غير مواتية لتبلور وعي مستقل بالذات. فالتاريخ الكردي ظل طويلًا مغيبًا أو مشوهًا، واللغة الكردية أُبعدت عن مؤسسات التعليم والإنتاج المعرفي، والنخب العلمية الكردية اندمجت، في الغالب، داخل مشروعات فكرية غير كردية، من غير أن تنتج تقليدًا معرفيًا كرديًا متماسكًا. وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في إنتاج عقل مشوش، تتنازعه تبعية مزدوجة للآخر القومي والديني، ويعاني ضعفًا في بناء حدوده الذاتية وفي إدراك موقعه التاريخي والثقافي إدراكًا نقديًا.

غير أن هذا التشخيص لا يقود إلى اليأس، بل إلى الضرورة. فالحاجة اليوم لم تعد مقتصرة على المطالبة بالحقوق السياسية أو الثقافية في معناها المباشر، بل باتت تستدعي مشروعًا تنويريًا عميقًا يعيد بناء العقل الكردي من الداخل. وهذا المشروع لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال نقد الإرث التاريخي الملتبس، وإعادة تأسيس المعرفة باللغة الكردية، وبناء ذاكرة جمعية علمية، وإنتاج فكر حديث ينطلق من الذات الكردية من غير أن ينغلق عليها.

وعندئذ فقط يمكن للعقل الكردي أن يخرج من موقع التابع إلى موقع الفاعل، ومن موقع المتلقي إلى موقع المنتج، ومن الانفعال بالتاريخ إلى القدرة على إعادة قراءته وصياغته. ووحده هذا التحول المعرفي العميق يمكن أن يشكل الأساس الحقيقي لأي نهضة كردية حديثة تقوم على الاستقلال الثقافي، والعقل النقدي، والوعي بالذات.

---

1. وهو المعروف بالأمير شرف الدين، حاكم إمارة بدليس الكردية الواقعة غرب بحيرة وان. كان له اهتمام كبير بالعلم والمعرفة والتاريخ الكردي، فألّف هذا الكتاب باللغة الفارسية، ويتناول فيه تاريخ الدول والإمارات الكردية في العصور الوسطى والحديثة حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي. يضمّ الكتاب تراجم للملوك والسلاطين والأمراء والحكام، إلى جانب سرد لنشأة اللهجات الكردية، ونشوء المدن وأسباب زوالها. ويُعد هذا الكتاب أهم مصدر في التاريخ الكردي لتلك الفترة، بشهادة العديد من الأدباء والمؤرخين العالميين، حتى وُصف بأنه بمثابة "سِفر تكوين التاريخ الكردي".

2. جابان أبو ميمون الكردي: يُقال إنه وُلد في أورفا، ولم يترك وراءه أي مؤلفات. وكل ما نُقل عنه أن ابنه، ميمون، روى عنه بعض الأحاديث النبوية. فقد ورد عنه أنه قال: "سمعت النبي غير مرة حتى بلغ عشراً يقول: من تزوج امرأة وهو ينوي ألّا يعطيها الصداق، لقي الله وهو زانٍ."

3. أبو حنيفة الدينوري: يُعد من كبار العلماء، وهو كردي الأصل، غير أن أغلب المراجع العربية تنسبه إلى الفرس، إما عن دراية أو عن جهل. ترك ما يقارب 21 كتابًا، جميعها مكتوبة باللغة العربية.

4. شهاب الدين السهروردي: وُلد عام 549 هـ / 1155 م في بلدة سهرورد، قرب مدينة زنجان الحديثة شمال إيران، بين قزوين وسلسلة جبال البرز. نشأ في مدينة مراغة، وأرسله والده وهو في العاشرة من عمره ليتلقى العلم لدى الشيخ مجد الدين الجيلي. بدأ حياته العلمية مبكرًا، فدرس القرآن والحديث وقواعد الصرف والنحو، ثم حضر دروس الفقه والأصول والمنطق والفلسفة، حتى برع فيها. وهناك، تعرّف إلى زميله في الدراسة، فخر الدين الرازي، وجرت بينهما نقاشات ومباحثات عديدة.

المحاضرة السابعة

بنية العقل الكردي وإشكالية فلسفة التاريخ

مقدمة

لا تقتصر القراءة الفلسفية على توسيع دائرة المعرفة، بل تؤدي أيضاً إلى إعادة تشكيل أفق الأسئلة التي يطرحها العقل على نفسه وعلى العالم. فالقارئ لا يخرج من النص محمّلاً بمضامينه فحسب، وإنما يعود كذلك وهو يحمل أسئلة جديدة لم تكن مطروحة لديه قبل فعل القراءة. بهذا المعنى، لا تكون القراءة استهلاكاً للمعرفة بقدر ما تكون إنتاجاً لشروط جديدة للتفكير.

وقد بدا هذا الأثر واضحاً عند قراءة أعمال هيغل، ولا سيما ما يتصل بفلسفة التاريخ والعقل في التاريخ والتاريخ الشرقي. فالاشتغال على هذه النصوص لا يفضي فقط إلى فهم تصوّره لمسار التاريخ الإنساني، بل يدفع أيضاً إلى مساءلة تواريخ أخرى لم تحظَ بمقاربة فلسفية كافية، ومنها التاريخ الكردي. ومن هنا تبرز الحاجة إلى طرح سؤال يتجاوز التسجيل التاريخي المباشر، هو سؤال بنية العقل الكردي نفسه، من حيث تكوينه المعرفي، ومصادره، وحدود استقلاله، وقدرته على إنتاج فكر يتمتع بخصوصية ذاتية.

تقوم الفرضية المركزية لهذه الدراسة على أن الإشكال الرئيس في إنتاج النخب الكردية الفكرية والسياسية والثقافية لا يكمن في ضعف الكفاءة أو نقص المواهب، بل في طبيعة البنية المعرفية التي تشكّل هذا الإنتاج داخلها. فالعقل الكردي، كما يبدو في كثير من تجلياته القديمة والحديثة، لم يتبلور بوصفه مركزاً معرفياً مستقلاً، بل ظل، في حدود واسعة، يدور في فلك مراكز غير كردية، عربية أو فارسية أو تركية. ومن ثم فإن كثيراً من إنتاجه لم يكن تعبيراً عن ذات مستقلة بقدر ما كان استجابة لضغط خارجي، أو إعادة صياغة داخلية لمنطق الهيمنة التاريخية. وهذه الحالة يمكن توصيفها بمفهوم الاغتراب المعرفي للعقل الكردي.

أولاً: القراءة بوصفها منتجاً للأسئلة

حين يواجه العقل نصوصاً فلسفية كبرى، فإنه لا يعيد إنتاجها بصورة آلية، بل يستثمرها لإعادة النظر في موضوعات تبدو لأول وهلة بعيدة عنها. ومن هنا فإن الانشغال بفلسفة التاريخ عند هيغل لا يبقى محصوراً في الإطار الأوروبي أو في تأملات التاريخ الكوني كما صاغها الفكر الألماني، بل يمكن أن يتحول إلى أداة نقدية لفحص بنى تاريخية أخرى، لا سيما تلك التي بقيت خارج التمفصل الفلسفي المنهجي.

في هذا السياق، يصبح من المشروع الانتقال من سؤال التاريخ الكردي إلى سؤال العقل الكردي الذي أنتج، أو عجز عن إنتاج، سرديته الخاصة عن ذاته. فالمسألة هنا لا تتعلق فقط بغياب دراسات كافية عن الكرد، بل بغياب مركز فكري كردي قادر على إنتاج مفاهيمه، وصياغة أسئلته، وتأويل تاريخه من داخل تجربته التاريخية، لا من خلال مرايا الآخر. ولذلك فإن القضية ليست كمية، أي ليست مرتبطة بعدد الكتّاب أو المثقفين أو السياسيين الكرد، وإنما هي قضية بنيوية تتصل بطريقة تشكّل العقل ذاته.

ثانياً: اللامركزية المعرفية بوصفها سمة بنيوية

يمكن القول إن السمة الأبرز التي تطبع العقل الكردي، ولا سيما على مستوى النخب، هي **اللامركزية المعرفية**. والمقصود بذلك أن هذا العقل، على الرغم من انشغاله الظاهري بالقضية الكردية، لا ينتج فكره من مركز كردي مستقل، بل من خلال علاقة ردّ فعل تجاه مركز مهيمن خارجي. فهو لا يتحرك انطلاقاً من ذاته، بل انطلاقاً من استفزاز الآخر له، أو من نفي هذا الآخر له، أو من الحاجة المستمرة إلى الرد على حضوره السياسي والثقافي.

في هذه الحالة، يغدو العقل الكردي أسير خصمه المعرفي حتى وهو يسعى إلى مقاومته. ويمكن تقريب هذه الفكرة من خلال صورة السجين السياسي الذي يتعرض للتعذيب زمناً طويلاً. ففي لحظة ما، تنحصر علاقته بالعالم في السجّان، ويصبح هذا الأخير محور إدراكه وتحديده لذاته، لا لأنه يملك قيمة معرفية في ذاته، بل لأنه فرض نفسه مركزاً قسرياً للوعي. وعلى نحو مشابه، يمكن القول إن العربي أو التركي أو الفارسي، بوصفه ممثلاً لمركز السلطة التاريخية، احتل موقعاً داخلياً في بنية التفكير الكردي، فأصبح العقل الكردي كثيراً ما يعرف نفسه من خلاله، لا من خلال مركزه الذاتي.

ولا تعني هذه اللامركزية غياب الإحساس القومي أو الوطني، وإنما تعني أن هذا الإحساس كثيراً ما يُصاغ ضمن شروط الآخر، ويُعبَّر عنه بلغته المفهومية والسياسية، ويُمارَس داخل أفقه. لذلك يبدو المنتَج الكردي، في مجالات الفكر والسياسة والثقافة، مشدوداً غالباً إلى علاقة دفاعية أو احتجاجية أو تبريرية، أكثر من كونه تعبيراً تأسيسياً عن ذات تاريخية مستقلة.

ثالثاً: التكوين المعرفي للعقل الكردي

إذا كان كل عقل تاريخي هو نتاج تراكمات ومؤثرات وقيم ومؤسسات، فإن فهم العقل الكردي يقتضي العودة إلى العناصر التي أسهمت في تشكيل بنيته المعرفية. ومن الممكن، في إطار من التجريد التحليلي، ردّ هذه البنية إلى ثلاثة مكونات رئيسية مترابطة.

أول هذه المكونات هو الإسلام، لا بوصفه ديناً فحسب، بل بوصفه أيضاً إطاراً معرفياً وأخلاقياً وسياسياً أعاد ترتيب المرجعيات وسلّم الولاءات، وحدّد اللغة العامة للتفكير. أما المكون الثاني فهو البعد القبلي، بما يتضمنه

من انتماءات جزئية وعلاقات قوة ومصالح ضيقة حالت دون تبلور تصور قومي شامل ومستقر. والمكون الثالث هو **التبعية للآخر**، أي إعادة إنتاج المركز العربي أو الفارسي أو التركي داخل الفكر الكردي نفسه، بحيث يصبح هذا الفكر مشروطاً بمنطق غيره حتى في لحظات احتجاجه عليه.

ولا تعمل هذه العناصر الثلاثة منفصلة بعضها عن بعض، بل تتداخل في ما بينها، وتعيد إنتاج ذاتها ضمن أشكال مختلفة من التفكير والسياسة والأدب. وحتى حين ينفتح المثقف الكردي على الفكر الغربي الحديث، فإنه كثيراً ما يعيد تأويل المفاهيم الحديثة داخل الأفق التقليدي نفسه، فتظل النتائج محدودة، ويظل الانفصال عن التكوين القديم ناقصاً أو جزئياً.

ومن هنا لا يصح تفسير الأزمة بوصفها نقصاً في القدرة على التفكير أو الإنتاج، كما لا صلة لها بأي تصور عنصري. فالمشكلة ليست في الطاقة العقلية، بل في البنية التي تصوغ هذه الطاقة، وتحدد اتجاهها، وتحول دون استقلالها. وإذا كانت هناك مكتبات كاملة تتناول الفلسفة اليونانية أو الأوروبية أو العربية أو الفارسية أو الروسية أو الصينية، فإن غياب كتاب تأسيسي متماسك عن "الفكر الكردي" بوصفه نسقاً معرفياً مستقلاً يظل سؤالاً مشروعاً.

رابعاً: فلسفة التاريخ مدخلاً إلى فهم العقل الكردي

إن أحد مواطن القصور الأساسية في دراسة التاريخ الكردي يتمثل في طغيان النزعة السردية أو التمجيدية على حساب التحليل الفلسفي. فالتاريخ لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه سلسلة من الوقائع والبطولات والانتفاضات فحسب، بل بوصفه أيضاً تعبيراً عن أنماط تفكير، وأشكال وعي، وبنى ذهنية تتحكم في الفاعلين التاريخيين وفي استجابات الجماعات للأحداث.

ومن هنا تنبع أهمية فلسفة التاريخ. فالمطلوب ليس جمع الروايات وتثبيت الوقائع فقط، بل تفكيك المنطق الذي يحكمها. ليس السؤال: ماذا حدث؟ فحسب، بل أيضاً: كيف فكر الفاعلون؟ وما الخلفيات الذهنية التي وجّهت سلوكهم؟ وما العلاقة بين البنية الاجتماعية والمرجعية الدينية والتكوين القبلي من جهة، وبين نتائج الثورات والانتفاضات والتحالفات والانشقاقات من جهة أخرى؟

إن كتابة التاريخ لا تكون ذات معنى إذا وضعت، من دون تمييز، ثورة هدفت إلى التحرر من الهيمنة في المستوى نفسه مع حركة قادها زعيم قبلي لتوسيع نفوذه وثروة عشيرته على حساب جماعات كردية أخرى. فالتاريخ لا يحتفظ بالبطولات وحدها، بل يحتفظ أيضاً بالخيانات والعصبيات والسلوكيات التي أسهمت في إعادة إنتاج الضعف داخل الأمة ذاتها. ومن هنا فإن معرفة الحقيقة التاريخية، بما تنطوي عليه من تناقضات، تمثل شرطاً أولياً لأي وعي نقدي بالذات.

خامساً: بين التاريخ الأصلي والتاريخ النظري والتاريخ الفلسفي

يساعد التمييز الهيغلي بين مستويات كتابة التاريخ على فهم مأزق الكتابة التاريخية الكردية. فالتاريخ الأصلي، أي التاريخ الذي يكتبه من عاصر الحدث أو عاش في زمنه، نادر جداً في الحالة الكردية، ولا سيما في ما يتعلق بالمراحل السابقة للإسلام. وما وصل إلينا من إشارات إلى الميديين أو غيرهم من التكوينات القديمة جاء متفرقاً في كتابات يونانية أو آشورية أو غيرها، ولم يتشكل في صورة تقليد كردي متصل في تدوين الذات.

أما التاريخ النظري، أي ذلك الذي يكتبه مؤرخون متأخرون عن الحدث، فهو الأكثر حضوراً في المادة المتاحة عن الكرد. غير أن هذه الكتابة كثيراً ما جاءت محكومة برؤى قومية أو دينية أو إمبراطورية، سواء في أعمال عربية أو تركية أو فارسية، أو حتى في بعض الكتابات الكردية التي اتسمت بردّ الفعل أو بالتعويض العاطفي عن نقص الوثائق. وفي ظل ضعف المادة الأصلية، برزت محاولات لملء الفراغات بالحماس القومي أو بالافتراضات غير الموثقة، الأمر الذي زاد من هشاشة السردية التاريخية بدلاً من أن يعالجها.

أما التاريخ الفلسفي، وهو المستوى الذي يهتم بتفسير الحدث وكشف منطقه الداخلي، فهو يكاد يكون غائباً في دراسة التاريخ الكردي. فلا توجد حتى الآن مساهمة فلسفية ناضجة تعيد قراءة التاريخ الكردي بوصفه سيرورة عقلية واجتماعية وسياسية، وتفصل بين عناصر الاستمرارية والانقطاع، وبين ما هو قومي تحرري وما هو قبلي نفعي، وبين ما هو أصيل وما هو تابع. ونتيجة لذلك، فإن أي وعي كردي حديث يتأسس على مادة تاريخية مشوهة أو ناقصة سيظل معرضاً لإعادة إنتاج أشكال جديدة من الاغتراب.

سادساً: التاريخ بوصفه روح الأمة

يمثل التاريخ، في نظر كثير من المفكرين، روح الأمة وذاكرتها العميقة. وإذا كان هذا التاريخ مشوهاً أو غامضاً، فإن صورة الأمة عن نفسها تصبح بدورها مشوهة أو غامضة. والتاريخ الكردي، كما يُتداول اليوم، يقدم صورة مزدوجة عن الشعب الكردي. فهو يكشف، من جهة، عن جوانب سلبية

مدونة، مثل الانقسامات الداخلية والعصبيات والخيانات. لكنه يخفي، من جهة أخرى، عنصراً إيجابياً عميقاً لم يُكشف عنه بما يكفي، وهو ذلك العامل الكامن الذي حفظ لهذه الأمة قدرتها على البقاء رغم الكوارث المتكررة.

ولعل الأمة الكردية من أكثر أمم المنطقة تعرضاً للانتفاضات الفاشلة والمذابح والانكسارات التاريخية. ومع ذلك، فإنها استمرت في الوجود، واستمرت معها إرادة البقاء. وهذه الإرادة ليست مجرد مسألة عاطفية، بل تحتاج إلى تفسير فكري وتاريخي يوضح الشروط التي جعلت هذه الأمة تصمد، رغم افتقارها إلى دولة مستقلة، ورغم العنف المستمر الذي تعرضت له.

سابعاً: من التاريخ الميدي إلى التحول الإسلامي

إذا كان التاريخ الكردي القديم يفتقر إلى مادة غزيرة، فإن المرحلة الميدية تبقى إحدى أهم المرجعيات الممكنة لقراءة التكوين التاريخي الكردي المبكر، على الأقل من حيث توفر بعض الشواهد التاريخية عنها. وتبرز هنا مفارقة تستحق التأمل، وهي أن القبائل الميدية استطاعت، في لحظة تاريخية معينة، أن تتوحد، وأن تسهم في إسقاط الإمبراطورية الآشورية، وأن تؤسس كياناً سياسياً كبيراً، في حين عجزت القبائل الكردية في مراحل إسلامية لاحقة عن إنجاز وحدة مماثلة تؤسس دولة كردية مستقرة.

ولا يمكن تفسير هذا الفرق بالعوامل العسكرية أو الجغرافية وحدها، بل ينبغي النظر فيه من خلال البنية الدينية والسياسية التي نظّمت الوعي الجمعي في كل مرحلة. فالشعوب القديمة كانت تدرك ذاتها إلى حد بعيد من خلال أطرها الدينية، وكان هذا الإدراك يوفر لها وحدة رمزية وأخلاقية.

ومن هنا يثور السؤال عمّا إذا كانت البنية الدينية السابقة للإسلام قد أتاحت للميديين مستوى من التماسك لم يعد متاحاً للكرد بعد اندماجهم في العالم الإسلامي الإمبراطوري.

إن الانتقال إلى الإسلام لم يكن مجرد تحول في العقيدة، بل كان تحولاً في مركز الهوية والمعنى والشرعية. وبقدر ما مكّن الكرد من الاندماج في منظومة أوسع، فإنه ساهم أيضاً في نقل مركز وعيهم من ذاتهم التاريخية إلى مرجعية إسلامية إمبراطورية، بما تحمله من لغة وقيم وسلطة ورموز. ومن ثم نشأ عقل كردي إسلامي فقد تدريجياً مركزه الخاص، وأعاد تشكيل نفسه ضمن ثلاثية الدين والقبيلة والتبعية.

ثامناً: هيمنة الظاهرة السياسية وتأخر الظاهرة الثقافية

من السمات اللافتة في التاريخ الكردي الإسلامي أن الظاهرة السياسية ظلت أكثر بروزاً من الظاهرة الثقافية والفكرية. فقد شهد المجال الكردي انتفاضات وإمارات وصراعات على النفوذ، لكنه لم يشهد، بالقدر نفسه، مشروعاً ثقافياً كردياً مؤسِّساً تتبناه سلطة سياسية كردية وتعمل على رعايته.

فالأمراء الكرد، على الرغم من ما امتلكه بعضهم من سلطة محلية واستقرار نسبي، لم يؤسسوا تقليداً واضحاً في خدمة اللغة الكردية، أو جمع التراث الكردي، أو بناء مؤسسات معرفية تحفظ الذاكرة الجمعية. بل إن الشعراء والعلماء الذين ازدهروا في محيط هذه الإمارات، بمن فيهم الكرد أنفسهم، أنتجوا في كثير من الأحيان ضمن الأفق اللغوي والثقافي العربي الإسلامي، لا ضمن مشروع كردي مستقل. وحتى حين ظهرت

نصوص كردية بارزة عند شعراء مثل أحمد خاني وفقي طيران وملاي الجزيري، فإنها لم تكن ثمرة رعاية سياسية واعية، بل ظهرت غالباً في ظل غياب مشروع سلطوي قومي واضح.

ويبدو أن هذه الظاهرة تعود إلى عاملين متداخلين. الأول هو غلبة المنطق القبلي والمصلحي على منطق البناء الثقافي البعيد المدى. والثاني هو انصهار الأمير الكردي نفسه في بنية الإسلام الإمبراطوري، بحيث بات يرى نفسه جزءاً من مركز أوسع لا من مشروع قومي متميز. وهكذا أصبح الحكم المحلي الكردي، في كثير من الحالات، أداة لإعادة إنتاج التبعية أكثر من كونه وسيلة لتجاوزها.

تاسعاً: القبيلة والسياسة والخيانات المتكررة

لا يعني ما سبق أن التحركات السياسية الكردية في العهد الإسلامي كانت خالية من البعد القومي أو من طلب التحرر، بل يعني أن هذا البعد ظل محكوماً، في أغلب الحالات، بمنطق القبيلة والمصلحة الضيقة. فعندما كان زعيم قبلي كردي يقود انتفاضة ضد السلطة المركزية، كان الشعب يلتف حوله ويقدم التضحيات. لكن هذا الالتفاف لم يكن يدوم إذا انكشف للناس أن أفق الزعيم لا يتجاوز مصلحة عشيرته أو توسيع نفوذه الشخصي. وعندئذ كانت الانقسامات تظهر، وتولد الخيانات، وتتكرر الهزائم.

فالجانب المركزي في عقل الأمير الكردي لم يكن الأمة، بل القبيلة. غير أن هذه المركزية القبلية لم تكن مستقلة بدورها، بل كانت تدور داخل مركزية أكبر يفرضها العربي أو الفارسي أو التركي. ومن ثم فإنها كانت مركزية ناقصة، أو مركزية تابعة، عاجزة عن بناء أفق قومي جامع.

عاشراً: المثقف الكردي ورجل الدين وعلاقتهما بالسلطة

إذا كان المثقف أو رجل الدين العربي أو الفارسي أو التركي يقف، في الغالب، خلف سلطته القومية أو الإمبراطورية، فإن المثقف الكردي وجد نفسه في موقع أكثر تعقيداً وهشاشة. فهو لم يكن فقط تابعاً للسياسي الكردي، بل كان أيضاً تابعاً، من حيث المرجعية واللغة والمفاهيم، للمركز العربي أو الفارسي أو التركي. ولذلك ظل إنتاجه المعرفي يتحرك في مرتبة لاحقة، لا من حيث الزمن فقط، بل من حيث الموقع أيضاً.

وتظهر هذه المسألة بصورة أشد لدى رجال الدين من الكرد. فهؤلاء لم يكونوا، في الغالب، معبّرين عن الذات الكردية في مواجهة السلطة، بل وسطاء بين السلطة الإسلامية والمجتمع الكردي. وبدلاً من أن يمثلوا الأمة الكردية أمام المركز، أصبحوا في كثير من الأحيان ممثلين للمركز داخل الأمة. ولذلك فإن البنية الذهنية لرجل الدين الكردي بدت، في هذا السياق، أقرب إلى إعادة إنتاج الاغتراب منها إلى بناء وعي قومي مستقل.

خاتمة

تكشف القراءة الفلسفية للتاريخ الكردي أن الإشكال لا يتمثل فقط في تشويه الوقائع أو في نقص التوثيق، بل في البنية المعرفية التي حكمت تشكّل العقل الكردي وأعاقت تبلور مركزه الذاتي. فالعقل الذي بُني على تداخل المرجعية الدينية الإسلامية، والانقسام القبلي، والتبعية التاريخية لمراكز غير كردية، ظل عاجزاً عن إنتاج فكر كردي مستقل بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن تجاوز هذا المأزق لا يتحقق عبر المبالغة القومية، ولا عبر مجرد استعادة الأمجاد أو سرد المظالم، بل عبر مشروع نقدي مزدوج: نقد البنية المعرفية للعقل الكردي من الداخل، وإعادة قراءة التاريخ الكردي قراءة فلسفية صارمة تكشف منطق التبعية والانقسام، كما تكشف أيضاً إمكانات

الاستمرار والصمود. فبدون هذا النقد سيظل الفكر الكردي يدور في دائرة ردّ الفعل، وسيبقى إنتاجه أسير أسئلة الآخر ومفاهيمه. أما بناء مركز كردي معرفي مستقل، فإنه يبدأ من الوعي بتاريخ هذا الاغتراب، ومن الجرأة على تفكيكه تفكيكاً نظرياً وتاريخياً ومنهجياً.

المحاضرة الثامنة

نقد البنية التاريخية للوعي الكردي

مقدمة

تبدأ كل أمة سرديتها التأسيسية بما يشبه الأسطورة التي تمنحها معنى وخصوصية رمزية. ولا تُفهم الأسطورة، في هذا السياق، بوصفها حقيقة تاريخية، بل بوصفها تعبيرًا عن حاجة جماعية إلى التمايز وبناء الهوية. غير أن الانتقال من المستوى الأسطوري إلى الوعي التاريخي النقدي يُعد شرطًا أساسيًا في تشكّل الأمم الحديثة. وفي الحالة الكردية، تتداخل السرديات الدينية والأسطورية مع التاريخ السياسي والاجتماعي، الأمر الذي يستدعي قراءة تحليلية تتجاوز ثنائية التمجيد أو الرفض المطلق، وتتجه نحو تفكيك هذه السرديات، وفهم وظائفها ودلالاتها.

أولًا: الأسطورة بوصفها بنية رمزية للهوية

تُشكّل الأساطير الدينية، كما في المرويات الإيزيدية المتعلقة بالخلق وشخصية طاووس ملك، جزءًا من البنية الرمزية التي تستند إليها الهوية الكردية في بعض مكوناتها. إذ تؤدي هذه الأساطير وظيفة ثقافية تتمثل في تثبيت التمايز وتعزيز الإحساس بالاستمرارية التاريخية.

غير أن استمرار الوعي الجماعي في مستوى الأسطورة، من دون الانتقال إلى مستوى الوعي التاريخي النقدي، قد يؤدي إلى تحويل الأسطورة من مصدر رمزي للهوية إلى بديل عن الفعل التاريخي. فالأمة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر الأسطورة وحدها، من دون أن تعيد قراءة تاريخها قراءة نقدية، تظل أسيرة تمثلاتها الرمزية، عاجزة عن تحويل هذا الرصيد الرمزي إلى مشروع تاريخي فعّال.

ومن هنا، فإن التجارب الحديثة للأمم لا تقوم على إلغاء الأسطورة، بل على إعادة تأويلها ضمن سياق عقلاني يربط الماضي بالحاضر، من دون الارتهان له أو الوقوع في إعادة إنتاجه بصورة غير نقدية.

ثانيًا: الماضي والحاضر في تشكيل الهوية

يمثّل الحاضر نتاجًا تراكميًا لمسار تاريخي طويل، تتداخل فيه الأحداث العابرة مع البنى العميقة التي تترك أثرًا مستمرًا في تشكيل الهوية. وفي الحالة الكردية، أسهمت الغزوات الأجنبية والتحولات الدينية والسياسية في إعادة تشكيل البنية الاجتماعية والثقافية، من دون أن تؤدي إلى محو كامل لعناصر الاستمرارية.

غير أن الخضوع الطويل لسلطات سياسية خارجية أفرز حالة من الازدواجية في الهوية. فقد حافظ الكردي، في المجال المحلي، على انتمائه اللغوي والثقافي داخل إطار القبيلة أو الجماعة التقليدية، في حين خضع، في المجال العام، لسلطات سياسية ودينية وثقافية متمركزة خارج هذا الإطار.

وقد أدت هذه الازدواجية إلى نشوء توتر مستمر بين الذات والواقع، حيث تراجعت اللغة والثقافة الكرديتان إلى المجال الخاص، بينما احتكرت لغات السلطة وهيمنتها الرمزية المجال العام، بما في ذلك الإدارة والتعليم والإنتاج المعرفي. ونتيجة لذلك، تشكّل وعي منقسم بين ما هو معاش محليًا وما هو مفروض مؤسسيًا، وهو ما انعكس بدوره على بنية العقل الكردي وآليات إدراكه لذاته وللعالم.

ثالثًا: نقد التصنيفات العرقية والتاريخية

شهد الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر محاولات لتصنيف الشعوب وفق ما سُمّي "مستويات حضارية"، كما يظهر في كتابات غوستاف لوبون وغيره من منظّري ذلك العصر. غير أن هذه التصنيفات تعكس، في جوهرها، السياق الاستعماري والفكري الذي نشأت فيه، أكثر مما تعكس قوانين علمية موضوعية يمكن تعميمها على الشعوب.

فلا يمكن الحديث عن شعوب تمتلك بطبيعتها خصائص أخلاقية أو حضارية ثابتة، كالقوة، أو الضعف، أو التقدم أو التخلف، بمعزل عن الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أسهمت في تشكيل مسارها. إن ما يبدو، في بعض الأحيان، ضعفًا أو تراجعًا لدى شعب ما، لا يُفسَّر بخصائص جوهرية فيه، بل يرتبط غالبًا بغياب بنى تنظيمية مركزية، أو بضعف المؤسسات، أو بعدم القدرة على تحويل الطاقة الجمعية إلى مشروع سياسي وثقافي مستدام.

ومن ثم، فإن قراءة التاريخ الكردي في ضوء هذه التصنيفات الاختزالية لا تؤدي إلا إلى إعادة إنتاج أحكام مسبقة، بدلًا من فهم الشروط الموضوعية التي حكمت تطوره. ويقتضي التحليل العلمي تجاوز هذه المقاربات الجوهرانية، والانطلاق من دراسة البنى التاريخية والاجتماعية التي أسهمت في تشكيل التجربة الكردية في سياقها الخاص.

رابعًا: البنية الاجتماعية ودورها في التعثّر

لم تتطور لدى الكرد، خلال مراحل تاريخية طويلة، بنية دولة مركزية حديثة قادرة على توحيد المجال السياسي والاجتماعي ضمن إطار مؤسسي مستقر. فقد هيمنت البنية العشائرية والإقطاعية، وغلبت المصالح المحلية والولاءات الجزئية على إمكان تشكّل مشروع قومي شامل. كما أن البرجوازية الكردية الناشئة في أواخر العهد العثماني لم تضطلع بدور نهضوي ذي طابع قومي، بل اندمجت، في كثير من الحالات، في مشاريع قومية وسياسية متناقضة مع التطلع الكردي وقد أسهم هذا السياق في إضعاف القدرة على بلورة منظومة من "المثل العليا" الجامعة، أي رؤية استراتيجية تتجاوز حدود القبيلة والعشيرة، وتؤسس لوعي سياسي حديث قائم على التنظيم والمؤسسات، لا على الروابط التقليدية.

خامسًا: إشكالية الدين والهوية

أدّى دخول الكرد في الإسلام إلى إعادة تشكيل هويتهم ضمن إطار ديني أوسع، ما أفضى، مع مرور الزمن، إلى نشوء إشكالية معقّدة بين الانتماء الديني والانتماء القومي. وقد تفاقمت هذه الإشكالية حين ارتبطت السلطة السياسية بالدين وباللغة العربية، فأصبحت لغة الدولة والإدارة والتعليم والاقتصاد عربية أو فارسية أو سياسية، وهو ما أدى إلى تقلّص المجال الحيوي للغة الكردية بوصفها لغة فكر وإنتاج معرفي.

ومع ذلك، فإن تفسير التحولات الدينية بوصفها نتيجة "هزيمة إله أمام إله" يظل قراءة رمزية تبسيطية، إذ إن انتشار الأديان وتحول المجتمعات إليها يرتبط، في المقام الأول، بعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية معقدة، لا يمكن اختزالها في صراع رمزي صرف بين معتقدات.

سادسًا: الأسطورة والنهضة

إن الأمة التي تكتفي بالأساطير والقصص الشعرية، من دون أن تنتج معرفة نقدية، تظل في طور ما قبل النهضة. غير أن النهضة لا تعني القطيعة مع التراث أو إلغاءه، بل تستلزم إخضاعه للفحص العلمي، وقراءته في سياقه التاريخي، بما يسمح بالتمييز بين ما هو رمزي وما هو تاريخي، وبين ما هو قابل للتوظيف المعرفي وما هو محكوم بوظيفته الأسطورية.

ومن هنا، فإن قراءة المصادر التاريخية المتنوعة، الكردية والعربية والأجنبية، وفق منهج نقدي، تمثل خطوة أساسية في إعادة بناء السردية القومية على أسس علمية، بعيدة عن الانفعال العاطفي والانحيازات المسبقة.

خاتمة

إن بناء وعي قومي كردي حديث يقتضي انتقالًا نوعيًا من الأسطورة إلى التاريخ، ومن الانفعال إلى التنظيم، ومن الولاء القبلي إلى المشروع المؤسسي. فالأمم لا تتقدم بالذاكرة وحدها، بل بقدرتها على تحويل هذه الذاكرة إلى وعي نقدي ومنظومة عمل.

لا توجد شعوب محكومة بالتخلف بطبيعتها، كما لا توجد شعوب محتكرة للتقدم. فالمسألة ترتبط، في جوهرها، بمدى قدرة المجتمع على إدراك ذاته، وبناء مؤسساته الحديثة، وصياغة منظومة من القيم والمثل العليا تستند إلى الحرية والعلم والتنظيم.

ومن ثم، فإن مراجعة الماضي لا تعني إنكاره، بل تمثل شرطًا لتحرير الحاضر وإعادة بنائه، وصياغة مستقبل قادر على تجاوز الإرث العشائري والازدواجية الثقافية، ووضع الأمة الكردية في مسار تطوري منسجم مع متطلبات الحضارة الإنسانية المعاصرة.

المحاضرة التاسعة

إشكالية الوعي القومي في التاريخ الكردي

مقدمة

يكشف تحليل الكتابات التاريخية العربية والكردية أن ما يُعرف بالتاريخ الكردي قد دُوّن، في معظمه، بوصفه تاريخ الإمارات والأسر الحاكمة، لا تاريخ الأمة الكردية بوصفها كيانًا اجتماعيًا وثقافيًا متكاملًا. وتبرز هنا مفارقة أساسية تتمثل في حضور سياسي إماري متقطع، يقابله غياب واضح لوعي قومي جامع.

وانطلاقًا من ذلك، فإن دراسة التاريخ الكردي لا يمكن أن تقتصر على تتبع الأحداث السياسية، بل تقتضي تحليل البنى الاجتماعية والذهنية التي حكمت تشكّل الوعي الذاتي الكردي، وفهم الشروط التي أعاقت تحوله إلى وعي قومي حديث.

أولًا: التاريخ الإماري وحدود التشكّل السياسي

يتسم تاريخ الإمارات الكردية بطابع صراعي داخلي، حيث تكررت النزاعات بين الأسر الحاكمة والعشائر المختلفة على السلطة والنفوذ. غير أن هذه الصراعات لم تتجاوز، في الغالب، حدود المصالح الشخصية أو القبلية، ولم ترتقِ إلى مستوى مشروع سياسي ذي مضمون قومي.

ولا تشير المعطيات التاريخية إلى أن أمراء تلك الإمارات سعوا إلى بناء مؤسسات تعكس هوية كردية جامعة، سواء من خلال اعتماد اللغة الكردية لغة رسمية، أو رعاية مشروع ثقافي يهدف إلى تدوين التاريخ أو حفظ التراث. وبذلك، ظل الفعل السياسي الكردي في العصور الوسيطة أسير البنية القبلية، ولم يتحول إلى إطار سياسي حديث قائم على مفهوم الأمة.

ثانيًا: البنية الاجتماعية وأولوية الانتماءات الجزئية

تعكس الصراعات المتكررة بين الإمارات والقبائل هيمنة المصالح المحلية والولاءات الضيقة على أي تصور لمصلحة جماعية عليا. فقد كان الولاء موجّهًا، في المقام الأول، نحو القبيلة أو الأسرة، لا نحو كيان قومي جامع.

وقد أدى هذا النمط إلى ترسيخ انقسام بنيوي مزمن، أعاق تشكّل مشروع سياسي موحد. غير أن هذا الواقع ينبغي فهمه في سياقه التاريخي، إذ إن البنية الاجتماعية التقليدية لم تكن قد عرفت بعد مفاهيم الدولة-الأمة أو السيادة الوطنية أو المواطنة الحديثة.

ثالثًا: النخب العليا والانصهار في الفضاءات الإمبراطورية

اتسمت النخب الدينية والثقافية والتجارية الكردية بدرجة عالية من الاندماج في المراكز الحضارية العربية أو الفارسية أو التركية. ومع انتشار الإسلام، أصبح الانتماء إلى الفضاء الإسلامي العام أولوية، ما أدى إلى تراجع الوعي بالخصوصية الكردية، خاصة على المستوى اللغوي والثقافي.

وقد ارتبط الارتقاء الاجتماعي والسياسي بالانخراط في هذه المراكز، وهو ما دفع النخب إلى تبني لغاتها وثقافاتها، بدل تطوير إطار معرفي كردي مستقل. ونتيجة لذلك، لم تُنتج هذه النخب خطابًا يعكس الذات الكردية، بل أسهمت في إعادة إنتاج البنى الثقافية السائدة.

رابعًا: مسارات تشكّل الوعي الذاتي الكردي

يمكن فهم تاريخ الكرد بوصفه مسارًا لتحولات الوعي الذاتي، حيث ظل هذا الوعي محصورًا في الإطار القبلي لفترات طويلة، ولم يتبلور في صيغة قومية إلا في العصر الحديث.

وقد اتسمت هذه المسيرة بمراحل من السكون الفكري، لم يُنتج خلالها خطاب منهجي حول مفهوم الأمة. ويُستثنى من ذلك بعض النتاجات الأدبية، مثل أعمال أحمد خاني، التي حملت إشارات أولية إلى وعي يتجاوز الإطار القبلي، دون أن تتحول إلى مشروع فكري متكامل.

وفي المقابل، ظل الإطار الإسلامي هو الحاضنة الأوسع للنخب، ما جعل الانتماء الديني يتقدم على الانتماء القومي، وأسهم في تأخير تشكّل وعي قومي مستقل.

خامسًا: التراث المفقود وانقطاع الذاكرة

يفتقر التاريخ الكردي إلى مصادر مكتوبة باللغة الكردية، خاصة في الفترات السابقة للقرن العاشر الميلادي، ما يحدّ من إمكانية إعادة بناء صورة دقيقة عن البنية الذهنية والاجتماعية للكرد قبل الإسلام.

ولا يعود هذا النقص إلى التحولات الدينية والسياسية فحسب، بل يرتبط أيضًا بانخراط النخب الكردية في فضاءات لغوية غير كردية، الأمر الذي أدى إلى انقطاع في استمرارية الذاكرة الثقافية. ونتيجة لذلك، فقدت الأجيال اللاحقة صلتها بجزء مهم من تراثها السابق.

سادسًا: اللغة بوصفها شرطًا للوعي القومي

تُعد اللغة، في التجارب التاريخية للأمم، الحامل الأساسي للوعي القومي، إذ تشكّل الأداة التي يُعاد من خلالها إنتاج الذاكرة الجماعية، وصياغة المفاهيم، وبناء السرديات المؤسسة للهوية. وفي الحالة الكردية، شكّل غياب اللغة الكردية عن مجالات السلطة والمعرفة أحد أبرز العوائق أمام تشكّل وعي قومي متماسك.

فلم تتحول الكردية، عبر التاريخ، إلى لغة إدارة أو تعليم أو إنتاج علمي مؤسسي، بل بقيت، في معظم المراحل، محصورة في المجال الشفهي أو الأدبي المحدود. وفي المقابل، احتلت العربية أو الفارسية أو التركية موقع اللغة العليا المرتبطة بالدولة والمعرفة والشرعية الثقافية. وقد أدى هذا التفاوت إلى نشوء ازدواجية لغوية عميقة، حيث يعيش الفرد الكردي بلغته في المجال الخاص، ويفكر ويتعلم وينتج ضمن لغة أخرى في المجال العام.

ولا تقتصر آثار هذا الوضع على المستوى اللغوي، بل تمتد إلى البنية المعرفية ذاتها. فحين تُنتج المعرفة بلغة غير اللغة الأم، فإن المفاهيم التي يتشكل بها الوعي تكون مستمدة من أطر ثقافية خارجية، ما يحدّ من

إمكانية بناء جهاز مفاهيمي مستقل يعكس خصوصية التجربة الكردية. وبذلك، لا تصبح اللغة مجرد وسيلة تعبير، بل إطارًا محددًا لما يمكن التفكير فيه وكيفية التفكير فيه.

إضافة إلى ذلك، فإن تعدد اللهجات الكردية وغياب معيار لغوي موحّد أسهما في تعميق التشتت الثقافي، إذ لم تتوفر لغة مشتركة قادرة على أداء وظيفة التوحيد الرمزي بين مختلف المكونات الكردية. ومع غياب سياسة لغوية مؤسساتية، بقيت الكردية عاجزة عن التحول إلى لغة قومية حديثة بالمعنى الوظيفي الكامل.

ومن ثم، فإن غياب اللغة بوصفها أداة مركزية في التعليم والإدارة والإنتاج الفكري لم يكن مجرد نقص تقني، بل كان عاملًا بنيويًا في إعاقة تشكّل الوعي القومي، لأن الأمة التي لا تفكر بلغتها لا تستطيع، في الغالب، أن تبني تصورًا متماسكًا لذاتها.

سابعًا: بين الانقطاع وإعادة التشكل في العصر الحديث

أدى غياب تقليد كتابي مستمر باللغة الكردية إلى انقطاع في تشكّل الوعي القومي. غير أن القرن العشرين شهد تحولات مهمة، تمثلت في صعود الحركات القومية، وانتشار التعليم، وبروز محاولات لإحياء اللغة والأدب.

وقد جاء هذا التحول ضمن سياق عالمي أوسع، مرتبط بنشوء الدولة-الأمة وانتشار الأفكار القومية. وبهذا المعنى، فإن الوعي القومي الكردي لم يكن امتدادًا مباشرًا للماضي، بل تشكّل ضمن إطار حديث أعاد تنظيم عناصر الهوية.

ثامنًا: نحو تشكّل وعي قومي كردي حديث

على الرغم من هذا التاريخ الطويل من التشتت والانقطاع، فإن القرن العشرين مثّل نقطة تحول في مسار الوعي الكردي، حيث بدأت ملامح وعي قومي حديث تتشكل ضمن سياق أوسع من التحولات العالمية، ولا سيما صعود نموذج الدولة-الأمة وانتشار الأفكار القومية في الشرق الأوسط.

وقد ارتبط هذا التحول بعدة عوامل متداخلة، من أبرزها:

- انتشار التعليم الحديث
- تطور وسائل الاتصال والطباعة
- نشوء الحركات السياسية الكردية
- تزايد الاحتكاك بالنماذج القومية المجاورة

وفي هذا السياق، لم يعد الانتماء القبلي أو الديني كافيًا لتفسير موقع الفرد داخل الجماعة، بل بدأ يتشكل وعي جديد يرى في الكرد كيانًا سياسيًا وثقافيًا يستحق التعبير والتنظيم.

غير أن هذا الوعي لم يتبلور بصورة خطية أو مكتملة، بل جاء متأثرًا بإرث طويل من التبعية والانقسام، ما جعله وعيًا مترددًا في كثير من الأحيان بين الانتماء القومي والانخراط في أطر سياسية أوسع. ولذلك، ظل المشروع القومي الكردي يعاني من توترات داخلية، تتعلق بحدود تعريف الهوية، وبطبيعة العلاقة مع الدولة، وبموقع الدين داخل هذا المشروع.

ومع ذلك، فإن أهمية هذه المرحلة تكمن في أنها تمثل أول محاولة تاريخية لتحويل الكرد من جماعات متفرقة ذات وعي محلي إلى جماعة تتجه نحو إدراك ذاتها بوصفها أمة. وهذا التحول لا يُفهم بوصفه قطيعة مع الماضي، بل بوصفه إعادة تنظيم لعناصره ضمن إطار جديد.

ومن هنا، فإن تشكّل وعي قومي كردي حديث يظل مشروعًا مفتوحًا، يعتمد على عدة شروط أساسية، من بينها:

- تطوير لغة كردية معيارية قادرة على حمل المعرفة
- بناء مؤسسات تعليمية وثقافية مستقلة
- إنتاج خطاب فكري نقدي يعيد قراءة التاريخ
- تجاوز البنى التقليدية دون إنكارها

فالقومية، في هذا المعنى، ليست مجرد شعور بالانتماء، بل هي عملية تاريخية معقدة تتطلب تحويل هذا الشعور إلى بنية معرفية ومؤسسية قادرة على الاستمرار.

خاتمة

تبيّن هذه القراءة أن التاريخ الكردي، كما دُوّن تقليديًا، يعكس تاريخ النخب والإمارات أكثر مما يعكس تاريخ أمة ذات وعي قومي متكامل. وقد أسهمت البنية القبلية، والانخراط في الفضاءات الإمبراطورية، وغياب الدولة المستقلة، في تأخير تشكّل هذا الوعي.

غير أن هذا التأخر لا يعني غياب الأمة، بل يشير إلى تعقيد مسار تشكّلها. وقد بدأ هذا المسار يتبلور في العصر الحديث، مع صعود الحركات القومية، وإحياء اللغة، وإعادة قراءة التاريخ.

وعليه، فإن فهم الهوية الكردية المعاصرة يقتضي النظر إلى تاريخها بوصفه مسارًا للتحولات في الوعي الذاتي، لا مجرد سلسلة من الانقطاعات، وهو مسار لا يزال مفتوحًا على إمكانات تطور جديدة.

المحاضرة العاشرة تحرير العلاقة مع الماضي

(نحو تأسيس وعي قومي نقدي)

أولاً: الإطار الإشكالي

ترتبط مسألة الهوية القومية بعلاقة مركبة مع الماضي، لا بوصفه معطى ثابتاً، بل بوصفه بناءً معرفياً يتشكل داخل الحاضر. ومن هنا تبرز الإشكالية

المركزية لهذا الفصل:

كيف يمكن إعادة بناء العلاقة مع الماضي على نحو يحرر الوعي القومي من التقديس الأيديولوجي، ويؤسسه على قراءة نقدية للتاريخ؟

تنطلق هذه الإشكالية من فرضية أساسية مفادها أن الوعي القومي لا يتحدد بكمية المعطيات التاريخية المتوفرة، بل بنمط تمثّل هذه المعطيات داخل بنية فكرية أوسع، تتوسطها آليتان مركزيتان: الذاكرة الجمعية ونقد الأيديولوجيا.

ثانياً: الجهاز المفاهيمي

1. الذاكرة الجمعية

يُعد مفهوم **الذاكرة الجمعية**، مدخلاً أساسياً لفهم العلاقة بين الماضي والحاضر. فالذاكرة الجمعية ليست مجرد استعادة للوقائع، بل هي عملية إعادة بناء رمزية للماضي داخل أطر اجتماعية محددة. وعليه، يمكن تعريف الذاكرة الجمعية بأنها:
بناء رمزي-اجتماعي يعيد تنظيم الماضي وفق حاجات الحاضر، ويؤدي وظيفة تكوينية في تشكيل الهوية الجماعية.

وتتميز هذه الذاكرة بالخصائص التالية:

- الانتقائية: إذ لا يتم استحضار الماضي بكليته، بل تُنتقى عناصر محددة منه
- التأويل: حيث يُعاد تفسير الوقائع وفق منظورات معاصرة
- الوظائفية: إذ تُستخدم لخدمة أغراض الهوية والتماسك الاجتماعي

بناءً على ذلك، لا يمكن التعامل مع التاريخ بوصفه حقيقة موضوعية خالصة، بل بوصفه مادة تُعاد صياغتها داخل الذاكرة الجمعية.

2. الأيديولوجيا ونقدها

ينتمي مفهوم نقد **الأيديولوجيا** إلى تقليد فلسفي يرتبط أساساً ماركس، وتطوّر لاحقاً مع الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير)1990-916(وفي هذا الإطار، لا تُفهم الأيديولوجيا بوصفها مجرد أفكار، بل كنظام من التمثلات يعيد إنتاج علاقات القوة داخل المجتمع. ويمكن تعريف الأيديولوجيا هنا بأنها: منظومة تمثلات رمزية تعمل على تثبيت أنماط معينة

من الوعي، عبر تقديمها بوصفها حقائق طبيعية أو نهائية. أما نقد الأيديولوجيا، فهو: عملية تفكيك لهذه التمثلات، بهدف كشف طابعها التاريخي والوظيفي، وإبراز علاقتها بالبنى الاجتماعية والسياسية.

في سياق العلاقة بالماضي، يكشف هذا النقد أن استدعاء التاريخ قد يتحول إلى أداة لإعادة إنتاج الهيمنة أو العجز، عندما يُقدَّم بوصفه نموذجاً مكتملًا غير قابل للمراجعة.

ثالثاً: أنماط العلاقة مع الماضي

في ضوء المفاهيم السابقة، يمكن التمييز بين نمطين رئيسيين للعلاقة مع الماضي:

1. العلاقة النقدية

تقوم العلاقة النقدية على تفكيك السرديات التاريخية، وإدماج الماضي ضمن مشروع حالي، والتعامل مع التاريخ بوصفه تجربة مفتوحة. هذا النمط يتيح تحويل الماضي إلى مورد معرفي، يُستخدم في إنتاج إمكانات جديدة.

2. العلاقة الأيديولوجية

تقوم العلاقة الأيدولوجية على تحويل الماضي إلى مرجعية مطلقة، وإضفاء طابع قدسي عليه، واستخدامه لتبرير الحاضر أو الهروب منه. في هذا السياق، يتحول الماضي إلى بنية مغلقة تعيق التفكير النقدي.

رابعاً: الذاكرة الجمعية وأسطرة الماضي

تميل الجماعات، خصوصاً في حالات الأزمات، إلى إعادة بناء ماضيها بصورة مثالية. ويمكن وصف هذه العملية بـ"أسطرة الذاكرة"، حيث يُعاد تشكيل التاريخ بوصفه نموذجاً كاملاً. وتؤدي هذه العملية إلى تجميد الزمن التاريخي، وإضعاف الفعل في الحاضر، وإنتاج وعي تعويضي.

ومن منظور نقد الأيديولوجيا، تمثل هذه الأسطرة شكلاً من أشكال "الوعي الزائف"، حيث يتم إخفاء التناقضات الفعلية عبر تمثلات رمزية.

خامساً: الحالة الكردية كإشكال نظري

تتميز الحالة الكردية بخصوصية مزدوجة وهي ضعف المادة التاريخية المؤسسة، وتراكم لذاكرة مرتبطة بالتبعية والانقسام، وقد أدى ذلك إلى تشكل وعي تاريخي يتأرجح بين تمجيد تعويضي للماضي، أو إنكار ضمني له. ينعكس ذلك في شعور مركب بالدونية، وضعف في بناء هوية قومية حديثة، وغياب مشروع فكري نقدي يعيد قراءة التاريخ. كما أن اندماج بعض النخب في ثقافات المركز دون تطوير موقع نقدي مستقل، أدى إلى تعميق الاغتراب بدلاً من تجاوزه.

سادساً: نحو ذاكرة نقدية

يتطلب تجاوز هذه الإشكالية الانتقال من "الذاكرة المغلقة" إلى "الذاكرة النقدية".

يمكن تعريف الذاكرة النقدية بأنها: نمط من الوعي التاريخي يقوم على تفكيك الماضي وإعادة تركيبه ضمن أفق الحاضر، دون تقديس أو إنكار. وتتمثل شروطها في الاعتراف بتاريخية السرديات، وتحرير الماضي من التوظيف الأيديولوجي، وربط التاريخ بإمكانات الفعل في الحاضر.

سابعاً: الخلاصة النظرية

يتبين أن العلاقة بالماضي ليست مسألة معرفية محضة، بل هي مسألة تتعلق ببنية الوعي ذاته. فحين يُختزل التاريخ في ذاكرة مغلقة، يتحول إلى عائق أمام الفعل. أما حين يُفهم ضمن إطار نقدي، فإنه يصبح مورداً لإنتاج المعنى. وعليه، فإن تأسيس وعي قومي حديث يقتضي إعادة بناء الذاكرة الجمعية على أسس نقدية، وممارسة نقد أيديولوجي للسرديات التاريخية، تحويل الماضي من مرجعية نهائية إلى مجال مفتوح للفهم. بهذا المعنى، لا يكون التاريخ مجرد سجل للأحداث، بل أداة لتحرير الوعي، وإعادة توجيهه نحو المستقبل.

خاتمة

تكشف هذه الدراسة أن أزمة الوعي القومي الكردي لا تعود فقط إلى التمزق السياسي أو ضعف التدوين التاريخي، بل ترتبط على نحو أعمق بطبيعة العلاقة التي أقامها الوعي الكردي مع ماضيه. فالماضي ليس مجرد زمن انقضى، بل هو عنصر فاعل في تشكيل صورة الأمة عن ذاتها، وفي تحديد قدرتها على فهم حاضرها واستشراف مستقبلها. غير أن هذه العلاقة تفقد بعدها الخلاق عندما تتحول إلى خضوع رمزي، سواء في صورة تمجيد أسطوري لماض بعيد، أم في صورة استبطان نفسي طويل لتجارب الانكسار والتبعية.

ومن هنا، فإن المهمة الفكرية لا تتمثل في استعادة الماضي كما هو، ولا في إعلان القطيعة معه، بل في تحرير العلاقة به من كل ما يجعل منه سلطة فوق النقد. فالأمم لا تبنى بالحنين، كما لا تنهض بإنكار جذورها،

وإنما تتقدم حين تجعل من تاريخها مادة للفهم، لا موضوعاً للتقديس. وفي هذا المعنى، يغدو النقد وفاء أعمق للماضي من التمجيد، لأنه يعيد إليه حيويته، وينقله من كونه عبئاً على الحاضر إلى كونه مصدراً للوعي.

لقد بيّن هذا المسار أن التاريخ الكردي، على الرغم من ثغراته وانقطاعاته، ليس فراغاً مطلقاً، بل يحمل في داخله إمكانات فكرية يمكن استعادتها ضمن أفق جديد. فالحقبة الميدية، وما ارتبط بها من أفق ديني وفلسفي، تكشف أن الوجود الكردي لم يكن مجرد وجود هامشي في التاريخ، بل كان جزءاً من تشكل رؤى كبرى للإنسان والعالم والسلطة. لكن قيمة هذا الإرث لا تكمن في تحويله إلى أسطورة بديلة، بل في جعله نقطة انطلاق لبناء وعي حديث، قادر على التمييز بين الجذر التاريخي والمشروع السياسي، وبين الهوية بوصفها انتماءً مفتوحاً والهوية بوصفها انغلاقاً دفاعياً.

إن الوعي القومي النقدي يبدأ حين تتوقف الأمة عن النظر إلى نفسها بعين الآخر، وحين تكف أيضاً عن الاحتماء بصور ماضوية جاهزة. وهو وعي لا يبحث عن شرعية وجوده في أمجاد منتهية، بل في قدرته على إنتاج معنى جديد لوجوده في العالم. لذلك فإن تحرير العلاقة مع الماضي هو، في جوهره، تحرير للذات من الخوف ومن التبعية ومن العجز المتوارث، وهو الشرط الضروري لكل نهضة فكرية وقومية حقيقية.

وعليه، فإن المستقبل الكردي لن يتأسس على مجرد امتلاك سردية تاريخية، بل على امتلاك القدرة الفلسفية والنقدية التي تعيد قراءة هذه السردية، وتكشف حدودها، وتستخرج منها ما يصلح لبناء إنسان كردي جديد أكثر وعياً بذاته، وأكثر تحرراً في نظرته إلى تاريخه، وأكثر قدرة على تحويل الذاكرة من مكان للألم أو التعويض إلى قوة دافعة للفعل والإبداع.

المحاضرة الحادية عشرة

نقد الماضي وبناء الوعي المعاصر

نحو عقل قومي كردي منفتح على العصر

لا يمكن لأي أمة أن تبني مشروعها التاريخي من دون أن تعي موقعها في الزمن. فالشعوب لا تتشكل فقط بما تمتلكه من أرض أو لغة أو ذاكرة، بل أيضاً بالطريقة التي تفهم بها ماضيها، وتفسر حاضرها، وتحدد أفق مستقبلها. ومن هنا، فإن أزمة أي شعب ليست أزمة وقائع فقط، بل أزمة وعي بتلك الوقائع. وهذا ما يجعل مسألة العلاقة بالماضي إحدى أكثر القضايا حساسية في بناء الوعي القومي الحديث، ولا سيما في الحالة الكردية، حيث تداخلت عوامل التهميش السياسي مع التشوش التاريخي، والاغتراب الثقافي مع ضعف التراكم الفكري.

صحيح أن لكل شعب خصوصيته التاريخية ومساره الخاص في التطور، غير أن ذلك لا يلغي وجود قوانين اجتماعية عامة تحكم حركة المجتمعات البشرية. وهذه القوانين لا تنتمي إلى مجال التأمل المجرد، بل تستند إلى قراءة التاريخ بوصفه سيرورة منتظمة نسبياً، تحكمها تحولات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية. لذلك فإن أي مشروع نهضوي لا يمكن أن يقوم على مجرد الإرادة أو الحنين أو الاستثارة العاطفية، بل يتطلب فهماً لطبيعة العصر، ولموقع الجماعة ضمن شروطه الموضوعية. وفي هذا المعنى، لا تكون النهضة عودة إلى الوراء، بل قدرة على إدراك قوانين الحركة التاريخية والانخراط فيها بوعي.

حين يغيب هذا الفهم، يظهر التفكير الميتافيزيقي بوصفه بديلاً تعويضياً عن المعرفة. وينشأ هذا النمط من التفكير عادة في حالتين مترابطتين. الأولى حين تعجز الجماعة عن تفسير واقعها تفسيراً علمياً، فتلجأ إلى تصورات جوهرانية وثابتة ترد كل شيء إلى قدر تاريخي أو ماهية أزلية. والثانية حين توظف القوى المهيمنة الماضي توظيفاً أيديولوجياً لتجميد المجتمع وإعاقة أي نزوع إلى التغيير. وفي الحالتين معاً، يتحول التاريخ من مجال للفهم إلى أداة للهيمنة، ويغدو الماضي سلطة رمزية تُفرض على الحاضر بدل أن يُعاد النظر فيه نقدياً.

من هنا، ليس من قبيل المصادفة أن يشكل تقديس الماضي أرضية مناسبة للاستبداد. فحين يُقدَّم الماضي بوصفه نموذجاً مكتملاً ونهائياً، يصبح الخروج عليه خيانة، ويغدو النقد تمرداً على المقدس، لا ممارسة ضرورية لإنتاج معرفة جديدة. ولهذا فإن المجتمعات التي تتعثر في حاضرها كثيراً ما تعوض هذا العجز باللجوء إلى صور مثالية عن ماضٍ منقذ، بينما لا تحتاج المجتمعات الحية إلى الاحتماء بالماضي، لأنها تستمد شرعيتها من قدرتها على بناء الحاضر والاستجابة لمتطلبات زمنها.

وفي هذا الإطار، ينبغي النظر إلى القومية بوصفها مفهوماً تاريخياً قابلاً للتحرر كما هو قابل للانغلاق. فالقومية لا تكون إيجابية لمجرد أنها تعبّر عن انتماء جماعي، بل تصبح كذلك فقط حين ترتبط بمشروع تحرري يهدف إلى صون خصوصية الأمة وتمكينها من المساهمة في الحضارة الإنسانية. أما حين تنغلق على ذاتها، أو تتحول إلى أداة لتغذية الشعور بالتفوق أو استعادة أوهام الماضي الإمبراطوري، فإنها تفقد مضمونها التاريخي وتتحول إلى قوقعة أيديولوجية عاجزة عن إنتاج مستقبل.

لقد كشفت تجارب كثيرة في العصر الحديث أن القومية التي تقوم على تمجيد ماضٍ ديني أو إمبراطوري لا تنتهي عادة إلى بناء مجتمع حر وحديث، بل إلى إعادة إنتاج السلطة في صورتها المغلقة. ذلك أن استدعاء أمجاد غابرة لا يصنع نهضة، كما أن تكرار الرموز الكبرى لا يعوض غياب المشروع الواقعي. والقومية التي لا تنفتح على الحرية والديمقراطية والتعددية تنقلب سريعاً إلى أداة تعطيل، لأنها تبقى سجينة صورة متخيلة عن الذات، بدل أن تواجه شروط العالم كما هي.

في ضوء ذلك، تبدو المراجعة النقدية للماضي ضرورة تاريخية لا غنى عنها، خاصة بالنسبة إلى الشعوب المتعثرة. فالنقد هنا لا يعني جلد الذات، ولا التنكر للتراث، ولا القطيعة التعسفية مع التاريخ، بل يعني السعي إلى فهم مواطن الانكسار والقصور والتشوه في المسار التاريخي. إن الشعب الذي لا يفحص ماضيه بعين نقدية يظل محكوماً بإعادة إنتاجه، حتى وهو يظن أنه قد تجاوزه. فالماضي غير المفكر فيه لا يختفي، بل يستمر في العمل داخل الحاضر بوصفه بنية لا واعية تحدد أشكال السلوك والرؤية.

وهذا الأمر يكتسب بعداً خاصاً في الحالة الكردية. فقد عاشت قطاعات واسعة من الشبيبة الكردية مراحل طويلة من الشعور بالدونية إزاء القوميات المهيمنة في المنطقة. ولم يكن هذا الشعور مجرد حالة نفسية عابرة، بل كان نتيجة تراكم تاريخي طويل من الإقصاء والتبعية والتشكيك بالذات. وقد تجلى هذا الوعي الدوني في الميل إلى تقليد النموذج العربي أو التركي أو الفارسي، وفي التخلي الطوعي أحياناً عن اللغة والانتماء، بوصف ذلك طريقاً إلى الاندماج أو الترقّي الاجتماعي أو النجاة الرمزية. لكن هذا السلوك لم يكن يفضي إلا إلى تعميق الاغتراب، لأن الأمة التي تنظر إلى نفسها بعين الآخر تفقد القدرة على بناء معيارها الداخلي.

وليس هذا المسار جديداً في التاريخ الكردي. فمنذ العصور الإسلامية المبكرة، فضّلت بعض النخب الكردية الاندماج في الثقافة العربية تحت مظلة الدين أو السلطة أو المعرفة المهيمنة، وكان لذلك أثر بعيد المدى في إضعاف التعبير القومي الكردي وتأجيل تشكل وعي حديث بالذات. والمشكلة هنا لا تكمن في الانفتاح على الثقافات الأخرى، فهذا شرط من شروط التطور، بل في الانفتاح غير النقدي الذي يتحول إلى ذوبان، وفي التثاقف الذي يجري من موقع التابع لا من موقع الذات القادرة على الأخذ والعطاء.

وإذا انتقلنا إلى البنية الاجتماعية، وجدنا أن المشروع القومي الكردي لم يجد في كثير من مراحله الحديثة حاملاً طبقياً مستقراً يتولى مهمة التحديث. فالقوى الإقطاعية الكردية، رغم مشاركتها في بعض الانتفاضات، لم تتحرك في الغالب ضمن أفق قومي شامل، بل ظلت أسيرة المصالح العشائرية والمحلية. كما أن بعض فئات البرجوازية الكردية الناشئة لم تتموضع داخل مشروع كردي مستقل، بل انخرطت في المشاريع القومية السائدة في الدول التي تشكلت داخلها، وأسهمت أحياناً في سياسات الدمج والتذويب. وهكذا غاب الفاعل الاجتماعي القادر على تحويل الانتماء القومي إلى برنامج تاريخي للتحديث.

وهنا يظهر الفارق بين التجربة الكردية وبعض التجارب الأوروبية، حيث لعبت البرجوازية دوراً مهماً في نقل المجتمعات من البنى التقليدية إلى الدولة الحديثة. أما في الحالة الكردية، فقد بقيت عملية التحديث مبتورة، لا بسبب غياب الرغبة وحده، بل أيضاً بسبب غياب البنية الاجتماعية والسياسية التي تحمل هذا التحول وتمنحه الاستمرارية. ولذلك ظل الوعي

القومي في كثير من الأحيان معلقاً بين انفعال عاطفي بالماضي وبين عجز عملي عن بناء المؤسسات والأفكار القادرة على تمثيله في العصر الحديث.

من هنا، تصبح أولوية فهم العصر مسألة حاسمة. فالمهمة الأساسية للشبيبة الكردية ليست الإقامة في الماضي، ولا الاحتماء بخطابات مستقبلية مجردة، بل إدراك طبيعة اللحظة التاريخية الراهنة. وهذا يقتضي التمييز بين ما هو أساسي وما هو ثانوي، وبين ما هو ممكن وما هو متعذر، وبين ما ينتمي إلى الحلم المشروع وما ينتمي إلى الوهم السياسي. إن كل مشروع قومي لا يتأسس على فهم شروط العصر محكوم بأن يتحول إلى خطاب رمزي فاقد للفاعلية، حتى لو كان ممتلئاً بالشعارات الكبرى.

إن العقل القومي الكردي المنفتح على العصر هو عقل يربط الخصوصية القومية بقيم الحرية والديمقراطية والتعددية، لا عقل يخلط بين الهوية والانغلاق، أو بين الانتماء والاستبعاد. وهو عقل يدرك أن الدفاع عن الذات لا يقتضي الانسحاب من العالم، بل يقتضي المشاركة فيه من موقع واضح. كما يدرك أن التاريخ لا يمنح أمة ما حقاً تلقائياً في المستقبل، بل يضعها أمام امتحان دائم: هل تمتلك القدرة على تحويل ذاكرتها إلى وعي، ووعيها إلى فعل، وفعلها إلى مشروع تاريخي؟

وعلى هذا الأساس، فإن نقد الماضي ليس فعلاً سلبياً، بل هو الشرط الضروري لبناء الوعي المعاصر. فالأمم التي لا تنقد ذاكرتها تبقى أسيرة لها، سواء كانت تلك الذاكرة مملوءة بالأمجاد أو بالهزائم. أما الأمة التي تمتلك الشجاعة الفكرية لمراجعة نفسها، فإنها وحدها القادرة على تحرير

المستقبل من أثقال الماضي. وفي هذا المعنى، لا تكون النهضة الكردية الحديثة ثمرة تمجيد التاريخ، بل ثمرة فهمه وتجاوزه واستثمار دروسه في بناء مشروع جديد.

إن القضية المركزية ليست أن يستعيد الكرد ماضيهم بوصفه ملحمة جاهزة، بل أن يعيدوا بناء علاقتهم به على أساس نقدي وعقلاني. فالماضي لا ينبغي أن يكون سجناً للوعي، بل مادة لتكوينه. والقومية لا ينبغي أن تكون تعويضاً عن الضعف، بل إطاراً لتحرير الإنسان الكردي من التبعية والاغتراب والعجز المتوارث. وعندما ينجح الجيل الجديد في الجمع بين الانتماء القومي والانفتاح الإنساني، وبين الوعي بالتاريخ والإدراك العميق لشروط العصر، عندئذ فقط يصبح قادراً على إعادة وضع شعبه في مسار التقدم.

الخاتمة

إن بناء وعي قومي كردي معاصر لا يمكن أن يتحقق من خلال استعادة الماضي بوصفه ملاذاً نفسياً أو مرجعاً مقدساً، بل عبر إخضاعه للفهم النقدي وربطه بشروط الحاضر ومتطلبات المستقبل. فالتاريخ، مهما كانت مكانته في تشكيل الهوية، لا ينهض بوظيفته إلا حين يتحول من عبء رمزي إلى مادة للوعي، ومن سردية مغلقة إلى تجربة قابلة للتحليل واستخلاص الدروس. ومن هنا، فإن نقد الماضي ليس موقفاً عدائياً من الذاكرة، بل هو الشرط الضروري لتحريرها من التوظيف الأيديولوجي، وردّها إلى موقعها الطبيعي بوصفها عنصراً من عناصر البناء لا عائقاً أمامه.

لقد أظهرت التجربة الكردية أن التعثر التاريخي لا يرتبط فقط بوقائع القهر الخارجي، بل أيضاً بأشكال الوعي التي أعادت إنتاج هذا القهر في الداخل، سواء من خلال الاغتراب عن الذات، أم من خلال الارتهان لصور جامدة عن

الهوية، أم عبر العجز عن بلورة مشروع تاريخي يربط الانتماء القومي بقيم الحرية والعقلانية والانفتاح. ولذلك فإن المهمة الفكرية المطروحة اليوم لا تتمثل في تمجيد الخصوصية القومية لذاتها، بل في إعادة تأسيسها على قاعدة نقدية حديثة تجعلها قادرة على التفاعل الخلاق مع العصر.

إن العقل القومي المنفتح على العصر هو ذلك العقل الذي يدرك أن الانتماء لا يتناقض مع الحداثة، وأن الوفاء للتاريخ لا يعني العيش فيه، وأن الخصوصية لا تكتسب معناها إلا حين تتحول إلى مساهمة إنسانية لا إلى انغلاق دفاعي. وبقدر ما ينجح الجيل الكردي الجديد في الجمع بين النقد التاريخي والرؤية المعاصرة، وبين الوعي بالذات والانفتاح على العالم، فإنه يقترب من تحويل الهوية الكردية من حالة دفاعية مثقلة بالذاكرة إلى قوة تاريخية منتجة للمعنى والفعل. وبهذا وحده يمكن أن يغدو الماضي أساساً للفهم، لا بديلاً عن المستقبل.

المحاضرة الثانية عشرة من دراسة التاريخ إلى بناء المشروع كيف نفهم مسار الهوية الكردية نقدياً

مقدمة

يُعدّ علم التاريخ من أهم الحقول المعرفية التي ينبغي على الشبيبة الكردية التعمق فيها، لا بوصفه سرداً للأحداث والوقائع، بل بوصفه علماً يدرس تحولات المجتمعات وأسباب بقائها أو تراجعها أو اندثارها. غير أن المدخل المنهجي إلى هذا الحقل لا ينبغي أن يبدأ بالتاريخ الكردي وحده، بل بتاريخ البشرية عامة، لأن فهم القوانين العامة التي تحكم صعود الشعوب وأفولها شرط أساسي لفهم التجربة الكردية في خصوصيتها.

يكشف التاريخ أن شعوباً امتلكت حضارات عريقة، مثل السومريين والحثيين وغيرهم، لم تختف بالضرورة نتيجة إبادة جماعية مباشرة، بل ذابت تدريجياً في شعوب أخرى عبر عمليات ممتدة من الاندماج السياسي والاقتصادي والثقافي. وقد كانت التحولات المادية، ولا سيما الاقتصادية والسياسية، عاملاً حاسماً في إعادة تشكيل الهويات الجمعية. فعندما تفقد لغة ما قدرتها على تلبية الحاجات المادية والرمزية لجماعة بشرية، لصالح لغة أخرى تملك سلطة سياسية أو اقتصادية أعلى، تبدأ عملية التآكل اللغوي والثقافي بصورة تدريجية.

ولا يقتصر هذا التفكك على ضغط السلطة أو الاحتلال الخارجي، بل تسهم فيه أحياناً فئات نافذة داخل المجتمع نفسه، مثل كبار التجار والملاكين، حين تتقاطع مصالحهم مع مصالح القوى المهيمنة. ففي كثير من الحالات التاريخية، أدت هذه الفئات دور الوسيط في نقل أنماط ثقافية ولغوية جديدة، مما هيأ بيئة نفسية واجتماعية أكثر قابلية للاندماج في الإطار الغالب.

أولاً: استمرارية الهوية الكردية وشروطها التاريخية

في هذا السياق، تبرز الحالة الكردية بوصفها حالة جديرة بالتحليل. فعلى الرغم من خضوع المناطق الكردية، عبر التاريخ، لسلطات متعددة، ورغم اندماج بعض النخب الكردية في كيانات سياسية وثقافية أوسع، فإن الشعب الكردي لم ينقرض، ولم تختف لغته كما حدث مع لغات شعوب أخرى في المنطقة. وهذا يثير سؤالاً أساسياً حول العوامل التي أسهمت في استمرار الكردية بوصفها هوية ولغة.

يمكن افتراض أن أحد العوامل الجوهرية في هذا الاستمرار يتمثل في تمركز الهوية الكردية تاريخياً حول اللغة، بوصفها وعاءً للحياة اليومية لا مجرد أداة للتواصل. فقد ظلت الكردية لغة عامة الناس، وارتبطت بالحياة الريفية والجبلية وأنماط العيش المحلية، ولم تتحول، في معظم المراحل التاريخية، إلى لغة سلطة أو دولة. وقد تكون هذه المفارقة نفسها أحد أسباب بقائها، لأن اللغة حين ترتبط بالبنية الاجتماعية القاعدية تصبح أقل عرضة للاندثار السريع، حتى وإن تراجعت مكانتها الرسمية.

كما أسهمت البنية الاجتماعية التقليدية، بما اتسمت به من انغلاق نسبي، في الحفاظ على الاستمرارية الثقافية. ويمكن الإشارة هنا إلى دور المرأة الكردية في نقل اللغة والعادات داخل المجال الأسري، وهو مجال ظل أقل تعرضاً لتأثيرات السلطة المركزية من المجالات العامة. وقد شكّلت استمرارية اللغة داخل الأسرة آلية صامتة للمقاومة الثقافية، أسهمت في إعادة إنتاج الهوية عبر الأجيال.

وفي المقابل، اندمجت شرائح من النخب الكردية، تاريخياً، في أطر سياسية وثقافية أوسع، وشاركت في إنتاج الأدب والمعرفة بلغات أخرى. ولا ينبغي تفسير هذا الاندماج، بالضرورة، بوصفه تخلياً واعياً عن الهوية، بل يمكن فهمه في ضوء شروط تاريخية معقدة فرضتها بنى السلطة وحدود الفرص المتاحة. غير أن غياب مشروع ثقافي كردي حديث قادر على استثمار هذا التراكم المعرفي في خدمة اللغة والهوية المحليتين ظل عاملاً مؤثراً في هشاشة البناء الثقافي القومي.

وإذا قورنت الحالة الكردية بحالات شعوب أخرى أقامت دولاً وإمبراطوريات قوية ثم ذابت لاحقاً في كيانات جديدة، يتضح أن قيام الدولة ليس الضامن الوحيد للاستمرارية التاريخية. فقد انصهرت شعوب

امتلكت دولاً متقدمة، في حين حافظت جماعات أخرى، لم تعرف دولة مستقلة في تاريخها الحديث، على قدر من بقائها واستمرارها. ومن ثم، فإن عوامل البقاء لا تختزل في القوة السياسية وحدها، بل تشمل أيضاً البنية الاجتماعية، وأنماط العيش، والتمسك باللغة، وآليات إعادة إنتاج الهوية داخل الحياة اليومية.

ولا يعني ذلك أن التجربة التاريخية الكردية كانت خالية من مظاهر الضعف. فغياب الدولة واللغة الرسمية أسهما في الحد من التطور المؤسسي والثقافي. غير أن هذا الغياب نفسه ربما حال دون تآكل الهوية عبر الاندماج الكامل في مؤسسات الدولة المركزية. فقد ظلت الكردية مرتبطة بالحياة اليومية وبالإحساس بالتمايز المحلي، أكثر من ارتباطها بمشروع أيديولوجي شامل، وهو ما منحها قدرة خاصة على الاستمرار.

ومن هذا المنطلق، لا ينبغي أن ينطلق نقد التاريخ الكردي من تمجيد الاستمرارية ولا من التقليل من شأنها، بل من تحليل شروطها الموضوعية. فالسؤال المركزي ليس لماذا لم تبنِ الجماعة الكردية حضارة إمبراطورية كبرى، بل كيف استطاعت أن تحافظ على وجودها الثقافي واللغوي في سياق تحولات إقليمية عميقة ومتواصلة.

إن دراسة التاريخ بهذه الروح النقدية تتيح للشبيبة الكردية فهماً أعمق لذاتها، بعيداً عن ثنائية الفخر المفرط أو جلد الذات. فالتاريخ ليس أداة لتغذية الشعور بالاستثنائية، ولا مادة لإنتاج وعي دوني، بل مجال لتحليل مسارات البقاء والتحول. ومن خلال هذا الفهم يمكن الانتقال من الدفاع العاطفي عن الهوية إلى بنائها الواعي في ضوء شروط العصر.

ثانياً: متى يبدأ التاريخ الكردي الحديث؟

يُطرح هنا سؤال جوهري عند تناول التاريخ الكردي: ما الماضي الذي يمكن نسبته إلى الكرد بوصفه ماضياً مستقلاً؟ هل هو الماضي الفارسي، أم الإسلامي العربي، أم العثماني؟ وأين يمكن تحديد لحظة تشكل وعي تاريخي كردي ذاتي يتيح إمكان تقييم هذا الماضي تقييماً نقدياً؟

يمكن القول إن اللحظة المفصلية في تشكل التاريخ الكردي الحديث ارتبطت بالقرن الأخير من عمر الإمبراطورية العثمانية، ولا سيما مع بدايات القرن العشرين. ففي هذه المرحلة بدأ يتبلور وعي قومي حديث لدى فئات من الكرد، ارتبط بإدراكهم لذاتهم بوصفهم جماعة إثنية متميزة تتعرض لأنماط من التهميش والاضطهاد. فالتاريخ، بالمعنى الحديث، لا يبدأ بمجرد وجود جماعة بشرية، بل يبدأ عندما يتكون لديها وعي بذاتها بوصفها كياناً اجتماعياً وسياسياً يسعى إلى تنظيم وجوده ضمن إطار خاص. وعند هذه اللحظة تتشكل عناصر الإرادة الجمعية، وتتبلور المطالبة بالحقوق ضمن أفق سياسي واضح.

ومن ثم، يصبح نقد التاريخ الكردي، ولا سيما نقد الهزائم المتكررة، شرطاً ضرورياً لبناء وعي جديد. فالمراجعة النقدية للهزائم لا تهدف إلى جلد الذات، بل إلى فهم أسباب الإخفاق، وتفكيك البنى الاجتماعية والسياسية التي أعاقت تشكل مشروع قومي متماسك.

لقد عرف التاريخ الكردي مراحل اتسمت بضعف الثقة بالذات، حيث اندمجت شرائح من الكرد في أطر ثقافية وسياسية أوسع، وسعت إلى التماهي مع الهويات العربية أو التركية أو الفارسية. وقد أسهمت هذه النزعة الاندماجية في إضعاف البناء القومي الكردي، كما استثمرتها القوى المهيمنة في سياسات التعريب والتتريك والتفريس. ومن اللافت أن عدداً

من الشخصيات ذات الأصول الكردية شارك تاريخياً في مؤسسات الدول القومية المجاورة، وأحياناً في سياسات لم تخدم الاعتراف بالخصوصية الكردية.

ثالثاً: البنية الاجتماعية وتعثر المشروع القومي

لفهم هذه الظواهر، لا بد من تحليل البنية الطبقية والاجتماعية للمجتمع الكردي في العهدين العثماني والحديث. فقد اتسمت الزعامات العشائرية والإقطاعية بطابع محلي، وكانت تحركاتها في الغالب مرتبطة بمصالح عشائرية أو مناطقية أكثر من ارتباطها بمشروع قومي شامل. كما أقامت هذه الزعامات، في كثير من الأحيان، علاقات تحالف أو تبعية مع السلطنة العثمانية أو الدولة القاجارية، تبعاً لموازين القوى وتبدل المصالح.

ومع ظهور فئات متعلمة وشرائح برجوازية كردية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لم يتبلور لها دور قومي واضح على غرار ما حدث في بعض التجارب الأوروبية. فقد تمركز جزء من هذه الفئات في مراكز حضرية مثل إسطنبول ودمشق وطهران وبغداد، واندمج في مشاريع قومية أوسع، سواء كانت عربية أو تركية أو فارسية. غير أن هذا التعميم لا ينفي وجود شخصيات وأدباء ومثقفين كرد أسهموا في بلورة خطاب قومي، وإن ظل تأثيرهم محدوداً قياساً بحجم التحديات التاريخية والسياسية.

وفي سياق الحركات السياسية المعاصرة، برزت تيارات ذات طابع ثوري استقطبت قطاعات واسعة من الفئات الفقيرة والمهمشة، في حين أبدت بعض الفئات التقليدية، بما فيها شرائح من الإقطاع والبرجوازية، قدراً من التحفظ أو المعارضة، انطلاقاً من خشيتها على مواقعها الاجتماعية. وقد

كشفت هذه التحولات عن تباين واضح في المواقف الطبقية تجاه مشروع التحرر القومي، حيث أدت الفئات الشعبية، بما فيها النساء والشباب، دوراً ملحوظاً في الحراك السياسي والاجتماعي.

إن تحليل التاريخ الكردي من منظور طبقي لا يهدف إلى تأجيج الصراع الاجتماعي، بل إلى فهم الديناميات التي أثرت في مسار الحركة القومية. فكل مشروع تحرري يتأثر بالبنية الاجتماعية التي ينشأ فيها، وبمدى قدرة فئاته المختلفة على تجاوز مصالحها الضيقة نحو تصور جامع للمستقبل.

رابعاً: بين التأخر المؤسسي والمسافة النقدية

تذهب بعض القراءات إلى توصيف الشعب الكردي بوصفه أقل تطوراً ثقافياً أو مؤسسياً من الشعوب العربية والتركية والفارسية. غير أن المقارنة الكمية في حجم الإنتاج الثقافي أو في مستوى بناء الدولة لا تكفي لفهم الفوارق النوعية في مسارات التطور. فالمسألة لا تتعلق بحجم الإرث الثقافي وحده، بل بطبيعة العلاقة بين الثقافة والسلطة، وبين الماضي والحاضر.

في عدد من التجارب القومية في المنطقة، ارتبط تشكل الهوية الحديثة بسرديات تاريخية كبرى جرى توظيفها سياسياً في بناء أنظمة مركزية ذات نزعة شمولية. ومع مرور الزمن، تحولت بعض هذه السرديات إلى منظومات فكرية مغلقة تعيد إنتاج نفسها من خلال مؤسسات الدولة، وتحد من إمكان النقد والمراجعة. وفي مثل هذه السياقات، يغدو الولاء للنظام أو للأيديولوجيا الرسمية معياراً للانتماء، ويُنظر إلى أي خروج عنها بوصفه تهديداً للوحدة الوطنية.

في المقابل، عاشت الجماعات الكردية ضمن دول قومية لم تعترف بخصوصيتها السياسية والثقافية، الأمر الذي جعل علاقتها بالدولة علاقة توتر دائم. ورغم قسوة هذا الوضع، فإنه حال دون الاندماج الكامل في أيديولوجيا رسمية واحدة، وأبقى قدراً من المسافة النقدية تجاه السلطة. كما أسهم الشعور بالاغتراب عن الدولة القومية السائدة في إبقاء سؤال الهوية مفتوحاً، وأتاح إمكان الانفتاح على نماذج فكرية تتجاوز الإطار الإقليمي الضيق.

ويمكن القول إن غياب إرث إمبراطوري أو سردية تفوق تاريخي كبرى لدى الكرد جعلهم أقل تعرضاً لما يمكن تسميته "عقدة العظمة التاريخية"، وهي العقدة التي قد تتحول إلى عائق أمام مراجعة الذات. فالشعوب التي تبني وعيها على أمجاد ماضية تميل غالباً إلى الدفاع عنها بدل إخضاعها للنقد، في حين أن الجماعات التي تعاني التهميش تضطر، في كثير من الأحيان، إلى البحث عن بدائل فكرية ومعرفية تساعدها على تجاوز واقعها.

خامساً: العوامل الداخلية وأزمة المجال العام

مع ذلك، لا يمكن تفسير تعثر المنطقة بعامل واحد، سواء كان الاستعمار أو التدخلات الخارجية. فالتجارب التاريخية تدل على أن العوامل الداخلية، من بنى سلطوية مغلقة، وأجهزة قمعية، وأيديولوجيات أحادية، أدت دوراً حاسماً في تعطيل إمكان التطور الديمقراطي. كما أن القطيعة التي أقامتها بعض الأنظمة مع مفاهيم الحداثة السياسية، تحت شعارات الهوية أو الخصوصية، أسهمت في تكريس أنماط الحكم الفردي وإضعاف المجال العام.

وفي مثل هذه البيئات، يتراجع التفكير الجماعي المستقل، ويغدو الانخراط السياسي خارج الإطار الرسمي فعلاً محفوفاً بالمخاطر. ومع تضييق المجال العام، يلجأ الأفراد إلى البحث عن خلاص فردي بدل الانخراط في مشروع جمعي تغييري. غير أن الجماعات التي لم تندمج كلياً في المنظومة الأيديولوجية الرسمية احتفظت، بدرجات متفاوتة، بإمكان مساءلة هذه المنظومة من خارجها.

ولا يعني ذلك أن الواقع الكردي خال من النزعات السلطوية أو من محاولات إنتاج قداسة سياسية أو زعامات فوق النقد. غير أن محدودية السلطة المؤسسية لدى القيادات الكردية، خاصة في السياق السوري، حدّت من قدرتها على فرض أيديولوجيا شمولية على المجتمع بأسره. وقد أظهرت بعض الانتفاضات الشعبية أن القاعدة الاجتماعية قادرة، في لحظات معينة، على تجاوز الأحزاب القائمة وفرض أجندتها الخاصة.

سادساً: الداخل والخارج في معادلة التغيير

أما في ما يتعلق بالعلاقة مع الخارج، فإن موقع الكرد ضمن دول متعددة دفعهم إلى إعادة النظر في مفهوم "العدو الخارجي". فقد بيّنت التجربة التاريخية أن التحولات الإقليمية والدولية تؤثر في موازين القوى الداخلية، وأن الضغط الخارجي قد يفتح أحياناً هوامش تفاوضية جديدة. غير أن الرهان على الخارج وحده لا يمكن أن يشكل استراتيجية مستدامة، لأن أي تغيير فعلي يظل رهناً بتحولات داخلية في بنية الدولة والمجتمع.

ومن هنا، فإن أي انعطاف حقيقي في المسار الكردي ينبغي أن يبدأ بمراجعة داخلية نقدية. فالتحرر لا يتحقق بمجرد المطالبة بالحقوق، بل ببناء فكر حر قادر على مساءلة الذات والواقع معاً. كما أن حرية أي جماعة تظل مرتبطة، في نهاية المطاف، بمدى تحرر المجال السياسي العام في الدول التي تعيش ضمنها.

سابعاً: نقد المقدس السياسي والديني

يشكل النقد ركيزة أساسية في أي مشروع تحديثي. غير أن ثقافة تقديس الماضي، المرتبطة في كثير من الأحيان بالدين أو بالزعامات التاريخية، تعيق هذا المسار. ففي عدد من المجتمعات، يُفهم نقد التراث أو مساءلة تأويلاته السياسية بوصفه اعتداءً على المقدس، بما يؤدي إلى الخلط بين الإيمان الديني بوصفه علاقة فردية وروحية، وبين توظيف الدين بوصفه أداة سياسية.

ومن منظور فلسفي، يمكن التمييز بين النصوص الدينية بوصفها مرجعيات إيمانية، وبين التأويلات البشرية لهذه النصوص، وهي تأويلات تخضع لشروط الزمان والمكان. فالتاريخ يبين أن الفهم الديني نفسه قد تغير عبر العصور، وأن ما يُعرض أحياناً بوصفه ثابتاً ونهائياً ليس سوى نتاج سياقات اجتماعية وسياسية محددة. وعندما يُفرض تفسير بعينه بوصفه مقدساً ونهائياً، فإنه يتحول إلى أداة سلطة بشرية، لا إلى تعبير خالص عن الإرادة الإلهية.

وينطبق الأمر نفسه على الزعامات السياسية. فإضفاء القداسة على القائد أو الحزب يؤدي إلى تعطيل النقد والمساءلة، ويحوّل المشروع السياسي إلى بنية مغلقة على ذاتها. وقد أظهرت التجارب التاريخية أن تضخم النزعة الشخصية في القيادة يقود في كثير من الأحيان إلى أخطاء كارثية، نتيجة غياب الرقابة والمحاسبة.

إن الخروج من أسر "المقدس" بمعناه السياسي لا يعني إنكار القيم الروحية أو الثقافية، بل يعني إعادة إدراجها ضمن أفق نقدي يسمح بتطويرها وتجديدها. فالأفكار والنظم جميعها قابلة للمراجعة، لأن المجتمعات نفسها توجد في حالة تحول دائم.

خاتمة

وخلاصة القول إن نقد التاريخ الكردي ينبغي أن ينطلق من تحليل موضوعي للبنية الاجتماعية والسياسية التي حكمت مساره، ومن فهم أسباب تعثر المشروع القومي في مراحله المختلفة. فبناء مستقبل أكثر تماسكاً لا يتحقق إلا عبر وعي تاريخي نقدي يميز بين المصالح الطبقية، ويستوعب دروس الماضي، ويؤسس لمشروع سياسي قادر على التفاعل الخلاق مع معطيات العصر.

وبالنسبة إلى الشبيبة الكردية، فإن تبني روح نقدية شاملة تجاه الماضي والواقع والخطاب القومي نفسه يمثل الشرط الأساسي لأي تقدم حقيقي. فالتحديث لا يقوم على إنكار الهوية، بل على إعادة صياغتها في ضوء مبادئ الحرية والمساءلة والانفتاح المعرفي. والجيل القادر على ممارسة هذا النقد بجرأة واتزان هو الأقدر على بناء مستقبل يتجاوز أثقال الماضي ويستجيب لتحديات العصر.

المحاضرة الثالثة عشرة

العقل ومتاهة المثقف الكردي

(دراسة في التكوين المعرفي)

مقدمة

تثير الكتابات الكردية المعاصرة، ولا سيما في المجالين الفكري والسياسي، أسئلة عميقة تتعلق بطبيعة العقل الكردي الحديث، وبالحدود التي تقف عندها النخب الثقافية في قدرتها على تمثيل مجتمعها تاريخياً ومعرفياً. فالمشكلة لا تكمن فقط في ضعف الإنتاج الفكري المتخصص مقارنة بما تنتجه نخب مجاورة، ولا في الانقسامات السياسية المزمنة داخل الحركة الكردية، بل في بنية أعمق تتصل بتكوين العقل نفسه، وبكيفية تشكل وعي المثقف الكردي بذاته وبمجتمعه وبالآخر المهيمن عليه تاريخياً.

تنطلق هذه المحاضرة من فرضية أساسية مفادها أن أزمة المثقف الكردي لا يمكن فهمها بمعزل عن البنية المعرفية التي تشكل داخلها العقل الكردي عبر قرون طويلة. فالمثقف ليس ظاهرة منفصلة عن التاريخ الاجتماعي والسياسي والديني لمجتمعه، بل هو أحد تجلياته الأكثر تركيباً. ومن ثم فإن التذبذب في مواقفه، والاضطراب في انتمائه، والتفاوت في قدرته النقدية، ليست مجرد سمات فردية أو أخلاقية، بل نتائج لتاريخ طويل من التبعية، والتشوه المعرفي، والانقسام الداخلي، وغياب المركز الفكري المستقل.

وعليه، تسعى هذه المحاضرة إلى الربط بين ثلاثة مستويات متداخلة: بنية العقل الكردي من حيث تكوينه المعرفي، وموقع المثقف الكردي داخل هذه البنية، ثم أثر هذه البنية في إنتاج التناقضات الفكرية والسياسية والمناطقية داخل المجتمع الكردي والحركة القومية الكردية.

أولاً: البنية المعرفية للعقل الكردي وإشكالية اللامركزية

لا يتشكل العقل الجمعي لأي أمة بصورة تلقائية أو خالصة من التأثيرات التاريخية، بل يتكون عبر تفاعل طويل بين الدين، والسلطة، والعلاقات الاجتماعية، واللغة، والذاكرة، وأشكال الهيمنة الخارجية. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن الإشكالية المركزية في العقل الكردي الحديث تكمن في افتقاره إلى مركزية معرفية مستقلة، أي إلى قدرة ذاتية على إنتاج مفاهيمه وتفسير تاريخه وصياغة أولوياته من داخل تجربته التاريخية الخاصة.

فالظاهر أن النخب الكردية، الفكرية والسياسية والثقافية، تتمحور حول القضية الكردية، غير أن جانباً مهماً من إنتاجها يبقى محكوماً بمنطق رد الفعل تجاه المركز العربي أو التركي أو الفارسي. وهذا يعني أن العقل الكردي، في كثير من حالاته، لا يتحرك من مركزه الخاص، بل من خلال استفزاز الآخر له، أو من خلال نفي هذا الآخر له، أو من خلال حاجته المستمرة إلى الدفاع عن وجوده أمامه. وفي هذه الحالة يغدو العقل الكردي عقلاً لامركزياً، لأنه يظل يدور، من حيث بنيته العميقة، حول مركز غير كردي.

هذه اللامركزية لا تعني غياب الحس القومي، لكنها تعني أن هذا الحس غالباً ما يُصاغ داخل لغة الآخر ومفاهيمه وسقفه السياسي والثقافي. ولذلك فإن كثيراً من النتاج الكردي الحديث لا يظهر بوصفه تأسيساً معرفياً مستقلاً، بل بوصفه خطاباً دفاعياً أو احتجاجياً أو تبريرياً، أي بوصفه فكراً يستجيب أكثر مما يبادر، ويرد أكثر مما يؤسس.

ثانياً: المثقف الكردي بين الاغتراب والارتهان

إذا كانت هذه اللامركزية إحدى سمات العقل الكردي الحديث، فإن المثقف الكردي يمثل أحد أبرز تجلياتها. فالمشكلة هنا لا تتعلق بمجرد وجود كتّاب أو مثقفين ضعفاء، بل بوجود نموذج من المثقف لم يحسم علاقته بشعبه، ولم يحدد موقعه بوضوح بين الانتماء والنقد، وبين الاستقلال والارتهان.

يمكن ملاحظة نمطين بارزين في هذا السياق. يتمثل النمط الأول في مثقف يتبنى موقعاً فوقياً تجاه مجتمعه، فينظر إلى الأمة الكردية بوصفها كتلة متخلفة، ويجعل من المسافة التي تفصله عنها دليلاً على تحرره وتقدمه وإنسانيته. وفي هذه الحالة يتحول الوعي النقدي من أداة لإصلاح المجتمع إلى أداة لاحتقاره، ويصبح التحرر، في وعي هذا المثقف، تحرراً من الشعب لا تحرراً معه. أما النمط الثاني فيتمثل في المثقف التابع لزعيم أو حزب أو قائد سياسي، بحيث يغدو إنتاجه المعرفي ملحقاً بخطاب السلطة الحزبية، ويتحول ولاؤه إلى ولاء شخصي أو تنظيمي مغلف بلغة أدبية أو أخلاقية أو "إبداعية"، من دون أن يمتلك استقلاله النقدي الفعلي.

ويمكن رد هذه الحالة إلى عدة أسباب مترابطة. أولها العجز عن القيام بالدور المعرفي والتنويري الحقيقي داخل المجتمع الكردي. وثانيها ضعف الثقة بالنفس أمام المثقف العربي أو أمام المركز الثقافي المهيمن عموماً. وثالثها الشعور العميق، وإن لم يُعلن دائماً، بنوع من الدونية

الثقافية الناتجة عن تاريخ طويل من التبعية. أما السبب الرابع فهو الميل إلى التقليد، سواء في استنساخ خطاب الآخر أو في إعادة إنتاج أنماط الزعامة المحلية.

والنتيجة أن جانباً غير قليل من المثقفين الكرد لا يتحرك وفق مشروع فكري واضح، بل يعيش حالة من التردد والضبابية وفقدان البوصلة، الأمر الذي يجعل حضوره في المجال العام حضوراً مرتبكاً، ويضعه في ما يمكن تسميته بـ"**متاهة المثقف الكردي**".

ثالثاً: قصور الدراسات الفكرية والاجتماعية عن المجتمع الكردي

يكشف النظر في ما يكتبه الكرد في وسائل التواصل الاجتماعي، وفي المقالات والكتب والأبحاث والمداخلات العامة، أن الغلبة ما تزال للكتابة السياسية والأدبية، مع حضور محدود للدراسات الفكرية والاجتماعية المتخصصة. ولا يقتصر النقص هنا على الكم، بل يشمل النوع أيضاً، إذ تندر الدراسات التي تتناول البنية الاجتماعية للمجتمعات الكردية عبر التاريخ، أو خصائص الفكر الكردي، أو آليات تشكل العقل الجمعي، أو أثر الدين والقبيلة والسلطة في صياغة الوعي الكردي.

وهذا النقص المعرفي ليس مسألة عرضية، بل يعد أحد أسباب استمرار الأزمة نفسها. فالمجتمع الذي لا يدرس ذاته دراسة منهجية يبقى أسير الانطباعات العامة، والشعارات السياسية، والانفعالات الجماعية، ويعجز عن بناء وعي نقدي متماسك بنفسه وبمشكلاته التاريخية.

رابعاً: أثر الإسلام في إعادة تشكيل المجتمع الكردي والعقل الكردي

يشكل دور الإسلام في التاريخ الكردي إحدى أكثر القضايا حساسية وتعقيداً. فثمة اتجاه يرى أن الكرد دخلوا الإسلام طوعاً وأنه شكل لحظة خلاص ديني وأخلاقي لهم، في حين يرى اتجاه آخر أن الإسلام دخل المجال الكردي بوصفه فكراً غازياً ارتبط بالقوة العسكرية والهيمنة السياسية. لكن حسم هذا الجدل في صورته التبسيطية قد لا يكون ممكناً أو مجدياً. فالأهم من السؤال عما إذا كان الدخول في الإسلام قد تم رضاً أم قسراً، هو سؤال الأثر البنيوي الذي أحدثه الإسلام في المجتمع الكردي وفي بنيته المعرفية والاجتماعية.

يمكن القول إن الإسلام، بوصفه منظومة دينية وقانونية وثقافية، أسهم في إعادة صياغة المجتمع الكردي على نحو عميق. فقد انتقل المجتمع من أطر دينية وتاريخية أقدم، كالزرادشتية والإيزيدية، إلى إطار إسلامي جديد أعاد تنظيم القيم، والشرعية، والسلطة، والعلاقات الاجتماعية. ولم يقم بهذه العملية العرب أو الفرس أو الترك وحدهم، بل ساهم فيها أيضاً أمراء وعلماء كرد بعد أن تشكل وعيهم بالكامل داخل المرجعية الإسلامية.

ومن نتائج هذا التحول أن أجزاء واسعة من الفئات المتعلمة الكردية أهملت ماضي شعبها، أو تعاملت معه ببرود، أو دفنته تحت ثقل المرجعية الإسلامية المركزية. ولذلك بقيت المادة المتاحة عن التاريخ الكردي القديم محدودة ومتناثرة، بينما أظهر الاهتمام المنهجي الحديث بتاريخ الكرد نفسه في كتابات المستشرقين والباحثين الأوروبيين والروس أكثر مما ظهر داخل النخب الكردية التقليدية.

كما أن أثر الإسلام امتد إلى اللغة أيضاً. فحتى مع وجود مؤشرات على قدم اللغة الكردية وعمقها التاريخي، فإن التحول إلى الأبجدية العربية والاندماج في المجال الثقافي الإسلامي جعلا اللغة الكردية تتراجع بوصفها

لغة إنتاج معرفي لدى كثير من المتعلمين، بينما حافظ عليها الشعب شفهياً أكثر مما حافظت عليها النخب المتعلمة. وفي هذا السياق، يصبح رجل الدين الكردي مثالاً واضحاً على انزياح المركز من الانتماء القومي إلى الانتماء الديني، بحيث تغدو اللغة والدين الإسلامي والفضاء الثقافي العام أهم من الرابطة القومية ذاتها.

كذلك لعب الإسلام دوراً في تعميق الشرخ بين الكرد المسلمين والكرد غير المسلمين، ولا سيما الإيزيديين والمسيحيين واليهود والزرادشتيين. وقد أدى هذا الشرخ، في بعض الحالات، إلى اهتزاز الانتماء القومي المشترك، لأن الذاكرة الدينية الجارحة كانت أقوى من الذاكرة القومية الجامعة. ومن هنا لا يمكن فهم بعض أشكال التباعد داخل المجتمع الكردي من دون تحليل هذا الأثر الطويل والمعقد.

خامساً: المناطقية بوصفها بنية اجتماعية وسياسية

لا يمكن تناول الانقسامات داخل المجتمع الكردي من زاوية السياسة وحدها. فثمة مستوى اجتماعي للمناطقية تشكل عبر الزمن، ويتمثل في الفوارق بين البيئات الكردية المختلفة من حيث العادات، وأنماط التدين، والرؤية الاجتماعية، وأشكال الانفتاح الثقافي. وهذه الفوارق ليست استثناء كردياً، بل توجد بدرجات مختلفة في معظم المجتمعات، بما فيها المجتمعات الغربية. غير أن المشكلة تبدأ حين تتحول هذه التمايزات الطبيعية إلى انقسامات فكرية وسياسية تستثمرها الأحزاب أو القوى الإقليمية أو النخب المحلية.

وهنا يبرز سببان رئيسيان لهذا التفاقم. الأول هو التدخل الخارجي الذي عمل تاريخياً على تغذية التناقضات بين الكرد في الأجزاء المختلفة من كردستان. أما الثاني فهو فشل قسم من القيادات والأحزاب والمثقفين

الكرد في تجاوز مركزية الجزء الذي ينتمون إليه، والنظر إلى القضية الكردية من منظور قومي شامل. فحين يصبح كل جزء من كردستان مركزاً قائماً بذاته، ويطالب الآخرين بالاصطفاف خلف أولوياته الخاصة، تتحول القضية الكردية من قضية شعب موزع على جغرافيا سياسية متعددة إلى قضايا جزئية متنافسة.

سادساً: مأزق الحركة القومية الكردية بين العشيرة والحزب

إن تطور الحركة القومية الكردية في أجزائها المختلفة يكشف عن استمرار التوتر بين البنية التقليدية والبنية الحديثة في التنظيم والوعي. ففي كردستان العراق، بدأت الحركة القومية الكردية كحركة شعبية تستند إلى شعور قومي عام، لكنه لم يكن قائماً على تصورات فكرية حديثة أو على نظريات سياسية متماسكة. فقد قادها، في مراحل كثيرة، شيوخ عشائر ورجال دين وزعامات محلية امتلكت القدرة على تعبئة الجماهير، لكنها لم تمتلك في الغالب أدوات التخطيط النظري وبناء المؤسسات الحديثة. ونتج عن ذلك شرخ بنيوي داخل الحركة نفسها، تجلى في الانشقاقات والصراعات الداخلية والكوارث المتكررة.

كما أن هيمنة زعامات هذا الجزء على تعريف القضية الكردية أسهمت في خلق مركزية خاصة بكردستان العراق، حاولت أن تجعل بقية الحركات الكردية في الأجزاء الأخرى تدور في فلك استراتيجيتها. وهذا ما ولّد تناقضات مزمنة بين الحركات الكردية المختلفة، بدل بناء تفاهم استراتيجي متكافئ بينها.

أما في كردستان تركيا، فقد واجه الكرد الانتقال من السلطنة العثمانية إلى الجمهورية الكمالية التركية بعقلية تقليدية في معظم الثورات المبكرة، مثل ثورة الشيخ سعيد وثورة آرارات وثورة ديرسم. وكانت هذه الحركات،

على الرغم من طابعها المقاوم، محكومة ببنى دينية أو عشائرية أو محلية لم تكن قادرة على مجابهة الدولة القومية التركية الحديثة بأدوات حديثة مماثلة. وفي هذا السياق ظهر حزب العمال الكردستاني بوصفه محاولة لتجاوز العشيرة والدين التقليديين والانتقال إلى تنظيم حديث ذي خطاب أيديولوجي ثوري.

وقد أدرك مؤسسو الحزب أن الاعتماد على العشائر ورجال الدين في بناء حركة كردية جامعة سيقود إلى إعادة إنتاج الفشل السابق. لذلك اتجهوا نحو الشعب مباشرة، واعتمدوا نموذج الحزب العقائدي العابر للمناطق. لكن هذا التحول، على الرغم من أهميته، لم يخرج بدوره من منطق الزعامة والإقصاء. فالحزب، مثل كثير من الحركات الثورية في الشرق الأوسط، سعى إلى احتكار التمثيل، وتعامل مع الأحزاب الكردية الأخرى بوصفها عائقاً ينبغي تجاوزه أو تصفيته سياسياً وتنظيمياً، بل وعسكرياً في بعض المراحل. وهكذا أعاد إنتاج شكل آخر من المركزية، قائم هذه المرة على الحزب والقائد، لا على العشيرة والشيخ.

وقد حقق هذا النموذج نجاحاً نسبياً في بعض البيئات، مثل كردستان تركيا وسوريا، بسبب ضعف البنى الحزبية المنافسة أو ترهلها، لكنه لم ينجح بالقدر نفسه في كردستان العراق، حيث كانت الأحزاب التقليدية تمتلك قواعد اجتماعية ومؤسسات عسكرية راسخة. كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي واعتقال عبد الله أوجلان ساهما في زعزعة المشروع الأول للحزب، ودفعاه إلى مراجعات أيديولوجية واستراتيجية عميقة.

سابعاً: المثقف الكردي بين السياسة والمعرفة

تكشف هذه الصورة العامة أن المثقف الكردي لم يعمل، في معظم الأحيان، بوصفه منتجاً مركزياً للمعرفة داخل المجتمع الكردي، بل ظل متأرجحاً بين التبعية للسياسي، والخضوع للمركز الإقليمي، والانشداد إلى الهويات الجزئية. وإذا كان السياسي الكردي، بصرف النظر عن نزاهته أو فساده، يعرف في الغالب ما يريد تحقيقه، فإن المثقف الكردي يبدو أكثر التباساً في تحديد وظيفته ودوره. فهو كثيراً ما يتحرك داخل متاهة من الانتماءات غير المحسومة، والمواقف غير المستقرة، والمرجعيات غير المتجانسة.

من هنا يمكن فهم ضعف دوره التنويري، وعجزه عن إنتاج مراجعات جذرية في قضايا الدين، والمجتمع، والتاريخ، واللغة، والسلطة، والعلاقات بين الأجزاء الكردية المختلفة. كما يمكن فهم سبب تحوله، في كثير من الأحيان، إما إلى تابع لزعيم، أو إلى ناقد عدمي لمجتمعه، أو إلى مقلد للنموذج الثقافي السائد في المراكز غير الكردية.

خاتمة

تدل القراءة المتأنية لبنية العقل الكردي ولموقع المثقف الكردي داخلها على أن الأزمة الكردية ليست سياسية فقط، ولا يمكن اختزالها في مظلومية تاريخية أو انقسامات حزبية أو ضغوط إقليمية، على الرغم من أهمية هذه العناصر كلها. فهناك مستوى أعمق يتمثل في التكوين المعرفي نفسه، وفي اللامركزية التي حكمت تشكل العقل الكردي، وفي التداخل المعقد بين الإسلام، والقبيلة، والتبعية، والمناطقية، والزعامة الحزبية.

وفي ضوء ذلك، فإن تجاوز متاهة المثقف الكردي لا يكون بالمواعظ الأخلاقية ولا بمجرد تبادل الاتهامات بين النشطاء والكتّاب، بل يقتضي مشروعاً معرفياً نقدياً واسعاً يعيد فحص التاريخ الكردي، ويفكك أثر الدين

في البنية الاجتماعية والفكرية، ويدرس المجتمع الكردي دراسة علمية حديثة، وينتج مفاهيم جديدة للانتماء والهوية والنهضة. كما يقتضي تحرير المثقف الكردي من ارتهانه للزعيم، ومن تعاليه على المجتمع في آن واحد، حتى يتمكن من أن يكون وسيطاً نقدياً بين الشعب وتاريخه ومستقبله، لا تابعاً للسلطة ولا منفصلاً عن الأمة.

إن بناء فكر كردي حديث لا يبدأ من تضخيم الذات، ولا من تكرار خطاب المظلومية، بل من امتلاك الشجاعة اللازمة لنقد البنية الداخلية التي أعادت إنتاج الضعف عبر التاريخ. عندئذ فقط يمكن للمثقف الكردي أن يخرج من متاهته، وأن يتحول من شاهد مرتبك على الأزمة إلى فاعل معرفي في تجاوزها.

القسم الثالث

سؤال الهوية والدين

المحاضرة الرابعة عشرة

الهوية الكردية

بين خطر الانحلال وبناء المناعة الثقافية

يُعدّ فقدان الشعب لإدراكه لذاته الجمعية من أخطر ما يمكن أن يتعرض له أي مجتمع. فحين يضعف وعي الجماعة بخصوصيتها القومية، بوصفها تمايزاً لغوياً وثقافياً وتاريخياً، تصبح أكثر عرضة للذوبان في هويات أخرى، وتتحول طاقاتها البشرية والرمزية إلى موارد تُستثمر خارج مصلحتها. وقد تجلت هذه الإشكالية بوضوح في التجربة الكردية، إذ شكّل الكرد، عبر مراحل

طويلة، قوة بشرية فاعلة في صراعات الآخرين، وأسهموا في بناء أمجاد لم تفضِ، في معظم الأحيان، إلى اعتراف بحقوقهم أو إلى تثبيت حضورهم السياسي والثقافي.

وينشأ ضعف الوعي بالذات من جملة عوامل متداخلة، في مقدمتها اللامبالاة باللغة الأم، والانقطاع عن التراث الثقافي، وتهميش الذاكرة التاريخية المرتبطة بالانتفاضات والثورات التي سعت إلى تثبيت الهوية الكردية. وفي ظل هذا الضعف، يميل الفرد إلى الاحتماء بهويات أوسع، مثل الهوية الدينية أو الأممية أو الإنسانية. وهذه الهويات، على الرغم من قيمتها المبدئية، قد تتحول إلى مدخل لفقدان الخصوصية إذا استُخدمت بديلاً عن بناء الهوية الذاتية لا امتداداً لها. فالقفز المبكر إلى هويات كونية قبل اكتمال الوعي القومي لا يقود بالضرورة إلى أفق إنساني أكثر اتساعاً، بل قد يفضي إلى الاندماج في هويات مهيمنة تتعارض عملياً مع قيم العدالة التي ترفعها تلك الشعارات.

الانحلال بوصفه آلية استسلام

إن قبول الانحلال، سواء بدافع نفسي أم تحت ضغط الواقع، يمثل شكلاً متقدماً من اليأس الفردي والجماعي. فالثبات على الهوية يقتضي مقاومة، والمقاومة تقتضي بناء شخصية تستند إلى الوعي والممارسة. وعندما يعجز الفرد عن تحمل كلفة هذا الثبات، قد يلجأ إلى الذوبان في هوية الغالب بوصفه طريقاً أسهل للنجاة الاجتماعية. وفي هذه الحالة، يغدو الانحلال آلية استسلام للسلطة المهيمنة، وإعادة إنتاج للهيمنة داخل الذات قبل أن تكون في الخارج.

وتزداد خطورة هذه الظاهرة حين تتحول إلى نمط اجتماعي موروث، يُقدَّم بوصفه حكمة أو مهارة في التكيف مع الواقع. وعندئذ تُشرعن التبعية باعتبارها نوعاً من الواقعية، ويتآكل معها الحس الأخلاقي والسياسي، بحيث يصبح البقاء الفردي، بمعناه الضيق، أعلى من أي التزام جمعي أو مسؤولية تاريخية.

وتتعقد المشكلة أكثر حين تتداخل هذه البنى مع خطاب ديني دوغمائي، أو مع نزعات عدمية تبرر كل سلوك باسم "المصلحة" أو "الغاية". وعندئذ تتحول القيم العامة، بما فيها القومية والوطنية وحتى الإنسانية، إلى عناصر ثانوية أمام المنفعة المباشرة، ويغدو السلوك النفعي معياراً أعلى من أي التزام أخلاقي أو جمعي.

الأسرة واللغة والهوية

تظهر هشاشة الوعي بالذات بوضوح داخل الأسرة، ولا سيما في ما يتعلق باللغة. فاللغة الأم ليست مجرد أداة للتعبير، بل هي حاملة للذاكرة ووسيط أساس في تكوين الهوية. ولذلك، فإن انتقال الأسرة إلى لغة الغالب داخل البيت، أو تراجعها التدريجي عن استخدام الكردية، لا يعكس مجرد خيار تواصلي، بل يكشف عن تموضع نفسي واجتماعي ملتبس تجاه الذات.

وفي حالات الزواج المختلط، قد تسهم ديناميات الأسرة والبيئة الاجتماعية في ترجيح لغة الأكثر حضوراً في المجال العام. غير أن العامل الحاسم في هذا السياق ليس الزواج بحد ذاته، بل غياب المناعة الثقافية التي تجعل الحفاظ على اللغة والذاكرة جزءاً من مشروع حياة واعٍ. فعندما لا تُفهم اللغة بوصفها قيمة مركزية في بناء الذات الجمعية، يتسارع الانحلال من دون تخطيط مسبق، ويصبح الذوبان نتيجة شبه تلقائية.

ومن هنا، فإن الحفاظ على اللغة داخل المجال الأسري لا ينبغي أن يُفهم بوصفه مجرد سلوك عاطفي أو حنين إلى الماضي، بل بوصفه ممارسة يومية لإعادة إنتاج الهوية. فالأسرة ليست وحدة خاصة فحسب، بل هي أيضاً الحيّز الأول الذي تتشكل فيه علاقة الطفل بذاته وجماعته وتاريخه. وإذا ضعفت هذه الحلقة الأولى، أصبح البناء اللاحق للهوية أكثر هشاشة وقابلية للتفكك.

الوسطاء ودورهم في إضعاف الهوية

من الظواهر المؤثرة في تفكيك الخصوصية الكردية بروز فئات كردية اندمجت في خطاب السلطة المهيمنة، أو تحولت إلى وسيط بين النظام والمجتمع. وقد انخرط بعض أفراد هذه الفئات في المنظومة الحاكمة بدوافع معيشية وتحت ضغط الفقر وضيق الفرص، وربما تمكنوا أحياناً من تقديم خدمات محدودة لأقاربهم أو لبيئتهم الاجتماعية. وينبغي فهم هذه الحالة ضمن سياقها الاجتماعي، بوصفها إحدى نتائج الدولة السلطوية التي تربط سبل العيش بالولاء السياسي.

غير أن هناك نمطاً آخر أكثر خطورة، يتمثل في الاندماج الانتهازي الذي يجعل من الولاء وسيلة للنفوذ والثراء، ويستخدم السلطة ضد المجتمع الأصلي نفسه. ففي هذه الحالة، لا يقتصر الأمر على التكيف مع منظومة الهيمنة، بل يتجاوز ذلك إلى تبني موقع عدائي تجاه الهوية الأصلية، وإلى المبالغة في التنكر لها من أجل إثبات الولاء للنظام القائم. وعندئذ يصبح الإضرار بالآخرين، بما في ذلك أبناء المجتمع نفسه، جزءاً من آلية الصعود داخل البنية السلطوية.

وتنبع خطورة هذه الفئة من أنها لا تعمل فقط كأداة قمع أو ضبط، بل تؤدي أيضاً وظيفة رمزية، إذ توحي بأن الاندماج الكامل في خطاب الغالب هو الطريق الوحيد للترقي أو الحماية. وبذلك، تسهم في إنتاج نموذج اجتماعي مشوّه يعيد تعريف النجاح بوصفه انفصالاً عن الأصل، لا تطويراً له.

الفردية داخل الحركة السياسية

لا تقتصر آليات الانحلال على علاقة المجتمع بالنظام القائم، بل قد تنشأ أيضاً داخل الحركات السياسية نفسها. إذ يمكن أن يتحول العمل الحزبي إلى بنية عمودية تنتج الولاء الشخصي بدل الالتزام بالمشروع، فيصبح القائد أعلى من الحزب، والحزب أعلى من القضية، والقضية أعلى من المجتمع. وينتج عن ذلك كوادر يُعاد تشكيلها على نموذج الطاعة، فتستبطن الاستبداد وتعيد إنتاجه داخل التنظيم. ثم قد تنقلب لاحقاً إلى عداء شامل عندما تتغير علاقتها بالقائد، لأنها لم تتعلم الفصل بين الفكرة والشخص، ولا بين الالتزام السياسي والتبعية الفردية.

ويؤدي هذا النمط إلى إضعاف إمكان بناء مشروع قومي حديث، لأنه يستبدل المؤسسات بالرمزية، ويعطل ثقافة المساءلة، ويقصي التفكير النقدي لصالح قداسة سياسية جديدة. وفي هذه الحالة، لا يعود التنظيم السياسي أداة لتحرير المجتمع، بل يصبح بنية مغلقة تعيد إنتاج علاقات الهيمنة التي يفترض أنه نشأ لمواجهتها.

ومن هنا، فإن أي حركة سياسية لا تبني داخلها ثقافة نقدية، ولا تُخضع قياداتها للمساءلة، تبقى مهددة بالتحول إلى صورة مصغرة عن الاستبداد الذي تعلن رفضه. وحين يغيب الفرق بين الولاء للمشروع والولاء للأشخاص، تفقد السياسة بعدها التحرري وتتحول إلى إعادة توزيع للمواقع داخل البنية نفسها.

ثقافة المقاومة بوصفها ممارسة يومية

إن أخطر ما يواجه شعباً يعيش تحت القهر القومي هو الاستسلام الروحي، لأن هذه الحالة النفسية هي التي تمنح الاستبداد قدرة أكبر على الاستمرار. غير أن المقاومة هنا لا تعني بالضرورة الصدام العنيف، بل تعني رفض تحويل القهر إلى "طبيعة حياة"، وبناء سلوك يومي يحمي اللغة والذاكرة والخصوصية. فالمقاومة تبدأ من الفرد، في لغته، وفي خياراته الثقافية، وفي علاقته بالتراث والفن، وفي رفضه للتبريرات التي تجعل التبعية فضيلة أو الذوبان شكلاً من أشكال الواقعية.

كما أن بناء مناعة ثقافية داخل الأسرة، من خلال تربية الأبناء على معرفة الذات واللغة والرموز المشتركة، لا يعني العداء للمحيط، بل يعني تأسيس توازن نفسي وثقافي يتيح التعايش من دون ذوبان. فالمجتمع الذي لا يمتلك آليات دفاع ثقافي سلمية يصبح أكثر قابلية للانكسار أمام الضغوط السياسية والاقتصادية والرمزية.

ولهذا، فإن المناعة الثقافية لا تتكون عبر الخطب أو الشعارات وحدها، بل عبر الممارسة اليومية المتراكمة. إنها تتجلى في التعليم، وفي اللغة المتداولة، وفي الفنون، وفي شكل العلاقات الأسرية، وفي طبيعة الذاكرة التي تُنقل من جيل إلى آخر. وهي بهذا المعنى ليست حالة وجدانية فقط، بل بنية اجتماعية تحتاج إلى رعاية ووعي واستمرارية.

الخصوصية والانفتاح

إن نقد الشوفينية لدى الآخرين لا ينبغي أن يتحول إلى عنصرية مضادة. فالمجتمعات لا تختزل في أنظمتها السياسية، ولا في أكثر تياراتها تطرفاً. وفي السياق السوري تحديداً، لا يمكن تصور حل مستدام من دون بناء

تفاهمات عادلة بين العرب والكرد، لأن الجغرافيا والتاريخ وأنماط العيش المشترك تفرض شراكات طويلة الأمد. غير أن هذه الشراكات لا يمكن أن تستقيم من دون اعتراف متبادل وحقوق واضحة ومضمونة.

فالانفتاح الحقيقي لا يعني التنازل عن الخصوصية، كما أن التمسك بالخصوصية لا يعني الانغلاق أو العداء. إنما المسألة تتعلق ببناء علاقة متوازنة بين الذات والآخر، تقوم على الاعتراف المتبادل لا على الذوبان أو الإنكار. ومن دون هذا التوازن، تتحول الشراكة إلى تبعية، أو يتحول الدفاع عن الذات إلى رد فعل متشنج يعيد إنتاج منطق الإقصاء نفسه.

الخوف والمعرفة والإرادة

يشكل الخوف من المستقبل، والخوف من السلطة، والخوف من كلفة التغيير، عوامل رئيسية في تشتيت العقل الجمعي وإضعاف الطاقة الاجتماعية. وقد استثمرت السلطات المتعاقبة هذا الخوف لإبقاء المجال السياسي تحت السيطرة، ولترويض الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين. ومن هنا، فإن كسر الخوف يمثل شرطاً أولياً لأي تحول حقيقي.

غير أن الإرادة وحدها لا تكفي. فالإرادة من دون معرفة قد تتحول إلى اندفاع عشوائي يفضي إلى نتائج كارثية. أما حين تتحد إرادة الفرد بإرادة المجتمع في إطار وعي مشترك، فإن إمكان التغيير يبدأ بالتبلور، ويظهر الفاعل التاريخي بوصفه تعبيراً عن حاجة جماعية، لا عن بطولة فردية معزولة.

ولهذا تحتاج الشبيبة إلى تفكير واقعي ومعرفة حديثة تتجاوز أنماط التفكير الأسطوري والخيالي، وتنتج أدوات فعل مرتبطة بالواقع. فالشعب الذي يريد الحفاظ على هويته لا ينبغي أن يفهم الاستمرارية بوصفها تجميداً، بل

بوصفها تجديداً دائماً للمؤسسات والمعايير وأنماط العيش. إن البقاء ليس مجرد استمرار بيولوجي أو لغوي، بل قدرة على التطور من دون فقدان الذات.

المثقف ودوره

لا يمكن فرض موقف واحد على المثقفين، ولا توحيدهم قسرياً ضمن أيديولوجيا واحدة. ومع ذلك، يمكن أن يتشكل معيار عام يتمثل في ألا يتناقض العمل الفكري والثقافي مع المصلحة الأساسية للشعب. فالمثقف، بحكم موقعه، لا ينتمي إلى ذاته وحدها، بل يفترض أن يعي مسؤوليته تجاه المجتمع الذي ينتمي إليه.

وتكشف التجربة أن القيمة الفعلية للمثقف لا تُقاس بعدد ما يكتب، بل بأثر ما يكتبه. فالسؤال الحاسم هو: هل يسهم إنتاجه في بناء وعي نقدي، وفي تطوير اللغة، وفي تعزيز الذاكرة، وفي توسيع مجال الحرية؟ أم أنه يعيد إنتاج النمط نفسه من الاغتراب والانقطاع عن المجتمع؟

إن المثقف الذي ينفصل عن قضايا مجتمعه، أو يحول المعرفة إلى ممارسة زينة رمزية، يفقد أحد أهم أدواره التاريخية. وفي المقابل، لا يُطلب من المثقف أن يتحول إلى ناطق حزبي أو إلى أداة دعائية، بل أن يحافظ على استقلاله النقدي، مع وعي واضح بحدود المسؤولية الأخلاقية التي تفرضها عليه علاقته بمجتمعه ولغته وتاريخه.

خاتمة

تكشف هذه الدراسة أن الخطر الأكبر الذي يهدد الهوية الكردية لا يتمثل فقط في القمع الخارجي أو في سياسات الإنكار الرسمية، بل في قابلية الانحلال من الداخل عندما يضعف الوعي بالذات، وتتهاوى مكانة اللغة، وتتراجع الذاكرة، وتُستبدل المسؤولية الجمعية بمنطق المنفعة الفردية. فالشعوب لا تفقد نفسها دفعة واحدة، بل عبر تآكل بطيء يصيب معاني الانتماء، ويحوّل التكيف إلى تبعية، والواقعية إلى استسلام، والانفتاح إلى ذوبان.

ومن هنا، فإن بناء المناعة الثقافية لا يعني الانغلاق، بل يعني امتلاك الحد الأدنى من الصلابة الداخلية التي تسمح للجماعة بالتفاعل مع العالم من دون أن تفقد نفسها فيه. فالمناعة الحقيقية لا تقوم على الخوف من الآخر، بل على معرفة الذات، ولا تُبنى بالشعارات، بل بتثبيت اللغة، وصون الذاكرة، وتربية الأجيال على وعي تاريخي ونقدي يميز بين التعايش والذوبان، وبين الشراكة والتبعية.

كما يتضح أن أي مشروع قومي حديث لا يمكن أن ينجح إذا أعاد إنتاج الاستبداد داخل ذاته، سواء في صورة وسيط تابع للسلطة، أو في صورة تنظيم سياسي قائم على الولاء الشخصي، أو في صورة ثقافة تقدّس الزعامات وتقصي النقد. فالهوية التي لا تقترن بالحرية والمسؤولية والمساءلة تتحول بسهولة إلى شعار فارغ، أو إلى أداة تستخدم ضد المجتمع بدل أن تكون وسيلة لتحريره.

وعليه، فإن المهمة التاريخية الملقاة على عاتق الشبيبة الكردية لا تقتصر على الدفاع عن الهوية بوصفها إرثاً مهدداً، بل تتجاوز ذلك إلى إعادة بنائها بوصفها مشروعاً حياً. وهذا يقتضي الجمع بين التمسك باللغة والانفتاح على العصر، وبين حماية الخصوصية وتطويرها، وبين الوعي بالماضي والقدرة

على نقده. فالمستقبل لا تصنعه الجماعات التي تكتفي بتذكر نفسها، بل تلك التي تعيد إنتاج ذاتها بوعي، وتحوّل هويتها من حالة دفاعية إلى طاقة ثقافية وتاريخية فاعلة.

المحاضرة الخامسة عشرة

الدين والهوية القومية

قراءة نقدية في تسييس الدين وأثره في تشكل الوعي القومي الكردي

مقدمة

يُعدّ الدين من أكثر العناصر تأثيراً في البنية الاجتماعية والسياسية لمجتمعات الشرق الأوسط. غير أن تحليل دوره يقتضي التمييز بين مستويين متداخلين: الدين بوصفه معتقداً فردياً، والدين بوصفه أيديولوجيا سياسية. ويكتسب هذا التمييز أهمية خاصة في الحالة الكردية، حيث تداخلت المرجعيات الدينية مع البنى السلطوية والقومية المهيمنة، الأمر الذي أثر في مسار تشكل الوعي القومي، وفي طبيعة العلاقة بين الانتماء الديني والانتماء القومي.

تهدف هذه المحاضرة إلى تفكيك هذا التمييز من الناحية النظرية، ثم تطبيقه على التجربة الكردية، مع التركيز على أثر تسييس الدين في إضعاف الاستقلالية السياسية والثقافية، وعلى الشروط اللازمة لبناء مشروع سياسي حديث يستند إلى أسس مدنية عقلانية.

أولاً: الإطار المفاهيمي

يمكن مقاربة الدين من زاويتين تحليليتين مترابطتين.

الزاوية الأولى هي الدين بوصفه معتقداً فردياً. وفي هذا المستوى، يُفهم الدين على أنه علاقة روحية وشخصية تدخل ضمن نطاق الحرية الفردية وحرية الضمير. وهنا يُنظر إليه بوصفه عنصراً من عناصر الهوية الفردية ومنبعاً للمعنى الوجودي، ويخضع لمبدأ الاحترام باعتباره شأناً خاصاً لا يفرض نفسه على المجال العام.

أما الزاوية الثانية فهي الدين بوصفه أيديولوجيا سياسية. فعندما يتحول الدين إلى خطاب سلطة، أو إلى أداة لتنظيم المصالح الدنيوية، أو إلى مرجعية لإضفاء الشرعية على الهيمنة السياسية، فإنه يغدو ظاهرة اجتماعية وسياسية قابلة للتحليل والنقد. وفي هذه الحالة، لا يعود الدين مجرد مسألة إيمان فردي، بل يصبح جزءاً من صراعات تتعلق بتوزيع السلطة والثروة والحقوق، ومن ثم يفقد حصانته بوصفه موضوعاً خارج المساءلة.

ويشكل هذا التمييز أساساً لفهم العلاقة المعقدة بين الدين والسياسة في التجربة الكردية، كما يتيح تجنب الخلط بين احترام الإيمان الفردي من جهة، ونقد التوظيف السياسي للدين من جهة أخرى.

ثانياً: أثر التديّن السياسي في المسألة الكردية

تاريخياً، تفاعل الكرد مع أنماط متعددة من الإسلام السياسي ارتبطت في الغالب بقوميات مهيمنة ومراكز سلطة تتجاوز المجال الكردي. وفي هذا السياق، لم يكن الدين إطاراً محايداً، بل استُخدم في كثير من الأحيان أداة لإعادة إنتاج الولاء السياسي للمركز، وربط الأطراف بمنظومات شرعية فوق قومية تحدّ من إمكان تشكل وعي قومي مستقل.

وقد أسهم هذا التداخل بين المرجعية الدينية والسلطة المركزية في إضعاف محاولات بلورة وعي قومي كردي حديث، لأن الانتماء الديني كان يُقدَّم، في كثير من الأحيان، بوصفه بديلاً عن الوعي القومي، أو بوصفه الإطار الأوسع الذي يجب أن تذوب فيه الخصوصيات القومية والثقافية.

ومع ذلك، لا يمكن اختزال دور الدين في كونه عائقاً دائماً. فقد قاد بعض رجال الدين الكرد حركات تمرد وانتفاضات حملت أبعاداً تحررية، وهو ما يدل على أن الدين لم يكن دائماً أداة للهيمنة، بل شكّل أحياناً لغة للتعبئة والمقاومة. غير أن المشكلة البنيوية ظهرت حين ارتبطت الشرعية الدينية بمرجعية سياسية فوق قومية، الأمر الذي حدّ من استقلالية القرار الكردي، وأعاد إنتاج الانقسامات داخل المجتمع نفسه.

ثالثاً: نقد تسييس الدين لا الدين ذاته

لا يهدف هذا الطرح إلى تبني موقف عدائي من الدين، بل إلى نقد تسييسه. فالمجتمع الكردي تشكل تاريخياً ضمن إطار إسلامي واسع، وأصبح الدين جزءاً من نسيجه الاجتماعي والثقافي. غير أن التقدم الاجتماعي والسياسي يقتضي عدم اختزال قضايا الدولة والحقوق والمواطنة في أطر مذهبية أو عقائدية مغلقة.

وتكشف التجارب التاريخية أن تحولات موقع الدين في المجتمع لم تكن نتيجة اجتهادات فقهية فقط، بل ارتبطت أيضاً بتحولات اقتصادية وتعليمية وسياسية عميقة. ومن ثم، فإن إعادة تعريف العلاقة بين الدين والمجال العام لا يمكن أن تتم على مستوى الخطاب وحده، بل تقتضي تحديث البنى الاجتماعية ذاتها، بما يسمح بالانتقال من أنماط الولاء التقليدية إلى صيغ حديثة من التنظيم السياسي والقانوني.

ومن هنا، فإن نقد تسييس الدين لا يستهدف الإيمان الفردي، ولا يعادي التدين بوصفه جزءاً من التجربة الإنسانية، بل يستهدف تحويل المقدس إلى أداة سلطة، وتوظيفه في تبرير الهيمنة أو تعطيل النقد أو مصادرة التعدد.

رابعاً: الدولة المدنية وفصل المجالات

إن بناء مشروع سياسي حديث، سواء في السياق الكردي أم في الإطار الإقليمي الأوسع، يقتضي التمييز الواضح بين المجال الديني والمجال السياسي الحقوقي. فالدولة الحديثة تقوم على مبدأ المواطنة والمساواة أمام القانون، لا على الانتماء المذهبي أو الامتياز الديني.

كما أن بناء العلاقات بين القوميات المختلفة على أساس ديني يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى إعادة إنتاج التبعية أو إلى تفجير الصراع، لأن الدين لا يوفر في ذاته إطاراً عادلاً لتنظيم الحقوق السياسية بين جماعات متعددة المصالح والهويات. ولذلك فإن الأساس الأمتن لتنظيم العلاقة بين المكونات المختلفة يتمثل في الاعتراف المتبادل، والضمانات الدستورية، والحقوق الواضحة القابلة للتطبيق.

ولا يعني الفصل بين المجالين إقصاء الدين من المجتمع، بل منع احتكاره للمجال السياسي والقانوني. فالدولة المدنية لا تعادي الدين، وإنما تمنع تحوله إلى مصدر تمييز بين المواطنين، أو إلى وسيلة لفرض وصاية أخلاقية وسياسية على المجتمع.

خامساً: المؤسسات الدينية ودورها الاجتماعي

في بعض السياقات، لا يقتصر دور المسجد أو المؤسسة الدينية على الإرشاد الروحي، بل يمتد إلى التأثير السياسي والاجتماعي المباشر. وعندما يُقدَّم الماضي بوصفه نموذجاً مثالياً ونهائياً، قد ينشأ توتر بين خطاب ديني يستند إلى تمثلات مكتملة عن التاريخ، وواقع اجتماعي حديث تحكمه تحولات معقدة ومتسارعة. وفي مثل هذه الحالات، تتسع إمكانية نشوء نزعات أصولية أو انعزالية تعجز عن التفاعل الإيجابي مع شروط العصر.

ومن منظور سوسيولوجي، لا يوجد للدين جوهر ثابت منفصل عن التاريخ، بل تتعدد صوره وتجلياته تبعاً للبيئات الاجتماعية والمصالح والبنى السياسية. ولذلك فإن تحليل الدين يقتضي التعامل معه بوصفه ظاهرة اجتماعية متغيرة، لا بوصفه كياناً متعالياً عن شروط الزمن والتحول.

كما أن فهم دور المؤسسات الدينية في المجتمع الكردي يتطلب التمييز بين وظائفها الروحية التقليدية، وبين الأدوار السياسية التي اكتسبتها في سياقات معينة، سواء من خلال علاقتها بالدولة أو من خلال موقعها في إعادة تشكيل الوعي الاجتماعي.

سادساً: التبعية الدينية وبنية الطاعة

تُعدّ التبعية غير النقدية لمرجعية دينية من العوامل التي قد تضعف الاستقلالية الفكرية لدى الشباب. فعندما تتحول العلاقة الدينية من علاقة إيمانية حرة إلى علاقة طاعة شخصية، يصبح من المرجح أن يُعاد إنتاج هذا النمط في المجال السياسي أيضاً، بما يعزز النزعات السلطوية ويضعف قابلية الفرد للمساءلة والنقد.

ومن هنا، فإن ترسيخ التفكير النقدي والاستقلال العقلي لا يمثل مجرد مطلب ثقافي عام، بل يشكل شرطاً أساسياً في تكوين فاعل اجتماعي قادر على المشاركة في مشروع تحرري حديث. فالمجتمع الذي يتربى أفراده على الطاعة المجردة يصعب عليه إنتاج وعي مدني مستقل، أو بناء ثقافة سياسية تقوم على المسؤولية والمحاسبة والمشاركة الحرة.

وتتضاعف خطورة هذه البنية حين تتداخل الطاعة الدينية مع الطاعة السياسية، فتتشكل ذهنية تنظر إلى السلطة بوصفها امتداداً للمقدس، لا موضوعاً للنقد والتقويم. وعندئذ يصبح التحرر السياسي أكثر تعقيداً، لأنه يقتضي في الوقت نفسه تحرير العقل من آليات الطاعة الراسخة.

سابعاً: حرية الاعتقاد والتحول الديني

تُعدّ حرية المعتقد حقاً أساسياً من حقوق الإنسان، وتشمل حق الفرد في الاستمرار في دينه أو تغييره وفقاً لقناعته الشخصية. غير أن التحولات الدينية الفردية، على الرغم من مشروعيتها من حيث المبدأ، لا تمثل بالضرورة حلولاً بنيوية للمشكلات الاجتماعية والسياسية.

فالمؤسسات الدينية، ولا سيما في السياقات السلطوية، لا تعمل غالباً بمعزل عن توازنات القوة، بل تنخرط بدرجات مختلفة في البنية السياسية السائدة، وتتأثر بها وتؤثر فيها. ولذلك، فإن معالجة الأزمات البنيوية في المجتمع لا تتحقق بمجرد الانتقال الفردي من إطار ديني إلى آخر، بل تتطلب تفكيك الشروط السياسية والاجتماعية التي تسمح بإعادة إنتاج التبعية والهيمنة.

كما أن الدفاع عن حرية الاعتقاد ينبغي أن يظل جزءاً من تصور أوسع للحرية المدنية، لا مجرد موقف جزئي أو موسمي. فالمجتمع الذي يعترف بحرية الضمير هو المجتمع الأقدر على بناء فضاء عام تعددي، يتيح الاختلاف من دون قمع، والانتماء من دون إكراه.

خاتمة

تكشف هذه القراءة أن الإشكالية المركزية لا تكمن في الدين بوصفه إيماناً فردياً أو مورداً أخلاقياً وروحياً، بل في تحويله إلى أداة للهيمنة السياسية وإعادة إنتاج الطاعة. فحين يُزجّ الدين في صراعات السلطة، يفقد كثيراً من طاقته الروحية والأخلاقية، ويتحول إلى وسيلة للضبط والتعبئة والتبرير، لا إلى مصدر لتحرير الإنسان أو الارتقاء به.

وفي الحالة الكردية، أسهم تسييس الدين، في مراحل متعددة، في إضعاف إمكان تشكل وعي قومي مستقل، لأن المرجعية الدينية كانت كثيراً ما تُدمج في مشاريع سياسية فوق قومية تحدّ من استقلال الذات الكردية. ومع ذلك، فإن تجاوز هذه الإشكالية لا يمر عبر القطيعة العدائية مع الدين، بل عبر إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والسياسة على نحو يضمن لكل منهما مجاله الخاص.

ومن ثم، فإن بناء وعي قومي كردي حديث يقتضي أن يبقى الدين في مجاله الفردي والأخلاقي والروحي، في حين تُبنى الدولة والحقوق والعلاقات السياسية على أسس مدنية عقلانية تقوم على المواطنة والمساواة والمساءلة. فالمشروع القومي الذي يستند إلى الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، ويتحرر من التوظيف السياسي للمقدس، يملك فرصاً أكبر للتفاعل الإيجابي مع العصر، وللمساهمة في بناء واقع اجتماعي أكثر توازناً واستقراراً.

وبهذا المعنى، لا يكون نقد تسييس الدين موقفاً مناوئاً للإيمان، بل شرطاً من شروط بناء وعي حديث قادر على التمييز بين المجال الروحي بوصفه حقاً فردياً، والمجال السياسي بوصفه شأناً عاماً تحكمه قواعد العقل والعدالة والتعدد.

المحاضرة السادسة عشرة

الكرد والإسلام وصراع الهوية

مقدمة

لن أدخل هنا في نقاش لاهوتي موسع حول العقيدة الإسلامية في ذاتها، لأن المقصود ليس الإساءة إلى المعتقدات الدينية، بل مقاربة الدين من منظور تاريخي ونقدي بوصفه ظاهرة بشرية تشكلت داخل سياقات اجتماعية وسياسية محددة. ومن هذا المنظور يمكن القول إن الأديان، بمختلف صورها التاريخية، لم تنشأ خارج الزمن، بل ولدت داخل بيئات معينة وتأثرت بتراث الشعوب التي ظهرت فيها. كما أن تصور البشر للإله تطور بتطور أنماط حياتهم ووعيهم الاجتماعي والثقافي، من تعدد الآلهة في الحضارات القديمة إلى صيغ أكثر تجريداً ووحدانية في مراحل لاحقة.

ولا يمكن فهم الأديان الكبرى في التاريخ بمعزل عن علاقتها بالسياسة والنفوذ والصراع على الشرعية. فالأديان لم تنتشر دائماً بوصفها دعوات روحية خالصة، بل ارتبط انتشارها، في كثير من الحالات، ببنى السلطة والغزو العسكري والتحول الحضاري القسري أو شبه القسري. ومن ثم، فإن تحليل أثر الإسلام في التاريخ الكردي يقتضي التمييز بين الإسلام بوصفه إيماناً فردياً، والإسلام بوصفه سلطة تاريخية وبنية سياسية وثقافية أعادت تشكيل المجتمع الكردي ووعيه بذاته.

أولاً: الإسلام من الدعوة الدينية إلى بناء الأمة

تتمثل إحدى الخصائص المركزية في التجربة الإسلامية، وفق هذه القراءة، في أن الإسلام قدم نفسه بوصفه خاتمة الوحي وخاتمة الأديان. وبذلك أُغلقت، من داخل التصور العقدي الإسلامي، إمكانية ظهور مرجعية دينية لاحقة تتجاوز النص القرآني والمرجعية النبوية. ومن هنا أصبح النص الديني مرجعاً نهائياً، وأي خروج عليه أو تجاوز له يُفهم، في البنية العقدية التقليدية، خروجاً على الحقيقة الدينية المكتملة.

وفي القراءة النقدية، لا تكمن المشكلة في هذا التصور من حيث هو إيمان، بل في تحوله إلى بنية فكرية مغلقة تتعامل مع النص بوصفه الحد النهائي للحقيقة، لا مجالاً للتأويل التاريخي أو الفهم المتجدد. ومن ثم، فإن أي تطور فكري أو اجتماعي أو اقتصادي لا يجد موقعه داخل أفق النص وتفسيراته السائدة قد يُنظر إليه بوصفه تهديداً للنظام العقدي والسياسي معاً.

لقد دعا الإسلام إلى تأسيس "أمة" تتجاوز الانتماءات السابقة، وتجعل الانتساب الديني إطاراً أعلى من سائر الانتماءات الأخرى. وضمن هذا الإطار، كان الدخول في هذه الأمة يقتضي، في كثير من الحالات التاريخية، تراجع الانتماءات السابقة أو إخضاعها للهوية الإسلامية الجامعة. ومن هنا بدأت، في هذه القراءة، ملامح التوتر بين الهوية الكردية وبين الإسلام حين اقترن بالسلطة، لا على مستوى التدين الفردي، بل على مستوى البنية التي طالبت الجماعات المختلفة بالانصهار في إطار فوق قومي جديد.

ثانياً: دخول الكرد في الإسلام وتحول المسار التاريخي

منذ دخول الكرد في الإسلام، بدأ المجتمع الكردي يتحرك ضمن مسار مختلف عن شروط تطوره الذاتية السابقة. فلم يكن التحول مجرد انتقال ديني، بل كان أيضاً انتقالاً سياسياً وحضارياً أدخل عاملاً خارجياً شديد التأثير إلى بنية المجتمع، وجعل هذا العامل أكثر فاعلية من كثير من عناصره الداخلية.

وفي هذا السياق، يمكن القول إن مسار الأمة الكردية لم يستمر على النحو الذي كان يمكن أن يتطور به ضمن شروطه الخاصة، بل انقطع أو انحرف تحت تأثير سلطة جديدة فرضت قوانينها الدينية والسياسية والثقافية. ولم يعد المجتمع الكردي يتطور فقط من داخل منطقه التاريخي، بل صار محكوماً أيضاً بإطار سلطوي أوسع يفرض عليه أولويات ومعايير لا تنبع من داخله.

وقد اعتبرت السلطات الإسلامية الأولى أن المناطق المفتوحة نتيجة الغزو أصبحت جزءاً من ملكية الدولة الجديدة، أرضاً وسكاناً. وضمن هذا المنطق، فُرضت القوانين القبلية والدينية العربية الإسلامية على شعوب متعددة أُدخلت في الدولة الإسلامية، بما فيها شعوب كانت قد بلغت درجات متقدمة من التنظيم الحضاري مقارنة بالجزيرة العربية، مثل شعوب المجالين الإيراني والروماني.

ثالثاً: الغزو الإسلامي وإعادة تشكيل المجال الحضاري

تكمن خصوصية الغزو العربي الإسلامي، في هذه القراءة، في أنه لم ينطلق من تراكمات الإمبراطوريتين الرومانية والساسانية ليستكملها، بل جاء حاملاً منظومة قبلية ودينية مختلفة أعادت ترتيب المجال المفتوح وفق منطق جديد. وقد كان لهذا التحول أثر عميق في المناطق التي عُرفت

لاحقاً ببلاد الشام وفي المجال الإيراني، حيث لم يجر استيعاب الإرث الحضاري السابق ضمن مشروع تطوري تراكمي، بل أعيدت صياغة البنية السياسية والثقافية على أسس مغايرة.

قامت الخلافة الأموية، في هذا التصور، على بنية سياسية وثقافية تأثرت بقيم الجزيرة العربية وأنماطها القبلية أكثر مما تأثرت بالإرث الحضاري للمناطق التي خضعت لسلطتها. ولم يؤد الإسلام، في هذا السياق التاريخي، إلى إنهاء الصراعات القبلية بصورة جذرية، بل أُعيد إنتاج كثير منها داخل المجال الإسلامي نفسه، في صورة صراعات على السلطة والشرعية بين قوى إسلامية متنافسة.

وقد تكرر هذا التحول أيضاً في المجال الذي كان خاضعاً للإمبراطورية الفارسية. فالشعوب التي عاشت في ظل تلك الإمبراطورية كانت قد طورت أنماطاً مدينية وزراعية وعمرانية أكثر تعقيداً، ثم وجدت نفسها تحت سلطة قوة جديدة جاءت من بيئة اجتماعية وثقافية مختلفة. ومن ثم، لم يكن التغيير مجرد انتقال سياسي، بل حمل معه نموذجاً مغايراً في الحكم والسلوك والقيم الاجتماعية، جرى تقديمه بوصفه النموذج الواجب الاقتداء به في المناطق المفتوحة. ويمكن، في هذا السياق، الرجوع إلى ما أورده الكاتب المصري أحمد أمين في كتاب فجر الإسلام حول الفوارق الحضارية بين العرب الفاتحين وشعوب بلاد فارس.

أما الكرد، في ظل الإمبراطورية الساسانية، فكانوا أكثر تقدماً من عرب الجزيرة من حيث التنظيم الاجتماعي وأنماط العيش والإنتاج. فقد امتلكوا مدناً عامرة، ومارسوا الزراعة والحرف إلى جانب أنماطهم الرعوية

الجبلية. والأهم من ذلك أنهم كانوا ينتمون إلى أفق ديني وروحي مختلف، تمثل في الزرادشتية التي نشأت في بيئة اجتماعية وجغرافية مغايرة تماماً لبيئة الإسلام الأولى.

رابعاً: الزرادشتية والانقطاع الرمزي في الوعي الكردي

يمكن النظر إلى القضاء على الزرادشتية بوصفه تحولاً جذرياً في البنية الروحية والثقافية للمجتمع الكردي. فلم يكن الأمر مجرد انتقال من معتقد إلى آخر، بل كان إعادة تشكيل عميقة للوعي، بحيث أُزيحت المرجعية الدينية السابقة بما تحمله من رموز وقيم وتصورات للعالم، وحلّت محلها مرجعية جديدة فرضت منظومة مختلفة في المعنى والولاء والانتماء. وبهذا المعنى، لم يفقد الكردي ديانته القديمة فحسب، بل فقد أيضاً أحد أهم الأطر التي كانت تنظم صلته بذاته الجماعية وتاريخه وثقافته.

وقد ترتب على هذا التحول أن أصبح كثير من الأفراد مطالبين، بحكم العقيدة الجديدة ومنطق السلطة الذي رافقها، بالتخلي التدريجي عن جزء مهم من تراثهم الثقافي والرمزي، بوصف ذلك دليلاً على صدق الانتماء الجديد. ولم يكن هذا التخلي شأناً دينياً خالصاً، بل كان جزءاً من عملية أوسع لإعادة تشكيل الهوية. وفي هذا السياق، غدا بعض رجال الدين الكرد أنفسهم من أبرز النماذج التي جسدت هذا الانتقال، بحكم تموضعهم داخل البنية الجديدة وقيامهم بإعادة إنتاجها داخل المجتمع.

ومن منظور ثقافي، مثّل الانتقال من الزرادشتية إلى الإسلام انتقالاً من عالم رمزي إلى عالم رمزي آخر يختلف عنه في بنيته وتصوراته وأخلاقه المرجعية. فالزرادشتية، كما تُعرض في بعض القراءات الفلسفية، كانت ترتبط بمنظومة أخلاقية تقوم على مركزية الفكر الحسن والقول الحسن والعمل الحسن، في حين جاء الإسلام، في سياق الفتح والسلطة، مرتبطاً

لدى الجماعات المفتوحة بصورة القوة والغلبة والتشريع الصارم. ومن ثم، لم يُستقبل الدين الجديد فقط بوصفه عقيدة، بل أيضاً بوصفه تعبيراً عن سلطة المنتصر. ويمكن في هذا السياق الرجوع إلى ما أورده هيغل في حديثه عن الديانة الزرادشتية ضمن كتابه عن العالم الشرقي.

وعندما ينتقل فرد أو شعب إلى ديانة تختلف جذرياً عن ديانة أسلافه، فإنه لا يغيّر معتقده فقط، بل يعيد أيضاً تأويل ماضيه كله. إذ تميل الديانة الجديدة، في كثير من الحالات التاريخية، إلى نزع الشرعية عن التراث السابق وتسفيهه أو اختزاله بوصفه زمناً من الخطأ أو الضلال (الإسلام يجب ما قبله). وفي مثل هذه الحالة، قد يتكون لدى الجماعة التي خضعت لهذا التحول شعور خفي بالدونية إزاء الجماعة التي حملت الدين الجديد وفرضته أو أقنعتها به، لأن الماضي السابق يغدو فاقداً للقيمة في وعيها الجديد.

وغالباً لا يتراجع هذا الشعور إلا إذا استطاعت الجماعة أن تعيد بناء ذاتها التاريخية ضمن إطار الدين الجديد، أي إذا تمكنت من تأسيس كيانها السياسي الخاص وتكييف العقيدة الجديدة مع مصالحها وهويتها. ومن هنا يمكن فهم خصوصية الحالة الكردية. فشعوب كثيرة دخلت الإسلام، سلماً أو عنوة، ثم استطاعت لاحقاً أن تؤسس دولها الخاصة داخله، فحافظت على قدر من تماسكها القومي. أما الكرد، فلم يتمكنوا من تحويل هذا الانتماء الديني إلى إطار سياسي خاص بهم، الأمر الذي جعلهم أكثر عرضة للذوبان في مشاريع الآخرين.

خامساً: من الأمة الإسلامية إلى صهر الشعوب

في هذا الإطار، لم تنظر السلطة العربية الإسلامية إلى الكرد بوصفهم شعباً قائماً بذاته، لأن التصور الغالب كان يجعل الأمة الإسلامية الإطار الأعلى الذي تذوب فيه جميع الجماعات الأخرى. وربما ظهر هنا تعارض واضح بين بعض الممارسات السياسية وبين المعنى الذي يمكن استخلاصه من الآية القرآنية: "وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا"، فبدلاً من الاعتراف بالتعدد، جرى توظيف الإسلام، في كثير من الأحيان، أداة لصهر الكرد وغيرهم داخل المدار السياسي والثقافي للقومية الحاكمة، وتعبئتهم بوصفهم قوة إضافية في الفتوحات الجديدة وفي الصراعات الداخلية للدولة الإسلامية.

وصحيح أن عدداً من المختصين بالتاريخ الكردي يشيرون إلى أن الكرد لم يتوقفوا عن مقاومة الاحتلال الإسلامي بعد دخولهم في الإسلام، ويستشهدون بكثرة الثورات والانتفاضات التي قوبلت بعنف شديد، بل تذهب بعض التقديرات إلى أن الكرد قاموا بعدد كبير من الثورات خلال العهدين الراشدي والأموي، إلا أن المشكلة الأعمق، في هذه القراءة، لا تكمن فقط في القمع العسكري، بل في استقرار الإسلام، بوصفه عقيدة ومنظومة ذهنية، داخل البنية النفسية والثقافية للمجتمع الكردي. فهذه النقلة لم تُقرأ دائماً بوصفها تحولاً جذرياً في تكوين الوعي، رغم ما ترتب عليها من تبدل عميق في المرجعيات الروحية والثقافية.

ولم يعترف الإسلام الرسمي بالزرادشتية بوصفها مرجعية دينية مساوية، بل عمل على إزاحتها وقمعها. ولم يكن المقصود مجرد هدم ديانة سابقة، بل إزالة البنية الرمزية والروحية التي كانت تشكل أحد أهم عناصر الهوية الثقافية للمجتمع الكردي والفارسي. وتشير الوقائع التاريخية إلى تدمير المعابد الزرادشتية وإضعاف حضورها الاجتماعي والثقافي، بما جعل اجتثاثها يتجاوز المجال الديني إلى المجال الهوياتي الأوسع.

ومن هنا يمكن فهم البعد النفسي العميق للهزيمة. فالكردي لم يختبر فقط هزيمة عسكرية أو سياسية، بل واجه أيضاً انهيار المرجعية الروحية التي كانت تمنحه معنى الوجود والتماسك. ومن المعروف أن الدين كان، في العصور القديمة، عنصراً أساسياً في تشكيل ذهنية الشعوب وثقافتها، بصرف النظر عن الطابع الأسطوري لتلك المعتقدات. وكان تحطيم رموز الآلهة أو معابدها بعد الانتصار يمثل فعلاً نفسياً وسياسياً يهدف إلى كسر إرادة المهزوم وتجريد مقاومته من سندها الروحي.

سادساً: سيكولوجية التحول والولاء للغالب

علينا أن نتصور، في هذا السياق، التحول الذي طرأ على سيكولوجية الكردي بعد دخوله الإسلام. فقد أصبح الارتباط بالعقيدة الجديدة، في كثير من الحالات، أقوى من الارتباط بالجماعة الأصلية، لأن الإسلام خاطب الفرد بوصفه مسؤولاً أمام الله وأمام السلطة، لا بوصفه عضواً في جماعة قومية تسعى إلى الحفاظ على كيانها الخاص. وبهذا المعنى، لم تعد الأسرة أو القبيلة أو الأمة تشكل المرجعية العليا في بناء الولاء، بل تراجعت أمام الانتماء إلى الجماعة الإسلامية كما حددتها السلطة المركزية.

وإذا كانت الآية القرآنية التي تتحدث عن الشعوب والقبائل تُفهم بوصفها اعترافاً بالتعدد البشري، فإن الممارسة السياسية للدول الإسلامية المبكرة لم تترجم هذا المعنى إلى اعتراف فعلي بكيانات الشعوب الخاضعة لها. فقد كان الخلفاء الراشديون والأمويون والعباسيون يعينون ولاة وأمراء من الدائرة العربية الإسلامية المقربة منهم على المناطق المفتوحة، وهو ما يكشف أن منطق السلطة ظل قائماً على السيطرة الإمبراطورية أكثر مما كان قائماً على الشراكة أو الاعتراف المتبادل. ومن هنا يمكن فهم هذه

التجربة بوصفها تجربة غزو وهيمنة سياسية، لا مجرد دعوة دينية روحية. ويمكن في هذا السياق الرجوع إلى ما أورده السيد القمني في كتاب حروب دولة الرسول.

سابعاً: رجال الدين الكرد وإعادة إنتاج الاغتراب القومي

في سياق اليقظة الكردية المعاصرة، يتولد لدى كثير من الكرد شعور مرير بأن شريحة واسعة من رجال الدين الكرد أدت دور الوسيط في ترسيخ الثقافة الإسلامية الرسمية للدول المهيمنة داخل الذاكرة العامة للمجتمع الكردي، سواء بصورة واعية أم غير واعية. ولم يقتصر أثر هذا الدور على المجال الديني، بل امتد إلى إعادة تشكيل الوعي اليومي للكردي ضمن أطر عربية أو تركية أو فارسية، بحسب الدولة التي خضع لها.

وقد كان عدد من كبار علماء الدين في هذه البلدان من أصول كردية، غير أن حضورهم الاجتماعي والثقافي لم يُترجم، في الغالب، إلى تعزيز وعي قومي كردي مستقل، بل إلى تعميق اندماج المجتمع في إسلام الدولة القائم. وهكذا غدا بعض هؤلاء جزءاً من منظومة رمزية تجعل من الانصهار في المرجعية الدينية الرسمية نموذجاً يُقدَّم للكردي المسلم بوصفه المثال الأعلى. ومن هنا اكتسب شعار "الأخوة في الإسلام" وظيفة أيديولوجية تتجاوز معناه الديني الظاهري، إذ استُخدم في كثير من الأحيان لحجب علاقات الهيمنة القومية والسياسية، لا لتجاوزها فعلاً.

ولو نظرنا إلى المسار التاريخي لغالبية رجال الدين الكرد، لوجدنا أن كثيراً منهم كتبوا بلغات السلطة الإسلامية المهيمنة، العربية أو الفارسية أو التركية، وأسهموا بذلك في نقل الكردي من موقع الوعي بذاته إلى موقع الاندماج الذهني في قومية الدولة. وتتضح هذه الظاهرة بصورة أكثر حدة في العصر الحديث. ففي سوريا، على سبيل المثال، برز عدد من علماء

الدين والمثقفين الكرد الذين أسهموا، بدرجات متفاوتة، في ترسيخ ذهنية الاغتراب القومي داخل المجتمع الكردي السوري، أي ذهنية استبدال الذات بالآخر. وقد ارتبط بعضهم بمشاريع فكرية وسياسية رأت في الإسلام والعروبة وحدة واحدة، أو وضعت الانتماء القومي الكردي في مرتبة ثانوية أمام الولاء للدولة أو للأيديولوجيا الدينية الرسمية.

ثامناً: الشخصيات التاريخية الكردية بين الصعود الفردي والإلغاء الذاتي

يمكن ملاحظة هذا النمط أيضاً في قراءة بعض الشخصيات الكردية التاريخية الكبرى. فصلاح الدين الأيوبي، على سبيل المثال، أسس دولة واسعة النفوذ والامتداد، غير أن هذه الدولة لم تتخذ طابعاً كردياً واضحاً، لا على مستوى اللغة ولا على مستوى التمثيل الرمزي للهوية. ومن هنا يبرز السؤال: كيف يمكن لشخصية كردية بهذا الحجم السياسي والعسكري أن تؤسس دولة من دون أن تمنحها بعداً كردياً ظاهراً؟

تكمن أهمية هذا السؤال في أنه يكشف حدود الوعي القومي في ذلك العصر. فصلاح الدين لم يتحرك بوصفه مؤسس مشروع قومي كردي، بل بوصفه قائداً مندمجاً في أفق سياسي إسلامي أوسع. وبذلك بقي انتماؤه الكردي محصوراً في أصله الإثني أو العائلي، من دون أن يتحول إلى مبدأ منظم للدولة أو للثقافة أو للإدارة. ومن هنا يمكن القول إن التجربة الأيوبية تمثل مثالاً بارزاً على إمكان الصعود السياسي الكردي داخل البنية الإسلامية، من دون أن يقود ذلك بالضرورة إلى بلورة ذات كردية سياسية مستقلة.

ويصح قدر من هذا التحليل أيضاً على شخصيات كردية أخرى في التاريخ السوري الحديث، مثل يوسف العظمة أو إبراهيم هنانو أو محمد العابد. فهذه الشخصيات، على الرغم من أدوارها البارزة في المجال العسكري أو السياسي، لم تعبّر عن وعي كردي داخل المشروع السوري الحديث، بل اندمجت في أطر أوسع، عثمانية أو عربية أو إسلامية. وهذا لا يعني التقليل من قيمتها التاريخية، بل يشير إلى أن الوعي القومي الكردي لم يكن، بالنسبة إليها، مرجعية مركزية تحدد موقعها السياسي أو تصورها للهوية.

تاسعاً: الكرد كقوة في مشاريع الآخرين

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن الإسلام، في سياقه السلطوي التاريخي، أسهم في فصل الكردي عن جزء كبير من جذوره الرمزية والتاريخية، وترك آثاراً فكرية ونفسية بعيدة المدى، جعلته أكثر قابلية للاندماج في منظومات الهيمنة العربية ثم الفارسية ثم التركية عبر مراحل لاحقة. وبهذا المعنى، لم يعد الكردي فاعلاً مستقلاً في كثير من المحطات التاريخية، بل تحوّل في أحيان كثيرة إلى قوة عسكرية وبشرية تُستخدم لمصالح غيره أكثر مما تُستخدم لمصلحته الذاتية.

وقد استُخدم الكرد، بالفعل، في مشاريع دول متعددة. فالعباسيون استعانوا بهم في ترسيخ خلافتهم وتوسيع سلطانهم. واستخدمهم الصفويون في بناء دولتهم وفي صراعاتهم الإقليمية، ولا سيما في مواجهة العثمانيين. كما كان العثمانيون أكثر نجاحاً في توظيف الكرد في صراعاتهم مع الصفويين وفي حملاتهم العسكرية في اتجاهات متعددة. ويكشف هذا التكرار التاريخي أن العقيدة الإسلامية، حين اقترنت بمنطق الطاعة السياسية، ساعدت على ترسيخ الولاء لسلطة "أولي الأمر" على حساب تشكل ولاء قومي كردي مستقل.

واللافت أن هذه السلطات كانت تتعامل بقدر كبير من العنف مع أي توجه كردي ذاتي، لأنها كانت تنظر إليه بوصفه خروجاً على الجماعة السياسية والدينية التي تهيمن عليها. ولم يكن الكردي، في هذه البنى السلطوية، يُراد له أن يكون ذاتاً مستقلة، بل قوة مضافة إلى مشاريع الآخرين. ولذلك جرى قمع كل محاولة تسعى إلى تحويل هذه القوة من وظيفة خدمة المركز إلى وظيفة بناء الذات.

عاشراً: الإسلام السياسي وتفتيت الولاءات الكردية المعاصرة

إذا انتقلنا إلى المرحلة الكردية المعاصرة، أمكن القول إن إحدى أكبر أزمات الهوية تتمثل في استمرار توظيف الإسلام، بمذاهبه ومؤسساته المختلفة، في إعادة تفتيت المجتمع الكردي وإضعاف وعيه القومي. فالمشكلة لا تقتصر على الإرث التاريخي البعيد، بل تمتد إلى الواقع الحديث، حيث ما تزال المرجعيات الدينية تؤدي دوراً مؤثراً في إعادة تشكيل الولاءات السياسية والاجتماعية على حساب الهوية الكردية الجامعة.

في إيران، استطاعت السلطة الحاكمة توظيف الأيديولوجيا الإسلامية الشيعية في استقطاب قطاعات واسعة من الكرد لصالح مشروع الدولة الخمينية. وقد وقف كثير من الكرد، متدينين وعلمانيين، إلى جانب الثورة الإيرانية في بداياتها، أملاً في أن تفتح أفقاً جديداً للعدالة والتحرر. غير أن انتصار الثورة وإعلان الجمهورية الإسلامية تبعهما قمع دموي استهدف قطاعات كردية واسعة، بما كشف حدود الوعود التي رفعتها الثورة في بدايتها، وأظهر أن الانتماء الإسلامي المشترك لم يكن كافياً لحماية الكرد من منطق الدولة المركزية.

كما أن قطاعات من الكرد اللور، بحكم اندماجها العميق في الإطار المذهبي الشيعي، تميل إلى تعريف نفسها من داخل هذا الإطار أكثر من تعريفها لنفسها ضمن هوية كردية مستقلة. وفي العراق، تظهر إشكالية مشابهة بصيغة مختلفة، إذ تميل بعض الجماعات الكردية المنتمية إلى المذهب الشيعي، مثل الفيليين والشبك، في كثير من الأحيان، إلى الارتباط بالمركز الشيعي في بغداد أو بالمرجعيات الشيعية الإقليمية أكثر من ارتباطها بالمشروع القومي في إقليم كردستان.

وفي المقابل، يواجه الإقليم نفسه خطراً متنامياً يتمثل في تصاعد الخطاب الإسلامي السني داخل المجتمع، رغم أن النظام السياسي فيه يقوم رسمياً على درجة من الفصل بين الدين والدولة. فالتأثير اليومي للمساجد والمؤسسات الدينية في تشكيل وعي المواطن الكردي ما يزال، في كثير من المناطق، أقوى من تأثير المؤسسات التعليمية والثقافية. ويكشف وجود قرى تفتقر إلى المدارس والمراكز الصحية مع حضور قوي للمساجد عن اختلال عميق في أولويات بناء المجتمع.

ويتفاقم هذا الوضع حين تغيب الجرأة على نقد الخطاب الديني في الإعلام والمؤسسات العامة، إذ يفتح ذلك المجال أمام رجال الدين لتوجيه وعي الشبيبة والتأثير في خياراتها السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي هذه الحالة، لا يعود الإسلام مجرد معتقد فردي، بل يتحول إلى قناة لإعادة ترسيخ أنماط التبعية القديمة، من خلال إعادة إنتاج تراث الغالب وعاداته ورؤاه داخل الوعي الكردي. وبهذا المعنى، يصبح الخطاب الديني المسيّس عاملاً معرقلاً لنمو الطابع القومي وللانفتاح على قيم الحداثة المعاصرة.

ويظهر هذا الخطر بوضوح في انضمام عدد من أبناء الإقليم إلى تنظيم داعش، وارتكاب بعضهم جرائم مروعة بحق أبناء مجتمعهم نفسه. ولا يمكن فهم هذه الظاهرة باعتبارها انحرافاً فردياً فقط، بل ينبغي النظر إليها بوصفها مؤشراً على عمق تأثير البنية الدينية المتشددة في الوعي الاجتماعي. كما أن استمرار العداء الشعبي ضد الكرد الإيزيديين، وتعزيز بعض رجال الدين السنة لهذا العداء، يكشف أن المشكلة لا تتعلق بالتطرف المسلح وحده، بل أيضاً بالتمثلات الدينية اليومية التي تعيد إنتاج الإقصاء داخل المجتمع الكردي نفسه.

أما في تركيا الحديثة، فقد جرى استخدام الإسلام في تعبئة قطاعات كردية لصالح المشروع الجمهوري التركي في مراحله الأولى. غير أن تأسيس الجمهورية الأتاتوركية أعقبه مسار طويل من القمع الدموي ضد الكرد، استمر بأشكال مختلفة حتى اليوم. ومن ثم، فإن إحدى مشكلات الحركة الكردية المعاصرة في تركيا تكمن في استمرار قدرة التيارات الإسلامية التركية، بمختلف تفرعاتها، على استقطاب أعداد كبيرة من الكرد، بما يفوق كثيراً قدرة التيارات القومية أو اليسارية الكردية على احتوائهم.

وقد يكون وضع الكرد في سوريا أقل حدة نسبياً في هذا الجانب، لأن الحركات الإسلامية، ومنها الإخوان المسلمون، لم تتمكن من التغلغل في المجتمع الكردي بالدرجة نفسها. ومع ذلك، ظل عدد كبير من علماء الدين الكرد في خدمة النظام القائم، لا بوصفه سلطة سياسية فقط، بل أيضاً بوصفه حاملاً للعروبة مرجعية وهوية. وفي هذا السياق، يمكن النظر إلى اغتيال الشيخ معشوق الخزنوي بوصفه مؤشراً على حدود ما يمكن أن تسمح به السلطة من استقلال ديني أو قومي خارج بنيتها المسيطرة.

حادي عشر: التمزق المذهبي وتفكيك الهوية الجامعة

ما تزال المجتمعات الكردية، حتى اليوم، تعاني من آثار هذا الإرث الثقيل، رغم النهضة القومية الحديثة والثورات والتضحيات الكبيرة التي قدمها الكرد في سبيل حقوقهم. ويمكن القول إن إحدى الثغرات الأساسية في هذه النهضة أنها لم تبدأ دائماً من المهمة الأعمق، وهي تحرير العقل الكردي من البنية الذهنية التي جعلته ينظر إلى ذاته من خلال أطر دينية وسياسية تعود، في أصلها التاريخي، إلى المركز المهيمن.

ولهذا ظل التراث الديني الموروث، في صيغته المسيّسة وغير النقدية، أحد أبرز العوائق أمام ترسيخ الهوية القومية الكردية وتعزيزها. فالكردي المعاصر لا يواجه فقط ضغوطاً خارجية، بل يواجه أيضاً أشكالاً من الاحتلال الداخلي للوعي، تجعله أقرب إلى الاغتراب عن ذاته. ويتجلى ذلك في انقسام المرجعيات الدينية والطائفية داخل المجتمع الكردي، حيث تتجه الجماعات المختلفة إلى تعريف نفسها من خلال انتمائها المذهبي قبل انتمائها القومي.

فبعض الكرد العلويين، في السياق التركي مثلاً، يميلون إلى تقديم أنفسهم ضمن إطار علوي مستقل، لا ضمن إطار قومي كردي واضح. وبعض الكرد الإيزيديين يستخدمون تعريفاً خاصاً بذاتهم كرد فعل على تاريخ طويل من الاضطهاد والإبادة باسم الإسلام. كما يدور قطاع من الكرد الشيعة في فلك المرجعيات الشيعية في إيران والعراق، في حين يبقى قطاع واسع من الكرد السنة تابعاً للمراكز الدينية السنية العربية أو التركية. وفي مثل هذه الحالات، يغدو الانتماء الديني أو الطائفي إطاراً لإعادة توزيع الولاءات، على حساب بناء وعي قومي جامع.

ولا تكمن المشكلة هنا في التعدد الديني أو المذهبي في ذاته، بل في عجز هذه الانتماءات عن الاندراج ضمن تصور أوسع للهوية الكردية الحديثة. فعندما يتحول الانتماء المذهبي إلى بديل عن الانتماء القومي، أو إلى أداة لإلغائه، تتفكك الشخصية الجمعية وتفقد الأمة قدرتها على بناء مشروع موحد. ومن هنا تصبح الحاجة ملحّة إلى إعادة بناء العلاقة بين الدين والهوية على نحو يسمح بالتعدد من دون تفكك، وبالخصوصية الدينية من دون ضياع الخصوصية القومية.

خاتمة

تكشف هذه القراءة أن الإشكالية المركزية لا تكمن في الإسلام بوصفه إيماناً فردياً أو مورداً أخلاقياً وروحياً، بل في تحويله، عبر التاريخ، إلى أداة للهيمنة السياسية وإعادة إنتاج الطاعة وتذويب الجماعات في مشاريع فوق قومية. فحين يُزج الدين في صراعات السلطة، يفقد كثيراً من طاقته الروحية والأخلاقية، ويتحول إلى وسيلة للضبط والتعبئة والتبرير، لا إلى مصدر لتحرير الإنسان أو الارتقاء به.

وفي الحالة الكردية، أسهم هذا التوظيف، في مراحل متعددة، في إضعاف إمكان تشكل وعي قومي مستقل، لأنه ربط الولاء الديني بولاءات سياسية تعود إلى مراكز عربية أو فارسية أو تركية، وحدّ من قدرة الكرد على بناء ذاتهم التاريخية بوصفهم جماعة تمتلك حقها في الوجود الحر والمستقل. ولم يقتصر الأثر على البنية السياسية، بل امتد إلى الذاكرة واللغة والخيال الجمعي وأنماط التربية والمؤسسة الدينية والنخب الثقافية نفسها.

ومن هنا، فإن تجاوز هذه الإشكالية لا يمر عبر القطيعة العدائية مع الدين، كما لا يمر عبر تركه يؤدي دوره السلطوي القديم تحت ستار الأخوة أو الهوية المشتركة. بل يقتضي إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والهوية

والسياسة على نحو يجعل الإيمان شأناً فردياً وأخلاقياً، ويجعل المجال العام قائماً على أسس مدنية عقلانية، تضمن الحرية والمواطنة والمساءلة والاعتراف المتبادل.

ويبدو أن إحدى المهمات المؤجلة في الفكر الكردي المعاصر هي تفكيك هذا الإرث بجرأة أكبر، ليس من أجل إثارة خصومة مع العقائد، بل من أجل تحرير الوعي من التبعية الداخلية. فالمجتمع الكردي بحاجة إلى جهد تنويري عميق يعيد النظر في البنية الذهنية التي تشكلت عبر قرون، ويكشف كيف جرى تحويل الدين إلى وسيلة لإعادة إنتاج الاغتراب القومي. وهذه مهمة لا تقع على عاتق السياسة وحدها، بل على عاتق النخب الثقافية والفكرية قبل كل شيء. ذلك أن العمل السياسي قد ينتزع بعض الحقوق، لكنه لا يستطيع وحده أن يبني وعياً حراً ما لم يسبقه أو يواكبه عمل فكري يعيد تأسيس العلاقة بالذات والتاريخ والدين على أساس نقدي.

وبهذا المعنى، فإن تحرير العقل الكردي من آثار الإسلام السلطوي ليس تفصيلاً ثانوياً في مشروع النهضة القومية، بل هو أحد شروطها الأساسية. فمن دون هذا الجهد، ستظل الهوية الكردية معرضة للاختراق من الداخل، وسيظل المجتمع قابلاً لإعادة التوظيف في مشاريع الآخرين، مهما عظمت تضحياته ومهما اشتدت يقظته السياسية.

ملاحظتان هامشيتان

يمكن، في سياق المقارنة الثقافية، ملاحظة اختلاف واضح بين تمثلات العالم الآخر في المعراج الزرادشتي والمعراج الإسلامي، ولا سيما في صور العقاب وأدواته. ويُقرأ هذا الاختلاف، في بعض الدراسات، بوصفه

انعكاساً لاختلاف البيئة الاجتماعية والثقافية التي أنتجت كل تصور ديني، حيث تبدو صور العقاب في كل منهما متصلة بطبيعة البيئة التي نشأ فيها ذلك الخيال الديني.

كما يمكن الاستفادة من هذا المثال في دعم الفكرة القائلة إن النصوص الدينية، مهما ادعت الكونية، تتشكل تاريخياً داخل شروط اجتماعية وثقافية معينة، وهو ما يجعل قراءتها بوصفها نصوصاً صالحة بالطريقة ذاتها لكل زمان ومكان مسألة تستدعي نقاشاً فلسفياً وتاريخياً معمقاً.

المحاضرة السابعة عشرة

العلمانية والموروث الإسلامي

من الصعب مناقشة الذين يقفون ضد العلمانية وفصل الدين عن الدولة من التيارات الإسلامية المتشددة. فهؤلاء يرفضون العلمانية لسببين رئيسيين:

السبب الأول ديني دوغمائي يستند إلى الموروث الإسلامي الكلاسيكي، وهو موروث يمتد إلى أربعة عشر قرناً وظل محافظاً على نصيّته وتقليده، بل حمل معه خلال التاريخ كثيراً من الخرافات الفكرية والتجربة الدموية. تبدأ هذه الدوغمائية من فكرة أساسية تعود إلى بدايات الحكم الإسلامي، وهي أن كل شيء خارج الإسلام جاهلية، ويجب القضاء عليه وإزالته في سبيل انتشار الإسلام وتوسعه. فالعالم كله مباح أمام الدين الجديد، لأن الله يريد ذلك: (وما خلقتُ الإنسَ والجنَّ إلا ليعبدون). وكانت كلمة الفصل تعود إلى القوة والسيف. وسُمِّيت الغزوات الإسلامية، ونهب الشعوب واستعبادهم (جعلهم موالي) وسبي النساء، "جهاداً في سبيل الله".

إن هذه الطائفة من المسلمين تجد في السلف قدوتها، بل تؤمن بالله من خلالهم. ولهذا ترفض كل المفاهيم القادمة من خارج ما قاله هذا السلف، بل تعتبره كفراً وزندقة يجب رفضه دون تفكير فيه أو حوار حوله، بل محاربة حامليه محاربة جهادية للوصول إلى رضا الله.

أما السبب الثاني فهو استخدام الإسلام وسيلةً لتحقيق واقع اقتصادي واجتماعي وثقافي يصبح فيه هؤلاء "أولياء الأمر" على الناس فيما يتعلق بدنياهم وآخرتهم. وهنا تكمن جوهر المصالح الدنيوية حسب اعتقادهم، وهذا ما كان عليه خلفاء المسلمين وسلاطينهم منذ تشكيل الدولة الإسلامية.

إن النقاش مع هؤلاء حول العلمانية وفصل الدين عن الدولة سيكون من باب السفسطة. فهم يعيشون في الفكرة التي تراكمت في أدمغتهم، وفي التاريخ الذي يجب إحياؤه بكل الوسائل، دون أي التفاتة إلى تطور البشرية خلال أربعة عشر قرناً وما فرضه هذا التطور من مستلزمات موضوعية تتعلق بحياة الناس. صحيح أن خلفاء المسلمين شذّوا عن الإسلام الرسولي في حياتهم الخاصة وفي أسلوب إدارتهم للإمبراطورية الإسلامية. ولم يكن هذا الانزياح دلالة على نقص في إيمانهم بقدر ما كان نتيجة تطور الحياة التي فرضت ما لم يكن يخطر على بال الرسول، ولم يرد ذكره في القرآن نفسه، رغم كل براغماتية المفسرين. ومن ناحية أخرى دلّ هذا الانزياح على أن الإسلام، من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ليس صالحاً لكل زمان ومكان كما يدّعون.

اللافت للانتباه أن هذا الخروج عن الإسلام الرسولي لم ترافقه مقدمات فكرية كما حدث لكثير من النظريات العامة في المراحل المختلفة من تطور البشرية. بل ظلت عباءة الإسلام الأصولي الوسيلة الناجعة لتحقيق الغايات الدنيوية وتعزيز سلطة الدولة، وبالتالي سيادة التشدد الدموي أسلوباً لتحقيق مختلف المآرب الدنيوية والأخروية.

من هنا تبرز جاهزية التطرف المفرط لدى غالبية التيارات الدينية الإسلامية، ولا سيما التطرف السياسي والفكري، إذ لا نجد عند هذه التيارات قيمة للإنسان وللإنسانية خارج مفاهيمها الدينية والسياسية. ولعل هذا ما يفسر متعة ممارسة الإرهاب عند نماذج مثل ابن لادن والظواهري والزرقاوي وكل من كان على شاكلتهم.

أعتقد أن تماهيهم مع الفكرة المتسلطة على أدمغتهم جعلهم يفقدون الحس الإنساني الطبيعي والشعور بآلام الناس الدنيوية. فنجد لديهم الاستعداد للدوس على رقاب البشرية كلها في سبيل تأمين الجنة الموعودة والحوريات الحسان. ولا يمكن أن نفهم "التضحية بالنفس" (نماذج الانتحاريين) في هذه الحالة، التي يسمونها "استشهاداً"، خارج الأنانية المفرطة، لأن هذه التضحية لا تأتي من أجل الإنسان أو من أجل المعذبين على الأرض، بل من أجل شراء الجنة من الله الذي يبيعها بالعبادة والجهاد في سبيله.

نعم، لا قيمة عند هؤلاء للعالم الواقعي المحيط بهم بكل مكوناته، بل كل القيمة للعالم الذي يجب أن يكون حسب تصورهم. أعني أنهم يعتبرون ما هو موجود في أدمغتهم أسمى من البشرية والإنسانية كلها.

لا أرى أي مستقبل للعلمانية مع هذه التيارات في العالمين الإسلامي والعربي، ومن المستحيل إقامة حوار موضوعي معهم كما سبق القول. فهم لا يتحاورون، بل يأمرون وسكاكينهم فوق الرقاب. وللأسف ما زالت لديهم قاعدة شعبية واسعة، نتيجة التخلف والموروث وانتقائية التعامل مع العلم والحضارة واستبدادية الأنظمة الحاكمة. وأهم من ذلك كله انتشار البطالة الواسعة والفقر بين صفوف الشبيبة، إلى جانب إحكام الحكام الطغاة الأبواب في وجه نسمات الديمقراطية وحرية التعبير.

لقد كانت هذه التيارات عبر التاريخ كارثة على الشعوب، وهي التي منعت أو أخرت خروجها إلى النور والحرية والتقدم. ولم يتم الانتصار عليها في أوروبا إلا بعد ثورات كبرى وأنهار من الدماء. وللحقيقة فإن الخوف من هذه التيارات هو الذي يتحكم في فكر المثقفين والمفكرين في العالم الإسلامي. هذا الخوف الذي يجعل أفكارهم تظهر وتختفي على ضوء شدة ومرونة تلك التيارات الإسلامية. وهنا يظهر الفرق بين مثقفينا ومفكرينا مقارنة بزملائهم الأوروبيين.

وبالتالي نقف وجهاً لوجه أمام الجانب الثاني من المشكلة الكبيرة التي تعاني منها شعوب العالم الإسلامي، أعني مشكلة التيارات العلمانية والمثقفين العلمانيين والتقدميين واليساريين.

لا أعتقد أن هناك خلافاً معرفياً كبيراً حول مفهوم العلمانية لدى ساسة ومثقفي العالم الإسلامي الذين يدّعون التقدمية واليسارية والعلمانية، بل يكمن الخلاف في قضيتين:

الأولى أن العلمانية جاءت في الغرب نتيجة تطور اقتصادي واجتماعي وفكري، وبعد كفاح مرير قاده المثقفون والساسة الأوروبيون، وبعد تضحيات جسام للشعوب الأوروبية تحت راية الحرية والعدل والمساواة.

أما العلمانية التي نتكلم عنها في العالم الإسلامي فهي توق الفئات الواعية الديمقراطية والليبرالية ومنظمات المجتمع المدني، بهدف الخروج من التخلف والفقر والاستبداد الموروث والجديد. ولهذا كانت وراء العلمانية الغربية قوة اقتصادية واجتماعية وفكرية تراكمت من خلال الصراع مع النظام الإقطاعي والاستبداد الديني، وكان حامل راية العلمانية قوة ثورية حقيقية غير مترددة وقدمت أنهاراً من الدماء. أما القوى التي تقف وراء الدعوة إلى العلمانية والديمقراطية في العالم الإسلامي فهي بعض النخب الثقافية والسياسية وبعض القوى الاجتماعية الضيقة، بينما الواقع الاقتصادي والاجتماعي العام والموروث الثقافي ضد العلمانية وضد الديمقراطية وحرية الكلمة. وهذا ما يفسر تلازم الأنظمة هنا مع الاستبداد وبروز الحاكم الفرد واستمرارية بقائه في الحكم، والتوريث أحياناً، دون أي اعتبار للمفاهيم الإنسانية وقيم الحضارة المعاصرة.

إن تبني بعض هذه الدول لفكرة العلمانية مسألة شكلية وتكتيكية، ولا علاقة له بجوهر العلمانية ومتطلباتها الموضوعية. فلو أخذنا الجانب الاقتصادي لهذه الدول التي ادعت العلمانية بهذا الشكل أو ذاك، مثل سوريا والعراق (في عهد صدام) ومصر (في عهد عبد الناصر)، لوجدنا أن القطاع الاقتصادي العام الذي كان من المفروض أن يكون أرضية لانتعاش العلمانية، كقطاع اقتصادي خارج الموروث، تحول إلى قاعدة اقتصادية واجتماعية لاستبداد الحاكم ونظامه الشمولي. بل صار مع الزمن مصدراً أساسياً استمد منه الحاكم قوته واستمرارية بقائه "الأبدي" في الحكم. أما من الناحية الاجتماعية فقد تحولت الطبقة العاملة في هذا القطاع إلى قطيع للحاكم، وأصبحت نقاباتها القوة الضاربة بيده إلى جانب الجيش وسلك الشرطة بأنواعه، ليستخدمها ليس ضد معارضيه السياسيين فقط، بل كذلك ضد عامة الشعب وضد أي فكرة للإصلاح والتغيير.

أريد القول إن تجربة القرن العشرين كشفت أن تبني العلمانية وحدها لا يحل مشكلة الاستبداد، ولا سيما في المجتمعات المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً. فقد كان الاتحاد السوفييتي ومنظومته الاشتراكية حكومات علمانية، وفي الوقت نفسه كانت هذه الأنظمة شمولية وتستخدم القمع في التعامل مع الشعب والمعارضة، وابتعدت عن الديمقراطية على الصعيد الفكري والسياسي والإعلامي. وكانت الدول التي سميت بالتقدمية أو ذات "التوجه الاشتراكي" في "العالم الثالث" أيضاً دولاً تدعي العلمانية، مثل سوريا والعراق ومصر وكمبوديا وإثيوبيا (هايلي مريام) وصومال سياد بري، لكنها كانت دولاً تمارس أنظمتها القمع المنظم وحتى جرائم ضد الإنسانية يندى لها الجبين.

لقد هاجم كثيرون بعد انهيار الاتحاد السوفييتي الأيديولوجيا، وكان في هذا الهجوم شيء من الحقيقة وكثير من الأباطيل. إلا أن التجربة السوفييتية كشفت أن الأنظمة الأيديولوجية، مهما كانت خلفيتها الفكرية عادلة وإنسانية، سرعان ما تنزلق بعيداً عن الشعب وتتحول إلى ممارسة الاستبداد اليومي. فالدولة الأيديولوجية تستخدم الوعي المنظم لإجبار الناس على السير في مسار مرسوم مسبقاً. وبما أنه لا يمكن إدخال الوعي إلى عقول الناس بالقوة، فقد مارست هذه الأنظمة الاشتراكية وأخواتها في "العالم الثالث" قوة الجيش والشرطة والميليشيات (تحت تسميات ثورية) لتعميم مفاهيمها ووعيها المختار على الناس قهراً، وتحقيق برامجها لا على أساس التأييد الشعبي لها، بل بالقوة. وأدى كل ذلك إلى كوارث اجتماعية واقتصادية وفكرية، وبالتالي انقلب الشعب ضد هذه الأنظمة، وأخذ ينظر إلى العامل الخارجي بشيء من الرضا للتخلص من جمهوريات الرعب اليومي.

وقد رافقت هذه الحالة في العالم الإسلامي الخصائص الشرقية في الاستبداد الهمجي وسحق إنسانية الإنسان وتحويله إلى كائن يركض وراء لقمة عيشه من أجل البقاء.

كشفت التجربة في العالم الإسلامي أن فكرة العلمانية لم تكن سوى شعار لا يسعى أصحابها إلى التطبيق. بل كانت هذه الأنظمة "الثورية" تنطلق من مركزية أخرى، وهي إدراكها بأنها حصلت على السلطة عن طريق الاغتصاب. وبما أن السلطة للشعب كما يدعي الجميع، بما في ذلك هذه الأنظمة، فقد تكونت لديها القناعة بأن البقاء في السلطة يحتاج إلى استخدام القوة ضده، وتحويل البلد والشعب إلى مستعمرة للنهب اليومي، بحيث أخذ الشعب يترحم على العهد الاستعماري.

لقد كان حزب البعث في العراق وسوريا يستخدم العلمانية في صراعهما الدموي ضد المعارضة الإسلامية، كما كان يستخدم الإسلام في محاربتهما للتيار الماركسي.

أعتقد أنه من الإسفاف اعتبار هذه الأنظمة علمانية. فهي لم تتبنَّ سوى مصلحة الحكم، واستخدمت في سبيل ذلك كل ما كان يحلو لها تكتيكياً من العلمانية والإسلامية والقومية وحتى الأممية أحياناً. لقد كانت هذه شعارات طارئة تتعلق بالظروف المحيطة بنظام الحكم ومستلزمات بقائه وكيفية مواجهة الشعب والمعارضة. وللحقيقة فإن اعتبار حزب البعث السوري حزباً علمانياً لم يمنع خروج عدد من قادة الإخوان المسلمين العسكريين من بين صفوف هذا الحزب وشبيبته "الثورية" في الثمانينيات، والذين قادوا قتالاً شرساً ضد النظام.

غير أن المسألة لا تنحصر في هذه الأنظمة فقط. فالتيارات العلمانية الأخرى، بما في ذلك تلك التي في المعارضة، لم تكن أحسن حالاً، ناهيك عن غالبية المثقفين. أزعم أن من تبنى العلمانية في سوريا، على سبيل المثال، إما فعل ذلك لأسباب تكتيكية، أو كان يمارس ترفاً فكرياً لا علاقة له بتجسيد العلمانية في الحياة. ولهذا تميزت التيارات العلمانية، وكذلك المثقفون العلمانيون، بالذبذبة والانتهازية وفق مصطلحاتنا القديمة.

لقد كان التيار الماركسي أكثر خوفاً في توضيح موقفه من العلمانية وفصل الدين عن الدولة، مع العلم أنه التيار الوحيد الذي ينتمي إلى منهج فكري وسياسي يدعو إلى ذلك جهراً. وأكثر من ذلك، تعتبر الماركسية الديانات مسألة تاريخية لها أسبابها الموضوعية للظهور، كما أنها ستزول في ظروف موضوعية أخرى. وعندما أقول إن هذا التيار كان أكثر خوفاً لا أقصد التكتيك السياسي اليومي، بل أقصد الموقف الفكري. فهذا التيار لم يترك وراءه أي تراث علماني، بل خلّف فصائل رجعية في كثير من المواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، وخرج من بين صفوفه من هو أكثر رجعية حتى من بعض عناصر التيارات الإسلامية السياسية. لقد أصبح الفكر مع الزمن هامشياً لدى هذا التيار، خصوصاً بعد التحالف مع حزب البعث. فكان الحزب الشيوعي "الأم" وما زالت الفصائل المتشظية عنه تلهث وراء هوامش الأحداث اليومية دون خلفية فكرية ملموسة. بل أعتقد أن أحد أسباب هروب هذه الفصائل من فكرها الماركسي هو معرفتها بأنها تتناقض أساساً في سياساتها الراهنة مع جذورها الفكرية.

أما المثقفون والمفكرون السوريون فهم أيضاً لا يختلفون كثيراً في هذه المسألة. فحتى اليوم لا يوجد في سوريا مثقف واحد اعتُقل من أجل آرائه الفكرية، بل إن معظم المثقفين الذين يتعرضون للاعتقال والتضييق يحدث ذلك نتيجة مواقفهم السياسية. لقد قُتل في سوريا عبد الرحمن شهبندر

نتيجة آرائه المتنورة (ومع ذلك كان السبب المباشر سياسياً). وجرت ضجة كبيرة في الستينيات حول قصيدة جريئة لنزار قباني تتعلق بالمرأة، وكذلك حول كتاب الدكتور صادق جلال العظم "نقد الفكر الديني" بعد نكسة الخامس من حزيران عام 1967. وربما كان أحد أسباب مقتل الشيخ معشوق الخزنوي هو رؤيته الدينية المتنورة التي كانت تؤسس لتجريد الحاكم من الاستقواء بالإسلام وجعله مطية لتبرير لا شرعيته. كان يريد تحرير رجال الدين من أن يكونوا مستشارين فاسقين لكل ما يمارسه الحاكم الشرقي من فظائع ضد شعبه ووطنه.

ما أريد قوله إنه لا يوجد لدينا تيار علماني حقيقي في سوريا، بل مجرد نخب تتذبذب بين العلمانية وما تدعيه "الأصالة". وغالبية المثقفين لديهم الاستعداد للتخلي عن علمانيتهم عند أي منعطف أو إغراء. بل نجد أن مقتل شخصية فكرية مثل حسين مروة ومهدي عامل، القائدين الشيوعيين، لم يحدث أي ضجة لدى العلمانيين العرب، ولا لدى النظام السوري "العلماني" الذي حدث هذا القتل في ظل وجوده في لبنان. لقد كانت المعطيات الأولية توجه أصابع الاتهام إلى حزب الله، ومع ذلك لم يتظاهر الشيوعيون في العالم العربي احتجاجاً، بل يكيل اليوم كثير منهم ومن العلمانيين في سوريا المديح لهذا الحزب ولفكره الجهادي بحجة وقوفه ضد إسرائيل.

من الطبيعي أن يؤيد الإنسان جهود أي قوة وطنية، مهما كانت أيديولوجيتها، في سبيل إخراج المستعمر، ولكن ليس على حساب الفكر وحرية التعبير والرأي. لأننا في هذه الحالة قد نبدل الاستعمار بنظام أكثر همجية، مثل نظام بول بوت "الاشتراكي العلماني" الذي ساد فترة من الزمن في كمبوديا، أو نموذج النظام الخميني الطائفي العنصري.

لا أقول هذا الكلام اعتباطاً. فالتيار الشيعي العراقي كان يبدي كثيراً من الديمقراطية وقبول الآخر عندما كان في المعارضة ضد صدام حسين، لكنه عندما أصبح في الحكم سعى بكل قوة إلى إقرار دستور إسلامي رجعي وتثبيت ولاية الفقيه. ولولا وجود الولايات المتحدة في العراق وموقف الحزبين الكرديين ومجموعة علاوي، لكان أقر في العراق دستوراً على شاكلة دستور الخميني.

في كل ما قلته وما سأقوله لا أقصد إلغاء أحد ولا غض الطرف عن الحقائق القائمة، بل أسعى لتشخيص هذه الحقائق التي نتهرب منها خوفاً من المسؤولية ومتطلباتها. فالتيار الماركسي موجود في سوريا رغم انهيار الاتحاد السوفييتي وشيخوخة فصائله. والتيار الإسلامي موجود وله شعبيته. وكذلك التيار القومي بشقيه العربي والكردي. أضف إلى ذلك التيار الليبرالي الذي ما زال يخطو خطواته الأولى، إلى جانب منظمات المجتمع المدني وحقوق الإنسان. غير أن هذه التيارات كلها لن تستطيع الحوار الديمقراطي مع بعضها، ولن تستطيع إقرار السلم الأهلي والخروج من الواقع الاستبدادي والفكر الاستبدادي المتجذر في خلايا المجتمع، دون إقرار العلمانية وفصل الدين عن الدولة. فالتحالفات التكتيكية لن تحل المشكلة، بل ستدخلنا مرحلة جديدة من الإرهاب والصراع الاجتماعي الاستنزافي.

ليس من حق أي تيار أن يلغي الآخر، لأن ذلك يعني إعلاناً للحرب، وقد خاضت هذه التيارات، بما فيها الكفاية، حروباً داخلية لم تجلب سوى الكوارث للشعب والوطن. فالعلمانية وفصل الدين عن الدولة لن يضرا أحداً، بل سيجعلان الجميع ينظرون باحترام إلى حكمة الشعب وصوته من خلال صناديق الاقتراع. وستدخل كل التيارات الفكرية والسياسية في سباق عادل للاستحواذ على قناعة الشعب وتأييده. وحتى التيارات

الإسلامية التي تتحسس من كلمة العلمانية وفصل الدين عن الدولة سيكون المجال رحباً لها لممارسة السياسة وحرية الفكر الديني. كما أن قبول هذه التيارات الإسلامية للدستور العلماني سيطمئن التيارات الأخرى بأنها لن تقيم دولة دينية استبدادية. وتستطيع هذه التيارات الإسلامية، في ظل العلمانية، أن تطبق برنامجها العملي إذا أوصلتها الجماهير إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع. أقول برنامجها العملي لا كما تدعي بعض هذه التيارات أن القرآن هو برنامجها، فهذه خدعة لإخفاء النوايا اللاحقة للتصرف الكيفي بالسلطة عندما تصير في الحكم.

في الختام أريد القول إننا محكومون بالتغيير. فإما أن نقوم نحن بهذه المهمة التاريخية، وفي هذه الحالة ستكون العلمانية وفصل الدين عن الدولة ضرورة موضوعية للجميع، والإطار الوحيد للسلم الأهلي. وإما أن يأتي التغيير من الخارج.

ختاماً، ليست العلمانية ترفاً فكرياً ولا شعاراً يُرفع في المواسم السياسية، بل هي شرط دولة قابلة للحياة في مجتمعات متعددة، وشرط لوقف تحويل الدين إلى أداة سلطة وإكراه، كما أنها شرط لحماية الدين نفسه من الابتذال السياسي. جوهر المسألة أن الدولة حين تتدين تتحول بالضرورة إلى طرف في العقيدة، فتُقصي المختلف وتشرعن القمع باسم "الحقيقة"، وحين تُفصل عن الدين تصبح ساحة مشتركة يتنافس فيها الجميع على خدمة الناس لا على احتكار السماء.

إن الطريق إلى العلمانية في مجتمعاتنا لن يكون نسخة مستوردة ولا قراراً فوقياً، بل مساراً تاريخياً يتطلب بناء مؤسسات مستقلة، واقتصاداً يقلل التبعية، وتعليماً ينتج مواطناً لا تابعاً، وإعلاماً يوسع المجال العام لا يضيقه.

لكنه يبدأ بخطوة لا بد منها: الاعتراف بأن السلم الأهلي والديمقراطية لا يقومان على صفقات بين النخب ولا على تحالفات تكتيكية عابرة، بل على عقد اجتماعي يساوي بين الناس ويجعل القانون فوق الجميع.

إذا لم تُقرّ هذا الإطار، سنبقى ندور بين استبداد يتغطى بالدولة، وتطرف يتغطى بالدين، وسيظل الشعب يدفع الثمن مرتين: مرة باسم "الأمن" ومرة باسم "الخلاص". أما إذا جرى تثبيت فصل الدين عن الدولة بوصفه قاعدة دستورية وثقافية، فستصبح السياسة شأناً دنيوياً قابلاً للمحاسبة، وسيصبح اختلاف الناس في الدين والفكر مصدر غنى لا ذريعة للحرب، وعندها فقط يمكن أن يبدأ الخروج الحقيقي من الموروث الاستبدادي إلى فضاء الحرية والمسؤولية.

المحاضرة الثامنة عشرة

نقد الفكر السلفي الكردي

مدخل

عند النظر في النتاج المعرفي الكردي المعاصر، سواء في وسائل التواصل الاجتماعي أو المنصات الإعلامية أو المقالات أو الكتب، يظهر بوضوح اختلال في التوازن بين الحقول المعرفية. فالحضور السياسي والأدبي طاغٍ، في حين تبدو الدراسات التاريخية والفكرية والاجتماعية أقل عدداً وأضعف أثراً. وإذا استثنينا بعض النتاج الأدبي اللافت، فإن جانباً كبيراً من الكتابة الكردية المعاصرة لا يزال يفتقر إلى العمق التحليلي وإلى الاشتغال المنهجي على الأسئلة المؤسسة للذات الكردية، ولا سيما ما يتعلق بتاريخ المجتمع، وبنيته الاجتماعية، وتحولات وعيه، وعلاقته بالدين واللغة والذاكرة.

ومن بين القضايا التي تستحق معالجة نقدية أكثر جذرية، مسألة أثر الإسلام، ولا سيما في صيغته السلفية، في إعادة تشكيل الوعي الكردي. فهذه المسألة لا تتعلق فقط بتاريخ العقيدة، بل بطبيعة التحول الذي أصاب المجتمع الكردي في بناه الرمزية والثقافية واللغوية، وبكيفية انتقاله من أفق تاريخي خاص إلى أفق آخر أعاد تعريفه من الخارج. وفي هذا السياق، تنقسم المقاربات الكردية المعاصرة إلى اتجاهين متعارضين. اتجاه إسلامي يرى أن دخول الكرد في الإسلام كان انتقالاً طبيعياً إلى الهداية، وأن الإسلام منحهم إطاراً روحياً وأخلاقياً أرقى. واتجاه نقدي يرى أن هذا الدخول لم يكن مجرد تحول ديني، بل كان أيضاً لحظة قطيعة حضارية وثقافية ألحقت بالمجتمع الكردي أضراراً عميقة ما تزال آثارها قائمة إلى اليوم.

ولا يمكن الحسم في هذه القضية عبر السرد العقائدي أو عبر الدفاع الانفعالي، لأن التداخل بين الدين والسياسة في التاريخ الإسلامي يجعل أي قراءة تبسيطية عاجزة عن فهم المسألة. ومع ذلك، يمكن الوقوف عند عدد من النتائج التاريخية والثقافية التي تساعد على فهم أثر الإسلام، لا بوصفه ديناً مجرداً، بل بوصفه بنية سلطوية وثقافية دخلت في صلب عملية إعادة تشكيل الهوية الكردية.

الإسلام وتحويل البنية العقائدية

مثّل الإسلام، في سياقه التاريخي، قطيعة مع البنية العقائدية السابقة للكرد، ولا سيما مع العالمين الزرادشتي والإيزيدي. ولم تكن هذه القطيعة مسألة لاهوتية فحسب، بل كانت انتقالاً من منظومة رمزية إلى منظومة

أخرى، ومن أفق روحي محلي تشكل في سياق تاريخي خاص، إلى أفق ديني جديد ارتبط بسلطة الفتح وبالمرجعيات العربية الإسلامية، ثم الفارسية والتركية في مراحل لاحقة.

ولم يكن هذا التحول نتيجة الفتح الخارجي وحده، بل شاركت فيه نخب كردية دينية وسياسية اندمجت في الإسلام الجديد، وأعادت إنتاجه داخل المجتمع جيلاً بعد جيل. ومن هنا، فإن المشكلة لا تكمن فقط في اعتناق دين جديد، بل في الكيفية التي رافقت هذا الاعتناق، وفي موقع النخب الكردية نفسها من عملية إعادة تشكيل الوعي. فقد غدا كثير من هؤلاء الوسطاء أدوات لإدماج المجتمع الكردي في المرجعيات الجديدة، لا بوصفها إضافة روحية، بل بوصفها بديلاً عن البنية الأصلية للهوية.

طمس الذاكرة التاريخية

أحد أخطر آثار هذا التحول تمثل في إضعاف الصلة بين الكرد وتاريخهم السابق على الإسلام. فقد جرى، عبر القرون، تهميش الذاكرة التاريخية الكردية لصالح السردية الإسلامية العامة، بحيث لم يعد الماضي الكردي يُرى بوصفه مصدراً مستقلاً للمعنى، بل بوصفه هامشاً سابقاً على لحظة "الهداية". وهنا لم يعد الانتماء القومي أو التاريخي يمثل أولوية في وعي النخبة المتعلمة، بل تراجع أمام مركزية الانتماء الديني.

ومن اللافت أن المعلومات المتوافرة عن الكرد قبل الإسلام جاءت في معظمها من مؤرخين غير كرد، في حين أن المؤرخ الكردي المسلم، في العصور الوسطى، نادراً ما التفت إلى شعبه بوصفه موضوعاً مستقلاً للكتابة التاريخية. وغالباً ما يُذكر شرف خان البدليسي بوصفه الاستثناء

الأبرز. وهذا الغياب ليس مجرد نقص في التدوين، بل هو مؤشر على خلل أعمق في بنية الوعي، حيث جرى النظر إلى التاريخ الكردي من خلال مرآة الآخر، لا من خلال حاجة المجتمع إلى معرفة نفسه.

القطيعة اللغوية وانفصال النخبة عن المجتمع

إذا كانت الذاكرة أحد أعمدة الهوية، فإن اللغة هي مادتها اليومية ووعاؤها الحي. ومن هنا، فإن أحد أخطر آثار التحول الإسلامي في سياقه التاريخي تمثل في تراجع مكانة اللغة الكردية في مجالات الكتابة والتعليم والفقه والإدارة، وصعود العربية والفارسية والتركية بوصفها لغات السلطة والمعرفة والشرعية الثقافية.

ولا تكمن المفارقة في أن اللغة الكردية ضعفت في المجال الرسمي فقط، بل في أن الحفاظ الفعلي عليها تم خارج النخبة المتعلمة، أي في المجال الشعبي، داخل الأسرة والمجتمع المحلي والحياة اليومية. أما النخب الدينية والثقافية، فقد اندمج كثير منها في لغات القوى المهيمنة، الأمر الذي أنتج انفصالاً عميقاً بين اللغة والوعي. وهكذا لم تعد الكردية لغة الفكر الرفيع أو المعرفة أو الدين، بل جرى حصرها في الاستعمال الاجتماعي الأدنى، بينما ارتبطت اللغات الأخرى بالترقي والمكانة والشرعية.

وهذا الانفصال لم يكن تقنياً أو تعليمياً فقط، بل كان أيضاً انفصالاً وجدانياً ورمزياً. فعندما يشعر المثقف الكردي أو رجل الدين الكردي أن لغته الأصلية لا تكفي لحمل المعنى الأعلى، وأن الشرعية الثقافية تكمن في لغة أخرى، فإن ذلك يعكس تراجعاً في مركزية الذات نفسها. ومن هنا، فإن القطيعة اللغوية لم تكن مجرد تحول في أداة التعبير، بل كانت تحولاً في سلم القيم والمعنى.

الإيزيديون والشرخ الداخلي في الهوية

ومن أبرز النتائج التي ترتبت على هذا المسار تعميق الشرخ بين الكرد المسلمين والكرد الإيزيديين. فالإيزيدية لم تحظ باعتراف متكافئ داخل الوعي الإسلامي التقليدي، بل جرى التعامل معها عبر تصنيفات إقصائية دفعت إلى إنتاج قطيعة دينية وهوياتية بين الطرفين. ولم يبق الأمر محصوراً في مستوى التصور اللاهوتي، بل تحول إلى ممارسات اجتماعية وسياسية وعسكرية ساهم فيها، في بعض المراحل، كرد مسلمون أنفسهم.

وقد ترتب على ذلك أن قطاعات من الإيزيديين لم تعد ترى في الهوية الكردية إطاراً جامعاً، بل باتت تنظر إليها أحياناً بوصفها غطاء إسلامياً مهيمنًا على جذورها الخاصة. ومن هنا، لم يعد الشرخ بين الطرفين مجرد خلاف ديني، بل أصبح شرخاً في تعريف الذات وفي الذاكرة الجماعية وفي معنى الانتماء نفسه. وهذا ما يكشف أن الإسلام، حين تحول إلى هوية جامعة قسرية، لم يوحّد الكرد، بل ساهم في تفكيك بعض طبقاتهم التاريخية الداخلية.

السلفية بوصفها آلية لاقتلاع الذات

إذا كان الإسلام، في صيغته التاريخية العامة، قد أسهم في إعادة تشكيل الوعي الكردي، فإن الفكر السلفي يمثل إحدى أكثر صيغ هذا الأثر حدة. فالسلفية، بطبيعتها النصية والإقصائية، لا تكتفي بجعل الانتماء العقدي مركز الهوية، بل تنظر بريبة أو عداء إلى الذاكرة المحلية، وإلى التراث السابق على الإسلام، وإلى الخصوصيات الثقافية التي لا تندرج في النموذج العقدي المعياري.

ومن هنا، لا يقتصر أثر الفكر السلفي على المجال الديني، بل يمتد إلى إعادة بناء الوعي الاجتماعي وفق نموذج يربط الحقيقة بالمركز الديني المهيمن، ويضعف كل محاولة لفهم الذات الكردية بوصفها ذاتاً تاريخية مستقلة. وبهذا المعنى، يصبح السلفي الكردي أقرب إلى المرجعيات العابرة لقوميته من قربه إلى مجتمعه نفسه، لأن بنيته الفكرية تقوم على إلغاء المحلي لصالح المثال العقدي الكلي. وهنا يتحول الدين من مجال إيمان إلى آلية اغتراب، ويتحول الالتزام به إلى وسيلة لتفريغ الذات من ذاكرتها الخاصة.

الإشكال في طبيعة التحول لا في التدين وحده

ولذلك، فإن الإشكال لا يكمن في أن الكرد أصبحوا مسلمين، بل في طبيعة هذا التحول وفي نتائجه بعيدة المدى على نظرتهم إلى أنفسهم وإلى ماضيهم. فالمشكلة ليست في التدين من حيث هو علاقة فردية أو جماعية بالإيمان، بل في البنية الذهنية والسياسية التي صاحبت هذا التحول، وجعلت الانتماء الديني بديلاً عن الانتماء التاريخي، وأعادت ترتيب الولاءات والمرجعيات على نحو أدى إلى تهميش اللغة والذاكرة والديانات القديمة والثقافة الخاصة.

ومن هنا، فإن نقد الفكر السلفي أو نقد أثر الإسلام السياسي في المجتمع الكردي لا يعني معاداة الدين، بل يعني مساءلة الطريقة التي جرى بها توظيفه لإعادة تشكيل الذات الكردية ضمن أطر لا تنبع من تاريخها الخاص. وهذه نقطة جوهرية، لأن أي خلط بينها وبين عداء مجرد للإيمان سيحوّل النقاش إلى جدل عقائدي، بينما القضية في جوهرها تتعلق ببنية الوعي والسلطة والثقافة.

نحو استعادة الخلفية الثقافية

لا يبدو واقعياً الحديث عن عودة جماعية للكرد المسلمين إلى الزرادشتية أو الإيزيدية، كما أن النخب الكردية المعاصرة تتبنى، في معظمها، منظوراً علمانياً لا يدعو إلى إحياء دين بعينه بوصفه مشروعاً سياسياً. غير أن ذلك لا يلغي ضرورة إعادة الصلة بالتراث الزرادشتي والإيزيدي، لا بوصفه بديلاً عقدياً، بل بوصفه خلفية ثقافية وتاريخية تشكلت فيها الذات الكردية قبل أن تُعاد صياغتها في العصور الإسلامية.

فالمجتمعات الحديثة لا تحتاج دائماً إلى استعادة الماضي بوصفه عقيدة، لكنها تحتاج إلى استعادته بوصفه ذاكرة وحاضنة رمزية. وكما أن المجتمعات الأوروبية الحديثة، رغم علمانيتها، لم تنفصل كلياً عن الخلفية المسيحية التي ساهمت في تشكيل مخيالها الثقافي، فإن المجتمع الكردي يحتاج هو الآخر إلى إعادة اكتشاف طبقاته السابقة للإسلام، لأنها تمثل جزءاً من ذاكرته العميقة ومن تكوينه التاريخي. والمقصود هنا ليس إحياء دين قديم على حساب دين قائم، بل تحرير الوعي من الانقطاع عن تاريخه، وإعادة تأسيس علاقة نقدية ومتوازنة مع موروثه القديم.

خاتمة

إن أخطر ما يفعله الفكر السلفي بالمجتمع الكردي ليس أنه يفرض عليه نمطاً معيناً من التدين فحسب، بل أنه يعيد ترتيب وعيه بالعالم على نحو يجعله غريباً عن نفسه وهو يظن أنه يقترب من خلاصه. فهو لا يكتفي بإخضاع الحاضر لسلطة نص مؤوَّل تأويلاً مغلقاً، بل يمد سلطته إلى الماضي أيضاً، فيحوّل تاريخ الأمة إلى فراغ، وذاكرتها إلى شبهة، وتراثها السابق إلى عبء ينبغي التنصل منه. وعند هذه النقطة لا يعود الإشكال إشكال عقيدة فقط، بل يصبح إشكال وجود وهوية ومعنى.

لقد خسر الكرد، عبر هذا المسار الطويل، أكثر من مجرد استقلال سياسي أو لغوي. خسروا القدرة على النظر إلى ذواتهم من داخل تاريخهم الخاص، وأُعيد تدريب وعيهم على أن يرى النور دائماً في مكان آخر، والحق دائماً في تراث الآخر، والشرعية دائماً في اللغة التي لا ينطق بها قلبه. وهكذا تشكل نوع من الاغتراب العميق، لا يشعر فيه الإنسان الكردي أنه مُستعمَر من الخارج فقط، بل يشعر أيضاً أن أدوات الحكم على نفسه لم تعد تنبع من ذاته، بل من منظومة فكرية ترى خلاصه في ابتعاده عن جذوره لا في فهمها.

ومن هنا، فإن نقد الفكر السلفي ليس ترفاً فكرياً، ولا معركة جانبية يمكن تأجيلها، بل هو جزء من معركة تحرير الوعي نفسه. لأن الأمة التي لا تستعيد حقها في تأويل تاريخها، وفي فهم طبقاتها الروحية والثقافية، وفي إعادة الاعتبار لذاكرتها المنسية، ستظل عاجزة عن بناء مستقبلها مهما امتلكت من شعارات أو تضحيات. فلا نهضة حقيقية لشعب ينظر إلى ماضيه بعين الخصم، ولا مشروع حرية متماسك لأمة تخجل من جذورها أو تتعامل معها كما لو كانت خطيئة تاريخية.

إن المطلوب ليس إعلان حرب على الدين، ولا استبدال عقيدة بعقيدة، بل تحرير المجال الثقافي الكردي من الوصاية التي جعلت الدين أداة لإلغاء الذات لا لتزكيتها. فالمجتمع الذي يريد أن ينهض لا يحتاج إلى أن يتنكر لكل ما مر به، لكنه يحتاج إلى شجاعة الفرز والتمييز، إلى أن يعرف ما الذي أغنى روحه وما الذي صادرها، ما الذي عمّق إنسانيته وما الذي حوّله إلى تابع في تاريخ غيره.

لهذا فإن استعادة الصلة بالتراث الزرادشتي والإيزيدي، وبالذاكرة الكردية السابقة على الأسلمة، لا ينبغي أن تُفهم بوصفها حنيناً رومانسياً إلى زمن غابر، بل بوصفها فعلاً معرفياً ضرورياً لإعادة تركيب الذات. فالأمم لا تعيش فقط بما تؤمن به اليوم، بل أيضاً بما تتذكره عن نفسها، وبالطريقة التي تعيد بها قراءة ما انقطع من تاريخها. وكل أمة تفقد ذاكرتها العميقة تفقد، بالتدريج، قدرتها على إنتاج معنى مستقل لوجودها.

وعليه، فإن تحرير العقل الكردي يبدأ من هنا، من كسر الخوف من النقد، ومن إعادة فتح الأسئلة التي أُغلقت طويلاً باسم القداسة، ومن ردّ الاعتبار للتاريخ بوصفه ميداناً للفهم لا سجناً للولاء. وعندما ينجح الكردي في أن ينظر إلى نفسه من موقع الوعي لا من موقع التبعية، ومن موقع التاريخ لا من موقع الإنكار، عندئذ فقط يمكن أن تبدأ نهضة حقيقية، لا تستعير روحها من أحد، ولا تبحث عن مشروعها في ذاكرة الغالب، بل تبنيه من عمق ذاتها، ومن حقها الطبيعي في أن تكون نفسها.

المحاضرة التاسعة عشرة

يقظة الرجعية الكردية

(الصراع بين مشروع التغيير وقوى الارتداد الاجتماعي)

ليس كل نقد يوجَّه إلى حزب الاتحاد الديمقراطي أو إلى الإدارة الذاتية نقداً باطلاً، كما أنه ليس كل اعتراض على سياساتهما تعبيراً عن عداء أو سوء نية. فالنقد، في مجالات الفكر والسياسة والإدارة، بل وحتى في المجال العسكري، ضرورة لا يمكن لأي تجربة تاريخية أن تنضج من دونها. وقد كان واضحاً منذ البداية أن أكثر جوانب هذه التجربة تعرضاً للاهتزاز هو جانب الإدارة المدنية، لا بسبب انعدام الإرادة، بل بسبب اجتماع جملة من

العوامل الموضوعية، في مقدمتها ضعف الخبرة لدى عدد غير قليل من الكوادر، وغياب الكفاءات المهنية القادرة على إدارة مرحلة معقدة ومركبة، والطابع الارتجالي الذي طبع بعض القرارات، فضلاً عن التداخل المستمر بين الوظيفة الحزبية والوظيفة الإدارية. لكن هذه الأسباب، على أهميتها، لا تكفي وحدها لفهم المشهد كله. فالعامل الأكثر حسماً تمثل في أن هذه التجربة وُلدت، ونمت، واضطرت إلى الاستمرار، في قلب حرب مفتوحة مع تنظيم داعش، ومع الفصائل الإسلامية المسلحة، وتحت تهديد دولة إقليمية كبرى مثل تركيا. وفي مثل هذه الظروف، تصبح الأولوية القصوى للبقاء والدفاع، وتتحول السلطة، شاءت أم أبت، إلى سلطة تعيش تحت ضغط الضرورة. ومن الطبيعي، في مثل هذا السياق، أن تصدر قرارات لا تنسجم دائماً مع مقاييس الحكم المدني في الظروف الطبيعية. فالسلطة التي لا تضع طاقتها كلها في الدفاع عن وجودها ساعة الخطر، لا تستحق أن تحكم ولا أن تحترم.

غير أن الإشكال لا يبدأ من هنا فقط. فالمسألة الأعمق لا تتعلق بإخفاقات الإدارة وحدها، بل بما كشفته هذه التجربة من تصدعات كامنة في البنية الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع الكردي نفسه. ولعل السؤال الذي ينبغي طرحه، قبل أي شيء آخر، هو هذا: ماذا يعني أن يقدم مجتمع ما أكثر من ثمانية آلاف شهيد وشهيدة في فترة قصيرة نسبياً من تاريخه المعاصر؟ هل يمكن اختزال هذا الرقم في لغة الإدارة والخطأ والقصور فقط؟ أم أن ثمة معنى آخر، أعمق من الحسابات التنظيمية، يتصل بتحول تاريخي في وعي الجماعة بذاتها؟

إن هذا العدد من الشهداء لا يمثل مجرد خسارة بشرية فادحة، بل يشكل لحظة تأسيس في الذاكرة الكردية الحديثة. فهؤلاء لم يُقتلوا في مذابح جماعية وهم عزل، ولم يسقطوا تحت التعذيب في أقبية السجون، ولم

يموتوا على طريق النزوح أو الهرب، بل استشهدوا في المواجهة المباشرة، وجهاً لوجه، مع عدو أراد اقتلاع الكرد من الوجود لا إخضاعهم فقط. وهذا فارق جوهري. فالذاكرة الكردية، التي امتلأت طويلاً بصور الضحية والمقهور والمنكوب، وجدت نفسها فجأة أمام صورة أخرى، صورة المقاتل الذي يختار المواجهة حتى النهاية. ولهذا فإن أثر هؤلاء الشهداء لا يقاس بعددهم وحده، بل بما غيّروه في البنية العاطفية والرمزية للمجتمع. لقد انتقل الكردي، ولو جزئياً، من موقع الرثاء إلى موقع الفعل، ومن صورة المقتول إلى صورة الذي يقاتل ويمنع العدو من الانتصار النفسي عليه.

لقد كانت الأغنية الشعبية الكردية، زمناً طويلاً، تردد سجل الآلام أكثر مما تردد سجل البطولة. كانت الذاكرة الغنائية تروي ما فعله بنا الترك، وما فعله بنا الفرس، وما فعله بنا العرب، كأن التاريخ لم يكن سوى دفتر أحزان مفتوح. أما هؤلاء الشهداء، فقد كتبوا بصمتهم نصاً آخر، نصاً لا يقوم على الشكوى بل على الإرادة. كانوا يقولون ما لم تعتد الثقافة الكردية التقليدية أن تقوله بهذه الصيغة الصافية: إن الكرامة لا تُستعاد بالبكاء على الماضي، بل بانتزاع المعنى من قلب الموت نفسه. وحين يحتفظ المقاتل برصاصته الأخيرة لنفسه كي لا يمنح عدوه لذة أسره، فإنه لا يعبر فقط عن شجاعة فردية، بل يعلن انقلاباً في معنى الحرية والكرامة معاً. هنا يصبح الموت نفسه، إذا اقتضى الأمر، شكلاً من أشكال السيادة على الذات.

والأكثر دلالة أن معظم هؤلاء لم يكونوا أبناء النخب التقليدية، ولا أبناء البيوت المترفة، ولا أولئك الذين تعودوا احتلال الصفوف الأولى في الكلام مع الغياب شبه الكامل عن الصفوف الأولى في الفعل. لقد خرج هؤلاء من الطبقات التي طالما عاشت في هامش المجتمع، من الفقراء والكادحين

والعاملين في الورش والحقول والأسواق، من أولئك الذين لم تمنحهم البنى القديمة غير التعب والاستبعاد. وحتى النساء اللواتي برزن في قلب هذه التجربة لم يخرجن من فراغ، بل خرجن من عمق القمع ذاته، من عمق البنية الذكورية والدينية والاجتماعية التي سجنت المرأة الكردية دهراً طويلاً في موقع التابع والمقموع. ولهذا لم يكن ظهور المرأة المقاتلة مجرد مشهد استثنائي في الحرب، بل كان حدثاً زلزل المجتمع كله، لأنه قلب ترتيب المعاني القديمة. المرأة التي كانت تستخدم، في اللسان الشعبي، كأداة تحقير أو استصغار، تحولت إلى صورة مكثفة للشجاعة والانضباط والتضحية. وهنا لم تكن المرأة تغير صورتها فقط، بل كانت تعيد تعريف الرجولة نفسها، وتكشف خواء كثير من القيم التي طالما ادعت احتكار الشرف والبطولة وهي لا تملك من البطولة سوى خطابها الفارغ.

ولهذا كله، لا يمكن فهم الهجوم العنيف على حزب الاتحاد الديمقراطي والإدارة الذاتية بوصفه خلافاً سياسياً عادياً أو مجرد تباين في تقدير السياسات. فجزء من هذا الهجوم صادر عن قوى ومزاجات اجتماعية وفكرية شعرت، ربما للمرة الأولى، بأن الأرض التي كانت تقف عليها بدأت تهتز. فالمسألة لا تتعلق هنا بأخطاء الإدارة فقط، بل بما مثلته هذه التجربة من كسر متدرج للبنى التي حكمت المجتمع الكردي طويلاً، من العشيرة، إلى الذهنية الذكورية، إلى الزعامة التقليدية، إلى موقع النخب التي كانت تحتكر الكلام باسم الشعب من دون أن تدفع دائماً ثمن وجودها معه.

لقد ظهر فجأة أن الفقراء يستطيعون أن يصنعوا المعنى التاريخي، وأن النساء قادرات على احتلال مركز الفعل، وأن الهامش الاجتماعي يمكن أن يتحول إلى مركز أخلاقي وسياسي، وأن الشرعية لا تمنحها الأنساب ولا العائلات ولا الخطابات الجاهزة، بل تمنحها التضحية والقدرة على حماية المجتمع في لحظات الخطر. وهذا تحديداً ما جعل الرجعية الكردية

تستيقظ بكل هذا العنف. فهي لم تستيقظ لأنها اكتشفت فجأة أخطاء الإدارة، بل لأنها رأت في هذه الأخطاء فرصة للانقضاض على التحول نفسه. إنها لا تحاكم التجربة من زاوية تطويرها، بل من زاوية الخوف مما أطلقته في بنية المجتمع.

وهنا ينبغي أن نفهم معنى الرجعية فهماً أوسع من مجرد الانتماء الحزبي أو الموقف السياسي المباشر. الرجعية، في هذا السياق، ليست اسماً لفئة بعينها فقط، بل هي بنية ذهنية واجتماعية كاملة، تتمسك بالتراتبية القديمة لأنها مصدر أمنها ومصلحتها ومعناها. إنها تظهر في الذهنية العشائرية التي لا تحتمل ولادة مجتمع يتجاوز سلطان العائلة والوجاهة. وتظهر في البنية الذكورية التي لا تستطيع احتمال صعود المرأة إلى موقع الفعل الحر. وتظهر في النخب التي ادعت التقدمية طويلاً ما دام التقدم مجرد شعار، لكنها انقلبت عليه حين تحول إلى تغيير فعلي يمس مواقعها ومصالحها. وتظهر أيضاً في بعض التكوينات الدينية التي لا تخشى من أخطاء حزب أو سلطة بقدر ما تخشى من تفكك النظام الاجتماعي الذي كان يمنحها دور الوصي على الوعي والأخلاق والمصير.

لقد قدم كثيرون أنفسهم، في مراحل سابقة، بوصفهم ماركسيين أو تقدميين أو حداثيين، لكن انكشافهم جاء حين مست التحولات الجديدة البنية الفعلية للمجتمع. فالتقدمي الزائف لا يُعرف من لغته، بل من لحظة الاختبار. وما إن انتقل الفقراء والنساء والمهمشون من موقع الكلام عنهم إلى موقع الكلام باسم أنفسهم، حتى بدأت الأقنعة تتساقط. وهنا ظهر أن كثيراً من التقدمية السابقة لم تكن سوى زينة أيديولوجية، أو شكل من أشكال التكيف مع مزاج ثقافي عالمي سابق، لا التزاماً حقيقياً بإعادة بناء

المجتمع من أسفله. ولهذا لم يكن غريباً أن يتحول بعض من كانوا يتحدثون بالأمس بلغة الثورة والعدالة إلى أكثر الناس ضيقاً بالمشروع الذي حمل المهمشين إلى الواجهة.

ومن هذه الزاوية بالذات يمكن فهم العلاقة المركبة بين بعض العقليات العشائرية وبين داعش. فالمسألة لا تتعلق دائماً بتطابق سياسي صريح، بل أحياناً بتقاطع في البنية النفسية والاجتماعية العميقة. هناك ذهنية محافظة، سلطوية، أبوية، ترى في القوة العارية فضيلة، وفي المرأة التابعة معياراً للنظام، وفي الانضباط القسري شكلاً من أشكال الاستقرار. وهذه الذهنية قد تجد نفسها، من حيث لا تعترف، أقرب إلى التطرف الديني مما هي إلى مشروع اجتماعي يضع الحرية والمساواة والتغيير في المركز. ومن هنا نفهم كيف أمكن لبعض الأوساط أن تنظر إلى داعش لا بوصفه عدواً مطلقاً، بل بوصفه، في أعماقها، تمثيلاً متطرفاً لبعض ما تؤمن به هي نفسها في صورته الملطّفة أو المحلية.

إن أخطر ما فعله المشروع الذي قاده حزب الاتحاد الديمقراطي لم يكن فقط بناء بنية عسكرية وإدارية جديدة، بل تعرية كثير من الأكاذيب التي عاشت عليها النخب الكردية طويلاً. فقد ظهر أن بعض العائلات التي تغنت بتاريخها القومي لم تكن ترى في هذا التاريخ سوى وسيلة لتثبيت نفوذها. وظهر أن بعض رجال الدين الذين تحدثوا باسم المجتمع لم يكونوا في النهاية سوى جزء من شبكة ولاء أوسع للنظام القائم أو للبنية التقليدية التي تضمن لهم السلطة والمكانة. وظهر أيضاً أن كثيراً من المثقفين الذين رفعوا شعارات التقدم لم يكونوا مستعدين لدفع ثمنها حين تجسدت في مجتمع فعلي يتغير من تحتهم.

ولعل المثال الأوضح على عمق هذا التحول هو ما أحدثته المرأة الكردية في وعي المجتمع. فهذا الصعود لم يكن حدثاً جزئياً، بل كان القطيعة الأشد راديكالية مع النظام القديم. لقد كشفت المقاتلة الكردية، ببساطة وجودها، كم كان المجتمع مغطى بطبقات من التزييف الذكوري. فقد تبين أن الشجاعة ليست ملكاً للرجال بوصفهم رجالاً، وأن الكرامة ليست نتيجة الخطابة العالية ولا الوصاية الأخلاقية، وأن المرأة التي جرى احتقارها رمزياً طويلاً قد تكون، في لحظة الحقيقة، أكثر قدرة على حمل معنى الحرية من أولئك الذين احتكروا الكلام عنها. ولهذا فإن الهجوم على المشروع الجديد هو، في أحد أبعاده العميقة، هجوم على هذه المرأة أيضاً، وعلى ما جسدته من تحرر مضاعف، تحرر من العدو الخارجي، وتحرر من العدو المزروع داخل البنية الاجتماعية نفسها.

وفي مواجهة هذا كله، يحاول بعض الرجعيين الاحتماء بالتاريخ، فيعيدون تقديم القبيلة أو رجال الدين أو الزعامات القديمة بوصفهم حاملي المشروع الكردي الأصلي. غير أن هذا التاريخ، حين يُقرأ بعين نقدية، يقول شيئاً مختلفاً. فهو يقول إن الانتفاضات التي قادتها البنى القبلية والدينية ظلت، في معظمها، عاجزة عن إنتاج أمة حديثة أو دولة حديثة، لأنها كانت محكومة بأفق ضيق، لا يتجاوز الجماعة الجزئية ولا يتصور المجتمع بوصفه كياناً سياسياً موحداً. والتاريخ الميدي نفسه، كما ترويه بعض المصادر القديمة، يكشف أن لحظة الانتصار لم تبدأ إلا حين جرى تجاوز التشتت القبلي نحو بناء جيش منظم وقرار موحد، كما حدث في انتصار القبائل الميدية على الامبرطورية الآشورية.* وهنا تتأكد حقيقة أساسية، وهي أن النصر لا يولد من مجرد الشجاعة، بل من وحدة التنظيم والإرادة والقيادة.

ومن هنا أيضاً يمكن فهم حساسية مسألة وحدة القرار العسكري والسياسي في التجربة الكردية الحديثة. فكل ميل إلى تعدد البنى المسلحة المستقلة، وكل حنين إلى التشكيلات القائمة على الأشخاص أو الزعامات أو الولاءات الفرعية، ليس سوى عودة مقنعة إلى شروط الهزيمة نفسها. فالتاريخ الكردي مليء بالأمثلة التي تؤكد أن الانقسام لم يكن مجرد خطأ عرضي، بل كان واحداً من أكثر أسباب الفشل تكراراً. ولهذا فإن الدفاع عن وحدة القرار لا ينبغي أن يُفهم بوصفه دفاعاً عن احتكار سلطوي مجرد، بل بوصفه دفاعاً عن شرط من شروط البقاء والانتصار في بيئة معادية ومفتوحة على التدمير.

إن التحولات التي عرفها المجتمع الكردي في شمال سوريا لم تكن، في جوهرها، إدارة بديلة وحسب، بل محاولة لإعادة إنتاج المجتمع نفسه على أسس أخرى. ولهذا فإن الهجوم عليها لا يعود فقط إلى أخطائها، بل إلى أنها مست شيئاً أعمق من السياسة اليومية. لقد مست علاقات القوة القديمة، وخلخلت مواقع كانت تبدو أبدية، ونقلت شرعية الفعل من النسب والزعامة والذكورة والوجاهة إلى التضحية والتنظيم والقدرة على الدفاع عن المجتمع. وهذه هي النقطة التي تفسر يقظة الرجعية الكردية. إنها يقظة الخائف من فقدان عالمه، لا يقظة المصلح الذي يريد تصحيح مسار عام.

لكن هذا لا يعني إعفاء التجربة من النقد، بل على العكس. فكل تجربة لا تقبل النقد تتجه نحو التصلب، وربما نحو إعادة إنتاج الاستبداد الذي قامت أصلاً لمقاومته. غير أن الفرق جوهري بين نقد يريد تطوير التجربة من داخل مشروعها التاريخي، ونقد يريد تحطيمها باسم أخطائها لأنه يرفض

التحول الذي تمثله. الأول نقد مسؤول، والثاني رد فعل اجتماعي محافظ يتستر أحياناً بلغة العقل والإصلاح، بينما هو في العمق حنين إلى البنى التي أثبت التاريخ عجزها الأخلاقي والسياسي.

خاتمة

إن أخطر ما كشفته التجربة الكردية المعاصرة ليس فقط مقدار العنف الذي واجهته من الخارج، بل مقدار المقاومة التي واجهتها من الداخل كلما حاولت أن تغيّر شروط وجودها التاريخي. فالمجتمع لا يخرج من ضعفه بمجرد امتلاك السلاح أو رفع الشعارات، بل حين يجرؤ على خيانة عاداته البالية، وعلى كسر الأصنام التي تربّت في أعماقه حتى غدت تبدو له جزءاً من طبيعته. والرجعية، في جوهرها، ليست رأياً سياسياً محافظاً فحسب، بل هي الحنين المرضي إلى عالم آيل للسقوط، والتمسك ببنية فقدت معناها ولكنها ما زالت تمنح أصحابها شعوراً زائفاً بالأمان والامتياز.

لقد مثّل صعود الفقراء والمقاتلات والمهمشين إلى مركز الفعل الكردي لحظة انكشاف كبرى. انكشفت فيها هشاشة كثير من الخطابات التي ادعت التقدم، وانفضح فيها خوف النخب التقليدية من مجتمع يتشكل خارج وصايتها، وتبين فيها أن الحرية لا تُولد من أفواه الذين يتكلمون باسمها، بل من أجساد الذين يدفعون ثمنها. ومن هنا جاء كل هذا العداء. لا لأن المشروع الجديد بلا أخطاء، بل لأن خطيئته الكبرى، في نظر خصومه، أنه حرّك ما كان ينبغي أن يبقى ساكناً، وفتح ما كان ينبغي أن يبقى مغلقاً، ومنح التاريخ لمن اعتادوا أن يكونوا مجرد مادة خام في هوامشه.

إن المسألة، في نهاية الأمر، ليست مسألة حزب أو إدارة أو ظرف عسكري عابر، بل مسألة انتقال مجتمع بكامله من زمن إلى زمن. من زمن كانت فيه الشرعية تُستمد من النسب والعائلة والعشيرة والذكورة

والوجاهة، إلى زمن تحاول فيه شرعية أخرى أن تتأسس على المشاركة والتضحية والقدرة على حمل العبء العام. ولهذا فإن الصراع يبدو، في أعماقه، صراعاً بين معنى قديم للوجود الكردي ومعنى جديد له. معنى يرى الأمة تابعة لموروثها المثقل بالهزائم والانقسامات، ومعنى آخر يحاول أن ينتزعها من هذا الإرث، لا بإنكاره، بل بتجاوزه.

ولذلك فإن النقد الحقيقي لا يكون بالوقوف خارج هذه الحركة التاريخية، ولا بالتلذذ بعدّ عثراتها، ولا بتحويل أخطائها إلى ذريعة للشماتة بها أو للحكم عليها من موقع الطهرانية الكسولة. النقد الحقيقي هو ذاك الذي يسائل التجربة من داخل أفقها التحرري، ويقسو عليها لكي تنضج، لا لكي تعود إلى القفص الذي خرجت منه. أما النقد الذي تُمليه الرجعية، مهما تنكّر بلغة العقل أو الواقعية أو الحكمة، فليس سوى خوف من الحرية حين تصبح واقعاً، وخوف من شعب يبدأ، ولو متعثراً، في إعادة تعريف نفسه بيده.

إن الأمم لا تُهزم فقط عندما يُغلب مقاتلوها في الميدان، بل تُهزم قبل ذلك حين تعجز عن تمييز أعدائها الحقيقيين من أعدائها المقنعين. وحين تنظر إلى من يحملون عبء مستقبلها بالعين نفسها التي تنظر بها إلى من يريدون إعادتها إلى ظلمات الماضي. ومن هنا، فإن اليقظة المطلوبة اليوم ليست يقظة ضد العدو الخارجي وحده، بل ضد كل ما في الداخل يريد أن يصالح الكردي مع انكساره، وأن يقنعه بأن سقف وجوده يجب أن يظل منخفضاً، وبأن كل محاولة لتغيير عميق ليست إلا تهديداً "للتوازن" الذي لم يكن، في الحقيقة، سوى اسم آخر للركود والتبعية.

فإذا كان ثمة معنى نهائي لهذه المرحلة، فهو أن المجتمع الكردي لا يقف اليوم أمام اختبار القوة وحدها، بل أمام اختبار المعنى. هل يريد أن يعود إلى ما كانه، أم أن يجرؤ على أن يصير ما لم يُتح له أن يكونه من قبل. وبين هذين الخيارين فقط تتحدد قيمة الدم الذي سُفك، وقيمة التضحيات التي قُدمت، وقيمة التاريخ الذي يُكتب الآن، لا بالحبر، بل بالأجساد التي قررت أن تفتح للأمة باباً لم يكن مفتوحاً.

---

* موسوعة تاريخ ايران السياسي للدكتور حسن كريم الجاف. المجلد الأول. بيروت – لبنان- الطبعة الأولى 2008. الصفحة 23.

القسم الرابع

نقد الأيدولوجيات والتيارات الفكرية

المحاضرة العشرون

الأيديولوجيا القومية في الشرق الأوسط وإشكالية الفكر القومي الكردي

ملخص

نتناول في هذه المحاضرة مفهوم الأيديولوجيا القومية في الشرق الأوسط من خلال مقارنته بسياق نشأته في أوروبا الحديثة، ثم نتفحص حدود انتقاله إلى مجتمعات لم تتوافر فيها الشروط الاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي أفرزت القومية الغربية. وننطلق من فرضية أساسية مفادها أن الأيديولوجيا القومية في الشرق الأوسط لم تتشكل بوصفها نتاجاً تاريخياً

داخلياً مكتمل الشروط، بل ظهرت في كثير من الحالات بوصفها خطاباً مستعاراً جرى توظيفه في إطار التعبئة السياسية وبناء الشرعية السلطوية. وفي ضوء ذلك، نسعى إلى تحليل القومية التركية والعربية مثالين بارزين على هذا التحول، قبل الانتقال إلى الحالة الكردية التي تبدو أكثر تعقيداً، لأن الفكر القومي الكردي لم ينجح، في أغلب صوره المتداولة، في بناء تعريف نظري مستقل لخصوصيته، بل ظل يعيد إنتاج نماذج مستعارة من الفكر القومي العربي والتركي والفارسي. ونخلص إلى نتيجة أن أزمة الفكر القومي الكردي لا تعود إلى غياب القضية القومية الكردية، بل إلى هشاشة البناء النظري الذي تحدث باسمها، وإلى استمرار البنى العشائرية والعائلية والحزبية الضيقة في تقويض إمكان تشكل قومية حديثة بالمعنى التاريخي الدقيق.

نعتقد أن مفهوم القومية من أكثر المفاهيم التباساً في الفكر السياسي الحديث، ولا سيما حين يُنقل من سياقه الأوروبي إلى سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة. ففي الأدبيات السياسية العربية والشرق أوسطية عموماً، يجري في كثير من الأحيان الخلط بين الأمة، والقومية، والوطنية، والفكر القومي، والأيديولوجيا القومية، كما لو أن هذه المصطلحات تشير إلى معنى واحد. غير أن هذا الخلط لا يقف عند حدود اللغة، بل ينعكس على مستوى الفهم النظري والتحليل التاريخي، ويقود إلى إسقاط نماذج تشكلت في بيئة محددة على مجتمعات أخرى لم تعرف الشروط نفسها التي أنتجتها.

إن القومية، في صورتها الحديثة، ليست مجرد إحساس عاطفي بالانتماء، ولا مجرد حب للأرض أو اللغة أو الجماعة، بل هي بناء فكري وسياسي ارتبط تاريخياً بصعود الدولة الحديثة، وتفكك البنى الإقطاعية، وتوسع السوق الوطنية، وصعود البرجوازية الأوروبية. أما في الشرق الأوسط، فإن

انتقال هذا المفهوم تم في ظل مجتمعات لم تكن قد أنجزت تحولها إلى الحداثة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، الأمر الذي جعل الأيديولوجيا القومية تتحول، في كثير من الأحيان، إلى خطاب تعبوي أو سلطوي أكثر منها تعبيراً عن بنية اجتماعية حديثة.

وتتخذ هذه الإشكالية أهمية مضاعفة في الحالة الكردية. فمع أن الشعب الكردي يمتلك، بوصفه جماعة تاريخية، عناصر واضحة من الوجود القومي، فإن الفكر القومي الكردي نفسه ظل، في كثير من صوره، عاجزاً عن إنتاج تعريف علمي دقيق لخصوصيته، أو عن صياغة مشروع نظري مستقل يتجاوز الاقتباس من الفكر القومي العربي أو التركي أو الفارسي. ومن هنا تأتي أهمية هذه المحاضرة التي لا تسعى إلى نفي وجود الأمة الكردية، بل إلى مساءلة الأطر الأيديولوجية والفكرية التي تكلمت باسمها.

إشكالية البحث

ننطلق في هذه الدراسة من الإشكالية الآتية: إلى أي حد يمكن اعتبار الأيديولوجيا القومية في الشرق الأوسط امتداداً حقيقياً للقومية الحديثة كما نشأت في أوروبا، وإلى أي حد تبدو، في المقابل، مجرد خطاب مستعار جرى توظيفه في سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة؟

ويتفرع من هذا السؤال الرئيس عدد من الأسئلة الفرعية: كيف تشكلت الأيديولوجيا القومية في أوروبا، وما الوظائف التاريخية التي أدتها هناك؟ ما الذي تغيّر عندما انتقلت هذه الأيديولوجيا إلى الشرق الأوسط؟ لماذا اختلطت القومية في الشرق الأوسط بالدين، والعشيرة، والطائفة، والسلطة العسكرية؟ ما طبيعة الفرق بين وجود الأمة الكردية بوصفها

جماعة تاريخية، وبين هشاشة الفكر القومي الكردي بوصفه بناءً نظرياً؟ هل استطاع الفكر القومي الكردي إنتاج خصوصيته النظرية المستقلة، أم أنه بقي أسير نماذج مستعارة من قوميات الجوار؟

ننطلق في الحقيقة من الفرضيات الآتية:

أولاً- إن الأيديولوجيا القومية في أوروبا كانت نتاجاً تاريخياً مرتبطاً بصعود البرجوازية، وتوحيد السوق الوطنية، وبناء الدولة الحديثة، ولذلك امتلكت هناك أساساً اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً واضحاً.

ثانياً- إن انتقال الأيديولوجيا القومية إلى الشرق الأوسط لم يتم بوصفه ثمرة تطور داخلي مماثل، بل جاء بوصفه استيراداً فكرياً جرى توظيفه في بيئات لم تتوافر فيها شروطه التاريخية.

ثالثاً- إن القومية في الشرق الأوسط تحولت، بعد الاستقلال، من خطاب تعبئة ضد الاستعمار إلى أداة لإنتاج الشرعية السلطوية، وإلى غطاء للعسكر، والعائلة، والعشيرة، والطائفة، بدلاً من أن تكون مشروعاً لبناء الدولة الحديثة.

رابعاً- إن الفكر القومي الكردي، رغم عدالة القضية الكردية ووضوح الوجود القومي الكردي، لم ينجح في إنتاج بناء نظري أصيل يحدد عناصر القومية الكردية تحديداً علمياً، بل ظل في جانب واسع منه أسير أنماط مستعارة من الفكر القومي العربي والتركي والفارسي.

خامساً- إن استمرار البنى العائلية والعشائرية والحزبية الضيقة داخل المجتمعات الكردية حال دون تحول الخطاب القومي الكردي إلى مشروع اجتماعي وسياسي حديث.

منهج البحث

تعتمد هذه المحاضرة على المنهج التاريخي التحليلي، لأنها تنطلق من تتبع نشأة الأيديولوجيا القومية في أوروبا الحديثة، ثم تدرس انتقالها إلى الشرق الأوسط وتحولاتها في هذا السياق المختلف.

كما سنستفيد من المنهج المقارن، من خلال مقارنة السياق الأوروبي بالسياق الشرق أوسطي، ثم مقارنة تجارب القومية التركية والعربية بالحالة الكردية.

وسنضطر أيضاً إلى التحليل النقدي للمفاهيم، ولا سيما مفاهيم الأمة، والقومية، والوطنية، والأيديولوجيا، بغرض ضبط الفروق بينها، ومنع الخلط الذي هيمن على كثير من الأدبيات السياسية في المنطقة.

لا تهدف هذه المحاضرة تقديم مسح توثيقي شامل لكل الأدبيات القومية في الشرق الأوسط، بل إلى بناء حجة نظرية تفسر الفوارق بين الأصل الأوروبي للأيديولوجيا القومية وبين توظيفاتها الشرق أوسطية، ثم اختبار هذه الحجة في الحالة الكردية.

أولاً: الإطار المفاهيمي للأمة والقومية والأيديولوجيا القومية

يفرض التحليل العلمي التمييز بين الأمة والقومية والفكر القومي والأيديولوجيا القومية. فالأمة تشير، في أحد معانيها الأساسية، إلى جماعة بشرية تشترك في عناصر تاريخية وثقافية ولغوية ورمزية تولد شعوراً بالمصير المشترك. أما القومية فهي وعي حديث بهذه الأمة بوصفها ذاتاً سياسية تستحق الاعتراف، أو الحكم الذاتي، أو الدولة.

أما الفكر القومي فهو المستوى النظري الذي يحاول تعريف الأمة وتحديد أسس وحدتها وحقوقها التاريخية والسياسية. في حين أن الأيديولوجيا القومية هي تحويل هذا الفكر إلى خطاب تعبوي وسياسي يسعى إلى توحيد الجماعة، وتوجيهها، وربطها بمشروع الدولة أو السلطة أو التحرر.

وتكتسب هذه التفرقة أهميتها لأن كثيراً من المجتمعات قد تكون أمة من حيث المعطى التاريخي والثقافي، من دون أن تكون قد أنتجت بعد فكراً قومياً متماسكاً أو أيديولوجيا قومية ناضجة. كما أن وجود أيديولوجيا قومية لا يعني بالضرورة وجود أمة حديثة بالمعنى التاريخي الصارم. ومن هنا تظهر أهمية الفصل بين المعطى القومي الموضوعي، وبين التمثلات الفكرية والأيديولوجية التي تدّعي التعبير عنه.

ثانياً: الأيديولوجيا القومية في أوروبا الحديثة

نشأت الأيديولوجيا القومية في أوروبا في إطار تحولات كبرى شملت الاقتصاد، والمجتمع، والدولة، والثقافة. فقد ارتبط صعودها بصعود البرجوازية التي احتاجت إلى تجاوز الانقسامات الإقطاعية، وتوحيد السوق، وإزالة الامتيازات المحلية، وإقامة دولة مركزية حديثة تؤمن شروط الإنتاج والتبادل والاستقرار القانوني.

وبذلك كانت القومية الأوروبية جزءاً من عملية إعادة بناء المجتمع والدولة معاً. فقد عملت على دمج الجماعات المحلية في فضاء وطني أوسع، وخلقت تصورات جديدة للسيادة، وللشعب، وللوطن، وللعلاقة بين الاقتصاد والدولة. كما ساهمت في تقويض شرعية الحكم الثيوقراطي، ونقلت الولاء من الملك أو الكنيسة إلى الأمة والدولة.

هذا يعني أن الأيديولوجيا القومية في أوروبا لم تكن شعاراً معلقاً فوق المجتمع، بل كانت مرتبطة ببنية اقتصادية واجتماعية صاعدة، وبحاجة تاريخية ملموسة. ولذلك استطاعت أن تؤدي وظيفة واضحة في بناء الدولة القومية الحديثة. غير أن هذه الوظيفة لم تكن أبدية. فمع تطور الرأسمالية، وتوسع الليبرالية الاقتصادية والسياسية، ثم صعود العولمة، بدأت الأيديولوجيا القومية الكلاسيكية تفقد جزءاً من ضرورتها التاريخية، لأن الرأسمالية نفسها أصبحت تميل إلى تجاوز الحدود التي كانت القومية في بداياتها تسعى إلى تثبيتها.

ثالثاً: انتقال القومية إلى الشرق الأوسط وتحولها

يختلف السياق الشرق أوسطي جذرياً عن السياق الأوروبي. فمجتمعات المنطقة، عند احتكاكها بالقومية الحديثة، لم تكن قد أنجزت تحولات داخلية مماثلة لتلك التي عرفتها أوروبا. لم تكن البرجوازية المحلية قد اكتملت بوصفها طبقة تاريخية قادرة على توحيد السوق والمجتمع والدولة. كما أن البنى العشائرية والطائفية والدينية والإقطاعية لم تكن قد تراجعت بما يكفي لصالح الدولة الحديثة.

وفي ظل هذا الوضع، لم تظهر الأيديولوجيا القومية بوصفها ثمرة تطور اجتماعي داخلي، بل ظهرت بوصفها خطاباً مستعاراً جرى توظيفه في سياق مواجهة الاستعمار، أو في بناء الدولة الجديدة بعد سقوط الإمبراطوريات القديمة. ولهذا اختلطت القومية في الشرق الأوسط منذ البداية بالدين، والسلطة العسكرية، والزعامة الفردية، والولاءات المحلية، ولم تستطع أن تبني حدوداً واضحة بينها وبين الوطنية أو الطائفية أو الشرعية السلطوية.

وبهذا المعنى، كانت القومية في الشرق الأوسط حديثة في لغتها، لكنها تقليدية في بنيتها العميقة. فقد تبنت النخب السياسية والثقافية قاموس الحداثة القومية، لكنها أبقت على آليات الحكم القديمة، أو أعادت إنتاجها بأشكال جديدة. ولهذا تحولت الأيديولوجيا القومية في عدد من البلدان إلى أداة لتوحيد السلطة أكثر من كونها أداة لتحديث المجتمع.

رابعاً: القومية في الشرق الأوسط بين التعبئة والتحكم السلطوي

في مراحل التحرر من الاستعمار، لعب الخطاب القومي دوراً تعبويّاً لا يمكن إنكاره. فقد أسهم في حشد الجماهير، وفي إنتاج لغة مشتركة للمطالبة بالاستقلال والسيادة. إلا أن هذا الدور لم يلبث أن انقلب في مرحلة ما بعد الاستقلال. فقد تحولت القومية، في كثير من الحالات، إلى غطاء أيديولوجي لأنظمة استبدادية وعسكرية وعائلية.

وهكذا لم تعد القومية تعني بناء دولة مدنية حديثة، بل أصبحت في حالات عديدة وسيلة لإخفاء التفاوتات الاجتماعية، وتبرير احتكار السلطة، وقمع الجماعات المخالفة، وصهر الأقليات أو نفيها أو إخضاعها. كما اقترنت بالخطاب الأمني، وبصناعة عدو داخلي، وبإعادة تشكيل التاريخ الرسمي بما يخدم شرعية الحكم.

ومن هنا أمكن أن تتحول القومية في الشرق الأوسط إلى نوع من المقدس السياسي. فهي لم تكن مجرد وهم نظري، بل وهم محمي بالمؤسسة العسكرية، والتعليم الرسمي، والإعلام، والخطاب الثقافي السائد. ولذلك اكتسبت، في بعض السياقات، قداسة عملية فاقت قداسة الدين نفسه في المجال العام.

خامساً: القومية التركية والقومية العربية مثالين

تمثل القومية التركية أحد أكثر النماذج دلالة على هذه الإشكالية. فقد نشأت الجمهورية التركية في سياق انهيار الإمبراطورية العثمانية ومحاولة بناء دولة حديثة. إلا أن القومية الكمالية، على الرغم من فرضها العلمنة وبعض مظاهر التحديث، لم تستطع اقتلاع البنية الإسلامية المحافظة من المجتمع، بل ظلت قائمة إلى حد بعيد من خلال سلطة الدولة والجيش. كما استُخدمت هذه القومية في بناء هوية تركية مركزية على حساب الكرد وغيرهم، ما منحها بعداً إقصائياً واضحاً.

وقد ظهر ضعف تجذرها المجتمعي بوضوح مع صعود الإسلام السياسي في عهد أردوغان، حيث جرى تفكيك جزء مهم من الإرث الكمالي من داخل النظام نفسه. وهذا يدل على أن القومية التركية الحديثة لم تكن تعبيراً نهائياً عن تحول مجتمعي عميق، بل كانت أيضاً صيغة سلطوية فرضتها الدولة الحديثة على مجتمع أكثر تعقيداً من خطابها الرسمي.

أما القومية العربية فقد تشكلت بدورها في سياق مواجهة الاستعمار وتفكك الدولة العثمانية، لكنها لم تستند هي الأخرى إلى بنية حديثة متماسكة. فقد حملتها نخب سياسية وثقافية تأثرت بتيارات قومية أوروبية، ثم أعادت صياغتها في سياق عربي غير متجانس اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. وعندما تحولت هذه القومية إلى سلطة في سوريا والعراق، سرعان ما انكشف تناقضها الداخلي، إذ تحولت إلى بنية أمنية وعسكرية وحزبية مغلقة، واستخدمت شعارات الأمة والوحدة لتبرير القمع والاستبداد، كما عادت إلى استثمار الدين حين احتاجت إليه.

وهذا يعني أن القومية العربية، مثل القومية التركية، لم تنتج دولة حديثة بالمعنى السياسي والاجتماعي الكامل، بل أنتجت أنظمة سلطوية رفعت خطاب الحداثة القومية، فيما أعادت عملياً إنتاج العائلة، والطائفة، والجيش، والأمن، والزعيم.

سادساً: الفكر القومي الكردي ومأزق الاستعارة المزدوجة

تتخذ المسألة شكلاً أكثر تعقيداً في الحالة الكردية. فالشعب الكردي، من حيث اللغة، والتاريخ، والذاكرة الجمعية، والانتشار الجغرافي، والوعي بالمظلومية والمصير، يمتلك مقومات واضحة لكي يُنظر إليه بوصفه جماعة قومية. غير أن وجود الجماعة القومية شيء، وبناء الفكر القومي القادر على تعريفها نظرياً شيء آخر.

تكمن المعضلة هنا في أن الفكر القومي الكردي، كما ظهر في كثير من السياقات، لم ينشأ دائماً من تأمل نقدي مستقل في خصوصية التجربة الكردية، بل جاء غالباً بوصفه تكييفاً أو تكريداً لفكر قومي عربي أو تركي أو فارسي. وبذلك دخل الفكر القومي الكردي في ما يمكن تسميته بالاستعارة المزدوجة. فهو لم يستعِر مباشرة من الأصل الأوروبي فقط، بل استعار من قوميات جوار كانت قد استعارت هي نفسها من الغرب.

ولهذا السبب بقي هذا الفكر هشاً من حيث البناء النظري، ومفرطاً في الاعتماد على الشعارات العامة، والتمجيد التاريخي، والرموز الشخصية، بدلاً من بناء تعريف علمي دقيق للقومية الكردية من حيث عناصرها الاجتماعية والثقافية والسياسية والمؤسسية. ولم يستطع كثير من منظريه التمييز بوضوح بين الأمة الكردية بوصفها معطى تاريخياً، وبين الأيديولوجيا القومية بوصفها خطاباً سياسياً يحتاج إلى أسس حديثة ومشروع اجتماعي واضح.

سابعاً: حدود الخطاب القومي الكردي في الواقع السياسي

تكشف التجارب السياسية الكردية الحديثة، ولا سيما في العراق، عن مفارقة عميقة بين الخطاب القومي والواقع الاجتماعي والسياسي. فبينما امتلأت البيانات، والخطب، والأدبيات الحزبية بالشعارات القومية، كان الواقع يشهد استمرار البنى العشائرية والعائلية والحزبية المغلقة بوصفها المحدد الفعلي للسلطة والنفوذ. وهذا يعني أن القومية لم تنتصر، في كثير من الأحيان، بوصفها مشروعاً لتحديث المجتمع، بل جرى استخدامها غطاءً لإعادة إنتاج الهياكل التقليدية.

ومن ثم فإن السؤال العلمي لا ينبغي أن يقتصر على مدى حضور الخطاب القومي في الحياة الكردية، بل يجب أن يتجه إلى طبيعة هذا الحضور. هل نحن أمام قومية حديثة قادرة على إنتاج مؤسسات تتجاوز الولاءات الضيقة، أم أمام لغة سياسية مرتفعة النبرة تخفي تحتها استمرار العائلة، والعشيرة، والحزب المغلق، والزعيم؟

إن هذا السؤال لا ينتقص من عدالة القضية الكردية، بل يعيد توجيه النقاش من مستوى التمجيد أو الدفاع العاطفي إلى مستوى الفحص العلمي. فالقضية القومية قد تكون عادلة، لكن الأيديولوجيا التي تتكلم باسمها قد تبقى ناقصة أو مضللة أو سطحية. ومن هنا فإن النقد هنا يتوجه إلى البناء الأيديولوجي، لا إلى الوجود القومي الكردي نفسه.

ثامناً: نحو تقييم نظري أكثر دقة

يؤدي التحليل السابق إلى نتيجة أساسية، هي أن الفكر القومي الكردي لا يزال في حاجة إلى مراجعة نقدية جذرية. فهو لم يحسم بعد علاقته بالمفاهيم الحديثة، ولم ينتج تعريفاً علمياً واضحاً للقومية الكردية، كما لم ينجح في بناء مسافة نقدية كافية بينه وبين أنماط الحكم التقليدية التي تغلغلت في الحياة السياسية الكردية.

وإذا كان الفكر القومي الأوروبي قد ارتبط، تاريخياً، ببناء الدولة الحديثة وتحديث المجتمع، فإن الفكر القومي الكردي لا يستطيع أن يكتفي بترديد اللغة القومية ذاتها ما لم يقترن ذلك بتجاوز فعلي للعشائرية، والعائلية، والشخصنة الحزبية، والانقسام المناطقية، وبناء مؤسسات سياسية وقانونية حديثة. وإلا فإنه سيظل عرضة للتحول إلى مجرد شعار تعبوي يفتقر إلى الأساس الاجتماعي والمؤسسي الذي يمنحه صدقية تاريخية.

خاتمة

تخلص هذه المحاضرة إلى أن الأيديولوجيا القومية ليست نموذجاً فكرياً صالحاً للنقل المباشر من سياق تاريخي إلى آخر من دون تغيرات جوهرية في معناها ووظيفتها. فقد كانت القومية في أوروبا الحديثة ابنة تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية عميقة، وأسهمت في بناء الدولة القومية بوصفها إطاراً لتطور الرأسمالية الحديثة. أما في الشرق الأوسط، فقد انتقلت القومية إلى مجتمعات لم تنضج فيها الشروط نفسها، فغدت في كثير من الأحيان خطاباً مستعاراً اختلط بالدين، والعسكر، والعشيرة، والطائفة، وتحول إلى أداة للشرعية السلطوية أكثر من كونه مشروعاً لبناء مجتمع حديث.

وقد بينت الدراسة أن القومية التركية والعربية تمثلان مثالين واضحين على هذا التحول، حيث تحولت الأيديولوجيا القومية إلى وسيلة للتوحيد القسري، والإقصاء الداخلي، وإعادة إنتاج السلطة المغلقة. أما في الحالة الكردية، فإن المأزق يبدو أكثر تركيباً، لأن الفكر القومي الكردي لم ينجح، في كثير من صوره، في بناء تعريف نظري مستقل لخصوصيته، بل ظل يعيد إنتاج صيغ مستعارة من فكر قومي مجاور مستعار أصلاً من الغرب.

وعليه، فإن أزمة الفكر القومي الكردي لا تكمن في غياب الأمة الكردية أو في ضعف عدالة قضيتها، بل في هشاشة البناء الأيديولوجي الذي تكلم باسمها، وفي عجزه عن التحول إلى مشروع حديث يتجاوز البنى العشائرية والعائلية والحزبية الضيقة. ومن هنا فإن المهمة الفكرية الملحة لا تتمثل في مضاعفة الشعارات القومية، بل في إخضاع هذا الفكر نفسه للنقد، وبناء تصور أكثر دقة وحداثة للمسألة الكردية، تصور ينطلق من المجتمع الكردي ذاته، ومن تاريخه الخاص، ومن حاجته إلى مؤسسات حديثة وثقافة نقدية ومجال سياسي يتجاوز التبعية والإنشاء الأيديولوجي.

المحاضرة الحادية والعشرون

أزمة الماركسية المعاصرة

من قداسة النص إلى نقد التجربة التاريخية

مقدمة

ليست الماركسية مجرد منظومة فكرية ظهرت في لحظة تاريخية ثم انضمت إلى أرشيف الأفكار الكبرى، بل هي واحدة من أكثر المحاولات طموحاً في التاريخ الحديث لردم الفجوة بين الفكر والفعل، بين تفسير

العالم وتغييره. ولهذا فإن أزمتها لا تُفهم بوصفها تعثراً يخص مدرسة فلسفية بعينها، بل بوصفها أزمة تخص الفكرة نفسها حين تدّعي أنها قادرة على القبض على حركة التاريخ وتوجيهها. فالأفكار التي تبقى في حدود التأمل يمكن أن تنجو طويلاً من محكمة الواقع، أما الأفكار التي تنزل إلى ميدان السياسة والتنظيم والدولة والثورة، فإنها تفقد امتياز البراءة النظرية، وتصبح مسؤولة عن الأثر الذي تتركه في حياة البشر.

ومن هنا، فإن الماركسية لا يمكن أن تُقرأ بوصفها نصاً مستقلاً عن مصائرها التاريخية، كما لا يمكن اختزالها في تلك المصائر اختزالاً ميكانيكياً. إنها تقف دائماً في المنطقة المتوترة بين النظرية والتجربة، بين الوعد والنتيجة، بين المنهج الذي جاء لينقض يقينيات عصره، والبنى التي شُيّدت باسمه حتى تحولت، في أحيان كثيرة، إلى يقينيات جديدة أكثر صلابة وأقل قدرة على الشك. وهذا هو جوهر المسألة. فالمأزق لا يبدأ حين تفشل التجربة فقط، بل حين يعجز الفكر عن أن يرى فشله بوصفه جزءاً من حقيقته، لا مجرد حادث خارجي طرأ عليه من سوء التطبيق أو خيانة الأتباع.

لقد بدا في مراحل طويلة أن الماركسية لا تقدم نفسها بوصفها أداة لفهم التاريخ فقط، بل بوصفها المفتاح الأعمق لمعناه. غير أن الفكر الذي يقترب كثيراً من التاريخ يقترب، بالقدر نفسه، من إمكان السقوط في وهم امتلاكه. وحين يتحول المنهج النقدي إلى مرجعية نهائية، ويتحول النص المفتوح إلى سلطة، ويصبح التنظيم حارساً للحقيقة بدل أن يكون أداة لتحريرها، تبدأ الفكرة بفقدان جوهرها وهي تظن أنها تحميه. ومن هنا تنبع ضرورة مساءلة الماركسية اليوم، لا بوصفها خصماً ينبغي إسقاطه، ولا

بوصفها تراثاً ينبغي الدفاع عنه كيفما اتفق، بل بوصفها تجربة كبرى ينبغي أن تُعاد قراءتها من الداخل، بشجاعة تليق بفكر ادعى منذ البداية أنه لا يعترف بالمقدسات الفكرية.

1. الفكرة حين تدخل ميدان التاريخ

لا يمكن تناول الماركسية بوصفها منظومة فكرية منفصلة عن تجاربها التاريخية والتنظيمية. فالأفكار التي تتصل مباشرة بحياة البشر اليومية لا تُقاس فقط بتماسكها النظري، بل أيضاً بقدرتها على إحداث تحول فعلي في الشروط الاجتماعية والاقتصادية. ومن ثم، فإن الفصل بين النظرية الماركسية وتطبيقاتها السياسية يمثل اختزالاً منهجياً يفرغ النقاش من كثير من مضمونه.

ومنذ انهيار الاتحاد السوفييتي، ظهرت أطروحات عديدة أرجعت الإخفاق إلى "سوء التطبيق" من دون الاقتراب من الأساس النظري نفسه. غير أن هذا الطرح يتخذ، في الغالب، طابعاً دفاعياً، ويشبه في بنيته محاولات التيارات العقائدية التي تفسر الفشل دائماً بفساد الأتباع أو انحراف التطبيق، من غير أن تسمح للسؤال بأن يصل إلى بنية الفكرة ذاتها. والمشكلة هنا ليست في إمكان التمييز التحليلي بين النظرية والتطبيق، فهذا التمييز ممكن ومفيد، بل في تحويله إلى جدار عازل يحمي الفكر من نتائج تجسده التاريخي.

2. استحالة الفصل بين النظرية والتجربة

الماركسية، بوصفها فلسفة للتاريخ ومنهجاً لتحليل المجتمع، لا تنفصل عن تجسدها التنظيمي والسياسي. فقد تبلورت عملياً في الأحزاب الاشتراكية والشيوعية، وكان الحزب الشيوعي السوفييتي النموذج الأبرز لهذا التجسد التاريخي.

وعليه، فإن السؤال عما إذا كانت الأزمة أزمة نظرية أم أزمة تنظيم يبدو سؤالاً ملتبساً في ذاته، لأنه يفترض إمكان الفصل بين عنصرين متداخلين على نحو جدلي. فالتجربة التاريخية ليست مجرد نتيجة خارجية للنظرية، بل هي أيضاً ميدان اختبارها. كما أن النظرية لا تبقى مجرد بناء ذهني، بل توجه الممارسة وتعيد تشكيلها. ولهذا فإن انهيار تجربة ما لا يمكن إبعاده عن النظرية بالكامل، كما لا يمكن اختزال النظرية كلها في تجربة واحدة. العلاقة بين الطرفين أكثر تعقيداً، وهي علاقة اختبار متبادل لا علاقة انفصال ميكانيكي.

3. من نقد العالم إلى قداسة النص

تعاملت قطاعات واسعة من الحركات الشيوعية، ولا سيما في الشرق، مع الماركسية بوصفها نسقاً مكتفياً بذاته، أقرب إلى العقيدة المغلقة منه إلى المنهج النقدي المفتوح. وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي، لجأ بعض قادة الأحزاب إلى تفسيرات تبسيطية، فأرجعوا الأزمة إلى أخطاء أفراد بعينهم أو إلى مؤامرات خارجية، من دون إخضاع البنية الفكرية والتنظيمية نفسها للمراجعة.

والحال أن المنهج الماركسي قام، منذ نشأته، على نقد الفلسفات السابقة وعدم التسليم بأي مقدسات فكرية. ومن ثم، فإن إخضاع التراث الماركسي واللينيني للنقد العلمي لا يمثل خروجاً عليه، بل يمكن النظر إليه

بوصفه امتداداً لروحه الأصلية. فالفكر الذي يرفض مساءلة ذاته يفقد طابعه النقدي، ويتحول إلى أيديولوجيا مغلقة تناقض الأسس التي قام عليها.

لقد تحوّل ماركس ولينين، في الوعي الحزبي الصلب، من مفكرين إلى مراجع نهائية. وتحول النص من أداة تحليل إلى مصدر شرعية. وصار الاستشهاد بعبارات الماضي يغني، في كثير من الأحيان، عن فحص الواقع. وهنا لم تعد الماركسية تمارس النقد، بل أصبحت موضوعاً لتقديس جديد. وهذه إحدى أخطر صور أزمتها المعاصرة.

4. النص الماركسي بين المرجعية والجمود

من حق أي تيار فكري أن يعود إلى نصوصه المؤسسة، لكن الإشكال يبدأ حين تتحول العودة إلى النص إلى بديل عن النظر في الواقع. فما تزال بعض التيارات تنظر إلى الرأسمالية من منظور القرن التاسع عشر، وإلى الإمبريالية كما صاغها لينين في مطلع القرن العشرين، من دون مراعاة التحولات العميقة التي شهدها النظام العالمي في عصر العولمة.

لقد تبدلت أشكال الملكية، وأنماط العمل، وبنية السوق، ووظائف الدولة، وحدود السيادة الوطنية. كما تبدلت بنية الطبقات، وتفتتت أشكال الانتماء الاجتماعي التقليدي، وصار رأس المال أكثر سيولة وتعقيداً. وفي ظل هذا كله، لم يعد ممكناً الاكتفاء بإعادة ترديد النصوص التأسيسية، لأن النص مهما بلغت عبقريته لا يلغي الحاجة إلى إنتاج معرفة جديدة. فالنص المرجعي، حين يُعامل بوصفه سلطة نهائية، يكف عن أن يكون معيناً على الفهم، ويصبح بديلاً منه.

ومن هنا، فإن تجاوز الجمود النظري يمثل شرطاً أولياً لأي تجديد حقيقي في الفكر الاشتراكي. فالتجديد لا يعني إنكار التراث، بل تحريره من القراءة الجامدة التي تحول النص إلى معبد، والمقولات إلى صيغ محفوظة، والتاريخ إلى مثال ينبغي استعادته لا إلى تجربة ينبغي نقدها.

5. العولمة وانهيار الأدوات التفسيرية القديمة

إن الرأسمالية التي وصفها ماركس لم تعد هي نفسها الرأسمالية المعولمة اليوم. لقد تغيرت أشكال الإنتاج، وتوسعت سلطة الشركات العابرة للحدود، وتداخل المحلي بالعالمي على نحو غير مسبوق. كما أن الدولة القومية نفسها لم تعد الفاعل الوحيد أو المطلق في الاقتصاد والسياسة، بل أصبحت جزءاً من شبكة أعقد من القوى والمؤسسات والأسواق.

وفي هذا السياق، لم تعد المفاهيم الكلاسيكية كافية وحدها لفهم التحولات الجديدة. وليس معنى ذلك أن تراث ماركس قد فقد قيمته، بل أن استعادته اليوم تفترض إعادة بنائه مفاهيمياً في ضوء واقع مختلف جذرياً عن الواقع الذي تشكل فيه. فالماركسية التي تريد أن تبقى حية لا بد أن تغامر في إعادة تعريف أدواتها، لا أن تحتمي بمقولاتها القديمة من صدمة العالم الجديد.

6. مأزق الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث

نشأت الأحزاب الشيوعية في بلدان العالم الثالث ضمن سياق دولي خاص، حيث بدا الانتقال إلى الاشتراكية ممكناً في ظل وجود مركز اشتراكي عالمي يمثله الاتحاد السوفييتي. وكان لهذا المركز دور حاسم، رمزياً ومادياً، في منح هذه الأحزاب شعوراً بإمكان الانتقال التاريخي إلى الاشتراكية.

لكن هذا الأفق كان، في حالات كثيرة، أكبر من الشروط الفعلية لتلك المجتمعات. فاقتصادات كثيرة لم تكن قد أنجزت تحولها الصناعي، وبناها الاجتماعية كانت هجينة، وتقاليدها السياسية محكومة بإرث سلطوي طويل، ومجالها المدني ضعيف أو مشوه. ومع ذلك، جرى تبني صيغ تنظيمية صارمة، وأحياناً تصورات كلية عن الطبقة والدولة والثورة، من دون تكييف كافٍ مع البنية المحلية.

وهكذا واجهت الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث أزمة مزدوجة:

ضعف القاعدة الاقتصادية والاجتماعية الملائمة لتحول اشتراكي فعلي

وتداخل الفكر الماركسي مع أنماط تنظيمية استبدادية تأثرت بالبنى السياسية المحلية، وفي حالات عديدة، لم يحرر الحزب الماركسي المجتمع من تراثه السلطوي، بل أعاد إنتاج ذلك التراث بلغة ثورية. ومن هنا رأينا تجارب تحولت فيها الاشتراكية المعلنة إلى أنظمة مغلقة، يغلب عليها الحكم الفردي أو البيروقراطي أو الأمني، كما حدث في نماذج شديدة القسوة مثل كمبوديا وغيرها.

7. التنظيم الطليعي وحدود المركزية

تكمن إحدى الإشكاليات الكبرى في الإرث اللينيني للتنظيم الحزبي، ولا سيما فكرة الحزب الطليعي المركزي بوصفه الحامل الأرقى للوعي التاريخي. ففي هذا التصور، لا يظهر الحزب فقط بوصفه أداة سياسية، بل بوصفه الوعاء الذي يحتكر الحقيقة الثورية أو يقترب منها أكثر من المجتمع نفسه. وهنا يصبح من السهل تهميش المجتمع باسم قيادته، وقمع التعددية باسم وحدة الخط، وإقصاء النقد باسم الانضباط الثوري.

ولا يعني ذلك أن المركزية اللينينية هي السبب الوحيد في كل ما آلت إليه الأحزاب الشيوعية، لكن لا يمكن أيضاً إعفاؤها من مسؤوليتها التاريخية. فحين يلتقي نموذج تنظيمي شديد الصرامة مع بيئات سياسية وثقافية تميل أصلاً إلى السلطوية، تكون النتيجة غالباً بنية حزبية مغلقة، تخاف الاختلاف، وتخلط بين الحرية والفوضى، وبين النقد والانشقاق.

8. التجربة السوفييتية بوصفها امتحاناً للنظرية

لم يكن الاتحاد السوفييتي مجرد دولة كبرى سقطت، بل كان الامتحان التاريخي الأوسع للنظرية الماركسية في القرن العشرين. ولهذا فإن انهياره لا يمكن اختزاله في سوء الإدارة أو المؤامرة الخارجية، رغم وجود هذين العاملين جزئياً. لقد كشف هذا الانهيار عن تصدع في العلاقة بين النظرية والواقع، وبين الحزب والمجتمع، وبين الدولة والحرية، وبين الاقتصاد المخطط وضرورات التجدد.

وكانت المعضلة أن التجربة، بدل أن تُقرأ بوصفها مجالاً للنقد والتصحيح، جرى التعامل معها طويلاً بوصفها برهاناً نهائياً على صحة الطريق. وعندما بدأت تتكشف أزماتها البنيوية، كان الجهاز الفكري والتنظيمي قد فقد مرونته، وأصبح أكثر ميلاً إلى الدفاع من المساءلة. وهنا لم يسقط نظام سياسي فقط، بل انهارت معه صورة كاملة عن التاريخ، وعن معنى الحزب، وعن إمكان اختزال المستقبل في نموذج واحد.

9. الحزب الشيوعي السوري وأزمة البنية المغلقة

تكشف تجربة الحزب الشيوعي السوري عن إشكالية عميقة في العلاقة بين الفكر والتنظيم. فقد أدت محاولات المراجعة، في أوقات مختلفة، إلى انشقاقات متتالية، من دون أن تنتج في المقابل دراسات فكرية عميقة

تتناول التجربة بموضوعية تاريخية ونقدية. كما ساد نمط تنظيمي مغلق، اتسم بالمركزية الصارمة وعدم تقبل النقد، وهي سمات جرى تبريرها أحياناً باسم الانضباط الثوري أو ضرورات العمل الحزبي.

ولا يمكن رد هذه السمات بالكامل إلى البيئة المحلية، كما لا يمكن أيضاً فصلها عن الإرث اللينيني في تنظيم الحزب الطليعي المركزي. فالحزب، في هذا التصور، لا يظهر فقط بوصفه أداة سياسية، بل بوصفه حاملاً للحقيقة التاريخية. ومن هنا يصبح الخلاف الفكري شبهة، والنقد تهديداً، والانشقاق نتيجة شبه حتمية لكل محاولة مراجعة حقيقية.

وتكشف التجربة السورية أيضاً أن الحزب لم ينجح في بناء تقليد نظري عميق يراجع تجربته مراجعة جذرية. وكلما ظهرت محاولات لذلك، اصطدمت بالبنية التنظيمية ذاتها، فغلبت الانقسامات الإدارية على النقد الفكري، وبقي السؤال المؤجل معلقاً: كيف يمكن لحزب يدّعي تمثيل حركة التاريخ أن يخاف من مراجعة تاريخه هو؟

10. من إرث الثورة إلى سؤال الحرية

لقد أظهر القرن العشرون أن العدالة لا تكفي من دون حرية، وأن المساواة لا تكفي من دون تعددية، وأن الثورة نفسها قد تتحول إلى جهاز ضد المجتمع إذا فقدت قدرتها على مراجعة ذاتها. وهنا لا تعود المشكلة في الأهداف المعلنة فقط، بل في الوسائل التي تُستخدم لتحقيقها، وفي البنية التي تحتضنها، وفي الثقافة السياسية التي تمنحها الشرعية.

فإذا كانت الماركسية قد طرحت نفسها بوصفها طريقاً إلى التحرر الإنساني، فإن السؤال الذي يفرض نفسه اليوم هو: كيف انتهى كثير من تجلياتها التاريخية إلى إنتاج أنماط جديدة من الوصاية والانغلاق والقهر؟ هذا

السؤال لا يمكن الهروب منه عبر التمسك بصفاء النص، لأن النص لا يعيش خارج مؤسساته، ولا خارج اللغة التنظيمية التي تُترجمه، ولا خارج السلطة التي تتكلم باسمه.

11. العدالة الاجتماعية بعد سقوط اليقين الأيديولوجي

إن أي مشروع اشتراكي معاصر لا يمكن أن يبدأ من تكرار الشعار القديم، بل من المراجعة الجذرية. والمراجعة هنا ليست تجميلاً ولا إصلاحاً لغوياً، بل إعادة فحص للأسس كلها. فهل ما زالت مفاهيم الطبقة والعمل والاستغلال تحتفظ بالمعنى نفسه؟ وما موقع الدولة في عالم تزداد فيه الشبكات العالمية قوة؟ وما إمكان العدالة الاجتماعية في اقتصاد معولم لا يعترف بالحدود القديمة؟ وما معنى التنظيم السياسي في مجتمعات تراجعت فيها الأشكال الكلاسيكية للانتماء؟

ثم ما موقع الحرية الفردية والتعددية والديمقراطية داخل أي أفق اشتراكي جديد؟ هذه أسئلة لا يمكن للنص الكلاسيكي وحده أن يجيب عنها، كما لا يمكن للأحزاب التي ما تزال تعيش في زمنها القديم أن تعالجها بالآليات ذاتها التي أسهمت في إنتاج الأزمة.

12. . نحو مراجعة جذرية للفكر الاشتراكي المعاصر

إن المطلوب اليوم ليس الدفاع عن اسم الماركسية ولا إعلان نهايتها بصورة احتفالية، بل استعادة طاقتها النقدية من داخل أزمتها. وهذا يقتضي التحرر من قداسة النص، ومن حنين التنظيم إلى ذاته، ومن وهم الحقيقة النهائية. فالماركسية التي تستحق أن تعود إلى الحياة ليست تلك التي تبحث عن خلاصها في التكرار، بل تلك التي تقبل أن تُعاد صياغتها على ضوء عالم جديد، وشروط جديدة، وأسئلة جديدة.

وإذا كان في هذا التراث ما يستحق البقاء، فلن يبقى بوصفه سلطة رمزية أو معبداً نظرياً، بل بوصفه قدرة متجددة على مساءلة البديهيات، وفضح الهيمنة، والتفكير في الإنسان لا بوصفه مادة للتنظيم فقط، بل بوصفه كائناً حراً لا تتحقق عدالته إلا حين تتحرر روحه أيضاً من الوصاية.

خاتمة

إن أزمة الماركسية ليست في أنها خسرت دولاً أو أحزاباً أو مواقع نفوذ، بل في أنها تواجه اليوم السؤال الذي كانت قد وجهته هي نفسها إلى العالم من قبل. سؤال الحقيقة حين تدخل التاريخ. سؤال الفكرة حين تتحول إلى مؤسسة. سؤال العدالة حين تُنتزع من المجتمع باسم إنقاذه. ولهذا فإن مأزقها الأعمق ليس سياسياً فقط، بل وجودي أيضاً. فهي لم تعد مضطرة إلى الدفاع عن تجربتها أمام خصومها وحدهم، بل أمام تاريخها هي، أمام المسافة الفاصلة بين ما وعدت به وما انتهت إليه، بين لغة التحرر التي رفعتها والبنى المغلقة التي تشكلت باسمها.

لقد علمنا القرن العشرون أن الظلم لا يأتي دائماً من الأفكار التي تعلن عداءها للإنسان، بل قد يأتي أيضاً من الأفكار التي تدّعي امتلاك طريق خلاصه الوحيد. وأن التنظيم، حين يظن أنه يحتكر الوعي، لا يلبث أن يتحول إلى وصاية على البشر باسم تحريرهم. وأن النص، حين يُرفع فوق النقد، يفقد قدرته على أن يكون أداة فهم، ويصبح موضوعاً للطاعة. بهذا المعنى، لم تسقط الماركسية فقط لأنها هُزمت من الخارج، بل لأنها عجزت، في كثير من تجلياتها، عن حماية نفسها من الميل إلى التحول من منهج للشك إلى عقيدة لليقين.

ومع ذلك، فإن نهاية الأوهام لا تعني بالضرورة نهاية الإمكان. فما يستحق البقاء في الماركسية ليس صورتها العقائدية، ولا بنيتها الحزبية المتخشبة، ولا لغتها التي شاخت في كثير من المواضع، بل ذلك الجذر الحي فيها، نزوعها إلى فضح الهيمنة، وكشف ما يتخفى وراء البديهيات، ورفض القبول بالعالم كما هو. غير أن هذا الجذر لن ينجو ما لم يتحرر من قداسة النص، ومن حنين التنظيم إلى نفسه، ومن وهم الحقيقة النهائية. لن ينجو إلا إذا قبل أن يولد من جديد خارج صوره القديمة، وأن يخسر يقينياته كي يستعيد صلته بالعالم.

فالأفكار الكبرى لا تموت حين تفشل، بل تموت حين ترفض أن تفهم فشلها. وحين تصر على تكرار نفسها في عالم لم يعد يشبه الشروط التي أنجبتها. أما الفكر الذي يملك شجاعة النظر في مرآة انهياره، من دون كذب ولا تبجيل، فهو وحده الذي يحتفظ بحق العودة. لا بوصفه سلطة، بل بوصفه سؤالاً. ولا بوصفه عقيدة مكتملة، بل بوصفه جهداً دائماً لابتكار لغة جديدة للعدالة والحرية في عالم لا يكف عن التغير.

المحاضرة الثانية والعشرون

الماركسية إلى أين؟

مقدمة

لا يمكن الكتابة عن الماركسية من دون دراسة منهجية معمقة لتجربة الحركة الشيوعية عموماً، ولأحزابها خصوصاً. فكل فكر يتصل بحياة الناس اليومية لا تُقاس قيمته بسلامته النظرية فقط، بل أيضاً بقدرته على

الإسهام في تحسين شروط الحياة الاجتماعية والاقتصادية ودفعها نحو مزيد من التقدم. ومن ثم، فإن فصل الفكر الماركسي عن تطبيقاته التاريخية والتنظيمية يبدو إجراءً تجريدياً يفرغ النقاش من مضمونه الفعلي.

ومنذ انهيار الاتحاد السوفييتي، برزت محاولات كثيرة، ولا سيما من جانب قيادات شيوعية سابقة أو راهنة، لإرجاع هذا الانهيار إلى مجرد خلل في التطبيق. غير أن هذا التفسير لم يكن مطروحاً، في أغلب الأحيان، قبل وقوع الانهيار نفسه، الأمر الذي يكشف طابعه الدفاعي أكثر مما يكشف طابعه التفسيري. وقد يعود ذلك إلى ضعف الحس النقدي، أو إلى الرغبة في تبرير الاستمرار داخل البنى الحزبية القديمة بلغة أقرب إلى الأصولية الفكرية.

أولاً: بين الفكر وتجربته التاريخية

هذه الظاهرة ليست جديدة في تاريخ الفكر البشري. فحين ينهار التجسد المادي لفكرة ما، يميل أنصارها في البداية إلى ردّ الفشل إلى التطبيق لا إلى الفكرة ذاتها. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في الخطابات الإسلامية المعاصرة، حيث يقال باستمرار إن الأزمة لا تعود إلى الإسلام نفسه، بل إلى الحكام الذين لم يطبقوه تطبيقاً صحيحاً. غير أن هذا التفسير، في جوهره، تفسير تضليلي، لأنه يتهرب من مساءلة العلاقة بين النص والمجتمع، وبين المثال المعلن والمصالح الفعلية. فحين تصطدم المقولات المطلقة بحاجات البشر المتغيرة، لا يكون الخلل دائماً في الأشخاص، بل قد يكون في بنية التصور نفسه أو في محدودية صلاحيته التاريخية.

والحال أن الحركات الإسلامية، قديماً وحديثاً، لم تتعامل مع النصوص الدينية بوصفها منظومة متجانسة ذات معنى واحد، بل كانت تنتقي منها ما يتلاءم مع حاجاتها المرحلية. فالمتشدد يجد في النص ما يبرر تشدده،

والمعتدل يجد ما يبرر اعتداله، ومن يسعى إلى الإقصاء يجد دعمه، ومن يقبل بالتعددية السياسية أو الفكرية يعثر هو الآخر على ما يسنده. ويصح الأمر نفسه على التراث الحديث للأحاديث والتفسيرات، إذ توجد دراسات كثيرة تشكك في نسبة جزء واسع من الأحاديث إلى لحظتها التأسيسية، وترى فيها نتاجاً تاريخياً لاحقاً ارتبط بحاجات اجتماعية وسياسية متغيرة. وهذا يدل على أن البراغماتية التاريخية كانت أداة أساسية للتخفيف من التناقض بين النص المطلق وحركة الحياة.

ثانياً: الماركسية بين التعدد الداخلي والتمسك بالشعار

ما يجري في الحركات الإسلامية يجد ما يشبهه، بدرجة ما، في واقع الحركات الشيوعية أيضاً. فما يزال هناك ماركسيون لينينيون ستالينيون يتمسكون بالشعارات القديمة، وهناك من يكتفي بالانتساب إلى ماركس وحده. والجميع يجدون في التراث الماركسي وتجربته التاريخية ما يبرر موقفه الخاص. وهذا يدل على أن التعدد داخل الماركسية ليس جديداً، لكنه يدل أيضاً على أن استدعاء النصوص لا يكفي وحده لحسم الأسئلة التي فرضها التاريخ.

ومن هنا، فإن طرح السؤال على هذا النحو: هل تمر الماركسية كمنهج علمي بأزمة، أم أن الأزمة تخص الأحزاب والتنظيمات التي تبنتها فقط، يبدو طرحاً تبسيطياً لا يختلف كثيراً، من حيث البنية، عن الأطروحات الأصولية التي تبرئ الجوهر وتدين التطبيق وحده. فالماركسية ليست فكرة معلقة خارج التاريخ، بل هي كل مترابط جدلياً، تشكل عبر النص والتجربة، وعبر التنظيم والممارسة، وعبر الثورة والدولة والانهيار. وقد برز تجسدها

التنظيمي أساساً من خلال الأحزاب الاشتراكية الدولية، ثم من خلال الأحزاب الماركسية اللينينية التي كان الحزب الشيوعي السوفييتي أبرز نماذجها.

ثالثاً: قداسة الفكر وأزمة الوعي النقدي

لقد كشف الواقع العملي أن كثيراً من الماركسيين في الشرق تعاملوا مع الماركسية كما لو كانت عقيدة مكتفية بذاتها. وعندما انهار الدعم السوفييتي، مادياً وفكرياً، ووجدت هذه الأحزاب نفسها مضطرة إلى التفكير المستقل، اتجه جانب كبير من خطابها إلى البحث عن مبررات ضعيفة تحفظ صورة الاشتراكية في ذهن القواعد الحزبية والمثقفين المتعاطفين معها. وهكذا جرى توجيه التفسير نحو الخارج، عبر استدعاء نظرية المؤامرة، بدل فتح نقاش جدي حول البنية الفكرية والتنظيمية والتاريخية التي قادت إلى هذا المأزق.

ويتخذ هذا الميل أهمية أكبر في المجتمعات المتأخرة اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، أي في المجتمعات التي عُرفت تاريخياً باسم "العالم الثالث". ففي هذه البيئات، لا تُستخدم الأيديولوجيا فقط بوصفها أداة تفسير، بل أيضاً بوصفها آلية تعويض نفسي عن الإخفاق والعجز.

رابعاً: ضرورة إخضاع التراث الماركسي للنقد

إذا كان القصد هو البحث الحقيقي في الفكر الماركسي، بوصفه منهجاً وبوصفه تجربة تنظيمية وسياسية، فإن الخطوة الأولى لا بد أن تكون تفعيل النقد الفكري بعيداً عن الحالة الإيمانية المسبقة. فماركس وإنجلز لم يبنيا

مشروعهما على التسليم بمقدسات فكرية سابقة، بل على نقد التراث الفلسفي والسياسي والاقتصادي الذي سبقهم. ومن ثم، فإن الوفاء الحقيقي لهذا التراث لا يكون بتقديسه، بل بإخضاعه بدوره للنقد العلمي.

ومن هنا، فإن تجاوز الأزمة لا يبدأ من إعادة ترديد الشعارات عن تجديد الماركسية أو تطويرها، بل من مراجعة فعلية للتراث الماركسي واللينيني، فكرياً وتنظيمياً، ولدراسة تجارب أحزابه في النضال وبناء الاشتراكية ثم الانهيار. فاختزال سقوط الاتحاد السوفييتي في أخطاء ستالين أو خروتشوف أو بريجنيف أو غورباتشوف لا يفسر شيئاً في العمق، لأنه يحول المسألة إلى مشكلة أفراد، بينما هي في جوهرها مشكلة بنية ومسار تاريخي كامل.

خامساً: الجمود النظري أمام تحولات العالم

من أبرز أوجه الخلل في التفكير الماركسي الراهن أن كثيرين ما زالوا ينظرون إلى الرأسمالية من خلال كتاب "رأس المال" لماركس، وإلى الإمبريالية كما عرضها لينين في كتابه "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية"، من دون الانتباه الكافي إلى التحولات التي طرأت على بنية النظام العالمي. لقد تجاوز الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي كثيراً من الأدوات التفسيرية الجامدة التي ما زالت بعض الأحزاب تستعملها كأن الزمن لم يتحرك.

وحين يُستشهد بمقولة ماركسية أو لينينية لتفسير واقعة راهنة، من دون فحص شروطها الجديدة، فإننا لا نفسر الواقع بقدر ما نُرحّله إلى زمن ماركس أو لينين ليحكما عليه بدلاً منا. وهنا يتحول الفكر من أداة تحليل إلى سلطة مرجعية ثابتة.

وقد كانت الهيغلية، على سبيل المثال، ثورة حقيقية في تاريخ الفلسفة، لكن ما سمي بالهيغلية الجديدة لم يكن امتداداً ديالكتيكياً حقيقياً لها. وعلى هذا القياس، فإن الادعاءات التي تتحدث عن "تجديد الماركسية" أو "تطويرها" تبقى، في كثير من الأحيان، شعارات فضفاضة ما لم تستند إلى بحوث جدية وإلى إعادة فحص شاملة للأسس النظرية والتجارب التاريخية.

سادساً: الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث وإشكالية التأسيس

بما أن الموضوع أوسع من أن يُحسم في مقال قصير، فإن من المفيد التوقف عند مسألة واحدة تتعلق بمبررات وجود الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث. فقد جرى تأسيس هذه الأحزاب بعد ثورة أكتوبر، وكان المبرر النظري الأساس هو مقولة لينين إن البلدان المتخلفة يمكن أن تبني الاشتراكية بمساعدة البروليتاريا المنتصرة في دولة العمال والفلاحين، أي الاتحاد السوفييتي. ولذلك كان الدعم السوفييتي يشكل، في برامج هذه الأحزاب، عنصراً حاسماً في تصور الانتقال إلى الاشتراكية.

وتظهر هذه المسألة بوضوح إذا نظرنا إلى حالة مثل منغوليا، التي يصعب تخيل انتقالها إلى الاشتراكية بصيغتها المعروفة لولا وجود الاتحاد السوفييتي. لكن السؤال الذي يفرض نفسه بعد انهيار هذا المركز، ومع تخلي الصين عن مفهوم الأممية البروليتارية بصيغته الكلاسيكية، هو: كيف تستطيع الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث أن تحقق مشروعها التاريخي في بناء الاشتراكية إذا وصلت إلى السلطة، سواء عبر الثورة أو عبر الانتخابات، في ظل اقتصاد عالمي مترابط وهيمنة رأسمالية معولمة لا تسمح بوجود جيوب اقتصادية مغلقة صغيرة خارج منطقها؟

وإذا قيل إن هذه الأحزاب وطنية بالدرجة الأولى، فإن السؤال يصبح أكثر حدة: أين يبقى، عندئذ، الهدف المركزي في الفكر الماركسي اللينيني، أي تغيير المجتمع تغييراً ثورياً وبناء الاشتراكية بوصفها أفق الكادحين؟

سابعاً: استيراد الفكر وحدود البيئة المحلية

لقد استورد العالم الثالث، ومنه العالم العربي، ليس فقط مظاهر الحضارة المادية الحديثة، بل أيضاً الفكر الماركسي، والفكر القومي، ومناهج البحث، وغيرها من منتجات الحداثة الفكرية الأوروبية. لكن لأن البيئة الاجتماعية والسياسية كانت متأخرة قياساً بهذه الأفكار، فقد فشلت الأحزاب الشيوعية كما فشلت الأحزاب القومية في كثير من الحالات، حتى قبل انهيار الاتحاد السوفييتي.

وفي هذا السياق، امتزج الفكر الماركسي، وهو فكر ذو طابع إنساني وتحرري من حيث الأصل، بأنماط من الفردية والطغيان والاستبداد. وقد ظهرت نماذج شديدة القسوة لهذا الامتزاج، مثل تجربة بول بوت في كمبوديا. وحتى التجربة الكوبية، التي استمرت زمناً أطول، ارتبطت إلى حد بعيد بكاريزما فردية متمثلة في كاسترو، بما يثير السؤال عن مستقبل هذا النموذج خارج شخصيته المؤسسة. وعلى نحو مواز، تحول الفكر القومي الأوروبي التنويري، في بيئاتنا، إلى فكر استبدادي وفاشي وسلطة دكتاتورية، كما ظهر في بعض التجارب البعثية.

ثامناً: التجربة السورية وأزمة التنظيم المغلق

في سوريا، تكشف تجربة الحزب الشيوعي عن مأزق بالغ الدلالة. فمعظم المحاولات التي استهدفت تقييم تاريخ الحزب وسياساته انتهت إلى انشقاقات مؤلمة، من دون أن تنتج مراجعات فكرية حقيقية. ويبدو أن

المطالبين بالمراجعة لم يكونوا، في معظم الحالات، على المستوى الفكري والسياسي والتنظيمي الذي يسمح لهم بإنجاز هذه المهمة. ولهذا جاءت الانشقاقات فقيرة من الناحية الفكرية، مع بعض الاستثناءات الجزئية التي يمكن التوقف عندها، مثل بعض ملامح تجربة رياض الترك.

وقد ساد في الحزب عقم فكري وسياسي واضح، بحيث أصبح مجرد بروز مثقف يسعى إلى التفكير بصورة مستقلة عن تعليمات الحزب سبباً كافياً لإبعاده. ولا يعني هذا أن أولئك المثقفين كانوا دائماً مصيبين، لكن المسألة تتعلق بطبيعة المنهجية الحزبية نفسها. والسؤال هنا هو: هل جاءت هذه المنهجية من خارج الفكر الماركسي اللينيني؟ يبدو أن الجواب ليس بالإيجاب الكامل. فجوهر التنظيم اللينيني، كما تم فهمه وممارسته في كثير من السياقات، يتيح قدراً كبيراً من المركزية والتحكم والانغلاق. وقد امتزج ذلك بخصائص البيئة المحلية وبتراث الاستبداد الشرقي الذي لم يُحطم لا فكرياً ولا اجتماعياً ولا سياسياً حتى اليوم.

ومن ثم، فإن الحياة الداخلية للحزب الشيوعي السوري، كما في تياراته المتشظية لاحقاً، تكشف أن النزعة الفردية والاستبدادية وعدم قبول الآخر كانت عناصر كامنة في بنيته التنظيمية والفكرية، وهي بنية وجدت في الستالينية مبرراتها "الثورية".

خاتمة

لعل الأجدر، في السياق العربي عامة والمشرقي خاصة، أن يُفتح ملف الأحزاب الشيوعية بوصفه ملفاً فكرياً وتاريخياً لا ملفاً تنظيمياً فقط. فمن خلال تقييم تجربة هذه الأحزاب قد يصبح ممكناً الوصول إلى صيغة من الفكر الاشتراكي أكثر فائدة لبلداننا وشعوبنا، بعيداً عن الطرح السطحي الذي يختزل الأزمة في سؤال نظري مجرد.

إن أزمة الماركسية لا تختزل في خطأ تطبيقي أو انحراف شخصي، كما لا يمكن ردها إلى مؤامرة خارجية. إنها أزمة مركبة تمس العلاقة بين النظرية والواقع، وبين النص التاريخي والتحولات الجديدة، وبين التنظيم والثقافة السياسية، وبين الحلم بالعدالة وحدود الممارسة التاريخية.

ومن ثم، فإن أي أفق اشتراكي معاصر لا يمكن أن يقوم على تكرار الشعارات القديمة أو على استحضار النصوص التأسيسية بوصفها أجوبة جاهزة. المطلوب هو مراجعة نقدية شاملة للتراث الماركسي واللينيني، ولتجارب الأحزاب الشيوعية، من دون قداسة أيديولوجية، ومن دون رفض عدمي أيضاً. فالفكر الذي لا يراجع نفسه يتحول إلى بقايا عقيدة، أما الفكر الذي يجرؤ على فحص يقينياته ومساءلة تاريخه، فهو وحده القادر على أن يستعيد طاقته النقدية وأن يسهم، من جديد، في البحث عن صيغ أكثر حرية وعدلاً للمجتمعات المعاصرة.

المحاضرة الثالثة والعشرون

سقوط اليسار العربي والكردي في سوريا

مقدمة

لا تُقاس قيمة التيارات الفكرية بما ترفعه من شعارات في أزمنة الاستقرار، بل بما تكشفه لحظات الانفجار التاريخي من قدرتها على الفهم والموقف وإعادة بناء أدواتها. وفي هذا المعنى، لم تكن الثورة السورية امتحاناً للنظام السياسي وحده، بل كانت أيضاً امتحاناً قاسياً للقوى التي ادعت طويلاً تمثيل النقد والحداثة والعدالة الاجتماعية. وقد أظهرت هذه

اللحظة أن اليسار، العربي والكردي معاً، لم يدخلها وهو يحمل مشروعاً نظرياً متجدداً أو استقلالاً سياسياً متماسكاً، بل دخلها مثقلاً بإرث طويل من الجمود، والتباس المواقف، والعجز عن إنتاج قراءة جديدة لعالم متحوّل.

ولا يعني هذا أن التراث الماركسي أو النقد الاجتماعي فقدا قيمتهما دفعة واحدة. فما يزال في هذا التراث ما يضيء آليات الهيمنة، وما يكشف تواطؤ السلطة والمال والعنف، وما يساعد على فهم موقع المجتمعات الطرفية في بنية النظام العالمي. لكن المشكلة لا تكمن في بقاء هذه القيمة النظرية، بل في عجز القوى التي حملت اسم اليسار عن تحويلها إلى رؤية حية قادرة على مواجهة وقائع جديدة. ولهذا فإن السؤال هنا لا يتعلق بفشل الثورة السورية في ذاته، بل بكيفية سقوط اليسار العربي والكردي داخلها، وتحولهما من موقع الادعاء النقدي إلى موقع الارتهان، أو التكيف، أو الانقسام العقيم.

أولاً: اليسار العربي السوري بين الإرث النقدي والانهيار السياسي

شكّل اليسار السوري، منذ خمسينيات القرن العشرين، تياراً فكرياً وسياسياً مؤثراً، سواء في إطار الحزب الشيوعي السوري أو في بعض الصيغ الاشتراكية التي تبناها حزب البعث في مراحله المبكرة. وقد ارتبط هذا اليسار بخطاب علماني نقدي، عارض الحركات الإسلامية السياسية، ورفع شعارات التحرر الوطني، والعدالة الاجتماعية، ومناهضة التبعية للغرب.

غير أن هذا اليسار دخل الثورة السورية فاقداً لكثير من تماسكه النظري والأخلاقي. فقد انقسم سريعاً إلى اتجاهين متناقضين. انحاز أحدهما إلى النظام السوري، وبرر عنفه، ورأى في التدخلين الروسي والإيراني امتداداً

طبيعياً لمعركة "الممانعة"، في الوقت الذي رفض فيه الوجود الأميركي المحدود في شمال شرق سوريا، رغم دوره العسكري في مواجهة تنظيم الدولة الإسلامية. أما الاتجاه الآخر، فتحالف سياسياً مع قوى إسلامية معارضة، وساند تدخلات إقليمية قدمها بوصفها دعماً للثورة أو شكلاً من أشكال التحرير، مع أنها تناقض جذرياً خطابه السابق حول الاستعمار والتبعية والسيادة.

وهكذا لم يبق من الخطاب اليساري العربي إلا قشرة لغوية فقدت مضمونها. تراجع الحس النقدي، وحلت مكانه براغماتية متقلبة، تبرر التحالفات بحسب الموقع لا بحسب المبدأ. كما لجأ بعض المثقفين اليساريين إلى إعادة توظيف الخطاب الديني نفسه الذي كانوا يعارضونه، بوصفه أداة تعبئة أو وسيلة لاكتساب الشرعية الشعبية. ولم يكن ذلك مجرد تنازل تكتيكي، بل دليلاً على عمق الأزمة النظرية التي أفقدت اليسار قدرته على الحفاظ على لغته الخاصة ورؤيته المستقلة.

ثانياً: اليسار الكردي السوري وانقسام المسار التاريخي

إذا كان سقوط اليسار العربي قد تجلى في الارتهان لمحوري النظام والمعارضة، فإن اليسار الكردي دخل أزمته عبر انقسام بنيوي في الرؤية والتنظيم. فقبل انهيار الاتحاد السوفييتي، كان معظم المثقفين والسياسيين الكرد في سوريا يتحركون داخل أفق يساري أو علماني، ولم تنجح الحركات الإسلامية في استقطابهم على نحو واسع. غير أن ما بعد 2011 أعاد تشكيل المشهد الكردي كله.

برز محوران رئيسيان. تمثل الأول في المجلس الوطني الكردي، الذي استند سياسياً إلى دعم إقليم كردستان العراق ومرجعيته في أربيل. أما الثاني، فتمثل في حزب الاتحاد الديمقراطي، المرتبط فكرياً وتنظيمياً

بحزب العمال الكردستاني ومرجعيته في قنديل. ولم يكن هذا الانقسام مجرد تنافس سياسي على التمثيل، بل كان تعبيراً عن تعارض أعمق في تصور القومية، والدولة، والمجتمع، والمرأة، والدين، وطبيعة الفعل السياسي الكردي نفسه.

فبينما احتفظ حزب الاتحاد الديمقراطي بخلفية يسارية متأثرة بالماركسية، وسعى إلى تطوير خطاب "الأمة الديمقراطية" بوصفه بديلاً عن الدولة القومية المغلقة، وربط مشروعه بتحرير المرأة وإعادة بناء المجتمع من أسفل، اتجه جزء مهم من التيار الكردي الآخر نحو خطاب قومي تقليدي، يستمد شرعيته من الامتداد العائلي والعشائري ومن تجربة إقليم كردستان العراق. ومن ثم، لم يعد الخلاف بين الطرفين خلافاً بين حزبين، بل خلافاً بين تصورين للمجتمع الكردي وموقعه في التاريخ.

ثالثاً: المرأة الكردية وتفكيك البنية التقليدية

من أكثر الجوانب دلالة في التجربة الكردية الحديثة أن اليسار المتصل بحزب العمال الكردستاني وحزب الاتحاد الديمقراطي لم يمنح المرأة دوراً رمزياً فقط، بل وضعها في قلب الفعل السياسي والعسكري والاجتماعي. وهذه ليست مسألة شكلية. ذلك أن المجتمع الكردي، مثل كثير من مجتمعات المنطقة، ظل زمناً طويلاً محكوماً ببنى عشائرية وأبوية تجعل المرأة ملحقاً بالرجل لا ذاتاً مستقلة.

ومن هنا، فإن صعود المرأة الكردية إلى موقع الفعل لم يكن مجرد توسع في المشاركة، بل كان هزة بنيوية مست البنية الاجتماعية ذاتها. لقد دخلت المرأة إلى المجال العام بوصفها مقاتلة، وفاعلة سياسية، وصاحبة قرار، وهو ما جعلها تمثل، في أحد أبعاد التجربة، عنواناً لتجاوز أنماط قديمة من

السلطة داخل المجتمع الكردي نفسه. ولهذا أيضاً تحولت هذه المسألة إلى موضع خلاف حاد داخل الأوساط الكردية، لأنها مست، في العمق، التوازنات التقليدية التي كانت تحدد معنى السلطة والشرف والتمثيل.

رابعاً: أزمة اليسار بين الجمود النظري والانهيار الأخلاقي

ما يكشفه مسار اليسار العربي والكردي في سوريا هو أزمة مزدوجة. هناك أولاً أزمة نظرية، تمثلت في العجز عن تطوير قراءة جديدة للواقع السوري بعد 2011. فالأدوات القديمة لم تعد كافية لفهم مشهد يتداخل فيه الاستبداد الداخلي بالتدخل الخارجي، والديني بالعسكري، والمحلي بالإقليمي. ومع ذلك، لم ينتج اليسار قراءة جديدة بقدر ما أعاد توزيع نفسه بين المعسكرات المتصارعة.

وهناك ثانياً أزمة أخلاقية وسياسية، تمثلت في تبرير تحالفات ومواقف تتناقض مع المبادئ التي رفعها هذا اليسار لعقود. فبعضه برر القمع باسم الدولة، وبعضه برر التحالف مع قوى رجعية باسم الثورة، وبعضه انزلق إلى خطاب نفعي لم يعد يرى في السياسة سوى اصطفاف مرحلي. وهنا لم تكن المشكلة في ضياع الموقف فقط، بل في ضياع معيار الحكم على المواقف.

إن السقوط، بهذا المعنى، لم يكن نتيجة حدث واحد، بل نتيجة تراكم طويل من الجمود، والعجز عن النقد الذاتي، والارتهان للسلطة أو للمعارضة من دون بناء رؤية مستقلة. وقد كشفت الثورة السورية أن كثيراً من البنى التنظيمية والثقافية التي حملت اسم اليسار كانت أكثر هشاشة مما كانت تدعي، وأن جزءاً كبيراً من خطابها لم يكن مهيأً لصدام تاريخي بهذا الحجم.

خامساً: سقوط اليسار التقليدي وبقاء الحاجة إلى النقد

ومع ذلك، فإن سقوط اليسار العربي والكردي بصيغتهما التقليدية لا يعني انتهاء الحاجة إلى الفكر النقدي أو إلى العدالة الاجتماعية. بل على العكس، ربما أظهرت التجربة السورية أن الحاجة إلى هذا الفكر أصبحت أكثر إلحاحاً، لكن على شرط أن يتحرر من الصيغ الحزبية الجامدة، ومن اللغة الأيديولوجية المتكلسة، ومن الارتهان للمحاور الإقليمية والدولية.

إن ما سقط في سوريا ليس مبدأ الحرية أو مطلب العدالة أو الحاجة إلى المساواة، بل سقطت أنماط من التمثيل الفكري والسياسي عجزت عن أن تكون على مستوى اللحظة. سقط يسار لم يعد قادراً على أن ينتج معرفة مستقلة، ولا أخلاقاً سياسية مستقلة، ولا تنظيماً قادراً على أن يحمي نفسه من الانقسام أو الارتهان.

خاتمة

لقد كشفت الثورة السورية أن اليسار لا يسقط فقط حين يُهزم سياسياً، بل يسقط قبل ذلك حين يفقد قدرته على التفكير من خارج المعسكرات الجاهزة، وحين يعجز عن حماية لغته من التلوث بأعدائه الذين كان يفترض أنه وُجد أصلاً لنقدهم. وما جرى لليسار العربي والكردي في سوريا ليس مجرد تعثر في الموقف، بل انكشاف عميق لبنية فكرية وتنظيمية كانت تعيش، منذ زمن طويل، على رصيد رمزي أكثر مما تعيش على قدرة فعلية في الفهم والإبداع.

لقد دخلت هذه القوى الامتحان السوري وهي تحمل شعارات كبيرة عن الحرية والعدالة والعلمانية والتحرر، لكنها خرجت منه وقد بدت، في كثير من الأحيان، أسيرة لثنائيات ميتة، أو ملحقة بمحاور لم تنتجها، أو متصالحة

مع تناقضاتها إلى حد العمى. وهكذا لم تعد المشكلة أن اليسار أخطأ في قراءة لحظة تاريخية فقط، بل إنه كشف عن حدود ذاته هو، وعن هشاشة منطقه حين يُوضع أمام واقع لا يرحم الشعارات الفارغة.

ومع ذلك، فإن سقوط اليسار التقليدي لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه سقوطاً للحاجة إلى الفكر التحرري، بل بوصفه سقوطاً لشكل تاريخي استنفد طاقته ولم يعد قادراً على حمل هذه الحاجة. فالمجتمعات لا تتوقف عن طلب الحرية حين تفشل أحزابها، ولا تفقد حاجتها إلى العدالة حين تنهار لغات قديمة كانت تدّعي احتكارها. ما يسقط هو القالب، لا السؤال. وما ينتهي هو الصيغة، لا الضرورة.

ومن هنا، فإن المستقبل لا يكون لمن يكرر سرديات الماضي، ولا لمن يحرس خرائب الأيديولوجيا بوصفها تراثاً مقدساً، بل لمن يجرؤ على البدء من جديد. من يملك شجاعة مراجعة المسلمات، وإعادة تعريف العدو والاستبداد والحرية والعدالة في ضوء عالم تغير كله تقريباً. ذلك أن الفكر الذي لا يعيد خلق نفسه من داخل هزيمته، يتحول إلى ذاكرة حزينة لا أكثر. أما الفكر الذي يواجه انهياره بوصفه فرصة للفهم، فإنه وحده يحتفظ بحق العودة، لا بوصفه سلطة جديدة، بل بوصفه أفقاً نقدياً أكثر نضجاً وصدقاً.

المحاضرة الرابعة والعشرون

الأممية والهوية

(قراءة نقدية في علاقة الحزب الشيوعي السوري بالقضية الكردية)

مقدمة

ليست العلاقة بين الأممية والهوية القومية مسألة نظرية مجردة، بل هي من أكثر الإشكالات تعقيداً في تاريخ الحركات اليسارية، ولا سيما في المجتمعات التي تتداخل فيها المظالم الطبقية مع المظالم القومية. ففي مثل هذه المجتمعات لا يكفي أن يرفع الحزب شعار العدالة الاجتماعية لكي يحل تلقائياً معضلة الاعتراف القومي، كما لا يكفي أن يتبنى خطاباً أممياً لكي يتجاوز فعلاً أشكال الهيمنة الثقافية والسياسية السائدة. ذلك أن الأممية، حين تنفصل عن الواقع الملموس للجماعات التي تدّعي تمثيلها، قد تتحول من أفق تحرري إلى آلية لطمس الفروق القائمة، أو إلى صيغة مجردة تفرض على بعض الجماعات أن تدفع وحدها ثمن هذا التجريد.

ومن هذه الزاوية، تكتسب تجربة الحزب الشيوعي السوري أهمية خاصة. فقد كان الحزب، منذ تأسيسه عام 1924، إحدى أبرز القوى السياسية ذات المرجعية الأممية في سوريا، واستقطب في مراحل مختلفة قطاعات واسعة من الفئات الفقيرة والعمال والفلاحين، وكان من بينهم عدد كبير من الكرد الذين كانوا يعانون التهميش الاقتصادي والحرمان من الحقوق القومية. غير أن العلاقة بين هذا الحزب وبين المسألة الكردية ظلت علاقة ملتبسة ومتناقضة، إذ لم ينجح الحزب في ترجمة شعاراته الأممية إلى موقف واضح ومتسق من الحقوق القومية للكرد، رغم حضورهم الفاعل في صفوفه.

وهنا لا يعود السؤال متعلقاً فقط بموقف حزب بعينه، بل بطبيعة الخطاب الأممي نفسه حين يدخل بيئة يهيمن عليها قوم مهيمنون وثقافة مهيمنة. هل يستطيع هذا الخطاب أن يكون فعلاً إطاراً للتحرر المشترك، أم أنه ينتهي، من حيث لا يريد أو من حيث يريد، إلى إعادة إنتاج اللامساواة داخل

بنية تدّعي تجاوزها. ومن هنا تنبع ضرورة قراءة هذه التجربة قراءة نقدية، لا بهدف إدانة اليسار بوصفه اتجاهاً فكرياً، بل لفهم حدود الأممية حين تعجز عن الاعتراف بالواقع القومي الملموس.

أولاً: التأسيس الأممي وحدود الشرط المحلي

نشأ الحزب الشيوعي السوري متأثراً بصورة مباشرة بثورة أكتوبر الروسية وبالفكر الماركسي اللينيني، في مرحلة كانت فيها المجتمعات المشرقية تمر بتحولات عميقة تحت تأثير الاستعمار الأوروبي وصعود الحركات الوطنية. ومنذ بداياته، حمل الحزب خطاباً أممياً يتجاوز الانتماءات القومية، انسجاماً مع المرجعية السوفييتية التي شكّلت مصدر إلهامه السياسي والفكري.

غير أن هذه الأممية لم تكن ثمرة تطور داخلي نابع من البنية الاجتماعية السورية ذاتها، بقدر ما كانت انعكاساً لتأثير خارجي قوي. فالمجتمع السوري في تلك المرحلة لم يكن قد أنجز تحولاً صناعياً حديثاً، ولم تكن بنيته الطبقية قد تبلورت على نحو يسمح بقيام حركة عمالية متماسكة شبيهة بما عرفته أوروبا. ولهذا ظلت الأممية، في جانب منها، مفهوماً مستورداً أكثر من كونها حصيلة صيرورة داخلية. ونتيجة لذلك، بقي الحزب مرتبطاً سياسياً وفكرياً بالمركز السوفييتي، الأمر الذي انعكس على طريقة مقاربته للقضايا القومية داخل سوريا.

ومن هنا يمكن القول إن الأممية في التجربة الشيوعية السورية لم تتشكل في فراغ، بل دخلت إلى مجتمع لم يكن محايداً قومياً وثقافياً. فقد كانت العروبة، بوصفها أفقاً ثقافياً وسياسياً مهيمنًا، هي الإطار الأقوى في المجال العام، وهو ما جعل أي خطاب أممي معرضاً، من حيث الممارسة، لأن يعيد إنتاج هذه الهيمنة بدل أن يتجاوزها.

ثانياً: غياب المسألة الكردية عن أدبيات الحزب

على الرغم من أن الكرد يشكلون إحدى أكبر الجماعات القومية في سوريا، فإن قضيتهم لم تحظ بحضور واضح في أدبيات الحزب الشيوعي السوري. وحتى منتصف ثمانينيات القرن العشرين، تكاد الوثائق الرسمية للحزب تخلو من طرح منهجي لمسألة الحقوق القومية الكردية، سواء تعلق الأمر باللغة أو الاعتراف الدستوري أو التمثيل الثقافي والسياسي.

وهذا الغياب ليس تفصيلاً ثانوياً، بل مؤشر على خلل بنيوي في تمثل الحزب للمجتمع السوري نفسه. فالحزب الذي رفع لواء الدفاع عن العمال والفلاحين والمظلومين اجتماعياً، لم ينجح في بلورة تصور واضح للظلم القومي الواقع على الكرد، مع أنه كان يعيش في بلد لا يمكن فيه فصل الاجتماعي عن القومي فصلاً حاسماً.

ويزداد هذا الخلل وضوحاً إذا قورن موقف الحزب من الكرد بموقفه من جماعات أخرى. فقد أبدى الحزب اهتماماً ملحوظاً بحقوق الأرمن، وخصص لهم إصداراً صحفياً باللغة الأرمنية في ثلاثينيات القرن الماضي، كما أقر بخصوصيتهم الثقافية داخل الإطار الحزبي. كذلك حافظ المسيحيون الشيوعيون على امتداداتهم الاجتماعية والطائفية من دون أن يُطلب منهم، بصورة مباشرة أو ضمنية، أن يذيبوا هذه الخصوصية داخل هوية أممية مجردة. أما الكرد، فعلى الرغم من حضورهم الواسع في بنية الحزب، لم يحصلوا على الاعتراف نفسه.

وهنا يطرح سؤال بقوة: لماذا غابت القضية الكردية عن خطاب الحزب، رغم وضوحها التاريخي والواقعي، ورغم مشاركة الكرد في البنية النضالية للحزب. إن مجرد طرح هذا السؤال يكشف أن الأممية لم تكن تعمل، في التطبيق، بالطريقة نفسها مع جميع الجماعات.

ثالثاً: الأممية بوصفها صيغة لتذويب الكردي

من الناحية النظرية، يفترض الخطاب الأممي تجاوز الانتماءات القومية الضيقة لمصلحة أفق إنساني وطبقي أوسع. غير أن الممارسة الفعلية داخل الحزب الشيوعي السوري أظهرت مفارقة لافتة. فقد احتفظ العربي الشيوعي بانتمائه القومي العربي من دون حرج حقيقي، كما حافظ الأرمني والمسيحي على قدر من خصوصيتهما الثقافية والاجتماعية، بينما بدا الكردي الشيوعي أكثر ميلاً إلى إخفاء هويته القومية أو تهميشها لصالح هوية أممية مجردة.

ويمكن تفسير ذلك بعاملين مترابطين. أولهما الضغط الثقافي والسياسي الذي مارسته العروبة بوصفها الإطار المهيمن للدولة والمجال العام. وثانيهما خشية الكوادر الكردية نفسها من أن تُتهم بالنزعة القومية أو بالشوفينية إذا طرحت المسألة الكردية داخل الحزب. وهكذا جرى دفع الكردي الشيوعي إلى موقع دفاعي، كأن عليه أن يبرهن باستمرار على صفائه الأممي من خلال إخماد صوته القومي.

وبهذا المعنى، تحولت الأممية، في التطبيق، إلى صيغة تذويب غير متكافئة. فهي لم تعمل على تجاوز الهويات كلها بالدرجة نفسها، بل جعلت الكردي يدفع، أكثر من غيره، ثمن هذا التجاوز المعلن. ولم تعد الأممية هنا أفقاً للتحرر من الضيق القومي، بل صارت في جانب منها أداة لصهر الكردي في المحيط العربي المهيمن، من دون أن تحقق المقابل ذاته مع الهويات الأخرى.

رابعاً: التبعية للمركز السوفييتي وحدود الاستقلال

لا يمكن فهم موقف الحزب الشيوعي السوري من القضية الكردية من دون الالتفات إلى علاقته بالمركز السوفييتي. فقد كان الحزب، مثل كثير من الأحزاب الشيوعية في العالم الثالث، شديد التأثر بالسياسة الإقليمية للاتحاد السوفييتي. وحين كانت موسكو في حالة توتر مع حكومة بغداد، كان يظهر خطاب أكثر تعاطفاً مع الحقوق الكردية في العراق. أما حين تتقارب بغداد مع السوفييت، فإن هذا الاهتمام كان يتراجع.

وهذه المسألة تكشف حدود استقلالية الحزب في صياغة موقفه من المسألة القومية. فبدلاً من أن ينطلق من تحليل داخلي مستقل للواقع السوري والكردي، كان يتأثر بتوازنات السياسة الدولية والإقليمية التي تحددها موسكو. وهنا لم تعد الأممية تعبيراً عن تضامن الشعوب، بل أصبحت، في كثير من الأحيان، اسماً آخر للتبعية إلى مركز خارجي يحدد الأولويات والزوايا التي ينبغي النظر منها إلى الواقع.

ولا يقتصر أثر هذه التبعية على الجانب السياسي فقط، بل يمتد إلى البنية الفكرية نفسها. فالحزب الذي يتلقى خطوطه الكبرى من الخارج يفقد، تدريجياً، قدرته على إنتاج معرفة مستقلة بمجتمعه، ويصبح أكثر ميلاً إلى إدراج الواقع المحلي في قوالب جاهزة. ومن هنا أمكن للمسألة الكردية أن تبقى هامشية داخل خطاب الحزب، لأنها لم تكن جزءاً من أولويات المرجعية العليا إلا في حدود ما تسمح به الحسابات السوفييتية.

خامساً: مسؤولية الكوادر الكردية داخل الحزب

ومع ذلك، لا يمكن تحميل البنية المركزية للحزب وحدها مسؤولية هذا الإخفاق. فقد أسهم بعض الشيوعيين الكرد أنفسهم في تهميش القضية الكردية، من خلال تبني خطاب نقدي حاد تجاه الأحزاب القومية الكردية، من دون أن يقابل ذلك أي جهد جدي لإدراج حقوق الشعب الكردي ضمن أجندة الحزب أو تطوير تصور يساري واضح للمسألة القومية.

وهنا لا بد من التوقف عند مفارقة مؤلمة. فبينما نجحت جماعات أخرى داخل الحزب في الحفاظ على بعض خصوصيتها الثقافية أو الاجتماعية من دون أن ترى في ذلك تناقضاً مع انتمائها الشيوعي، بدا كثير من الكوادر الكردية أكثر استعداداً للتخلي عن هذا البعد من أجل إثبات التزامها الأممي. وكان ذلك، في أحد أبعاده، تعبيراً عن هشاشة العلاقة بالهوية القومية تحت ضغط المركزية الحزبية والثقافة العامة السائدة.

لكن المشكلة الأعمق هي أن هذا التخلي لم ينتج أممية أعلى، بل أنتج شكلاً من الاغتراب. فالكردي الشيوعي، في كثير من الأحيان، لم ينجح في تجاوز الانتماء القومي نحو أفق إنساني أرحب، بل وجد نفسه معلقاً في فراغ بين هوية أممية مجردة لا تحمي خصوصيته، وهوية قومية لم يعد قادراً على التعبير عنها داخل فضائه السياسي.

سادساً: حدود الخطاب الأممي في مجتمع متعدد

تكشف هذه التجربة أن الخطاب الأممي، حين ينفصل عن الواقع القومي الملموس، قد يتحول إلى أداة إقصاء بدل أن يكون أداة تحرر. فالمشكلة ليست في الأممية من حيث هي قيمة فكرية أو أفق أخلاقي، بل في الطريقة التي تُمارس بها داخل مجتمع غير متكافئ قومياً وثقافياً. ففي

مجتمع تهيمن فيه قومية بعينها على الدولة واللغة والمجال العام، لا تكون الدعوة إلى تجاوز القوميات دعوة بريئة تماماً، لأن أثرها العملي غالباً ما يقع على الجماعات الأضعف لا على الجماعة المهيمنة.

ومن هنا، فإن أي مشروع أممي لا يعترف أولاً بالظلم القومي القائم، ولا يمنح الجماعات المظلومة حقها في الظهور والتسمية واللغة والتمثيل، يتحول، في الواقع، إلى غطاء ناعم لإدامة اللامساواة. فهو يدعو إلى تجاوز الفروق قبل أن يعترف بها، وإلى وحدة مجردة قبل أن يعالج شروط التفكك الواقعية.

ولهذا، فإن المسألة لا تتعلق بالاختيار بين الأممية والقومية بوصفهما حدين متقابلين، بل بكيفية بناء علاقة جدلية بين العدالة الاجتماعية والاعتراف القومي. فلا أممية حقيقية من دون إنصاف الجماعات المظلومة قومياً، كما لا قومية ناضجة من دون انفتاح على أفق إنساني أوسع.

خاتمة

إن المعضلة التي تكشفها تجربة الحزب الشيوعي السوري ليست مجرد قصور حزبي في فهم المسألة الكردية، بل هي عطب أعمق في الفكرة الأممية حين تفقد حساسيتها تجاه الواقع الملموس. فالأممية، حين تُفهم بوصفها تجاوزاً مجرداً للفوارق، قد تتحول إلى شكل آخر من أشكال العمى، لأن من يُطلب منه دائماً أن يتجاوز هويته ليس هو الطرف المهيمن، بل الطرف الذي لم يُعترف به أصلاً. وهنا تنقلب الفكرة التي وُلدت لمقاومة الظلم إلى أداة صامتة لإعادة إنتاجه.

لقد دخل الكردي إلى الحزب الشيوعي حاملاً جرحين في آن واحد، جرحه الاجتماعي بوصفه فرداً من طبقات مهمشة، وجرحه القومي بوصفه ابناً لجماعة مستلبة الحقوق. لكن الحزب لم يرَ فيه إلا الجرح الأول، أو أراد أن يرى فيه ذلك فقط. وهكذا جرى تأجيل المسألة القومية باسم الصراع الطبقي، لا لأن الظلم القومي كان وهماً، بل لأن الاعتراف به كان يقتضي مواجهة البنية القومية المهيمنة داخل المجتمع والدولة، بل وداخل الحزب نفسه. وفي هذا التأجيل بالذات تكمن المأساة. لأن ما يُؤجَّل طويلاً باسم الوحدة يتحول، في النهاية، إلى شكل من أشكال الإنكار.

ومن هنا، فإن فشل الحزب في مقاربة القضية الكردية لم يكن تفصيلاً هامشياً في تجربته، بل كان اختباراً حقيقياً لحدود أمميته. فالأممية التي تعجز عن أن تعترف بالمظلوم في خصوصية ظلمه، ليست أممية متقدمة، بل تجريد أخلاقي بارد. والعدالة التي تطلب من الضحية أن تصمت عن اسمه ولغته وتاريخه كي تستحق الإنصاف، ليست عدالة، بل ترتيب جديد للمراتب القديمة بلغة أكثر رقيّاً وأشد خداعاً.

إن الدرس الأعمق هنا هو أن الإنسان لا يدخل التاريخ مجرداً من ذاكرته، ولا يناضل من أجل الخبز وحده، ولا يتحرر إذا طُلب منه أن يدفع ثمن تحرره بالتخلي عن ذاته. فالطبقة ليست بديلاً عن الأمة حين تكون الأمة مجروحة، كما أن الأمة ليست بديلاً عن الحرية حين تتحول إلى قيد جديد. ومن ثم، فإن أي فكر يريد أن يكون عادلاً حقاً، لا بد أن يملك القدرة على رؤية الجرحين معاً، جرح الاستغلال وجرح الإنكار، من دون أن يطمس أحدهما باسم الآخر.

ولهذا، فإن المستقبل لا يكون لأممية تنكر الخصوصيات، ولا لقومية تنغلق على ذاتها، بل لفكر أكثر شجاعة، يعترف بأن الحرية لا تتجزأ، وأن العدالة لا تكتمل إلا حين تشمل حق الإنسان في لقمة عيشه وحقه في اسمه في آن واحد. وعند هذه النقطة فقط، لا يعود الكردي مضطراً إلى الاختيار بين أن يكون أممياً أو أن يكون نفسه، لأن الفكر الناضج هو الذي يجعل العدالة أوسع من أن تطلب من المظلوم أن يتنكر لذاته كي يدخلها.

المحاضرة الخامسة والعشرون

موقف الحزب الشيوعي السوري من الكرد

بين الوثائق والتصريحات

مقدمة

يُعدّ التصريح الذي أدلى به السيد يوسف فيصل، الأمين العام لفصيل رئيسي في الحزب الشيوعي السوري، في مقابلة مع موقع "كلنا شركاء" بتاريخ 18 تموز/يوليو 2007 حول موقفه من القضية الكردية في سوريا، [1] محطة سياسية تستحق التوقف عندها بقدر من التأمل والتحليل. فالرجل يُعدّ من الشخصيات القيادية البارزة في تاريخ الحركة الشيوعية السورية بعد وفاة الشخصية الشيوعية الأبرز خالد بكداش. وتنبع أهمية هذا التصريح من كونه لا يعبّر فقط عن موقف سياسي عابر، بل يكشف أيضاً عن تناقض واضح مع الوثائق الرسمية للحزب، وهو ما يجعله أكثر إثارة للقلق داخل الأوساط الحزبية نفسها، وربما أشد وقعاً في الوسط الكردي.

أولاً: التناقض بين التصريح الفردي والوثيقة الحزبية

في ذلك التصريح، أنكر يوسف فيصل وجود "قضية قومية كردية" في سوريا، واعتبر أن الكرد ليسوا سوى "مواطنين سوريين" يواجهون بعض المشكلات "الإنسانية"، مثل قضية الإحصاء وتسجيل المواليد. غير أن هذا الموقف يتعارض بصورة مباشرة مع ما ورد في وثائق المؤتمر العاشر للحزب التي أقرت بوجود "شعب كردي" له خصوصية ثقافية وحقوقية، وأشارت إلى وجود "عدة أحزاب تنشط في أوساط الشعب الكردي"، وتناضل من أجل "إلغاء إحصاء 1962 وضمان الحقوق الثقافية لأبناء هذا الشعب".

ويثير هذا التناقض سؤالاً جوهرياً يتعلق بمرجعية السياسة الحزبية. هل تتحدد هذه المرجعية من خلال الوثائق التي تُقر عبر آليات تنظيمية وتمثيلية، أم من خلال التصريحات الفردية لقيادات الحزب. كما يفتح المجال للتساؤل حول مدى جدية المؤتمرات الحزبية ووثائقها إذا كانت القيادة تستطيع تجاوزها أو مناقضتها علناً من دون مساءلة واضحة.

ثانياً: مراجعة تاريخية لموقف الحزب من القضية الكردية

يكشف تتبع وثائق الحزب الشيوعي السوري منذ تأسيسه عام 1924 أن القضية الكردية لم تحتل موقعاً بارزاً في أدبياته على مدى عقود طويلة. فلم يظهر اعتراف صريح بالحقوق الثقافية للكرد إلا في ثمانينيات القرن العشرين، كما جرى تجاهل قضية إحصاء 1962 لفترة طويلة، ولم تحضر بوصفها قضية سياسية أساسية إلا في مرحلة متأخرة.

وعلى الرغم من أن بعض الفصائل الشيوعية الأخرى، مثل رابطة العمل الشيوعي، تبنت مواقف أكثر تقدماً، وصلت أحياناً إلى الإقرار بمبدأ حق تقرير المصير، فإن معظم التيارات الشيوعية السورية ظلت تتعامل مع المسألة الكردية إما بالتجاهل، أو ضمن إطار الحقوق "الإنسانية" العامة، لا ضمن إطار الاعتراف القومي الواضح.

ومن الوثائق المهمة في هذا السياق ما أقره المؤتمر السابع التوحيدي بين فصيلي يوسف فيصل ومراد يوسف عام 1991،[3] إذ وصفت الوثيقة إجراءات التمييز ضد الكرد، ولا سيما إحصاء 1962، بأنها حرمت عشرات الآلاف من أبناء البلاد الأصليين من حق المواطنة، وطالبت بحل هذه القضية بصورة عادلة تكفل استقرارهم في وطنهم على قدم المساواة مع سائر المواطنين. وتكشف هذه الصياغة أن الحزب بلغ، في بعض مراحله، مستوى من الاعتراف السياسي يفوق ما عكسته لاحقاً بعض تصريحات قياداته.

ثالثاً: الواقعية السياسية والانضواء تحت سقف البعث

على الرغم من هذا التطور النسبي في وثائق الحزب، فإن أثره السياسي ظل محدوداً، ولا سيما بعد انخراط الحزب في إطار الجبهة الوطنية التقدمية التي يهيمن عليها حزب البعث الحاكم. فقد شكلت هذه الهيمنة البعثية عائقاً فعلياً أمام أي تطور جذري في موقف الحزب من المسألة الكردية، وساهمت في كثير من الأحيان في إعادة إنتاج خطاب السلطة بلغة يسارية أو شيوعية.

ومن ثم، يمكن فهم التصريحات التي تنكر وجود قضية قومية كردية بوصفها انعكاساً لهذه الهيمنة، سواء بدافع التماهي السياسي مع السلطة، أم بدافع الخشية من العقوبات التي قد تُفرض على التيارات التي تتجاوز الخطوط الحمراء المرسومة. ويبدو أن هذا العامل كان مؤثراً بوضوح في ضبط حدود الخطاب الشيوعي السوري في المسألة الكردية، أكثر من أي التزام نظري مستقل بمبادئه المعلنة.

رابعاً: مفارقة الالتزام الأيديولوجي والتنظيمي

ما يثير الانتباه في هذه الحالة ليس فقط الموقف من القضية الكردية، بل أيضاً مسألة عدم التزام القيادة الحزبية بوثائق أقرتها القاعدة التنظيمية نفسها. فالماركسية، بوصفها إطاراً نظرياً وتنظيمياً، تعطي أهمية كبيرة للوثيقة الحزبية بوصفها نتاجاً جماعياً للعمل الفكري والتنظيمي. ومن ثم، فإن الخروج الصريح على هذه الوثائق، كما في حالة تصريح يوسف فيصل، لا يمثل مجرد اختلاف في الرأي، بل يطرح إشكالية أعمق تتعلق بجدية الحزب في احترام آلياته الداخلية وإرادة أعضائه.

وبهذا المعنى، لا تعود المسألة مرتبطة بالقضية الكردية وحدها، بل تمتد إلى بنية الحزب ذاته، وإلى مدى انسجام ممارسته الفعلية مع مبادئه المعلنة حول المركزية الديمقراطية والانضباط التنظيمي واحترام القرارات الجماعية.

خاتمة

تكشف الازدواجية في موقف الحزب الشيوعي السوري من القضية الكردية خللاً عميقاً في بنيته الفكرية والتنظيمية. فالحزب الذي رفع، نظرياً، شعارات أممية مناهضة للتمييز القومي، ظل متردداً في الاعتراف

العملي بوجود شعب كردي له حقوق قومية مشروعة داخل سوريا. وقد ظهر هذا التردد بوضوح في التناقض بين وثائقه الرسمية وبين التصريحات العلنية لبعض قياداته.

ولا يقتصر الأمر هنا على خطأ في التقدير السياسي، بل يعكس أزمة أوسع في العلاقة بين الخطاب والممارسة، وبين المرجعية النظرية والالتزام التنظيمي. ولذلك فإن المطلوب من الحزب الشيوعي السوري، ومن غيره من القوى السياسية السورية، لا يتمثل فقط في الاعتراف الصريح بالحقوق القومية للكرد، بل أيضاً في إعادة بناء خطاب سياسي ديمقراطي يتجاوز +اللغة الأمنية والإنكارية، ويقوم على المواطنة المتساوية والاعتراف المتبادل بين المكونات الوطنية كافة، ضمن مشروع وطني جامع لا يقوم على التذويب بل على الشراكة الحقيقية.

الحوار المتمدن-العدد: 2003 - 2007 / 8 / 10 - 07:54

1- وثائق المؤتمر العاشر للحزب الشيوعي السوري-دمشق 18-21 نيسان 2003 صفحة 65.
2- وثائق المؤتمر السابع الموحد للحزب الشيوعي السوري. الكتاب الأول- دمشق 1991، صفحة59-60.

المحاضرة السادسة والعشرون

التخلف الفكري في المجتمع البشري

إشكاليات الحتمية وأزمة التقدم

مقدمة

يبدو أن المجتمع البشري يقف اليوم أمام أزمة وجودية مركبة تتداخل فيها أبعاد بيئية واقتصادية واجتماعية وفكرية. فمن جهة أولى، تتزايد المؤشرات العلمية التي تحذر من اختلال العلاقة بين الإنسان وموارد الأرض، بما يهدد بتفاقم الأزمات المرتبطة بالطاقة والغذاء والمياه والبيئة. ومن جهة ثانية، تكشف الديناميات الداخلية للحضارة المعاصرة عن اتساع الفجوة بين المراكز المتقدمة والأطراف المتأخرة، وعن تعمق الانقسام التكنولوجي والمعرفي بين الشعوب، على نحو ينذر بتحولات قد تتجاوز قدرة الإنسان المعاصر على التنبؤ الدقيق بمآلاتها.

وفي هذا السياق، لا تبدو أزمة البشرية محصورة في حدود الطبيعة أو الاقتصاد، بل تمتد إلى أنماط التفكير التي تحكم فهم الإنسان لتاريخه ولمستقبله. فالحتميات الكبرى، سواء كانت دينية أم أيديولوجية أم سياسية، ما تزال تمارس أثراً قوياً في وعي المجتمعات، رغم أن التجربة الحديثة كشفت مراراً محدودية هذه اليقينيات أمام تعقيد الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

أولاً: حدود الحتمية في الفكر الحديث

لقد مثّلت التجربة الاشتراكية إحدى أكبر المحاولات الحديثة لإعادة تشكيل مسار التطور البشري على أسس جديدة. غير أن هذه التجربة انتهت إلى فشل تاريخي واسع، لا يمكن تفسيره فقط بالخيانة أو الانحراف أو سوء التطبيق. فقد كانت تنطوي، منذ البداية، على فجوة بين الحلم النظري والواقع الاجتماعي المعقد. وإذا كان ماركس وإنجلز قد قدما فهماً عميقاً

لبنية المجتمع الرأسمالي، فإن تحويل هذا الفهم إلى منظومة مغلقة من الأحكام الحتمية، على أيدي خلفائهما في الفكر والسياسة، قاد إلى شكل جديد من الميتافيزيقا السياسية.

ولا يمكن إنكار براعة لينين في استثمار تناقضات الرأسمالية وفي بناء دولة اشتراكية في ظرف تاريخي استثنائي. غير أن تصوير الإمبريالية بوصفها "المرحلة الأخيرة" أو "العشية المباشرة" للثورة الاشتراكية لم يكن، في كثير من وجوهه، استنتاجاً علمياً خالصاً بقدر ما كان شعاراً سياسياً موجهاً لخدمة صراع تاريخي محدد. وقد تنبه بعض المفكرين الاشتراكيين، ومنهم كاوتسكي(1854-1938)، إلى أن الرأسمالية قد لا تنهار عبر قفزة ثورية حاسمة، بل قد تتحول تدريجياً وتعيد إنتاج نفسها بصيغ أكثر تعقيداً.

ثانياً: الرأسمالية بين الأزمة والتجدد

إن انهيار المعسكر الاشتراكي وظهور العولمة بوصفها طوراً متقدماً من الرأسمالية كشفا حقيقتين أساسيتين. الأولى أن الرأسمالية، كما أشار ماركس، تحمل في بنيتها أزمات متكررة وعميقة. والثانية أن هذه الأزمات لم تؤد إلى انهيارها، بل إلى انتقالها إلى أشكال أكثر مرونة وقدرة على التكيف، تجمع بين القوة الاقتصادية والهيمنة الثقافية والتفوق التكنولوجي.

ومع ذلك، لا يعني هذا إقراراً بالأطروحات التي بشرت بانتصار نهائي لليبرالية الغربية، كما فعل فرانسيس فوكوياما في حديثه عن "نهاية التاريخ". فهذه الأطروحات، مثلها مثل الحتميات الثورية القديمة، تكشف ميلاً بشرياً متكرراً إلى اختزال التاريخ في نموذج واحد، وإلى التعامل مع اللحظة الراهنة بوصفها ذروة نهائية للمسار الإنساني. غير أن التاريخ الحديث أثبت مراراً أن كل ادعاء بالحسم النهائي لا يلبث أن يصطدم بتحولات لم تكن في الحسبان.

ثالثاً: أوهام الإرادة المطلقة في السياسة العالمية

شهد العالم في العقود الأخيرة انزلاقاً واضحاً لدى بعض القوى الكبرى نحو نمط من التفكير الإرادوي الذي يتعامل مع التاريخ كما لو أنه قابل لإعادة التشكيل المباشر وفق رغبة القوة المهيمنة. وقد تجلى ذلك بوضوح في السياسات الأميركية خلال مرحلة جورج بوش الابن، حين ساد الاعتقاد بأن انهيار الاتحاد السوفييتي منح الولايات المتحدة فرصة لإعادة تشكيل العالم وفق رؤيتها السياسية والأيديولوجية.

غير أن هذا النمط من التفكير كرر، بصورة معكوسة، أوهاماً شبيهة بتلك التي وقعت فيها الحركات الشيوعية حين تعاملت مع التاريخ بوصفه قابلاً للإخضاع المباشر باسم "الضرورة التاريخية". وقد أظهرت الوقائع أن الإخفاق الأميركي في أكثر من ساحة لم يكن عسكرياً أو سياسياً فقط، بل كان أيضاً إخفاقاً معرفياً، لأنه استند إلى قراءة سطحية لقوانين التغيير الاجتماعي ولتعقيدات المجتمعات المحلية.

كما كشفت الأزمات الاقتصادية الكبرى، ولا سيما الأزمة المالية الأميركية، هشاشة عدد من السياسات النيوليبرالية التي قامت على تجاهل الحدود الطبيعية والاجتماعية للاقتصاد، وعلى تضخيم منطق السوق إلى درجة أضعفت التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وبين الربح والاستقرار، وبين الحرية الاقتصادية والمسؤولية الاجتماعية.

رابعاً: العالم الثالث بين التبعية والعجز البنيوي

لا يعني نقد الرأسمالية المعولمة أن سياساتها تجاه العالم الثالث قد فشلت بالكامل. بل على العكس، ما تزال هذه السياسات في طور التوسع، وهي تسعى إلى دمج المجتمعات المتأخرة في السوق العالمية

على المستويات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. غير أن هذا الدمج لا يهدف، في أغلب الأحيان، إلى تحرر هذه الشعوب، بل إلى إعادة إنتاج السيطرة عليها بأدوات أكثر مرونة وفعالية.

وفي المقابل، فإن النماذج الاشتراكية التي جرى تطبيقها في عدد من بلدان العالم الثالث لم تنجح في إنتاج تحرر فعلي، بل أفضت، في كثير من الحالات، إلى أنظمة سلطوية مارست القمع باسم الجماهير والعدالة الاجتماعية، وكانت أحياناً أكثر استبداداً من الأنظمة التقليدية التي سبقتها.

ومن هنا، تبدو مأساة العالم الثالث مزدوجة. فهو لم ينجح في بناء نموذج مستقل وعادل للتنمية، كما لم يستطع أن يندمج في الحضارة الحديثة على نحو متكافئ. وقد أدى هذا الفشل إلى إنتاج هوامش بشرية واسعة تعيش في الفقر والأمية والمرض والعنف، وتتحول تدريجياً إلى مصدر دائم للاختلال العالمي.

خامساً: الغرب، الرفاه، وحدود الاستقرار

لا شك أن المجتمع الغربي، والأميركي بخاصة، يمثل في اللحظة الراهنة النموذج الأكثر استقراراً ورفاهية وفق المعايير الواقعية للحياة الحديثة. فالنسبة الكبرى من سكانه تعيش خارج الأزمات البنيوية الحادة التي تعانيها مجتمعات كثيرة في الجنوب العالمي، سواء في الاقتصاد أم في السياسة أم في التعليم أم في الصحة.

لكن استمرارية هذا النموذج لا يمكن ضمانها بمعزل عن مصير بقية المجتمعات البشرية. فالعالم المعاصر لم يعد يسمح بعزل المركز عن الأطراف. وقد بدأ "الهامش البشري" الذي جرى التعامل معه طويلاً كأنه

خارج المعادلة الحضارية يفرض حضوره على مراكز العالم المتقدم، من خلال موجات الهجرة، ومن خلال التهديدات الأمنية العابرة للحدود، ومن خلال الأزمات البيئية والاقتصادية التي لم تعد تعرف حدوداً قومية صلبة.

سادساً: الإرهاب بوصفه عرضاً لأزمة حضارية

تمثل الحركات الإرهابية المعاصرة، وفي مقدمتها الحركات الإسلامية المتطرفة، أحد أبرز وجوه الأزمة في العالم المتأخر. ولا تكمن خطورتها فقط في أفعالها العنيفة، بل في البنية الفكرية التي تنتجها وتبررها، وهي بنية تعادي التعددية والعقلانية وحقوق الإنسان، وتسعى إلى توظيف أدوات الحداثة لتقويضها من داخلها.

إن هذه الظاهرة تتجاوز الإطار المحلي أو الإقليمي، لأنها تعبر عن صراع بين نمطين من الوجود الحضاري. نمط يقوم على الدولة الحديثة والمواطنة والقانون والتعدد، ونمط آخر يستند إلى تصورات ما قبل حداثية للسلطة والمعرفة والعنف. والأخطر من ذلك أن هذه الحركات لا تكتفي بالتخريب، بل تسعى إلى بناء أنظمة حكم شمولية باسم الدين، تستخدم أدوات الدولة الحديثة لإعادة إنتاج أنماط بدائية من السيطرة.

وفي هذا السياق، يمكن فهم بعض اللحظات التاريخية القديمة، ومنها انتصار العرب المسلمين على الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية، بوصفها نموذجاً يبين كيف يمكن لقوة عسكرية عقائدية أن تهزم مجتمعات أكثر تقدماً حضارياً، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تفوقاً حضارياً نوعياً. فالتفوق العسكري أو التعبئة الدينية لا يساوي بالضرورة تقدماً في بنية العقل أو في شروط الإنتاج المعرفي.

سابعاً: مأزق الفكر المعاصر

حين قال ماركس إن مهمة الفلسفة لم تعد تفسير العالم فقط، بل تغييره، لم يكن يطلق شعاراً بل كان يعبر عن طموح تاريخي لفهم القوانين الحاكمة للمجتمع وتحويل هذا الفهم إلى فعل. غير أن الأزمة الراهنة تكشف أن الفلسفات الكبرى، كما الأيديولوجيات الكبرى، ما تزال عاجزة عن تقديم تصور متماسك لمستقبل البشرية، وأن كثيراً من النخب الفكرية ما زالت أسيرة لمقولات تجاوزها الزمن.

وفي العالم الثالث على نحو خاص، ما يزال شعور عميق بالقدرية يهيمن على وعي قطاعات واسعة من الناس والنخب معاً. فالتخلف يُقدَّم بوصفه قدراً، والطغيان بوصفه مصيراً، والديمقراطية بوصفها حلماً بعيد المنال، بينما تتحول مفاهيم الحرية أحياناً إلى أدوات للنهب والفوضى والعنف.

وفي المقابل، تميل النخب الغربية، في كثير من الأحيان، إلى الاستفادة من خيرات العالم الثالث من دون أن تتحمل مسؤولية تاريخية أو أخلاقية في تعميم منظومة القيم التي تدافع عنها داخل مجتمعاتها. وهنا تظهر مفارقة عميقة. فالحضارة الليبرالية تسعى إلى حماية ذاتها من الداخل، لكنها لا تبدي الجدية نفسها حين يتعلق الأمر بإعادة بناء شروط التقدم خارج حدودها.

ثامناً: نحو مرحلة تاريخية جديدة

العالم يتحول بسرعة، لكن كثيراً من النخب الفكرية والسياسية، وخصوصاً في الجنوب، ما تزال تقرأ الواقع بعين الحرب الباردة، أو من خلال مفاهيم موروثة من القرن العشرين. فبعض الشيوعيين ما زالوا أسرى مقولات لينين عن الإمبريالية، وكثير من مفكري العالم الثالث ما زالوا يجترون مفاهيم "الاستعمار" و"التحرر الوطني" كما لو أن البنية العالمية لم تتغير، ولم تتبدل أدوات السيطرة والهيمنة.

غير أن المجتمع البشري يدخل اليوم طوراً جديداً تتقاطع فيه التقنية مع الاقتصاد، وتنهار فيه الحدود التقليدية بين الداخل والخارج، وبين الوطني والعالمي، وبين الواقعي والافتراضي. وبعض ملامح هذا الطور أصبحت واضحة، في حين ما يزال جزء كبير منها غامضاً ومفتوحاً على احتمالات متناقضة.

خاتمة

من المرجح أن تتمكن الحضارة الغربية، بقيادة الولايات المتحدة وأوروبا، من تحقيق تفوق أمني وفكري على الحركات الإرهابية المعاصرة. غير أن هذا التفوق لن يكون كافياً، ولن يتحول إلى استقرار تاريخي فعلي، ما لم تُعالج البنية الداخلية للمجتمعات المتخلفة التي تنتج هذا العنف وتعيد إنتاجه.

فالمعركة الحاسمة ليست فقط بين قوى متقدمة وأخرى متأخرة، بل بين منطقين متعارضين. منطق العقل في مواجهة منطق الوهم، ومنطق البناء في مواجهة منطق الهدم، ومنطق المستقبل في مواجهة منطق الماضي. ولذلك، فإن حماية المسار العام للتطور البشري تقتضي ما هو أكثر من الانتصار العسكري أو الأمني. إنها تقتضي إعادة بناء الشروط الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي تسمح للإنسان، في أي مكان، بأن يعيش خارج الخوف والفقر والتعصب والتبعية.

ومن دون ذلك، ستظل البشرية تدور في حلقة مفرغة من التقدم التقني والتراجع الإنساني، وسيبقى التخلف الفكري واحداً من أخطر العوائق التي تمنع الإنسان من الارتقاء إلى مستوى ما أنتجته يداه من حضارة.

القسم الخامس

نقد البنية السياسية في الحركة الكردية

المحاضرة السابعة والعشرون

نقد الزعامة في الفكر السياسي الكردي المعاصر

مدخل

ليست الزعامة في التجربة السياسية الكردية مجرد مسألة تنظيمية تتصل بموقع القائد داخل الحزب أو الحركة، بل هي عقدة فكرية وتاريخية تمس طريقة فهم الشعب لذاته، وطريقة تمثله لقضيته، وحدود العلاقة بين الإرادة الجماعية والسلطة التي تتكلم باسمها. ففي مجتمعات تعرضت طويلاً للتجزئة والقمع والحرمان من شروط التطور السياسي الطبيعي، تكتسب الزعامة وزناً يتجاوز بعدها الوظيفي، لتصبح أحياناً بديلاً عن المؤسسة، وصورة مكثفة عن الجماعة، ومصدراً للمعنى السياسي في لحظات الانكسار والبحث عن الخلاص. غير أن ما يمنح الزعامة قوتها الرمزية هو نفسه ما يجعلها قابلة للتحول إلى عائق، حين تنتقل من تمثيل الشعب إلى الحلول محله، ومن قيادة المشروع إلى امتلاكه.

ومن هنا، لا يمكن تناول أزمة الزعامة في الفكر السياسي الكردي بوصفها انحرافاً فردياً أو خللاً أخلاقياً طارئاً، بل ينبغي فهمها ضمن تاريخ طويل من البنى العشائرية، ومن غياب الدولة الحديثة، ومن ضعف الحياة المدنية، ومن هشاشة المؤسسات السياسية والاجتماعية. ففي مثل هذا السياق، كثيراً ما يظهر الزعيم بوصفه اختصاراً للأمة التي لم تستكمل بعد أدوات تمثيلها الحديثة. لكن المشكلة تبدأ حين يترسخ هذا الاختصار ويتحول من ضرورة مرحلية إلى مبدأ دائم، ومن وظيفة سياسية إلى سلطة فوق المساءلة.

أولاً: الشعب بوصفه الأصل والحزب بوصفه الأداة

إن أي فكر قومي حديث لا يمكن أن يبدأ من الحزب ولا من الزعيم، بل من الشعب بوصفه الغاية العليا لكل مشروع تحرري. فالحزب، مهما بلغت أهميته، ليس سوى أداة تاريخية لتنظيم الوعي وتوجيه الفعل، وليس بديلاً عن الجماعة التي يدّعي تمثيلها. كما أن الزعيم لا يكتسب قيمته من حضوره الشخصي وحده، بل من مدى قدرته على تجسيد المصالح العميقة لشعبه في لحظة تاريخية معينة.

وحين تُقلب هذه المعادلة، فيصبح الحزب غاية في ذاته، ويصبح الزعيم معياراً أعلى من المجتمع، ينشأ الخلل الأساسي في بنية الفكر السياسي. لأن الشرعية تنتقل عندئذ من المجال العام إلى الشخص، ومن الإرادة الجماعية إلى الإرادة المفردة، ومن المشروع التاريخي إلى قراءته الخاصة. وفي هذا التحول بالتحديد تبدأ بذور الدكتاتورية، حتى لو نشأت داخل حركة تحررية رفعت، في بداياتها، شعارات الحرية والعدالة والانبعاث القومي.

إن القضية القومية، في معناها الحديث، لا تحتمل أن تُختزل في حزب واحد أو في قائد واحد، مهما كانت مكانتهما. لأن القومية، إذا أريد لها أن تتحول إلى مشروع تاريخي مستدام، لا بد أن تتجاوز الأشكال المؤقتة التي عبّرت عنها في لحظة معينة. فالشعب هو الباقي، أما الحزب والزعيم فهما، في أفضل الأحوال، شكلان من أشكال الوساطة التاريخية بين الجماعة ومصيرها.

ثانياً: الزعامة في التاريخ الكردي بين الضرورة والعطب

شهد التاريخ الكردي، في مراحله القديمة والحديثة، تعدداً في الزعامات وتنازعاً في مراكز القيادة، وكان لهذا التعدد أثر بالغ في إضعاف المشروع القومي وتحويل جزء من طاقته من مواجهة الخارج إلى استنزاف الداخل. ولم تكن هذه الصراعات، في كثير من الأحيان، مجرد تنافسات شخصية أو نزاعات على النفوذ، بل ارتبطت أيضاً بتباين المصالح الاجتماعية، واختلاف الرؤى السياسية، وتعارض الأطر المرجعية بين القبيلة والإمارة والحركة والتنظيم.

غير أن النتيجة العملية كانت، في الغالب، واحدة. لقد أدى غياب مركز سياسي جامع، أو فشل هذا المركز في التحول إلى مؤسسة فوق الولاءات الجزئية، إلى إعادة إنتاج الانقسام في كل مرحلة تقريباً. وهكذا لم تعد الزعامة أداة لتوحيد الإرادة القومية، بل صارت في أحيان كثيرة سبباً إضافياً لتفتيتها. وهذا يفسر كيف أن كثيراً من الانتفاضات الكردية، على الرغم من شجاعة المشاركين فيها وعمق المظالم التي انطلقت منها، انتهت إلى الفشل أو التبديد بسبب التنافس بين القيادات أو خضوع الحركة لأفق زعامي ضيق لم يرتق إلى مستوى الأمة الحديثة.

والأخطر من ذلك أن الزعامة، حين تفشل في تأسيس شرعية مؤسساتية، تترك وراءها فراغاً لا يُملأ إلا بزعامة جديدة تحمل معها البنية نفسها. وبهذا المعنى، لا يكون مأزق الزعامة الكردية مأزق أشخاص، بل مأزق شكل سياسي كامل لم ينجح بعد في التحول من الشرعية الشخصية إلى الشرعية المؤسسية.

ثالثاً: من التنظيم إلى البنية المغلقة

لا يمكن لأي حركة تحررية أن تنجح بلا تنظيم. فالعفوية، مهما كانت نقية، لا تكفي لإدارة صراع طويل مع قوى تمتلك الدولة والسلاح والاقتصاد والخبرة. لكن التنظيم، على ضرورته، يحمل في داخله احتمالين متناقضين. يمكنه أن يكون أداة لتركيز الإرادة الجماعية وتنمية الوعي وتوسيع الفعل المشترك، كما يمكنه أن يتحول إلى بنية مغلقة تبتلع المشروع الذي نشأ من أجله.

ويحدث هذا التحول حين يُستبدل الالتزام بالمشروع بالولاء للأشخاص، وحين تُقمع المبادرة الفردية باسم الانضباط، وحين يصبح النقد شبهة، ويصبح الاختلاف تهديداً، وتتحول وحدة التنظيم إلى ذريعة لإلغاء الحيوية الداخلية. عندئذ لا يعود الحزب مجالاً للتحرر، بل يصبح جهازاً يعيد إنتاج الاستبداد بلغة جديدة.

وهنا لا تكمن المشكلة في المركزية من حيث هي ضرورة تنظيمية في ظروف معينة، بل في انعدام التوازن بين الانضباط والحرية، وبين وحدة القرار وحق المراجعة، وبين الالتزام الجماعي واستقلالية التفكير. فالتنظيم الذي لا يسمح بتجدد داخلي، ولا يفسح المجال لنقد الذات، ينجح في ضبط أعضائه لكنه يفشل في تطوير نفسه. وقد يبدو قوياً ومتماسكاً من الخارج، لكنه يكون في داخله قد بدأ يفقد شروط الحياة.

رابعاً: الشبيبة بين الاندماج والإبداع

لا يمكن لمشروع قومي حديث أن ينهض من دون شبيبة تمتلك حساً نقدياً، وشجاعة فكرية، وقدرة على الربط بين تطورها الذاتي والمصير العام لشعبها. لكن إحدى المشكلات التي واجهت، وتواجه، كثيراً من الحركات السياسية هي أنها لا تستدعي الشباب دائماً بوصفهم طاقة للإبداع، بل بوصفهم مادة للاندماج الكامل في البنية التنظيمية.

والفرق بين الأمرين جوهري. فالشاب الذي يُطلب منه أن يذوب كلياً في الحزب، وأن يفقد خصوصيته الفكرية في سبيل التماهي مع الجهاز، قد يتحول إلى عنصر منضبط وفعال في لحظة معينة، لكنه يفقد في المقابل القدرة على الإضافة والتجديد والمساءلة. أما المشاركة الحية، فهي تلك التي تجعل من الفرد شريكاً واعياً، لا تابعاً صامتاً. وتجعل من انتمائه مصدر قوة لوعيه، لا بديلاً عنه.

ومن هنا، فإن بناء وعي قومي حديث يقتضي تحرير الشبيبة من التبعية الفكرية والتنظيمية، من دون دفعها إلى التفكك الفرداني. أي أن المطلوب ليس تمجيد الفرد ضد الجماعة، بل تكوين شخصية سياسية قادرة على أن تقول "نعم" أو "لا" انطلاقاً من وعيها، لا من مجرد امتثالها. فالمجتمع الذي يريد أن يتجدد لا يحتاج إلى أتباع أكثر، بل إلى ذوات حرة تعرف كيف تنتمي من دون أن تتلاشى.

خامساً: تجربة حزب العمال الكردستاني بين التعبئة والمركزية

في هذا السياق، تبرز تجربة حزب العمال الكردستاني بوصفها واحدة من أكثر التجارب الكردية المعاصرة تعقيداً وتأثيراً. فقد استطاع الحزب أن يستقطب قطاعات واسعة من الشبيبة الكردية، لا لأنه قدم خطاباً سياسياً فقط، بل لأنه أدخل هذه الشبيبة في عمل ميداني مباشر، منحها شعوراً بالفاعلية والمسؤولية والقدرة على التأثير في العالم. وفي مجتمع عانى طويلاً من التهميش والقمع، كان هذا الانتقال من الشعور بالعجز إلى الشعور بالفعل أحد أهم مصادر قوة التجربة.

لكن هذه القوة نفسها لم تكن خالية من التوترات. فالبنية التنظيمية الصارمة، والحضور الطاغي للقيادة الفردية، وارتفاع منسوب المركزية، كلها عناصر أثارت أسئلة جدية حول حدود التوازن بين الفاعلية والانفتاح،

وبين القيادة والحرية الداخلية. ولذلك تبدو هذه التجربة مثالاً مركباً لا يُختزل في مدح مطلق ولا في إدانة مطلقة. فهي، من جهة، نجحت في كسر شعور عميق بالهامشية، وأعادت تشكيل جزء كبير من الوعي الكردي الحديث، ووضعت المرأة والشباب والمهمشين في مركز الفعل. لكنها، من جهة أخرى، ظلت حاملة لسمات تنظيمية صارمة تجعل النقد الداخلي مسألة ملتبسة، وتجعل العلاقة بين القائد والتنظيم والجمهور علاقة بحاجة دائمة إلى إعادة مساءلة.

وهذا ما يمنح التجربة أهميتها النظرية. فهي تطرح، بصورة عملية، السؤال الذي يواجه كل مشروع تحرري حديث: كيف يمكن الجمع بين الكفاءة التنظيمية العالية وبين حماية المجال الداخلي من الانغلاق الشخصاني. وكيف يمكن لحركة تقود شعباً نحو التحرر أن تمنع نفسها من التحول إلى مركز سلطة جديد فوقه.

سادساً: المرأة بوصفها كسرًا لبنية الزعامة التقليدية

من أكثر ما يلفت النظر في التجارب الكردية الحديثة أن صعود المرأة لم يكن مجرد توسع في التمثيل، بل شكل، في بعض السياقات، ضربة عميقة لبنية الزعامة التقليدية نفسها. فهذه الزعامة كانت، في جانب كبير منها، امتداداً لبنى عشائرية وذكورية ترى السياسة مجالاً مغلقاً على الرجل، وترى القيادة وظيفة تتوارثها الأسماء والأنساب ومراكز النفوذ القديمة.

أما حين تدخل المرأة إلى المجال العام بوصفها فاعلاً تنظيمياً وعسكرياً وسياسياً، فإنها لا تضيف عنصراً جديداً إلى البنية القديمة فقط، بل تهز البنية نفسها. لأنها تسائل التصورات التقليدية عن القيادة والطاعة والشرف والتمثيل. وفي هذا المعنى، لا يعود حضور المرأة في المشروع

الكردي الحديث قضية مساواة فحسب، بل يصبح أيضاً عنصراً في تفكيك منطق الزعامة الكلاسيكية الذي طالما ارتبط بالذكورة والهيمنة والتراتبية المغلقة.

سابعاً: استعادة المبادرة التاريخية وشروطها

إن استعادة الشعب الكردي لزمام مستقبله لا يمكن أن تتحقق عبر القوة العسكرية أو الحشد العاطفي وحدهما، بل تحتاج إلى تراكم معرفي وثقافي وتنظيمي طويل الأمد. فالتخلف الاجتماعي، وضعف البنية المدنية، وندرة المراكز الحضرية الكبرى، وانقطاع الخبرة المؤسسية الحديثة، كلها عوامل ساهمت تاريخياً في إضعاف المشروع القومي الكردي وجعلته أكثر عرضة لإعادة إنتاج الزعامة الشخصية على حساب العمل المؤسسي.

ومن ثم، فإن أي تحول مستدام يحتاج إلى شروط واضحة. يحتاج إلى تعليم حديث يحرر العقل من التبعية. وإلى ثقافة نقدية لا تكتفي بتمجيد الرموز بل تمتحنها. وإلى تنظيمات سياسية ومدنية ديمقراطية تكون قادرة على الاستمرار خارج حضور القائد الفرد. وإلى ربط التحرر القومي بالتحرر الاجتماعي والفكري، لأن الأمة التي لا تبني إنسانها الحديث لا تستطيع أن تبني مؤسساتها الحديثة.

فالقضية القومية لا تُحل بإنتاج زعيم أكثر قوة فقط، بل بإنتاج مجتمع أكثر وعياً. ولا تُحسم بإعلاء الصوت العاطفي، بل بتأسيس بنى قادرة على حمل التاريخ من الأفراد إلى المؤسسات.

خاتمة

إن أخطر ما يواجه المشروع القومي الكردي ليس غياب الزعيم، بل بقاء المجتمع أسيراً لفكرة أن الخلاص لا يأتي إلا من خلاله. ففي هذه اللحظة تتحول القيادة من ضرورة تاريخية إلى بنية ذهنية، ويتحول الزعيم من حامل مؤقت للإرادة الجماعية إلى بديل عنها. وحين يحدث ذلك لا تعود الأمة فاعلاً يصنع مصيره، بل جمهوراً ينتظر من يفكر ويقرر ويختصر وجوده في شخص واحد. وهنا يبدأ العطب الحقيقي. لأن الشعب الذي لا يتعلم أن يرى نفسه في مؤسساته، وفي وعيه، وفي قدرته على إنتاج المعنى المشترك، يظل مهدداً بأن يفقد ذاته كلما غاب قائده أو تهاوت صورته.

لقد علّم التاريخ الكردي، بمرارة متكررة، أن الزعامة التي لا تُحاط بالنقد تتحول سريعاً إلى سلطة فوق المصلحة العامة، وأن الحزب الذي يطلب الولاء لنفسه قبل القضية يفقد وظيفته التحررية، وأن الشبيبة التي تُربّى على الطاعة أكثر مما تُربّى على الوعي لا تصنع مستقبلاً، بل تعيد تدوير التبعية بأسماء جديدة. ومن هنا، فإن المعضلة ليست في وجود القيادة، بل في طبيعة العلاقة بها. هل تبقى وظيفة في خدمة الأمة، أم تصبح الأمة نفسها مادة في خدمة الزعامة.

إن النضج السياسي لا يبدأ حين يظهر القائد القوي، بل حين يتكون مجتمع قوي لا يسمح لأي قائد أن يرتفع فوق حدوده التاريخية. مجتمع يعرف أن الحزب وسيلة لا غاية، وأن الزعيم لحظة لا قدراً، وأن المصلحة القومية لا تُقاس بمدى التصفيق للأسماء، بل بمدى القدرة على بناء مؤسسات تبقى بعد الأفراد، وعلى إنتاج وعي نقدي يحمي الجماعة من عبادة الرموز ومن الخوف من مساءلتها.

ولهذا فإن مستقبل الفكر السياسي الكردي لن يتحدد بظهور زعامات أشد حضوراً، بل بمدى قدرته على كسر السحر القديم الذي يجعل من الشخص مركز التاريخ. فالأمة الحديثة لا تُبنى على الامتنان الدائم للقادة، بل على تحويل التضحيات والبطولات إلى بنية عامة من الوعي والمسؤولية والمساءلة. وعند هذه النقطة فقط، لا يعود الزعيم مرآة تختزل الشعب، بل يصبح الشعب هو الأصل الذي يمنح القيادة معناها وحدودها معاً.

فالشعب هو الغاية، والحزب أداة، والزعيم وظيفة عابرة. أما الحرية الحقيقية، فلا تبدأ حين نجد من يقودنا، بل حين نصبح قادرين على أن نحمي قضيتنا من أن تُختزل في أي أحد.

المحاضرة الثامنة والعشرون

قراءة في آليات تشكّل الولاءات الشخصية وتفكيك المجال العام

مدخل

ليست مشكلة الاستبداد في المجتمعات الطرفية محصورة في صورة الحاكم الأعلى الذي يحتكر الدولة ويختصرها في شخصه، بل تتجلى أيضاً، وعلى نحو أكثر خفاءً وأشد رسوخاً، في البنى الصغرى التي تعيد إنتاج المنطق نفسه داخل الأحزاب والحركات والفصائل والتنظيمات الأهلية. فالمجتمع الذي يُربّى على الطاعة في مستوياته الدنيا، ويعتاد الخضوع داخل دوائره الصغيرة، لا يصعب عليه أن يقبل الدكتاتور الأكبر في القمة. ولهذا فإن نقد السلطة العليا، من دون تفكيك الأشكال اليومية والشبكية للسلطة الشخصية، يظل نقداً ناقصاً يلامس السطح ولا ينفذ إلى الجذور.

ومن هنا تبرز أهمية ما يمكن تسميته "الزعامة الصغرى". فهي ليست مجرد نسخة مخففة من الاستبداد الكبير، بل هي شرط من شروط استمراره، لأنها تنقل منطقه إلى الحياة اليومية، وتعيد إنتاجه داخل النسيج الاجتماعي نفسه. ففيها يتعلم الأفراد أن الولاء أهم من الكفاءة، وأن القائد أهم من المؤسسة، وأن الطاعة فضيلة، وأن النقد شبهة، وأن الجماعة لا تُفهم بوصفها فضاءً عاماً مشتركاً، بل بوصفها ملكية رمزية لزعيم يتكلم باسمها ويحتكر تعريفها.

ولهذا، فإن السؤال الحقيقي لا يبدأ من قمة الهرم فقط، بل من قاعدته أيضاً. كيف يُنتج المجتمع زعماءه الصغار؟ وكيف تتحول التنظيمات التي يُفترض أن تكون أدوات للتحرر إلى فضاءات لإعادة إنتاج الخضوع؟ وكيف يُفكك المجال العام بحيث لا يعود الناس قادرين على الاجتماع حول القواعد والمؤسسات، بل حول الأشخاص ومراكز النفوذ والولاءات المباشرة؟ إن معالجة هذه الأسئلة هي المدخل الضروري لفهم الاستبداد، لا بوصفه حادثاً طارئاً، بل بوصفه بنية تتكاثر من داخل المجتمع نفسه.

أولاً: الزعامة الصغرى بوصفها بنية لا ظاهرة عابرة

يمكن تعريف الزعامة الصغرى بأنها نمط من القيادة الشخصانية يقوم على الولاء المباشر للفرد، لا للمؤسسة، ويستمد شرعيته من الكاريزما أو القوة أو الهوية أو القدرة على الوساطة، لا من القواعد القانونية أو التعاقدات التنظيمية الواضحة. وهي بهذا المعنى لا تُختزل في شخص القائد، بل تتمثل في شبكة من العلاقات التي تجعل وجوده مرادفاً لوجود التنظيم، وتجعل مساءلته تهديداً للكيان كله.

وتتجسد هذه البنية في عدد من السمات المتكررة. أولها اختزال التنظيم في شخص القائد، بحيث يغدو وجوده شرطاً لتماسك الجماعة، لا وظيفة داخلها. وثانيها غياب المحاسبة الفعلية، حتى وإن وُجدت لوائح أو هياكل شكلية. وثالثها تحويل النقد إلى مسألة أخلاقية أو وجودية، لا إلى حق سياسي أو تنظيمي. ورابعها توظيف الهوية الجمعية، القومية أو الدينية أو الحزبية، لتثبيت الموقع الشخصي وإضفاء الشرعية عليه. وخامسها اعتبار القائد تجسيداً للكيان الجمعي، بحيث يصبح المساس به مساساً بالجماعة ذاتها.

وفي مثل هذا النمط، لا يعود الحزب أو الحركة مؤسسة ذات قواعد، بل امتداداً لإرادة الزعيم. ولا يعود الدفاع عن المشروع دفاعاً عن الأفكار والأهداف، بل دفاعاً عن الشخص الذي يحتكر تمثيلها. وعند هذه النقطة يختفي الفرق بين الفرد والرمز، بين الموقع والذات، بين القيادة والملكية السياسية.

ثانياً: الجذور البنيوية لإنتاج الزعيم الصغير

لا ينشأ الزعيم الصغير من فراغ، ولا من صفات شخصية خالصة، بل من شروط بنيوية تتيح ظهوره وتعيد إنتاجه. وأولى هذه الشروط هي البنية الاقتصادية الطرفية. فالمجتمعات التي تعاني ضعف التصنيع، وغياب طبقة وسطى مستقلة، والاعتماد على الريع أو على المركز الخارجي، وهشاشة القطاع الخاص المنتج، تكون أقل قدرة على توليد فضاء مدني مستقل وأكثر استعداداً لإنتاج وسطاء للموارد والمنافع. وفي هذه البيئات، لا يرتبط الناس بالقائد عبر برنامج سياسي متكامل، بل عبر شبكة من الاعتمادات المعيشية والوساطات والخدمات. وهنا تتحول السياسة من علاقة تعاقدية إلى علاقة رزق، ومن مواطنة إلى تبعية.

أما الشرط الثاني، فهو الثقافة الأبوية. فحين يقوم التراث الاجتماعي على نموذج الراعي والرعية، وعلى تقديس الأب أو الشيخ أو الزعيم، وعلى دمج السلطة بالأخلاق، وربط الطاعة بالفضيلة، يصبح قبول القيادة الشخصية المطلقة أمراً مألوفاً لا استثناءً. وتظهر السلطة هنا لا بوصفها وظيفة عامة محددة بحدود، بل بوصفها امتداداً للنموذج العائلي أو القبلي الذي يخلط بين الحماية والهيمنة، وبين الرعاية والطاعة.

والشرط الثالث هو غياب المجال العام. فالمجال العام لا يتشكل تلقائياً، بل يحتاج إلى إعلام مستقل، ونقابات حقيقية، وقضاء غير خاضع للسلطة، وأحزاب ذات لوائح داخلية ملزمة، ومؤسسات تسمح بتداول الرأي والرقابة والمحاسبة. وحين تغيب هذه العناصر، يتحول الفضاء السياسي إلى شبكة من العلاقات الشخصية، وتصبح المنافسة صراعاً على المواقع والزعامة لا على البرامج والسياسات. وبذلك لا يجد المجتمع طريقاً لتنظيم خلافاته داخل قواعد عامة، فيعود إلى حلها من خلال الولاء والانقسام والخضوع لمراكز النفوذ.

ثالثاً: كيف يُصنع الولاء الشخصي

لا يُنتج الولاء الشخصي من خلال القسر الصريح وحده، بل عبر آليات رمزية ونفسية وتنظيمية تجعل الخضوع يبدو طبيعياً أو مبرراً أو حتى فضيلة. ومن أولى هذه الآليات أسطرة القائد(جعله أسطورة). إذ يُقدَّم بوصفه المنقذ، والأكثر حكمة، والأقدر على الفهم، والضحية الدائمة للمؤامرات، والوحيد القادر على الإمساك بخيوط الواقع المعقد. وعندئذ لا يعود نقده مجرد اختلاف سياسي، بل يُعاد تفسيره بوصفه استهدافاً للجماعة كلها أو طعناً في مصيرها.

والآلية الثانية هي إدارة الخوف. فالزعيم الشخصاني يبقي جماعته في حالة دائمة من التهديد أو الحصار أو الصراع المفتوح، بحيث تصبح الطاعة معادلاً للبقاء، ويُقدَّم الاستقرار بوصفه قيمة أعلى من الحرية. وفي أجواء الخوف هذه، لا يعود الناس يسألون عن طبيعة السلطة وكيفية إدارتها، بل عن من يحميهم من الخطر، حتى لو كان الثمن هو التخلي عن حقهم في المساءلة.

أما الآلية الثالثة، فهي التطهير الدوري. إذ يعمد القائد إلى إبعاد بعض الشخصيات من محيطه بحجة المؤامرة أو الانحراف أو الخيانة، فيعيد تثبيت سلطته من خلال الخوف والشك. وتفسر الجماعة هذا السلوك بوصفه دفاعاً عنها، بينما هو، في العمق، إعادة إنتاج لاحتكار القرار وإضعاف لكل إمكان مستقل داخلها.

وتتمثل الآلية الرابعة في خلط الهوية بالسلطة. فبدلاً من أن يكون القائد ممثلاً مؤقتاً لجماعة تمتلك وجودها المستقل، يجري ربط بقاء الجماعة ببقائه هو. ومن ثم، يتحول السؤال من "كيف نحكم أنفسنا" إلى "من سيقودنا بعده". وهذا التحول هو قلب الاستبداد نفسه، لأنه يجعل مصير الكيان كله معلقاً بشخص، لا بقواعد ومؤسسات.

رابعاً: تفكيك المجال العام من الداخل

أخطر ما تفعله الزعامة الصغرى أنها لا تكتفي بإنتاج الولاء الشخصي، بل تعمل على تفكيك المجال العام نفسه. فهي تنزع من الأفراد قدرتهم على اللقاء حول قواعد عامة، وتعيد توزيعهم داخل دوائر متفرقة من التبعية والامتنان والخوف. وفي هذه الحالة، لا يعود الحزب حزباً، ولا الحركة حركة، ولا التنظيم إطاراً عاماً للمشاركة، بل يصبح كل منها ساحة مغلقة تحكمها شبكة ولاءات ومظلات شخصية.

وعندما يُفكك المجال العام على هذا النحو، يفقد الناس تدريجياً اللغة التي تتيح لهم التفكير في الشأن العام بوصفه شأناً مشتركاً. فتتراجع مفاهيم مثل المؤسسة والبرنامج واللوائح والشفافية والمساءلة، وتُستبدل بمفاهيم من قبيل الوفاء والطاعة والانضباط وحفظ الجميل وحماية الخط. وهكذا تتحول السياسة من إدارة عقلانية للخلاف إلى إدارة وجدانية للولاء.

وفي هذه البيئة، لا تعود التعددية منتجة، بل تغدو تهديداً. ولا يعود الاختلاف مدخلاً لتطوير المشروع، بل يُنظر إليه بوصفه تمهيداً للانشقاق أو الانهيار. ومن ثم، لا يفقد التنظيم حيويته فقط، بل يفقد أيضاً قدرته على تصحيح نفسه من الداخل، لأن كل تصحيح مشروط سلفاً بحدود ما يسمح به القائد، لا بما تتطلبه المصلحة العامة.

خامساً: لماذا لا يكفي سقوط الزعيم

كثيراً ما يُظن أن سقوط الزعيم كافٍ لإطلاق عملية التغيير. لكن التجربة التاريخية تبين أن غياب الشخص لا يؤدي بالضرورة إلى غياب البنية التي أنتجته. فعندما تكون المؤسسات ضعيفة أو شكلية، ويكون الرابط الحقيقي بين الأفراد هو القائد، فإن زواله يفتح الباب أمام التفكك أو التنافس بين زعامات محلية جديدة، لا أمام التحول المؤسسي الحقيقي.

وهنا تبرز مفارقة خطيرة. فالجماعة التي عاشت طويلاً تحت سلطة زعيم شخصاني قد تشتاق إليه بعد غيابه، لا لأنه كان عادلاً، بل لأنه كان يوفر شكلاً من الوحدة الشكلية يخفي الانقسامات الكامنة. ومن ثم، يعود كثيرون إلى تفضيل الاستبداد السابق على الفوضى اللاحقة، ويُعاد إنتاج الحاجة النفسية والسياسية إلى زعيم جديد يحمل البنية القديمة نفسها تحت اسم جديد.

ولهذا، فإن إخفاق التحول بعد سقوط الزعيم لا يعود فقط إلى قوة الماضي، بل إلى أن التغيير لم يبدأ من البنية. فإذا لم تُبنَ قواعد عامة، ولم تُرسخ مؤسسات، ولم تُفصل الهوية عن الشخص، فإن المجتمع يعيد إنتاج الزعامة لأنه لم يتعلم بعد كيف ينتج سلطة قابلة للتداول والمساءلة.

سادساً: من الولاء الشخصي إلى التعاقد المؤسسي

لا يمكن الانتقال من الولاء الشخصي إلى التعاقد المؤسسي عبر الوعظ الأخلاقي وحده، ولا عبر الدعوة المجردة إلى الديمقراطية، بل عبر شروط ملموسة تعيد بناء الحياة التنظيمية والسياسية على أساس مختلف. ويبدأ ذلك من داخل التنظيمات نفسها، عبر بناء مؤسسات حقيقية لا صورية، وتحديد مدد القيادة ومنع احتكارها، وفرض شفافية مالية ملزمة، وفصل المشروع عن الشخص الذي يديره، وترسيخ ثقافة مساءلة يومية لا استثنائية.

والأهم من ذلك كله أن يصبح القائد قابلاً للاستبدال من دون أن ينهار التنظيم. فهذه هي العلامة الحاسمة على أن المؤسسة أصبحت أقوى من الزعامة، وأن الولاء انتقل من الشخص إلى القواعد، ومن الكاريزما إلى الشرعية الإجرائية. وعند هذه النقطة فقط يمكن القول إن الجماعة بدأت تتحرر فعلاً من البنية التي تجعل الاستبداد يتجدد تحت مسميات مختلفة.

لكن هذا التحول لا يقتصر على البنية الإدارية، بل يحتاج أيضاً إلى تحول ثقافي. إذ لا بد من إعادة تعريف الطاعة والانضباط والالتزام، بحيث لا تعود مرادفات للصمت والتبعية، بل تتحدد داخل أفق يحفظ حق النقد ويجعل الولاء للمشروع لا لحامله الظرفي. فالمؤسسة لا تنشأ فقط من اللوائح، بل من الثقافة التي تمنح اللوائح معناها العملي.

خاتمة

إن الاستبداد لا يبدأ حين يجلس الطاغية على العرش، بل يبدأ قبل ذلك بكثير، في اللحظة التي يعجز فيها الناس عن تخيل السلطة خارج صورة الشخص. هناك، في هذا العجز بالذات، تتكوّن البذرة الأولى لكل عبودية لاحقة. فالقائد لا يصبح مطلقاً لأنه قوي فحسب، بل لأن الجماعة، في لحظة ضعفها أو خوفها أو فقرها إلى المؤسسة، تقبل أن تودع فيه ما كان ينبغي أن يبقى موزعاً بينها من إرادة ومسؤولية وحق في المساءلة. وهكذا لا يعود الزعيم مجرد فرد يتقدم الصفوف، بل يصبح اختصاراً زائفاً للجماعة، ومرآةً مشوهة ترى نفسها فيها فتنسى أنها أوسع وأعقد وأغنى من أي صورة فردية.

إن أخطر ما تفعله الزعامة الصغرى ليس أنها تنتج تابعين، بل أنها تعيد تشكيل الخيال السياسي ذاته. فهي تجعل الناس يطلبون الحماية بدل الحرية، والانضباط بدل المشاركة، والوجه المألوف بدل القاعدة العادلة. وبذلك لا تعود المشكلة في فساد السلطة وحده، بل في فساد العلاقة بالسلطة. إذ يغدو الخضوع عادة، ويغدو الولاء قيمة أخلاقية، ويغدو النقد ضرباً من الخيانة، ويغدو اختزال الجماعة في شخص واحد أمراً يبدو طبيعياً حتى لمن يتضررون منه. عند هذه النقطة لا يكون الاستبداد قهراً مفروضاً من الخارج فقط، بل يتحول إلى نمط داخلي من تنظيم الوعي، إلى طريقة في الحب والكراهية والخوف والأمل، إلى لغة كاملة يعيش الناس بها ومن خلالها.

ولهذا فإن سقوط الزعيم لا يعني بالضرورة سقوط الاستبداد. لأن الشخص قد يرحل، لكن الصورة التي صنعت له البقاء قد تبقى حيّة في النفوس، مستعدة لأن تبحث عن جسد جديد تسكنه. وما لم تُهدم هذه الصورة، وما

لم يتعلم المجتمع أن يرى السلطة بوصفها وظيفة عامة لا جوهراً متعالياً، فإن كل تغيير سيبقى دوراناً في الحلقة نفسها. سيذهب اسم ويأتي اسم آخر، لكن البنية ستظل هي هي، والخضوع سيعيد تسمية نفسه في كل مرة بلقب جديد.

إن الحرية الحقيقية لا تبدأ حين نجد قائداً أقل سوءاً، بل حين نكف عن البحث عن الخلاص في صورة القائد أصلاً. تبدأ حين يصبح السؤال ليس من يحكمنا، بل كيف نحكم أنفسنا. ليس من يتكلم باسمنا، بل ما هي القواعد التي تمنع أي أحد من أن يحتكر الكلام باسمنا. تبدأ حين يتعلم المجتمع أن كرامته لا تُودع في رجل، وأن قضيته لا تختزل في كاريزما، وأن وحدته لا تُبنى على الخوف من التفكك، بل على الثقة بالمؤسسة وبالحق وبالمساءلة.

وعندئذ فقط ينتقل الناس من طور الرعية إلى طور المواطنين، ومن عبادة الحضور الشخصي إلى بناء الشرعية العامة، ومن انتظار المخلّص إلى إنتاج المجال الذي لا يحتاج إلى مخلّص. ففي النهاية، ليست المأساة الكبرى أن يظهر الزعيم، بل أن يعجز المجتمع عن أن يضعه في حجمه الإنساني والتاريخي. أما النضج السياسي فلا يتحقق إلا عندما يصبح القائد قابلاً للاستبدال، وتبقى الجماعة رغم ذلك واقفة، لأن ما يحفظها لم يعد شخصاً، بل وعياً مشتركاً ونظاماً عاماً ومعنىً للحرية لا يسكن في فرد، بل يتوزع في الجميع.

المحاضرة التاسعة والعشرون

طبيعة العلاقة البينية داخل الحركة القومية الكردية

تمهيد

تُطرح مسألة العلاقة البينية داخل الحركة القومية الكردية غالباً من زاوية الأحزاب والزعامات السياسية. غير أن هذه الزعامات ليست خارج الإشكال، بل هي جزء بنيوي منه، وقد أسهمت تاريخياً في إنتاجه وترسيخه. ومن هنا، فإن أي مقاربة نقدية لهذه العلاقة لا ينبغي أن تكتفي بوصف التوترات بين القوى السياسية الكردية، بل يجب أن تنفذ إلى البنية الفكرية والاجتماعية التي جعلت هذه التوترات قابلة للتكرار عبر الزمن.

وتتيح بعض الدراسات النقدية المعاصرة الانتقال من مستوى الولاءات السطحية إلى مستوى أعمق من الفهم التاريخي، ولا سيما في ما يتعلق بالبنية الفكرية للحركة الوطنية الكردية الحديثة. وفي هذا السياق، تبرز فكرة "المناطقية" بوصفها مفتاحاً تفسيرياً يساعد على فهم التوتر بين الخاص والعام داخل الفضاء الكردستاني.

أولاً: المناطقية بين الاجتماعي والسياسي

ينبغي التمييز، منذ البداية، بين مستويين مختلفين للمناطقية. الأول هو المستوى الاجتماعي الطبيعي. والثاني هو المستوى السياسي والفكري الذي يجري إنتاجه داخل الصراع الحزبي والقومي.

على المستوى الاجتماعي، لا تُعد الفوارق المناطقية ظاهرة استثنائية، بل هي سمة موجودة في جميع المجتمعات. فالتمايزات الثقافية والسلوكية بين سكان المدن والمناطق المختلفة ظاهرة مألوفة في ألمانيا وسوريا وغيرهما. وينطبق الأمر نفسه على المجتمع الكردي، حيث يمكن ملاحظة فروق بين الكردي العفريني والكردي الجزيري، وبين كرد سوريا وكرد تركيا، وكذلك بين كرد سوريا وكرد العراق. وتتداخل في تشكيل هذه الفروق عوامل عدة، مثل درجة التدين، وطبيعة البنية العشائرية، ومستوى الانفتاح الاجتماعي، والعلاقة بين الثقافة وأنماط الحياة اليومية.

غير أن هذه التمايزات، في ذاتها، لا تشكل إشكالاً سياسياً. فهي تصبح مشكلة فقط عندما تُستثمر في الصراع السياسي، أو حين تتحول إلى مركزيات متنافسة تسعى كل منها إلى فرض خصوصيتها بوصفها معياراً عاماً للحركة القومية كلها.

ثانياً: التناقض بين الخاص والعام الكردستاني

السؤال المركزي هنا هو ما إذا كان الساسة والمثقفون الكرد قد أسهموا في إنتاج تناقض بين الجزئي الكردستاني والعام القومي. ويمكن القول إن هذا التناقض نشأ، في صورته الحديثة، من عاملين رئيسيين.

العامل الأول يتمثل في تدخل القوى الإقليمية والدولية، التي سعت إلى استثمار التباينات الداخلية بين أجزاء كردستان المختلفة، بما يخدم مصالحها ويحول دون تشكل مركز قومي كردي موحد.

أما العامل الثاني، فيتمثل في ميل قيادات كل جزء من أجزاء كردستان إلى النظر إلى قضيته الخاصة بوصفها المركز الفعلي للحركة القومية الكردية برمتها. وعندما يُختزل المشروع القومي في إطار جغرافي جزئي، يتحول "الخاص" إلى مرجعية مركزية، ويُطلب من بقية الأجزاء أن تتكيف معه استراتيجياً وسياسياً. وعند هذه النقطة يبدأ الاحتكاك البنيوي بين الأجزاء الأربعة، لأن كل جزء يميل إلى اعتبار نفسه القلب الذي ينبغي أن يدور حوله الكل.

ثالثاً: النموذج العراقي ومشكلة القيادة التقليدية

بدأت الحركة القومية في كردستان العراق بوصفها حركة شعبية تستند إلى فكرة عامة وبسيطة، هي أن الكرد شعب يملك حقه في كيان سياسي خاص. غير أن القيادة العليا لهذه الحركة تمثلت، في مراحل طويلة، في شيوخ عشائر ورجال دين لم يمتلكوا تكويناً فكرياً حديثاً، ولا اطلاعاً كافياً على النظريات القومية الحديثة أو متطلبات بناء مؤسسة قومية معاصرة.

وقد أدى هذا النمط القيادي إلى نتائج متناقضة. فمن جهة، أنتج خطاباً تعبويًا فعالاً في مخاطبة الجماهير وتحريكها. لكنه، من جهة أخرى، أضعف القدرة على بناء مؤسسات قومية حديثة، وأعاق إمكان خلق تفاهم استراتيجي عابر لأجزاء كردستان المختلفة.

وفي هذا السياق، بدا تمسك شخصيات مثل الملا مصطفى البرزاني، ولاحقاً مسعود البرزاني وجلال طالباني، بمركزية الجزء العراقي عاملاً إضافياً في إنتاج التوتر مع الحركات الكردية في الأجزاء الأخرى. والمشكلة هنا لا تكمن في الأشخاص بقدر ما تكمن في منطق القيادة التقليدية ذاته، أي في كونها قيادة تستند إلى العشيرة والشبكة الاجتماعية الخاصة أكثر مما تستند إلى مؤسسة قومية حديثة تتجاوز الروابط الجزئية.

رابعاً: التحول في كردستان تركيا وصعود حزب العمال الكردستاني

مع تأسيس الجمهورية التركية الكمالية، انتقلت الدولة من أممية عثمانية واسعة إلى قومية تركية مركزية ذات نزعة استيعابية صارمة. وفي ظل هذا التحول، فشلت الثورات الكردية التقليدية، مثل ثورة الشيخ سعيد وثورة آرارات وثورة ديرسم، لأنها بقيت محكومة بالبنية العشائرية والدينية القديمة، ولم تستطع الانتقال إلى مستوى التنظيم القومي الحديث.

في هذا السياق ظهر حزب العمال الكردستاني بقيادة عبد الله أوجلان، متأثراً بخلفية ماركسية واضحة. وقد أدرك مؤسسوه أن الاعتماد على العشيرة لا يمكن أن يفضي إلى توحيد قومي حديث، فطرحوا نموذجاً مختلفاً يقوم على مخاطبة الفرد الكردي مباشرة، وعلى بناء تنظيم مركزي منضبط، وعلى السعي إلى مشروع عابر للأجزاء الأربعة.

وفي مرحلته التأسيسية، رفع الحزب شعار تحرير وتوحيد كردستان، وحاول تجاوز الأحزاب التقليدية، بل سعى في بعض المراحل إلى إلغائها أو استبدالها عبر تأسيس أذرع تنظيمية له في مختلف الأجزاء. وقد نجح بالفعل في ترسيخ موقعه داخل كردستان تركيا، وفي التمدد داخل سوريا، وفي تثبيت حضور مهم في قنديل-كردستان العراق. لكنه لم ينجح في إزاحة الحزبين الرئيسيين في كردستان العراق، بسبب امتلاكهما قاعدة سياسية وعسكرية واجتماعية راسخة.

خامساً: عوامل التحول والانكسار

تعرض المشروع التأسيسي لحزب العمال الكردستاني لهزتين استراتيجيتين أساسيتين. تمثلت الأولى في انهيار الاتحاد السوفييتي ونهاية مرحلة الحرب الباردة، وهو ما أفقد كثيراً من الحركات الثورية المرجعية الدولية التي كانت تستند إليها. أما الثانية فتمثلت في اعتقال عبد الله أوجلان عام 1999، وهو حدث كان له أثر عميق في إعادة تشكيل خطاب الحزب وبنيته الداخلية.

وقد أدت هاتان الهزتان إلى مراجعات فكرية وتنظيمية واسعة، وإلى انشقاقات داخلية، كما أسهمتا في الانتقال من مشروع الدولة القومية الكردية إلى صيغ بديلة، مثل "الأمة الديمقراطية". وهكذا، انتقل الحزب من خطاب تحرري قومي صريح إلى خطاب أكثر تركيباً، يحاول إعادة تعريف العلاقة بين القومية والديمقراطية والتنظيم والمجتمع.

سادساً: جوهر الإشكالية البنيوية

يمكن تلخيص طبيعة العلاقة البينية داخل الحركة القومية الكردية في ثلاثة مستويات مترابطة.

المستوى الأول هو مستوى اجتماعي طبيعي يتمثل في التمايزات المناطقية والثقافية بين أجزاء كردستان المختلفة.

والمستوى الثاني هو مستوى سياسي يتجسد في تمسك كل جزء بمركزيته الخاصة، وتحويل هذه المركزية إلى مرجعية للصراع أو القيادة.

أما المستوى الثالث فهو مستوى تنظيمي، يتراوح بين نموذج عشائري مركزي تقليدي، ونموذج أيديولوجي حديث عابر للحدود.

والمعضلة الأساسية لا تكمن في وجود هذا التعدد في ذاته، بل في غياب إطار استراتيجي مشترك قادر على الموازنة بين استقلالية كل جزء ووحدة الهدف القومي العام. فكل مشروع قومي يفشل في حل هذه المعادلة سيظل معرضاً لإعادة إنتاج التوتر نفسه بين الخاص والعام، وبين الجزئي والكلي، وبين القيادة المناطقية والوظيفة القومية العامة.

خاتمة

إن العلاقة البينية داخل الحركة القومية الكردية ليست مجرد نتيجة لتدخلات خارجية أو لخلافات شخصية بين الزعماء، رغم أهمية هذين العاملين، بل هي تعبير عن صراع أعمق بين نمطين من التنظيم والوعي السياسي. النمط الأول تقليدي عشائري مناطقي، يستمد منطقه من البنى الاجتماعية القديمة ويعيد إنتاجها في المجال السياسي. أما النمط الثاني، فهو نمط تنظيمي حديث يسعى إلى تجاوز الحدود المحلية وبناء أفق قومي أوسع.

وسيظل مستقبل المشروع القومي الكردي في عموم كردستان مرهوناً بقدرته على حسم هذه العلاقة، أو على الأقل إنتاج صيغة تركيبية جديدة توازن بين الخصوصيات المناطقية المشروعة وبين الحاجة إلى أفق قومي جامع. فالقضية ليست في التعدد ذاته، بل في كيفية تنظيمه داخل مشروع مشترك لا يُلغي الأجزاء ولا يسمح لها في الوقت نفسه بأن تتحول إلى مراكز متنافسة تعطل إمكان تشكل الإرادة القومية العامة.

المحاضرة الثلاثون

البنية الاجتماعية

وأزمة التشظّي في الأحزاب الكردية السورية

مقدمة

تقتضي دراسة الانشقاقات المتكررة في الأحزاب الكردية السورية مقاربتها في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي، بعيداً عن اختزالها في خلافات شخصية أو صراعات تنظيمية عابرة. فهذه الانشقاقات ليست ظاهرة طارئة، بل تعكس خللاً بنيوياً في البيئة التي نشأت فيها تلك

الأحزاب، وفي طبيعة الوعي السياسي الذي تأسست عليه. ومن ثم، فإن فهم هذه الظاهرة يمر عبر تحليل الخلفية الطبقية والفكرية للقيادات الحزبية، وبنيتها الاجتماعية الحاضنة، إضافة إلى الظروف الإقليمية والدولية التي أثرت في مسارها.

أولاً: البنية الاجتماعية للمجتمع الكردي السوري

تشكّل المجتمع الكردي في سوريا، بعد ترسيم الحدود السورية التركية في أعقاب اتفاقية سايكس بيكو، ضمن بنية اجتماعية غلب عليها الطابع الفلاحي والرعوي. ولم يكن الإقطاع قائماً بالمعنى الاقتصادي والتاريخي الدقيق، بل تركزت الملكية الزراعية في بعض المناطق بيد عدد محدود من الملاّك الكبار، في حين تشكلت الغالبية من الفلاحين وصغار الملاّك والعمّال الزراعيين، إلى جانب فئات اعتمدت على التهريب عبر الحدود.

في منطقتي الجزيرة والرقة، كانت قطاعات واسعة من الزراعة بيد برجوازية غير كردية، ولا سيما السريانية والأرمنية والعربية الحلبية. أما في كوباني وعفرين، فقد وُجد عدد محدود من الملاّك الكبار، في حين شكّل صغار الملاّك والعمّال الزراعيون الكتلة الأساسية من السكان. كما اعتمد عدد من الملاّك الكرد، في تمويل النشاط الزراعي، على البرجوازية الحلبية.

هذه البنية الاجتماعية ذات الطابع الريفي التقليدي لم تكن مهيأة لإنتاج فكر قومي حديث، بسبب غياب طبقة وسطى واسعة وقادرة على حمل مشروع سياسي منظم. ولذلك بقيت الغالبية خارج إطار وعي قومي متبلور حتى منتصف القرن العشرين.

ثانياً: نشأة الوعي القومي بوصفه رد فعل

شكّل لجوء سياسيين أكراد من تركيا إلى سوريا بعد ثورة الشيخ سعيد عام 1925 نقطة تحول مهمة في إدخال السياسة القومية إلى المجتمع الكردي السوري. غير أن هذا الوعي جاء، في معظمه، بوصفه رد فعل على القوميتين التركية والعربية، لا نتيجة تطور داخلي موضوعي في البنية الاجتماعية والفكرية المحلية. كما لم تترافق هذه المرحلة مع جهود بحثية منهجية في التاريخ والثقافة الكردية تتيح بناء سردية قومية متماسكة.

وعلى الرغم من الدور الثقافي الذي قامت به بعض الشخصيات الكردية، فإن المستوى الفكري والتنظيمي العام لم يكن كافياً لبناء مشروع سياسي راسخ، ولا سيما في ظل ضعف إدراك خصوصية الوضع الكردي السوري بعد ترسخ الحدود الحديثة.

ثالثاً: مقارنة بالسياق العربي السوري

إذا قورنت القيادات الكردية المبكرة بنظرائها في الأحزاب العربية السورية، يظهر تفاوت واضح في المستوى الفكري والتنظيمي. فقد نشأت الأحزاب العربية في بيئة حضرية أكثر تطوراً، وأسهم مثقفون عرب في صياغة أطر فكرية قومية واشتراكية ذات بناء أوضح، سواء عبر الإبداع الذاتي أو من خلال الاقتباس المنهجي من الفكر الأوروبي.

في المقابل، ظهرت الأحزاب الكردية في سوريا من دون مقدمات تنويرية كافية، وفي ظل ضعف ثقافي عام داخل المجتمع الكردي السوري، وهو ما انعكس على هشاشة بنيتها التنظيمية، وعلى محدودية قدرتها على إنتاج فكر سياسي متماسك، وعلى تكرار الانشقاقات في صفوفها.

رابعاً: دور الحزب الشيوعي السوري

حتى ستينيات القرن الماضي، كان الحزب الشيوعي السوري التنظيم الأكثر حضوراً بين الأكراد من حيث الانتشار والتنظيم. وقد أسهم في إدخال شرائح واسعة منهم إلى العمل السياسي، لكنه لم يبلور موقفاً واضحاً من الحقوق القومية الكردية إلا في مراحل متأخرة. كما اتسم خطابه الأممي بطابع كوسموبوليتي حدّ من إمكان تشكّل وعي قومي مستقل داخل صفوف أعضائه الأكراد.

ومن ثم، فإن مساهمة الحزب الشيوعي في تسييس الكرد لم تترافق مع مساهمة موازية في بلورة إطار نظري واضح للمسألة القومية الكردية، وهو ما جعل حضوره مزدوج الأثر. فقد فتح المجال أمام النشاط السياسي، لكنه في الوقت نفسه أضعف إمكان تشكل وعي قومي مستقل ومتراكم.

خامساً: ظاهرة التبعية السياسية

اتسمت الأحزاب الكردية السورية، في مراحل متعددة، بالتبعية المستمرة لمراكز ثقل كردستانية خارج سوريا، سواء في العراق أم في تركيا. وغالباً ما استمدت هذه الأحزاب جزءاً كبيراً من شرعيتها من رموز خارجية أكثر مما استندت إلى قاعدة اجتماعية محلية متماسكة. وانعكس ذلك في ضعف قدرتها على إنتاج تراث نضالي خاص بالسياق السوري، وفي عجزها عن بناء خطاب مستقل ينبع من خصوصية الواقع الكردي في سوريا.

وفي هذا الإطار، مثّل حزب العمال الكردستاني نموذجاً مختلفاً من حيث القدرة على تعبئة الجماهير، ولا سيما في العقود الأخيرة من القرن العشرين. فقد استطاع، عبر خطاب قومي معاصر وتنظيم فعّال، جذب شرائح واسعة من الكرد السوريين، رغم أن مركز اهتمامه الأساسي كان

الساحة التركية. ويكشف هذا الأمر عن قابلية المجتمع الكردي السوري للانخراط في مشاريع سياسية تتجاوز حدوده الوطنية، في ظل غياب مشروع محلي متماسك وقادر على الاستيعاب.

سادساً: غياب القاعدة الاجتماعية الحاملة للفكر القومي

ارتبطت نشأة الأحزاب الحديثة في أوروبا، تاريخياً، بظهور البرجوازية وتبلور بنية طبقية واضحة. أما في المجتمعات المتأخرة، فقد حملت البرجوازية الصغيرة غالباً الفكر القومي الحديث. غير أن المجتمع الكردي السوري افتقر، لفترة طويلة، إلى برجوازية صغيرة واسعة ومنظمة، قادرة على صياغة مشروع قومي حديث وربطه بمصالح اجتماعية محددة.

وبذلك بقيت الأحزاب الكردية من دون قاعدة اجتماعية راسخة تحمل مشروعها وتحمي استمراريته. وهذا ما جعلها أكثر عرضة للانشقاقات، وهيمنة الزعامات الفردية، وضعف التجديد الداخلي، والارتهان المستمر للعوامل الخارجية.

سابعاً: العوامل الدولية والإقليمية

لم تُدرك القيادات الكردية السورية، في معظم مراحلها، طبيعة الصراع الدولي بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي، ولا انعكاسات هذا الصراع على قضايا الأقليات والقوميات في المنطقة. فقد خضعت القضايا القومية، وفي مقدمتها القضية الكردية، لحسابات المصالح الدولية والإقليمية، سواء في إطار العلاقة مع الاتحاد السوفييتي أو مع القوى الغربية، الأمر الذي حدّ من فرص تبني القضية الكردية ضمن منظومات تلك القوى على أسس ثابتة ومستقرة.

وكان من نتائج هذا القصور في القراءة السياسية أن بقيت الأحزاب الكردية السورية رهينة تصورات جزئية أو ظرفية لطبيعة النظام الدولي، من دون أن تنجح في بلورة استراتيجية مستقلة تستند إلى فهم طويل المدى لموقعها داخل تلك التوازنات.

ثامناً: التحولات الاجتماعية المعاصرة

شهد المجتمع الكردي السوري، أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، تحولات اجتماعية مهمة، تمثلت في توسع الطبقة الوسطى، وازدياد عدد الموظفين والطلاب الجامعيين، ونشوء نخبة مثقفة أكثر احتكاكاً بالمحيط السوري العام. وقد ترافق ذلك مع انتشار أوسع للشعور القومي، ولا سيما بين الأجيال الشابة.

وأفرزت هذه التحولات فجوة متزايدة بين البنية الاجتماعية الجديدة وبين الأحزاب الكردية التقليدية، التي لم تتمكن من تجديد خطابها وتنظيمها بما يتناسب مع الواقع المتغير. وقد برزت الانتفاضة الكردية عام 2004 مثالاً واضحاً على تجاوز الشارع الكردي للأطر الحزبية التقليدية، وعلى ظهور ديناميات اجتماعية وسياسية لم تعد تلك الأحزاب قادرة على احتوائها أو قيادتها.

خاتمة

يمكن القول إن أمراض الأحزاب الكردية السورية، وفي مقدمتها الانشقاقات المتكررة، ليست مجرد خلل تنظيمي، بل تعبير عن بنية اجتماعية غير مكتملة التطور، وعن غياب قاعدة طبقية حاملة لمشروع

قومي حديث. كما أسهمت التبعية الخارجية، وضعف التأصيل الفكري، والعجز عن قراءة التحولات الدولية والإقليمية، في تعميق هذه الأزمة وإطالة أمدها.

ومع ذلك، فإن التحولات الاجتماعية التي شهدها المجتمع الكردي السوري في العقود الأخيرة تشير إلى إمكان نشوء صيغ سياسية جديدة أكثر اتصالاً بالبنية الاجتماعية المعاصرة. ويبقى مستقبل الحركة السياسية الكردية في سوريا مرهوناً بقدرتها على إنتاج رؤية فكرية مستقلة، تنبع من خصوصية الواقع الكردي السوري، وتؤسس لشرعية مستمدة من قاعدتها الاجتماعية، لا من مرجعيات خارجية أو امتدادات سياسية عابرة للحدود.

لا بد من الإشارة هنا إلى الملاحظات التالية:

1. اعتمدت في هذه المحاضرة على المذكرات التالية **:**

- حياتي الكردية للكتور نور الدين ظاظا

- أضواء على الحركة الكردية في سوريا لعبد الحميد درويش

- مذكرات أوصمان صبري

- صفحات من تاريخ حركة التحرر الوطني الكردية في سوري لمحمد ملا أحمد

- إضافة إلى غالبية كتب صلاح بدر الدين

- Dîmenin ji dîroka winda. Samî Ehmed Namî

2. الملاحظة الثانية: لا يمكن اعتبار المذكرات مراجع علمية، لأنها تكتب من قبل أشخاص يعتبرون أنفسهم أبطال رواياتهم، فهم الذي يتحكمون بسرد الأحداث واستنطاق الأشخاص. غير أنه في الحالة الكردية السوري لا تتوفر لدينا مراجع أخرى، ولا مفر من اعتمادها في الدراسات، مع ضرورة وضعها للنقد والتمحيص.

3. المصطلح البرجوازي في البلدان المتخلفة مجازي. فهذه البرجوازيات لم تكن على مستوى البرجوازية الغربية، لا من الناحية الاقتصادية ولا من الناحية الفكرية والاجتماعية.

4. كان كرد سوريا لغاية الخمسينات يتمونون بالمواد الغذائية والاقمشة المهربة من تركيا.

المحاضرة الحادية والثلاثون

غياب النقد البنيوي وأثره في تعثر التحول السياسي

مقدمة

لا تتعثر المجتمعات فقط لأن أنظمتها السياسية قمعية، بل لأنها تعجز، في لحظات التحول الحاسمة، عن إنتاج نقد يطال الأسس التي يقوم عليها ذلك القمع. فالاستبداد لا يعيش بالقوة المجردة وحدها، بل يعيش أيضاً بما يحيط به من صمت فكري، ومن اعتياد أخلاقي، ومن تصورات موروثة تجعل وجوده ممكناً، بل وتجعله، في وعي كثيرين، قدراً طبيعياً أو شراً لا بد منه. ومن هنا، فإن السؤال عن تعثر التحول السياسي في مجتمعاتنا لا يمكن أن يُختزل في ضعف المعارضة أو بطش السلطة أو تدخل الخارج،

على أهمية هذه العوامل جميعاً، بل يجب أن يمتد إلى مستوى أعمق، هو مستوى غياب النقد البنيوي القادر على مساءلة الجذور لا الأعراض، والبنية لا الوجوه، والمنطق الحاكم لا بعض تجلياته الظرفية.

لقد عرفت أوروبا الحديثة مساراً طويلاً من التراكم النقدي قبل أن تعرف لحظة الثورة. ولم يكن ذلك التراكم مجرد ازدهار في الأفكار أو توسع في الجدل الفلسفي، بل كان عملية تاريخية عنيفة استهدفت تفكيك الشرعيات القديمة، ونزع الهالة عن المقدسات السياسية والدينية، وإعادة تعريف الإنسان بوصفه ذاتاً قادرة على الحكم على العالم لا مجرد تابع له. أما في تاريخنا الحديث، فقد بقي النقد، في أغلب الأحيان، جزئياً أو أخلاقياً أو موسمياً، ولم يتحول إلى قوة اجتماعية قادرة على زعزعة البنية العميقة التي تنتج الاستبداد وتعيد إنتاجه. ومن هنا ظل التحول السياسي في الشرق الأوسط، وفي سوريا على وجه الخصوص، متعثراً، لأن المجتمع لم يدخل معركته مع السلطة وهو يحمل مشروعاً نقدياً متماسكاً، بل دخلها غالباً بأدوات جزئية، وبوعي منقوص، وبنخب لم تنجح في الوصول إلى الجذر الذي ينبغي هدمه قبل الحديث عن البناء.

أولاً: النقد الأوروبي بوصفه تمهيداً للتحول

لم تبدأ الثورات البرجوازية في أوروبا بوصفها انفجاراً سياسياً مفاجئاً، بل جاءت نتيجة سيرورة طويلة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. فقد أخذت تتشكل، داخل المجتمعات الأوروبية، أنماط جديدة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، في ظل بنية سياسية ودينية كانت ما تزال تستند إلى شرعيات قديمة. وفي هذا التناقض بالذات وُلدت الحاجة إلى النقد.

لكن ما منح هذه السيرورة قوتها الحاسمة لم يكن نشوء واقع جديد فقط، بل اتساع القدرة على التفكير ضده وضد ما يعيقه. لقد طال النقد النظام الملكي، والمؤسسة الكنسية، والفلسفة المدرسية، واللغة الأدبية، وأنماط الحياة الاجتماعية كلها تقريباً. ولم يعد الناقد مجرد كاتب معزول، بل صار شخصية عامة تؤثر في الوعي الجمعي وتسهم في إعادة تعريف الممكن التاريخي. وهكذا لم تكن الثورة في أوروبا مجرد انقلاب في السلطة، بل كانت ثمرة عمل طويل على تفكيك الشرعية القديمة، ونزع صفة البداهة عن الاستبداد، وتحويل الواقع من شيء مفروض إلى شيء قابل للحكم عليه والتمرد ضده.

وقد استند هذا النقد إلى ركيزتين واضحتين. الأولى رفض الواقع القائم وعدم التسليم بشرعيته. والثانية البحث الجاد عن بديل تاريخي ممكن. ولهذا لم يكن نقداً توفيقياً ولا أخلاقياً محدوداً، بل كان نقداً يهز النظام في أساسه، ويضع المقدس السياسي والديني معاً في موضع المساءلة. ومن هنا جاءت كلفته العالية. فقد دفع مفكرون وأدباء ورجال دين متنورون أثماناً باهظة، لكن تلك التضحيات لم تذهب سدى، لأنها أسهمت في خلق وعي تاريخي جديد، وفي تحويل النقد من نشاط نخبوي إلى شرط من شروط التحول الحضاري.

ثانياً: الشرق وعجز النقد عن بلوغ البنية

في المقابل، لم تتبلور في مجتمعاتنا الشرقية ظاهرة نقد شاملة وممنهجة بالمعنى الذي عرفته أوروبا الحديثة. فقد كان أغلب الكتّاب والمفكرين جزءاً من المنظومة القائمة، أو متكيفين معها إلى حد جعلهم عاجزين عن

مساءلة الأسس التي تنتج الاستبداد نفسه. ولهذا ظل النقد، حين ظهر، يدور في الهوامش أو ينشغل بالنتائج المباشرة، من دون أن يصل إلى البنية التي تجعل هذه النتائج ممكنة ومتكررة.

وما وُجد من محاولات نقدية كان غالباً محدوداً وموسمياً، يتقدم قليلاً ثم ينكفئ أمام سلطان الدولة أو ثقل التقليد أو الإغراءات التي تقدمها المنظومة ذاتها لمثقفيها. ولم يتحول النقد إلى تيار اجتماعي واسع يخلخل الشرعية السياسية والدينية معاً، لأن المجتمع نفسه لم يدخل في عملية تفكيك جذرية لمسلّماته. ولهذا بقيت السلطنة في أشكالها الحديثة والقديمة أقوى من خصومها، لا فقط لأنها تملك أجهزة القمع، بل لأنها ظلت تستند إلى بنية فكرية لم تُمس في العمق.

ومن هنا تبدو المسألة الأساسية في الشرق الأوسط أبعد من مجرد وجود الاستبداد. المشكلة أن هذا الاستبداد لم يُحاصر تاريخياً بنقد بنيوي متراكم، بل غالباً ما حوصِر بشكاوى أخلاقية، أو بمعارضات جزئية، أو بخطابات تمس العدو في الخارج وتترك الداخل بمنأى عن المساءلة. وهكذا جرى توجيه الوعي العام نحو الإمبريالية والصهيونية والتدخل الخارجي بوصفها العلل الأولى، من دون التوقف الجدي عند البنية الداخلية التي تجعل الشعوب قابلة للرضوخ، وتجعل الحاكم نفسه تابعاً للخارج في الوقت الذي يستبد فيه بالداخل.

ثالثاً: العدو الخارجي أم البنية الداخلية

لا يعني ذلك التقليل من أثر القوى الخارجية، ولا إنكار دورها في تشكيل مآلات المنطقة، لكن الخطأ يبدأ حين يُحوَّل هذا الأثر إلى تفسير كلي يعفي الداخل من مواجهة نفسه. فالمجتمعات لا تُستعمر فقط لأنها ضعيفة عسكرياً، بل لأنها تعاني، في العمق، من عجز سياسي وفكري يجعلها قابلة

للخضوع من الداخل قبل أن تُخضع من الخارج. ومن هنا فإن العدو الحقيقي لا يكمن فقط في الإمبريالية أو في القوى الدولية الكبرى، بل أيضاً في البنية الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تنتج هذا الاستعداد المزدوج للرضوخ، رضوخ الشعوب للحاكم المستبد، ورضوخ الحاكم المستبد نفسه للقوى الخارجية.

ولهذا يبدو الحديث عن "الموضوعية" في كثير من الخطابات الثقافية العربية نوعاً من الحذر الذي يخفي العجز عن القطع مع البنية القائمة. فالمقصود بهذه الموضوعية، في كثير من الأحيان، ليس التحليل الدقيق، بل موازنة السلبيات بالإيجابيات، أي تقديم تبريرات غير مباشرة للخلل البنيوي بدل كشفه. وهذا النوع من النقد لا يغير شيئاً، لأنه لا يطعن في الشرعية العميقة للنظام، بل يطال بعض مظاهره فقط. أما النقد الذي يصنع تحولاً حقيقياً، فهو النقد الذي يعلن أن الواقع القائم، في أساسه، واقع فاسد، وأن البناء فوق أرضية متعفنة لا ينتج سوى إعادة إنتاج الخراب في صورة جديدة.

رابعاً: المثقف بين الامتياز والنقد

لا يمكن فصل أزمة النقد البنيوي عن موقع المثقف نفسه في مجتمعاتنا. فالمثقف ليس كائناً معلقاً فوق واقعه، بل هو ابن بيئته، ويتشكل، في كثير من الأحيان، داخل شبكات الامتياز والاعتراف والخوف التي ينتجها النظام القائم. ولهذا فإن كثيراً من المثقفين لم ينجحوا في لعب دور المفكك الجذري للبنية، بل اكتفوا بالتمايز داخل حدودها، أو مارسوا نقداً مضبوطاً لا يهدد الامتيازات التي يستفيدون منها، ولا يقطع الجسر الذي يصلهم بالمؤسسة الحاكمة أو بالمجال الرمزي الذي تنتجه.

وفي الحالة السورية، ظهرت هذه الإشكالية بوضوح شديد خلال الثورة. فقد اتخذ عدد من المثقفين البارزين مواقف ضد الثورة، أو مواقف ملتبسة منها، بحجة أن الثورة انحرفت أو أن الأصولية تسللت إليها أو أن النظام، رغم استبداده، يحمل بعض "الإيجابيات" التي ينبغي أخذها في الحسبان. غير أن هذا المنطق يكشف، في جوهره، عجزاً عن رؤية الثورة بوصفها لحظة تحرر أولى من بنية الاستبداد، لا بوصفها مشروعاً منجزاً أو مثالاً نقياً. فالثورات لا تُحاكم فقط بما تؤول إليه في لحظاتها الأكثر اضطراباً، بل بما تمثله من كسر أولي للبنية التي كانت تجعل الحرية مستحيلة.

ومن هنا فإن اختزال الثورة في انحرافاتها المحتملة، أو في صعود بعض قواها الرجعية، لا يختلف كثيراً عن اختزال الاستبداد في بعض وظائفه الإدارية أو مظاهر استقراره. في الحالتين، يجري تجاهل الجذر البنيوي للمشكلة، ويُستبدل بالسجال حول العوارض. وهنا تحديداً يظهر الفرق بين مثقف يتحرك مع الحدث ومثقف يستشرفه. فالأول يكيّف لغته مع الظاهرة بعد انفجارها، أما الثاني فيكون قد اشتغل على تفكيك شروطها قبل ظهورها.

خامساً: قبل الثورة وبعدها

يكشف النظر إلى نصف قرن من حكم حزب البعث في سوريا أن الغالبية الساحقة من المثقفين لم تمارس نقداً جذرياً للبنية السياسية والاجتماعية والدينية التي حكمت البلاد. كان التركيز، في أكثر الأحيان، موجهاً إلى الخارج، إلى الاستعمار والغرب والمؤامرة والعدو القومي، فيما بقي الداخل بمنأى عن التفكيك الحقيقي. وكان ذلك يعني، في العمق، أن البنية المحلية للاستبداد لم تُجعل موضوعاً للنقد إلا في حدود ضيقة تسمح للنظام بالاستمرار.

وعندما اندلعت الثورة عام 2011، تغيرت مواقف بعض الكتّاب بسرعة، لكن هذا التغير لم يكن تعبيراً عن مشروع نقدي استشرافي، بل عن تفاعل متأخر مع ظاهرة انفجرت فعلاً. ومن هنا فإن المقارنة بين كتابات ما قبل الثورة وما بعدها تكشف أن كثيراً من المثقفين لم يكونوا في موقع من ينتج وعياً تمهيدياً للتحول، بل في موقع من يتلقى الحدث ويحاول أن يجد له لغة بعد وقوعه. وهذا بحد ذاته دليل على غياب عمل نقدي تراكمي كان يمكن أن يهيئ المجتمع للحظة الانفجار، أو على الأقل أن يمده بأدوات أعمق لفهمها.

سادساً: لماذا يتعثر التحول السياسي

إن تعثر التحول السياسي في مجتمعاتنا لا يعود فقط إلى شراسة الأنظمة، ولا إلى تدخلات القوى الخارجية، بل أيضاً إلى أن المجتمع يدخل معركته مع الاستبداد من دون جهاز نقدي قادر على هدم أسسه. فحين يغيب النقد البنيوي، يصبح التغيير سطحياً، وتتحول الثورة إلى صراع على المواقع، وتبقى اللغة القديمة حاضرة تحت الشعارات الجديدة. ومن ثم، فإن الوجوه قد تتبدل، لكن البنية تظل على حالها، أو تعود في صورة أخرى أكثر مواربة.

ولذلك فإن كل حديث عن تحول ديمقراطي من دون تفكيك السكونية الفكرية التي تراكمت عبر قرون يظل حديثاً ناقصاً. فالمشكلة ليست في الدولة فقط، بل في نمط الوعي الذي يقبلها كما هي، وفي الثقافة التي تمنحها مبرراتها، وفي اللغة التي تخشى تسمية العطب باسمه. ولا يكفي هنا استيراد مفردات الحداثة أو الاطلاع على الثقافة الغربية، لأن المعرفة التي لا تتحول إلى أداة لزعزعة البنية التقليدية تبقى معرفة سطحية، تزين الوعي ولا تغيره.

خاتمة

إن المجتمعات لا تدخل التاريخ الحديث حقاً حين تغيّر حكامها فقط، بل حين تتعلم كيف تهدم في وعيها الشرعية التي كانت تمنح هؤلاء الحكام حق البقاء. ولهذا فإن أزمة التحول السياسي في مجتمعاتنا ليست أزمة ثورات فاشلة فحسب، بل أزمة نقد غائب. نقد لم يذهب بعيداً بما يكفي في تفكيك البنية التي صنعت الاستبداد، وحمته، وأعادت إنتاجه داخل السياسة والدين والمجتمع والثقافة معاً.

لقد أثبتت التجربة أن التغيير الذي لا يسبقُه، أو يرافقه، عمل نقدي جذري يبقى مهدداً بالانحباس داخل السطح. وقد يسقط رأس السلطة، لكن الجسد العميق يبقى حياً، لأن اللغة التي شرعنته لم تُهزم، والقيم التي غذته لم تُمس، والوعي الذي قبله لم يُعاد بناؤه. ومن هنا فإن الحرية لا تبدأ حين يضعف السلطان فقط، بل حين يفقد، في أعين الناس، صفته البداهية، وحين يصبح قابلاً للتفكير ضده، لا مجرد قابليته للكراهية.

فالنقد البنيوي ليس ترفاً فكرياً، ولا تمريناً أكاديمياً، بل هو الشرط الأول لأي تحول حقيقي. لأنه وحده القادر على نقل المجتمع من مستوى الشكوى إلى مستوى الفهم، ومن مستوى الغضب إلى مستوى البناء، ومن رد الفعل إلى القدرة على إنتاج أفق جديد. أما من دون هذا النقد، فسيبقى التغيير معلقاً بين انتفاضات متكررة وبنى ثابتة، بين وجوه تتبدل ومنطق لا يتغير.

المحاضرة الثانية والثلاثون

سر الخلافات الكردية مقاربة بحثية في تعارض الاستراتيجيات الكردستانية

استهلال

تبحث هذه المحاضرة البنية العميقة للخلافات الكردية المعاصرة، وتنطلق من فرضية أساسية مفادها أن هذه الخلافات لا يمكن تفسيرها تفسيراً كافياً بالعودة إلى التنافس الشخصي بين القيادات، أو إلى ضعف الثقافة الديمقراطية الداخلية في الأحزاب، أو إلى الانقسامات التنظيمية وحدها. فهذه العناصر، على أهميتها، تبقى ثانوية إذا ما قيست بالتعارض الاستراتيجي الذي يحكم تصور القوى الكردية الكبرى لطبيعة النضال القومي، وحدود الجزء الكردستاني، وعلاقته بالإطار الكردستاني العام.

سنركز في هذه المحاضرة على التمايز بين استراتيجيتين رئيستين في المجال السياسي الكردي. تتمثل الأولى في التصور الذي تتبناه قوى مثل حزب العمال الكردستاني وحزب الاتحاد الديمقراطي، والقائم على الجمع بين أولوية النضال في كل جزء من أجزاء كردستان وبين عدم السماح لهذا النضال بأن يتحول إلى أداة للإضرار بالحركات الكردية في الأجزاء الأخرى. أما الثانية فتتمثل في التصور الذي يحكم أداء الحزب الديمقراطي الكردستاني، وبدرجة مختلفة الاتحاد الوطني الكردستاني، حيث تُعطى الأولوية العملية لمصالح إقليم كردستان العراق وتوازناته وتحالفاته، حتى عندما يؤدي ذلك إلى توتر مع الحركات الكردية في بقية الأجزاء. بكلمة أخرى نستطيع القول أن الخلاف الكردي الراهن هو، في جوهره، خلاف بين نموذجين في تعريف المصلحة القومية الكردية نفسها. ولهذا السبب تفشل معظم محاولات توحيد الصف الكردي، لأنها تتعامل مع مظاهر الانقسام ولا تمس بنيته الاستراتيجية العميقة.

كثيراً ما يجري تناول الخلافات الكردية في الخطاب السياسي العام ضمن منطق أخلاقي يقوم على الدعوة إلى الوحدة، والشكوى من الانقسام، وتحميل الأفراد أو الأحزاب مسؤولية الفشل في الوصول إلى موقف قومي موحد. غير أن هذا المستوى من الخطاب، على الرغم من قيمته التعبوية، لا يفسر طبيعة التناقض القائم ولا يكشف آلياته العميقة. فالوحدة لا تتعثر فقط بسبب ضعف الإرادة أو تضارب المصالح الآنية، بل بسبب اختلاف التصورات الاستراتيجية التي تحدد معنى القضية الكردية وحدودها وأولوياتها.

ومن هنا، فإن قراءة الخلاف الكردي بوصفه خلافاً بين زعامات أو أحزاب فحسب تبقى قراءة قاصرة. ذلك أن المسألة تمس، في أساسها، علاقة كل حزب بجزئه الكردستاني، وطريقة تعريفه للمصلحة الكردية، وموقعه من بقية أجزاء كردستان، وحدود تعاونه أو صراعه مع الدول التي تتقاسم الجغرافيا الكردية. وبناء على ذلك، نسعى في هذه المحاضرة تحليل الخلافات الكردية من منظور استراتيجي، لا من منظور تنظيمي أو شخصي ضيق.

تتمثل الإشكالية المركزية في السؤال الآتي: هل تعود الخلافات الكردية المعاصرة إلى التنافس الحزبي والشخصي، أم أنها تعكس تعارضاً استراتيجياً عميقاً بين نماذج مختلفة في فهم القضية الكردية وتحديد علاقتها بالجزء الكردستاني والإطار الكردستاني العام؟

ويتفرع عن هذا السؤال عدد من الأسئلة الفرعية: كيف يمكن تفسير استمرار الانقسام الكردي رغم كثافة الدعوات إلى وحدة الصف؟ ما الفرق بين الاستراتيجية التي تعطي الأولوية للنضال الجزئي ضمن أفق كردستاني عام، والاستراتيجية التي تجعل من مصالح الإقليم مركزاً مرجعياً لبقية

الأجزاء؟ إلى أي حد ما تزال تجربة الملا مصطفى البرزاني مؤثرة في تشكيل الاستراتيجية الكردية في إقليم كردستان العراق؟ كيف تكشف المواقف العملية من قضايا مثل كوباني، شنكال، عفرين، وسري كانيه، عن طبيعة التناقض بين الاستراتيجيتين؟ لماذا تفشل مشاريع التوافق الكردي المتكررة في كردستان سوريا وفي المجال الكردستاني الأوسع؟

ننطلق في محاضرتنا هذه من الفرضيات الآتية:

أولاً- إن الخلاف الكردي الراهن ليس خلافاً شخصياً أو حزبياً بالدرجة الأولى، بل هو خلاف استراتيجي يتعلق بتعريف المصلحة القومية الكردية وحدودها.

ثانياً- إن الأحزاب الكردية الكبرى تتحرك وفق تصورين متناقضين للمسألة الكردية. الأول يربط بين خصوصية كل جزء من كردستان وبين مسؤولية عامة تجاه بقية الأجزاء. والثاني يضع مصالح الإقليم وتوازناته وتحالفاته في موقع الأولوية العملية.

ثالثاً- إن الاستراتيجية التي ورثها الحزب الديمقراطي الكردستاني عن تجربة الملا مصطفى البرزاني ما زالت فاعلة، رغم تغير الشروط التاريخية والإقليمية التي أنتجتها.

رابعاً- إن كثيراً من الوقائع السياسية والعسكرية الحديثة لا يمكن فهمها إلا في ضوء هذا التعارض الاستراتيجي، لا في ضوء الخلافات التكتيكية العابرة.

خامساً- إن فشل وحدة الصف الكردي لا يعود إلى غياب الخطاب الوحدوي، بل إلى عدم وجود اتفاق على الأساس الاستراتيجي الذي ينبغي أن تقوم عليه هذه الوحدة.

سنعتمد على التحليل السياسي التفسيري في قراءة المواقف العملية للأحزاب الكردية من عدد من القضايا المفصلية، مثل العلاقات مع تركيا، والموقف من روجافا، والتعاطي مع حزب الشعوب الديمقراطي، والوجود العسكري التركي في إقليم كردستان العراق.

ونريد أن ننوه هنا أننا لا نسعى إلى تقديم أرشفة تفصيلية لكل الخلافات الكردية، بل إلى بناء إطار تفسيري يحدد البنية العميقة لهذا الخلاف، ويكشف أن ما يبدو في السطح تنافساً حزبياً هو، في العمق، تعارض في الرؤية التاريخية والاستراتيجية.

أولاً: الخلافات الكردية بين الظاهر والجوهر

يظهر الخلاف الكردي في المستوى السطحي وكأنه صراع على الزعامة القومية، أو محاولة من كل حزب لاحتكار تمثيل الشعب الكردي. غير أن هذا التفسير يبقى جزئياً، لأنه يختزل الخلاف في بعده الشخصي أو الحزبي ولا يفسر استمراره البنيوي.

فلو كان الخلاف مجرد خلاف قيادات، لأمكن تجاوزه بتفاهمات مرحلية أو بتبدل الأشخاص. لكن استمرار الانقسام، رغم تغير الظروف والقيادات والخطابات، يدل على أن المسألة أعمق. إن جوهر المشكلة يكمن في طبيعة الاستراتيجية التي تحدد لكل حزب علاقته بجزئه الكردستاني من جهة، وبالمجال الكردستاني العام من جهة أخرى.

ومن هنا، فإن الأخطاء الداخلية للأحزاب، مثل ضعف الديمقراطية أو الشخصنة أو الانغلاق التنظيمي، تظل مهمة لكنها لا تمثل التفسير الحاسم. فالأحزاب تُقاس، في الحركات التحررية، أولاً بطبيعة استراتيجيتها التاريخية، أي بقدرتها على تحديد موقعها من العدو، ومن المجتمع، ومن بقية القوى المتحركة داخل المجال القومي ذاته.

ثانياً: الاستراتيجية المركبة لدى PKK وPYD

تقوم الاستراتيجية التي تتبناها قوى مثل PKK وPYD على مبدأ مزدوج. فمن جهة، تقر هذه الاستراتيجية بأن لكل جزء من أجزاء كردستان شروطه الخاصة، وأن الحركة الكردية في كل جزء هي المسؤولة مباشرة عن تحديد أهدافها، وطبيعة نضالها، وعلاقتها بالدولة المركزية التي تحكمها. ومن جهة أخرى، تضع هذه الاستراتيجية حدوداً عامة لهذا الاستقلال، أهمها ألا يتحول النضال الجزئي إلى أداة للإضرار بالحركات الكردية في الأجزاء الأخرى.

وبالتالي، فإن هذا التصور لا يقوم على وصاية حزب على بقية الأحزاب، لكنه يفترض وجود سقف كردستاني عام، يجعل من غير المقبول أخلاقياً وسياسياً أن يعقد حزب كردي صفقة مع دولة من الدول المقتسمة لكردستان على حساب حركة كردية أخرى. وهذا التصور، هو الخط الأحمر الذي ينبغي ألا يتجاوزه أي حزب أو قيادة.

وتكتسب هذه الاستراتيجية طابعها الخاص من كونها لا تختزل القضية الكردية في الجغرافيا المحلية فقط، ولا تذيبها أيضاً في خطاب وحدوي مجرد. فهي تحاول التوفيق بين خصوصية كل جزء وبين وحدة المصير الكردستاني العام.

ثالثاً: الاستراتيجية الإقليمية لدى PDK وYNK

في المقابل، تقوم الاستراتيجية التي يمثلها أساساً PDK، وبدرجة أخرى YNK، على أولوية واضحة لمصالح إقليم كردستان العراق. وهذه الأولوية، من حيث المبدأ، ليست موضع اعتراض، لأن كل حزب مسؤول أولاً عن مجتمعه وجغرافيته وشروطه السياسية. غير أن المشكلة تبدأ حين تتحول هذه الأولوية إلى مرجعية عليا يُطلب من بقية الحركات الكردية أن تراعيها حتى عندما تتعارض مع مصالحها المباشرة أو مع حقها في النضال داخل أجزائها.

وبهذا المعنى، لا يبقى الإقليم جزءاً من المجال الكردستاني العام، بل يتحول إلى مركز يفرض منطقه على بقية الأجزاء، أو على الأقل يتوقع منها أن تتحرك ضمن الحدود التي ترسمها مصالحه وتحالفاته. وهذه هي النقطة التي تجعل من هذه الاستراتيجية نقيضاً للاستراتيجية الأولى.

ففي حين ترى الاستراتيجية المركبة أن كل جزء يتحرك باستقلال نسبي ضمن أفق كردستاني عام، تميل الاستراتيجية الإقليمية إلى جعل الإقليم مرجعية عملية لبقية الأجزاء، لا من حيث الإلهام السياسي فقط، بل من حيث ترتيب الأولويات والعلاقات الإقليمية.

رابعاً: أثر التجربة البرزانية في تشكيل الاستراتيجية الإقليمية

ترتبط هذه الاستراتيجية الثانية، تاريخياً، بتجربة الملا مصطفى البرزاني. فقد كان الرجل صريحاً، في حدود الممكن السياسي في زمنه، في جعل نضاله متمركزاً في كردستان العراق. ولم يسع فعلياً إلى دعم الحركات الكردية في الأجزاء الأخرى دعماً يتجاوز حدود الرمز القومي، لأنه كان يحتاج إلى موازنة علاقاته مع إيران وتركيا وسوريا في معركته مع بغداد.

كان لهذا المنهج منطقه في سياقه التاريخي. لكن المشكلة لا تكمن في ما فعله البرزاني الأب، بل في استمرار ورثة هذا النهج في تطبيق الاستراتيجية نفسها بعد تغير البنية الإقليمية والدولية والكردستانية. فقد شهدت العقود الأخيرة تحولات هائلة في وعي الكرد، وفي وسائل الاتصال، وفي ترابط التأثير بين الأجزاء، وفي طبيعة الصراع الإقليمي. لذلك لم يعد ممكناً التعامل مع كردستان العراق كما لو كانت ثورة محلية معزولة ضمن شروط سبعينيات القرن الماضي.

ومن هنا، فإن التمسك الحرفي بالاستراتيجية القديمة لا يعكس وفاءً تاريخياً بقدر ما يعكس قصوراً عن إدراك التحولات الجديدة.

خامساً: التاريخ الكردي ومعيار الاستراتيجية الحديثة

تفرض القراءة التاريخية للمسألة الكردية عدداً من الحقائق التي ينبغي أن تكون منطلقاً لأي استراتيجية كردية حديثة.

الحقيقة الأولى أن الكرد شعب واحد من حيث الذاكرة العامة، والمظلومية التاريخية، وتراكم الوعي القومي، حتى لو حالت الحدود السياسية دون اكتمال وحدته المؤسسية.

الحقيقة الثانية أن الدول التي اقتسمت كردستان تعاملت، تاريخياً، مع الكرد بوصفهم خطراً مترابطاً، ولذلك تعاونت ضدهم بدرجات مختلفة.

الحقيقة الثالثة أن نهوض أي حركة كردية في أي جزء يترك أثراً مباشراً في بقية الأجزاء، بصرف النظر عن نيات قياداتها أو حدود خطابها المحلي.

الحقيقة الرابعة أن غياب الدولة الكردية الخاصة لم يؤد فقط إلى استمرار التبعية السياسية، بل أعاق أيضاً اكتمال التحول من شعب مضطهد إلى أمة متجسدة سياسياً.

الحقيقة الخامسة أن النخب العربية والتركية والفارسية ما زالت، إلى حد بعيد، تتحرك بذاكرة إمبراطورية قديمة، وهي ذاكرة تنتج حتى اليوم أشكالاً مختلفة من القومية العنصرية تجاه الكرد.

في ضوء هذه الحقائق، لا يمكن بناء استراتيجية كردية حديثة على أساس محلي صرف، كما لا يمكن بناؤها على خطاب وحدوي إنشائي. المطلوب هو صياغة استراتيجية تعترف بالجزء، لكن من داخل وعي بالمجال الكردستاني العام.

سادساً: اختبار الاستراتيجيتين في الوقائع المعاصرة

تظهر طبيعة التناقض بين الاستراتيجيتين بوضوح عند فحص بعض الوقائع المعاصرة.

فعندما تدخل مقاتلو PKK إلى شنكال، أو ساهموا في الدفاع عن كوباني، كان ذلك منسجماً مع تصور يرى أن حماية الشعب الكردي في أي جزء من كردستان ليست شأناً محلياً خالصاً. كما أن دخول البيشمركة من إقليم كردستان العراق إلى كوباني شكل، في لحظة معينة، إقراراً عملياً بوجود مسؤولية كردستانية أوسع.

لكن هذا المنطق لم يستمر حين تعرضت عفرين، ثم كري سبي، ثم سري كانيه للاحتلال التركي. ففي هذه الحالات، لم يصدر عن قيادة PDK موقف يرقى إلى مستوى الاعتراض الكردي الصريح على احتلال أجزاء من كردستان سوريا، بل بدا أن العلاقة مع أنقرة وتوازناتها تتقدم على الاعتبار القومي العام.

والأمر نفسه يصدق على العلاقة مع HDP حزب الشعوب الديمقراطي في تركيا(المنحل). فهذا الحزب اختار طريق النضال الديمقراطي والمؤسساتي، وتعرض قادته للسجن والقمع، ومع ذلك لم يظهر تضامن سياسي كردي واضح من قيادة الإقليم، ولا سيما من PDK، بالشكل الذي كان يفترضه منطق الشراكة القومية.

كما أن الوجود العسكري التركي الكثيف داخل الإقليم لا يمكن فصله عن هذا التناقض. فالجيش التركي لم يدخل لحماية الإقليم من داعش، ولا لحماية الأيزيديين، بل لحصار PKK وضربه، ومع ذلك استمر التعامل مع هذا الوجود بمنطق يغلّب التوازنات الإقليمية على الاعتراض القومي المبدئي.

سابعاً: لماذا تفشل وحدة الصف الكردي

إن فشل وحدة الصف الكردي لا يعود إلى ضعف الخطاب الوحدوي، بل إلى أن هذا الخطاب نفسه لا يستند إلى اتفاق على ماهية الوحدة وشروطها. فكل طرف يريد وحدة لا تمس استراتيجيته، أي وحدة تخضع عملياً لمنطقه الخاص.

فاستراتيجية PDK وYNK، في صيغتها العملية، لا تستوعب نموذجاً كردستانياً عاماً يمكن أن يحد من حرية الإقليم في رسم علاقاته وتحالفاته وفق مصالحه الخاصة. وفي المقابل، فإن استراتيجية PKK وPYD لا تقبل أن تتحول المصلحة الإقليمية إلى مبرر للصمت على ضرب حركات كردية أخرى أو إضعافها.

وبذلك، فإن كل استراتيجية تنفي الأخرى من حيث المبدأ. الأولى ترى في الثانية تهديداً لمركزية الإقليم ولمنطق السلطة العائلية والحزبية التقليدية. والثانية ترى في الأولى اختزالاً للمصلحة القومية العامة في جزء واحد وتحالفاته الإقليمية.

ومن هنا، فإن وحدة الصف لا يمكن أن تقوم على المناشدات، لأن المشكلة ليست عاطفية، بل بنيوية. فهي تتعلق بتحديد ما إذا كانت الكردستانية إطاراً عاماً يضبط سلوك الأحزاب تجاه بعضها بعضاً، أم أن كل جزء يملك حق التحرك وفق منطقه الخاص حتى لو أضر ذلك ببقية الأجزاء.

خاتمة

تخلص هذه امحاضرة إلى أن سر الخلافات الكردية المعاصرة لا يكمن أساساً في النزعة الشخصية لدى القادة، ولا في الانقسامات التنظيمية، ولا في ضعف الثقافة الديمقراطية داخل الأحزاب، على الرغم من أهمية هذه العوامل. فالعنصر الحاسم هو وجود تعارض استراتيجي بين نموذجين مختلفين في فهم القضية الكردية.

يقوم النموذج الأول على أولوية النضال الجزئي في كل جزء من كردستان، لكن ضمن سقف كردستاني عام يمنع الصفقات مع الدول المقتسمة لكردستان على حساب حركات الأجزاء الأخرى. أما النموذج الثاني، فيعطي الأولوية العملية لمصالح إقليم كردستان العراق وتحالفاته وتوازناته، حتى عندما يؤدي ذلك إلى توتر مع الحركات الكردية خارج الإقليم.

وفي ضوء ذلك، فإن فشل محاولات توحيد الصف الكردي يبدو نتيجة منطقية لتعذر الجمع بين استراتيجيتين تنفي كل منهما الأخرى في جوهرها. كما أن الدول المعادية للكرد تستفيد من هذا التعارض، لأنها تدرك أن الانقسام الاستراتيجي هو أحد أهم العوامل التي تمنع تحول الكرد إلى قوة قومية موحدة وفاعلة على مستوى المنطقة.

وعليه، فإن أي مشروع جدي لتجاوز الخلافات الكردية لا يمكن أن يبدأ بالدعوة المجردة إلى الوحدة، بل يجب أن يبدأ أولاً بحسم السؤال الاستراتيجي المركزي، وهو: ما طبيعة العلاقة بين النضال في الجزء الكردستاني وبين المصلحة الكردستانية العامة؟ ومن دون معالجة هذا السؤال معالجة واضحة، سيبقى الانقسام الكردي قابلاً لإعادة إنتاج نفسه، مهما تبدلت التحالفات أو تغيرت الوجوه أو ارتفعت الأصوات الداعية إلى الوحدة.

القسم السادس

البنية الاجتماعية والاقتصادية

للحركة الكردية

المحاضرة الثالثة والثلاثون

نقد الحركة التحررية الكردية المعاصرة

(البنية الاجتماعية والتحول التاريخي)

مدخل

لا يمكن فهم الحركة التحررية الكردية المعاصرة من داخل خطابها الذاتي وحده، ولا من داخل الرواية التعبوية التي تنتجها عن نفسها، بل من خلال مساءلة العلاقة المعقدة بين البنية الاجتماعية التي خرجت منها وبين الأشكال السياسية التي اتخذتها في مسارها الحديث. فالحركات السياسية لا تنشأ في الفراغ، ولا تتحدد فقط بما تعلنه من برامج وشعارات، بل أيضاً بالشروط التاريخية التي تنتج وعيها، وبالحدود الاجتماعية التي تحاصرها، وبالتناقضات التي تنقلها من المجتمع إلى التنظيم من غير أن تحلها بالضرورة.

ومن هنا، فإن أي قراءة جدية للحركة التحررية الكردية تقتضي التمييز بين ما يتصوره العقل السياسي ممكناً، وبين ما يسمح به الواقع فعلاً. فالعقل قادر على إنتاج تصورات واسعة للمستقبل، وعلى تخيل صيغ متقدمة للوحدة والتحرر والتحديث، لكنه يظل عرضة للوقوع في الوهم إذا انفصل عن الشروط الفعلية التي يتحرك داخلها. وفي المقابل، فإن الاستسلام التام لشروط الواقع لا ينتج سياسة، بل ينتج تكيّفاً سلبياً مع موازين القوى القائمة. ولهذا، فإن الفعل السياسي الخلاق لا يتكون إلا من توتر دائم بين الفكر والواقع، بين الوعي بما هو قائم، والإصرار على تجاوزه.

وفي الحالة الكردية المعاصرة، لا تكمن المعضلة فقط في ضغط الأنظمة الإقليمية أو في تعقيدات الجغرافيا السياسية، بل أيضاً في طبيعة البنى الاجتماعية والثقافية التي ورثتها الحركة القومية الكردية، وفي الكيفية التي أعادت بها هذه الحركة إنتاج بعض ما ورثته وهي تحاول تجاوزه. ولهذا فإن نقد هذه الحركة لا يعني الطعن في مشروعها التحرري، بل هو شرط من شروط نضجه التاريخي.

أولاً: الشرعية والصراع بين الأحزاب الكردية الكبرى

من الصعب فهم الصراع القائم بين الحزب الديمقراطي الكردستاني في العراق وبين حزب العمال الكردستاني، خارج منطق الشرعية والتمثيل والمصالح السياسية. فالتنافس القائم لا ينطلق دائماً من اختلافات مبدئية حاسمة في تعريف القضية الكردية، بل يرتبط، في جانب كبير منه، بالسؤال عن من يمتلك حق تمثيل المستقبل الكردي، ومن يستطيع أن يفرض نفسه بوصفه المركز الرمزي والسياسي للحركة القومية في عموم كردستان.

ومهما وُجّه من نقد إلى حزب العمال الكردستاني، فإن حضوره الشعبي العابر للأجزاء الكردستانية الأربعة يظل حقيقة سياسية لا يمكن إنكارها. وهذا الحضور لا يُفسَّر فقط بقدراته التنظيمية أو بخطابه التعبوي، بل أيضاً بكونه نجح، في لحظة تاريخية معينة، في مخاطبة الحاجة الكردية إلى مشروع يتجاوز المحلي الضيق ويربط الأجزاء المختلفة بأفق قومي أوسع. وفي المقابل، فإن كثيراً من الأحزاب التقليدية، ولا سيما في كردستان العراق، ما تزال تعاني من ثقل البنية العائلية والعشائرية، وهو ما يحد من قدرتها على التحول الكامل إلى مؤسسات سياسية حديثة.

ولا تتعلق المشكلة هنا بالأشخاص بقدر ما تتعلق بالبنية الذهنية التي ما تزال تنظر إلى السياسة من خلال العائلة والنفوذ الاجتماعي والرمزية التاريخية، أكثر مما تنظر إليها من خلال المؤسسة والمصلحة العامة. فحين تبقى الشرعية مشدودة إلى النسب السياسي أو الإرث العائلي أو الزعامة الكاريزمية، يصعب على المشروع القومي أن يبلغ مستوى التمثيل الحديث للأمة.

ثانياً: فقر الدراسات البنيوية وأزمة الوعي الذاتي

من أبرز مظاهر الضعف في المجال الكردي المعاصر طغيان الكتابة السياسية المباشرة والكتابة الأدبية، مقابل ندرة الدراسات الفكرية والاجتماعية العميقة حول المجتمع الكردي نفسه. فالبحث في البنية الاجتماعية التاريخية للكرد، وفي خصائص العقل الجمعي الكردي، وفي أثر الدين في تشكيل الوعي الكردي، ما يزال محدوداً قياساً بحجم الحاجة إليه.

وهذا النقص ليس مسألة أكاديمية ثانوية، بل هو نقص يمس قدرة الحركة السياسية على فهم المجتمع الذي تتحرك باسمه. فالحركة التي لا تمتلك معرفة عميقة بطبقاتها الاجتماعية وبنياتها الثقافية ومصادر تماسكها وتفككها، تبقى معرضة لأن تكرر مشكلاته بدل أن تحلها. ولهذا فإن جزءاً من أزمة الحركة التحررية الكردية يعود إلى ضعف تأملها النظري في نفسها، وإلى اكتفائها، في كثير من الأحيان، بخطاب تعبوي يتجاوز الأسئلة البنيوية بدل أن يواجهها.

ثالثاً: أثر الإسلام في إعادة تشكيل البنية الكردية

إن الجدل حول دخول الكرد في الإسلام، بين من يراه تحولاً طوعياً ومن يراه نتيجة غزو قسري، لا يكفي وحده لفهم المسألة في بعدها العميق. فالأهم من ذلك هو النظر إلى ما فعله الإسلام، بوصفه إطاراً حضارياً واجتماعياً وسياسياً، في تشكيل البنية الكردية عبر القرون.

لقد أدى هذا التحول، في أحد أبعاده الأساسية، إلى إعادة صياغة البنية الاجتماعية والثقافية الكردية داخل أطر الشريعة والتراث الإسلامي، بما ترتب عليه من انقطاع نسبي عن الموروثات السابقة، مثل الزرادشتية والإيزيدية. كما ترافق ذلك مع تهميش تدوين التاريخ الكردي نفسه، وترك مهمة توثيقه لغير الكرد أو للمستشرقين في مراحل لاحقة. وفي الوقت نفسه، انتقلت النخبة المتعلمة إلى العربية أو الفارسية أو التركية، بينما بقيت اللغة الكردية، إلى حد بعيد، في المجال الشعبي اليومي. ثم جاء البعد الديني الإقصائي ليعمّق الشرخ بين الكرد المسلمين والكرد الإيزيديين، بحيث لم يعد الانقسام دينياً فقط، بل تحوّل إلى انقسام في الذاكرة والهوية والتعريف بالذات.

ولا ينبغي التعامل مع هذه الوقائع على أنها إدانة أخلاقية لمجرد التحول الديني، بل بوصفها مؤشرات على تحولات بنيوية مست البنية العميقة للهوية الكردية، وأثرت في علاقتها بذاتها وتاريخها ومصادر شرعيتها الثقافية.

رابعاً: الإدارة الذاتية والتحول في معنى الفعل الكردي

مع صعود حزب الاتحاد الديمقراطي وسيطرته على مناطق واسعة في شمال سوريا، دخل المجتمع الكردي مرحلة جديدة لم تكن سياسية وعسكرية فحسب، بل اجتماعية ورمزية أيضاً. لقد ظهرت، للمرة الأولى

على هذا النحو المكثف، تجربة كردية تسعى إلى إدارة مجال جغرافي وسكاني واسع ضمن شروط حرب وضغط إقليمي مباشر، وهو ما منحها بعداً تأسيسياً لا يمكن تجاهله، حتى من قبل أكثر خصومها نقداً.

ولا شك في أن هذه التجربة شابتها مواطن خلل واضحة، من ضعف الخبرة الإدارية، إلى غياب الكوادر المهنية الكافية، إلى ارتجالية بعض القرارات، إلى التداخل بين الحزبي والإداري. غير أن هذه الملاحظات، على أهميتها، لا تلغي حقيقة أخرى أكثر عمقاً، هي أن آلاف الضحايا الذين سقطوا في مواجهة مباشرة مع قوى مثل داعش غيّروا صورة الكردي داخل الذاكرة الجمعية، ونقلوه من صورة الضحية المنكفئة إلى صورة الفاعل الذي يقاتل ويفرض حضوره على مسرح التاريخ.

لكن التحول الأعمق لم يكن عسكرياً فقط. فقد برزت إلى موقع القيادة والمبادرة فئات كانت مهمشة تاريخياً، وفي مقدمتها النساء، وهو ما أحدث تصدعاً في البنية الذكورية التقليدية، وفتح المجال أمام إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الكردي نفسه. وهنا لا تعود أهمية التجربة في كونها أقامت إدارة ذاتية فقط، بل في كونها زعزعت جانباً من البنى الاجتماعية التي كانت تمنع تشكل فاعل كردي حديث.

خامساً: يقظة الرجعية بوصفها رد فعل على التحول

إن اشتداد النقد تجاه الإدارة الذاتية بعد تثبيت نفوذها لا يمكن فهمه كله بوصفه نقداً موضوعياً خالصاً. فجزء من هذا النقد مشروع وضروري، لأنه لا توجد تجربة سياسية يمكن أن تُعفى من المساءلة، ولا سيما حين تتحول إلى سلطة فعلية. لكن جزءاً آخر من هذا النقد يعكس خوفاً عميقاً من التحولات الاجتماعية التي مست البنية التقليدية للمجتمع الكردي.

لقد تعرضت، مع هذه التحولات، مرتكزات قديمة للاهتزاز، مثل سلطة العائلة التاريخية، ومكانة العشيرة، ومركزية الذكورة، واحتكار النخب التقليدية للمبادرة السياسية والثقافية. ومن هنا فإن بعض من يقدمون أنفسهم بوصفهم تقدميين أو حداثيين انكشفوا، في لحظة التغيير الفعلي، بوصفهم حَمَلة بنية ذهنية محافظة، لأن التغيير لم يعد مجرد خطاب عام، بل صار يهدد مواقعهم الرمزية والاجتماعية الموروثة.

ولهذا، فإن ما يبدو أحياناً خلافاً سياسياً محضاً يحمل في داخله صراعاً أعمق بين بنيتين اجتماعيتين. الأولى تقليدية، تستمد من العشيرة والدين والتراتبية الأبوية شروطها الرمزية. والثانية تسعى، ولو بتعثر، إلى إعادة بناء المجتمع على أسس أكثر حداثة، وأكثر ارتباطاً بالمؤسسة والمساواة والمبادرة الفردية والجماعية.

سادساً: الوحدة والتنظيم في ضوء التجربة التاريخية

يكشف التاريخ الكردي، كما تكشف تجارب شعوب أخرى، أن النصر السياسي والعسكري لا يتحقق من دون درجة عالية من الوحدة التنظيمية. وتفيد الروايات التاريخية القديمة، ومنها ما يورده هيرودوت عن الميديين، بأن النجاح في مواجهة الإمبراطوريات الكبرى لم يبدأ من مجرد الشجاعة أو التذمر، بل من القدرة على تحويل التشكيلات المتفرقة إلى جيش موحد وبنية قرار متماسكة.

وهذه الفكرة لا تفقد قيمتها في الحاضر. فالتعددية السياسية، داخل إطار مؤسسي واضح، ليست مشكلة في حد ذاتها، بل قد تكون شرطاً من شروط الحيوية. غير أن التشرذم التنظيمي والعسكري في لحظة الصراع الوجودي يفتح الطريق للهزيمة، لأن الخصم يواجه جماعة منقسمة أكثر مما يواجه مشروعاً موحداً. ومن هنا، فإن أحد التحديات الكبرى أمام

الحركة التحررية الكردية هو كيفية الجمع بين التعدد السياسي والقرار الاستراتيجي الموحد، من دون السقوط في الفوضى من جهة، أو في الأحادية المغلقة من جهة أخرى.

سابعاً: جوهر المعضلة الكردية المعاصرة

لا تكمن المعضلة الكردية المعاصرة في غياب الشجاعة أو الاستعداد للتضحية. فالتاريخ الكردي الحديث، ولا سيما في العقود الأخيرة، قدّم ما يكفي من الأدلة على وفرة التضحيات والبطولات. غير أن المشكلة الأعمق تتمثل في الصراع بين بنيتين ما تزالان تتنازعان حول تعريف الأمة والمجتمع والسياسة.

هناك أولاً بنية تقليدية عشائرية ودينية، تستند إلى شبكات الولاء القديمة، وتميل إلى إعادة إنتاج المجتمع من خلال رموزه الموروثة وتراتبياته المألوفة. وهناك ثانياً بنية حديثة، أو محاولة لبنية حديثة، تسعى إلى إعادة تعريف السياسة والتنظيم والهوية والعلاقة بين الفرد والجماعة على أسس جديدة.

ومن هنا، فإن مستقبل الحركة التحررية الكردية لن يتحدد فقط بمقدار قوتها العسكرية أو بحجم تأييدها الشعبي، بل أيضاً بقدرتها على حسم هذا التوتر أو على إنتاج صيغة تاريخية تتجاوزه. لأن الأمة لا تصبح حديثة بمجرد امتلاكها خطاباً تحررياً، بل حين تنجح في إعادة تنظيم بنيتها الاجتماعية والثقافية بما يجعل هذا الخطاب قابلاً للاستمرار.

خاتمة

إن الحركة التحررية الكردية لا تُختبر فقط بقدرتها على مواجهة أعدائها، بل بقدرتها الأشد صعوبة على مواجهة ما ترثه من داخلها. فليس كل ما يقف في وجه الأمة يأتي من الخارج. أحياناً يكون العائق الأعمق مقيماً في البنية التي تحملها معها وهي تتقدم، في اللغة التي تفكر بها، وفي الأشكال القديمة التي تعيد إنتاج نفسها تحت شعارات جديدة. ولهذا فإن المأساة الكردية لم تكن، في جوهرها، مجرد مأساة شعب حورب من الآخرين، بل أيضاً مأساة شعب لم ينجح دائماً في التحرر الكامل من الشروط الاجتماعية والرمزية التي تعوق تحوله إلى أمة حديثة.

لقد أثبت الكرد، في أكثر من منعطف، أنهم يملكون ما يكفي من الشجاعة ليقاوموا، وما يكفي من الذاكرة ليبقوا، وما يكفي من الإرادة ليرفضوا الذوبان. لكن التاريخ لا يكافئ الشجاعة وحدها، ولا يحسم أمره لمصلحة التضحيات وحدها. فهناك لحظة يصبح فيها المطلوب من الأمة أكثر من القدرة على الصمود. يصبح المطلوب أن تعرف نفسها معرفة نقدية، وأن تميز بين ما يحفظ وجودها وما يعيق نضجها، بين ما ينتمي إلى جوهر حريتها وما ينتمي إلى أشكالها المتخلفة التي ورثتها من قرون الانقسام والتبعية والعلاقات ما قبل الحديثة.

ومن هنا، فإن السؤال الحاسم لا يتعلق فقط بمن يقود الحركة أو من يملك الشرعية السياسية أو العسكرية داخلها، بل بطبيعة الأمة التي يراد بناؤها عبر هذه الحركة. هل المطلوب مجرد كيان يحمل الاسم الكردي، أم مجتمع جديد يعيد تعريف السياسة والتنظيم والمرأة والسلطة والعلاقة بين الفرد والجماعة على أسس مختلفة؟ ذلك أن الأمم لا تتحرر حقاً حين تنتزع موقعاً في الجغرافيا فحسب، بل حين تنجح أيضاً في تحرير وعيها من البنى التي كانت تجعل تحررها ناقصاً حتى لو تحقق شكله الخارجي.

إن أخطر ما يمكن أن يصيب أي حركة تحررية هو أن تتحول بطولاتها إلى عذر يمنع نقدها، أو أن تتحول تضحياتها إلى قداسة تعفيها من مساءلة نفسها. ففي هذه اللحظة يتوقف التحرر عن كونه مشروعاً مفتوحاً، ويصبح هو نفسه بنية مغلقة. وما لم تملك الحركة الكردية شجاعة النظر في تناقضاتها الداخلية، فإنها ستبقى مهددة بأن تعيد، داخل مشروعها، إنتاج ما تقاتله خارجه.

ولهذا فإن النضج التاريخي لا يبدأ حين تنتصر الحركة في معركة، بل حين تنتصر على أوهامها الخاصة. حين تكف عن الاعتقاد بأن العدو وحده هو سبب تعثرها. حين تدرك أن البنية التقليدية، مهما لبست لغة قومية أو ثورية، تظل قادرة على إبطاء التاريخ من داخل الأمة ذاتها. وحين تفهم أن المستقبل لا يُبنى فقط على الاندفاع والعاطفة والبطولة، بل على المعرفة والمؤسسة والنقد والقدرة على تحويل الدم المسفوك إلى معنى عام، لا إلى رصيد رمزي تستثمره القيادات والأحزاب كل بطريقتها.

فالحركة التحررية الكردية تقف اليوم بين حدين. بين أن تبقى قوة مقاومة كبرى محكومة، في العمق، بتوترها مع بنيتها الموروثة. وبين أن ترتقي إلى مستوى مشروع تاريخي حديث، ينجح في الجمع بين الإرادة القومية والوعي النقدي، وبين الشجاعة والمؤسسة، وبين الذاكرة والقدرة على تجاوزها. وعند هذه النقطة فقط، لا يعود الكرد شعباً يقاتل من أجل البقاء فحسب، بل شعباً يشرع في إنتاج الشكل الذي يستحقه لوجوده في التاريخ.

المحاضرة الرابعة والثلاثون

(البنية الاجتماعية وأفق الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري)

مدخل

لا يمكن مقاربة المسألة الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري من خلال الشعارات السياسية وحدها، ولا من خلال اختزالها في إرادة هذا الحزب أو ذاك، أو في نيات القيادات والنخب. فالديمقراطية ليست قراراً أخلاقياً مجرداً، ولا نصاً قانونياً معلقاً فوق الواقع، بل هي ثمرة تفاعل تاريخي معقد بين البنية الاقتصادية، وتكوين الطبقات الاجتماعية، وطبيعة المجال العام، ومستوى استقلال المجتمع عن مراكز الهيمنة السياسية والاقتصادية. ومن هنا، فإن السؤال عن أفق الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري يفترض، قبل أي شيء، مساءلة الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي تسمح بهذا الأفق أو تعوقه.

لقد تشكل المجتمع الكردي في سوريا، تاريخياً، ضمن موقع طرفي قياساً بالمراكز الاقتصادية والسياسية الكبرى في البلاد، ولا سيما دمشق وحلب. ولم يكن هذا التموقع الطرفي مجرد حالة جغرافية، بل كان بنية تاريخية كاملة أثرت في الاقتصاد، وأنماط العلاقات الاجتماعية، وأشكال الوعي السياسي، وحدود الفعل العام. ولذلك فإن كثيراً من سمات الضعف المؤسسي، وهشاشة المجال المدني، وبطء تشكل التقاليد الديمقراطية، لا يمكن فهمها إلا في ضوء هذا الموقع الهامشي الذي أعاد إنتاج التبعية على مستويات متعددة.

وهنا تبرز أهمية الربط بين الاقتصاد والبنية الاجتماعية من جهة، وأفق الديمقراطية من جهة أخرى. فالمجتمع الذي لا يمتلك قدراً من التمركز الاقتصادي المحلي، ولا بنية إنتاجية قادرة على توليد قوى اجتماعية مستقلة، يبقى معرضاً لأن تتغلب فيه أشكال الولاء الشخصي أو الحزبي أو

العسكري على أشكال التعاقد المؤسسي الحديث. وفي هذا المعنى، لا تكون الديمقراطية مجرد مسألة سياسية ضيقة، بل تصبح جزءاً من سؤال أشمل يتعلق بقدرة المجتمع على إنتاج ذاته بوصفه مجتمعاً حديثاً.

أولاً: الهامش الاقتصادي وإعادة إنتاج التبعية

خلال القرن العشرين، لم تتشكل في المناطق الكردية السورية بنية صناعية أو رأسمالية متماسكة بالمعنى الذي يسمح بظهور مركز اقتصادي محلي مستقل. فقد ظل الاقتصاد ذا طابع زراعي تابع، يعتمد على إنتاج المواد الأولية وتوجيهها نحو المراكز الحضرية الكبرى، من دون أن يفضي ذلك إلى تراكم رأسمالي محلي قادر على إعادة تشكيل البنية الاجتماعية من الداخل.

ولهذا بقيت المناطق الكردية، في معظمها، تعيش داخل اقتصاد طرفي لا يملك مقومات الاستقلال النسبي عن المركز. ولم تنشأ طبقة برجوازية محلية واسعة تستطيع أن تؤسس شبكات استثمار وإنتاج وتوزيع خاصة بها، ولا طبقة وسطى قوية ومستقرة قادرة على حمل مشروع سياسي حديث ذي بعد مؤسسي واضح. ومن ثم، فإن المجتمع لم يدخل في السيرورة التي تسمح عادة بظهور فضاء مدني مستقل، أو بصعود قوى اجتماعية تطالب بنظام قانوني ومؤسسات تمثيلية مستقرة.

إن هذا الوضع الطرفي لا ينتج الفقر الاقتصادي فقط، بل ينتج أيضاً تبعية فكرية وسياسية. فالمجتمع الذي لا يملك مركزه الاقتصادي الخاص يجد نفسه مضطراً إلى الدوران حول مراكز أخرى، داخل الدولة أو خارجها. ويترتب على ذلك ضعف البنية المؤسسية، وهشاشة المجال العام، وانتشار خطابات سياسية مستعارة لا تجد في الداخل قاعدة اجتماعية متينة تحملها وتحولها إلى ممارسة مستقرة.

ثانياً: الديمقراطية بين الشعار وشروط التحقق

كثيراً ما تُطرح الديمقراطية، والعلمانية، وحرية الفكر، في الخطاب السياسي المحلي بوصفها مطالب أخلاقية أو شعارات معيارية. غير أن هذا المستوى من الطرح، على ضرورته، لا يكفي لفهم الكيفية التي تتحقق بها هذه المفاهيم تاريخياً. فالديمقراطية في التجربة الغربية لم تنشأ من فراغ، ولم تكن مجرد قرار اتخذته الدولة أو النخبة، بل ارتبطت بسيرورة طويلة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية، وبنشوء قوى اجتماعية جديدة فرضت على الدولة أن تعيد تشكيل ذاتها.

ولا يعني ذلك اختزال الديمقراطية في الرأسمالية أو اعتبارها منتجاً آلياً لها، بل يعني الإقرار بوجود علاقة جدلية بين تطور البنية الاقتصادية وبين إمكان نشوء مؤسسات سياسية حديثة. فالمجتمع الذي يتوسع فيه مجال المبادرة الفردية، وتتعدد فيه المصالح الاجتماعية، وتتشكل فيه طبقات وفئات تمتلك قدراً من الاستقلال الاقتصادي، يكون أكثر قدرة على إنتاج مؤسسات تمثيلية وقواعد تعاقدية وممارسات سياسية مستقرة.

أما حين تبقى البنية الاقتصادية هشة وتابعة، فإن الشعارات الديمقراطية تظل مهددة بأن تبقى فوقية أو انتقائية أو محصورة في الخطاب، من دون أن تجد ما يسندها في عمق المجتمع. ومن هنا، فإن المسألة لا تتعلق فقط بمدى إيمان النخب بالديمقراطية، بل بمدى وجود مجتمع قادر على حملها والدفاع عنها وتحويلها إلى مصلحة عامة لا إلى مجرد خطاب.

ثالثاً: الدين في سياق البنية الاجتماعية

ليس من الدقة تفسير تعثر التطور في المجتمعات الشرقية بعامل ديني صرف، حتى مع الحضور الواسع للدين في المجال العام. فالدين نفسه ليس بنية ثابتة خارج التاريخ، بل يخضع، في تأويله ووظيفته وموقعه، للتحولات الاجتماعية التي يعيش داخلها. ويكفي التأمل في التجربة الأوروبية لرؤية أن التحولات الكبرى في موقع المسيحية، بما فيها الإصلاح الديني والبروتستانتية، ارتبطت بصعود الرأسمالية الحديثة وتغير البنية الاجتماعية، لا بمجرد مراجعة لاهوتية معزولة.

وفي هذا المعنى، لا تكون المشكلة الأساسية في النصوص وحدها، بل في طبيعة المجتمع الذي يعيد تفسيرها ويحدد دورها. فالمجتمع القادر على إنتاج بنية اقتصادية واجتماعية متطورة يمتلك، في الوقت نفسه، قدرة أكبر على إعادة تحديد موقع الدين في المجال العام، وعلى الفصل بين الإيمان بوصفه تجربة فردية أو جماعية، وبين استخدامه بوصفه أداة لضبط المجتمع ومنع تحوله.

ومن ثم، فإن النقاش حول الدين لا يمكن فصله عن سؤال الاقتصاد والبنية الاجتماعية. لأن المجتمع الذي يبقى محكوماً بأنماط تبعية اقتصادية وعلاقات تقليدية هشّة، يظل أكثر ميلاً إلى استدعاء الدين بوصفه تعويضاً رمزياً عن العجز التاريخي، أو بوصفه أداة لإنتاج شرعية لا تستطيع البنى الحديثة أن تؤسسها وحدها.

رابعاً: الإدارة الذاتية بوصفها لحظة انتقالية

ما يجري في المجتمع الكردي السوري منذ صعود الإدارة الذاتية في شمال سوريا بعد ثورة 2011 لا يمكن فهمه فقط من زاوية الصراع العسكري أو من زاوية التجاذب الحزبي. فهذه التجربة تمثل، في أحد أبعادها الأساسية،

محاولة لانتزاع المجتمع من موقع التبعية السياسية للمركز الداخلي، ولبناء شكل أولي من أشكال التمركز المحلي في الإدارة والاقتصاد والقرار العام.

ولا يبدو هذا المسار، في جوهره، امتداداً لحركات التحرر القومي الكلاسيكية التي كانت تسعى مباشرة إلى بناء دولة قومية مستقلة، بقدر ما يبدو محاولة لإنتاج فضاء سياسي واقتصادي أكثر استقلالاً داخل إطار سوري متغير. وإذا تطورت صيغة فيدرالية في المستقبل، فقد تفتح المجال أمام نشوء تمركز اقتصادي محلي في شمال البلاد، وهو ما يمكن أن يشكل شرطاً أولياً لتراكم رأسمالي محلي، ولظهور علاقات اجتماعية أكثر تعقيداً، تمهد بالتدريج لبناء مؤسسات أكثر استقراراً.

لكن هذا الاحتمال يظل احتمالاً مشروطاً، لا نتيجة مضمونة. فوجود إدارة محلية أو سلطة أمر واقع لا يساوي، بذاته، قيام بنية ديمقراطية. كما أن انتقال النفوذ من قوة إلى أخرى لا يغير تلقائياً طبيعة المجتمع إذا بقيت الشروط الاقتصادية والاجتماعية الأساسية على حالها. ولهذا ينبغي قراءة مواطن الخلل في تجربة الإدارة الذاتية، من ضعف الخبرة، إلى التداخل بين الحزبي والإداري، إلى محدودية الممارسة الديمقراطية، داخل سياقها الاجتماعي الأوسع، لا بوصفها انحرافات أخلاقية معزولة فقط.

ولا يعني ذلك تعليق النقد أو تبرير الاختلالات. بل يعني، على العكس، أن النقد يصبح أكثر جدية حين يستند إلى فهم موضوعي لشروط الواقع وحدوده. فالمجتمع لا يقفز إلى الديمقراطية بمجرد إعلانها، بل يبنيها داخل مسار طويل من التحول الاقتصادي والاجتماعي والمؤسسي.

خامساً: دروس من المقارنة الإقليمية

تقدم تجربة إقليم كردستان العراق مثالاً مهماً على حدود التحول السياسي حين لا يرافقه تحول اقتصادي منتج بما يكفي. فعلى الرغم من مرور أكثر من ربع قرن على الحكم الذاتي، ظل الاقتصاد يعتمد بدرجة كبيرة على النفط، ولم تتشكل بنية رأسمالية إنتاجية متنوعة وقادرة على توسيع المجال المدني واستقلاله. وقد انعكس ذلك في استمرار الفساد، وفي تركّز السلطة الاقتصادية والسياسية في أيدي قوى محددة، وفي ضعف رسوخ المؤسسات الديمقراطية، رغم وجود أطر دستورية متقدمة نسبياً.

والدلالة هنا ليست في المقارنة السطحية، بل في إظهار أن الحكم الذاتي أو الكيان الإداري، مهما بلغت أهميته، لا ينتج ديمقراطية مستقرة ما لم يترافق مع بناء اقتصادي متنوع، ومع طبقات اجتماعية لها مصلحة في القانون والمؤسسة والمساءلة.

كما أن المقارنة بين كوريا الجنوبية وكوريا الشمالية تكشف بوضوح أثر المسار الاقتصادي في طبيعة النظام السياسي. فقد أسهم التحول الصناعي الرأسمالي في الجنوب في تهيئة الأرضية لظهور مؤسسات ديمقراطية لاحقاً، في حين أدى غياب تطور اقتصادي مستقل ومتعدد في الشمال إلى ترسيخ بنية سياسية مغلقة واستبدادية. ولا يعني ذلك أن كل رأسمالية تقود بالضرورة إلى الديمقراطية، بل أن غياب قاعدة اقتصادية منتجة ومعقدة يجعل قيام الديمقراطية أكثر هشاشة وأقل احتمالاً.

سادساً: المجتمع الكردي السوري بين الإمكان وحدود البنية

شهد المجتمع الكردي السوري خلال العقود الأخيرة تغيرات ملحوظة، منها توسع نسبي في الطبقة الوسطى، وازدياد عدد المتعلمين والموظفين والجامعيين، وظهور نخبة ثقافية وسياسية أكثر اتصالاً بالمحيط السوري والعالمي. وقد ترافق ذلك مع انتشار أوسع للشعور القومي وبروز أشكال جديدة من الفعل العام، ولا سيما بين الأجيال الشابة.

لكن هذه التحولات لم تبلغ بعد مستوى يسمح بالقول إن المجتمع دخل طوراً جديداً مكتمل الملامح. فما تزال آثار الهامشية الاقتصادية، وضعف البنية الإنتاجية، وحدود التمركز الاقتصادي المحلي، تؤثر بعمق في إمكان بناء مؤسسات مستقرة. وما يزال الفضاء السياسي عرضة لأن تُهيمن عليه البنى الحزبية والعسكرية أكثر مما تهيمن عليه قواعد التعاقد المدني العام.

ولهذا، فإن أفق الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري يظل مرتبطاً بسؤال أبعد من مجرد توزيع السلطة أو تحسين الخطاب السياسي. إنه مرتبط بسؤال بناء قاعدة اقتصادية محلية أكثر استقلالاً، وبقدرة هذه القاعدة على إنتاج قوى اجتماعية جديدة تمتلك مصلحة فعلية في القانون والمؤسسة والمساءلة وحرية المبادرة.

خاتمة

إن الديمقراطية لا تولد من الكلمات التي تتغنى بها النخب، بل من التحول العميق الذي يصيب طريقة عيش المجتمع لذاته. فهي ليست زينة دستورية، ولا وعداً أخلاقياً معلقاً فوق الخراب، بل هي الاسم السياسي لمجتمع استطاع أن ينتزع من الفقر والتبعية والهامشية شروط وجود أكثر استقلالاً. ولهذا فإن السؤال عن الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري

ليس سؤالاً عن صدق النيات ولا عن نقاء الشعارات، بل عن قدرة هذا المجتمع على أن يتحول من موضوع للسيطرة إلى ذات قادرة على إنتاج مركزها الخاص، اقتصادياً واجتماعياً ورمزياً.

لقد عاش هذا المجتمع طويلاً في الهامش، لا لأن الجغرافيا دفعته إلى ذلك فقط، بل لأن البنية التي أحاطت به أبقته خارج شروط التمركز الفعلي للثروة والمؤسسة والقرار. وفي مثل هذا الموقع لا تكون السياسة سوى صدى لما يقرره الآخرون، ولا تكون الحرية سوى مطلب مؤجل، ولا تكون الديمقراطية أكثر من لغة نبيلة تتعثر كلما اصطدمت بأرض لم تتشكل بعد لحملها. فالمجتمع الذي لا يملك وزنه الاقتصادي يظل مهدداً بأن تبقى مؤسساته أضعف من قواه المسيطرة، وأن يبقى فضاؤه العام هشاً أمام تغول الحزب أو السلاح أو العصبية.

ومن هنا، فإن المعضلة ليست في أن الديمقراطية غائبة فحسب، بل في أن شروطها ما تزال تتكون ببطء داخل واقع مثقل بتاريخ طويل من التبعية. ولهذا لا يكفي أن تنتقل السلطة من يد إلى يد، ولا أن تتبدل الأسماء واللافتات، لأن البنية التي لا تتغير تعيد إنتاج المعنى نفسه في صور مختلفة. وما لم يتشكل في الداخل مركز اجتماعي واقتصادي قادر على حمل فكرة القانون والمؤسسة والمساءلة، ستظل الديمقراطية قابلة للارتداد إلى شكلها الأدنى، أي إلى إدارة جديدة للهشاشة القديمة.

لكن الأفق لا ينغلق عند هذه الحدود. فكل لحظة ينجح فيها المجتمع في انتزاع جزء من قراره الاقتصادي، وفي بناء مجال عام أقل ارتهاناً، وفي تحرير المبادرة الفردية والجماعية من الخوف والتبعية، هي لحظة يقترب

فيها من المعنى الفعلي للديمقراطية. عندئذ لا تعود الحرية مطلباً أخلاقياً مجرداً، بل تصبح نتيجة لمسار تاريخي يربط الخبز بالكرامة، والإنتاج بالمواطنة، والاستقلال النسبي ببناء المؤسسة.

ولهذا فإن مستقبل الديمقراطية في المجتمع الكردي السوري لن يُحسم في الخطب ولا في النصوص وحدها، بل في الصراع الأعمق من أجل تحويل الهامش إلى مركز، والتبعية إلى قدرة، والتجمع البشري إلى مجتمع حديث يعرف كيف ينتج شروط حريته بنفسه. وعند هذه النقطة فقط، لا تعود الديمقراطية حلماً مستعاراً من تجارب الآخرين، بل تصبح اسماً لما ينجح مجتمع ما في أن يصنعه من داخله، حين يتعلم أخيراً أن حريته ليست هبة من سلطة، بل ثمرة نضجه التاريخي.

المحاضرة الخامسة والثلاثون

مشروع الأمة الديمقراطية بين النظرية والتطبيق

مقدمة

لا تكتسب المشروعات السياسية أهميتها من قدرتها على صياغة مفاهيم جديدة فقط، بل من قدرتها على إقامة صلة حية بين هذه المفاهيم وبين الشروط التاريخية التي يمكن أن تحملها. فالفكر السياسي لا يتحرك في فراغ، ولا يولد من اللغة وحدها، بل يتحدد، في النهاية، بعلاقته بالبنية الاجتماعية التي تمنحه مادة التحقق أو تسحبه إلى مجال الرغبة المجردة. ومن هنا، فإن أي نقاش جدي لمشروع "الأمة الديمقراطية" لا يمكن أن يكتفي بتلقيه بوصفه خطاباً أخلاقياً متقدماً أو صياغة بديلة للدولة القومية، بل ينبغي أن يضعه داخل سؤال أعمق يتعلق بإمكان تحوله من تصور نظري إلى بنية تاريخية قابلة للحياة.

لقد ظهرت مفاهيم مثل "الأمة الديمقراطية" و"الكونفدرالية الديمقراطية" و"اللامركزية الديمقراطية" و"أخوة الشعوب" في كتابات عبد الله أوجلان، ولا سيما منذ عام 2005، بوصفها محاولة لإعادة النظر في النموذج السياسي الذي حكم القرن العشرين في المنطقة، أي نموذج الدولة القومية المركزية. وفي هذا المعنى، لا يتجه المشروع إلى تعديل بعض وظائف الدولة فقط، بل يسعى إلى إعادة تعريف العلاقة بين المجتمع والسلطة، وبين الهوية والسياسة، وبين الوحدة والتعدد. ولهذا يحمل، من حيث المبدأ، طابعاً نقدياً واضحاً تجاه الدولة القومية، وتجاه منطق الصهر والتماثل الذي ارتبط بها في تجارب كثيرة داخل الشرق الأوسط وخارجه.

لكن السؤال الحاسم لا يتعلق فقط بما يقوله المشروع عن نفسه، بل بما إذا كان التاريخ الذي يتحرك فيه يسمح له بأن يتحول إلى قوة مادية. فالأفكار قد تكون متقدمة أخلاقياً ونظرياً، لكنها قد تبقى معلقة إذا لم تجد في الواقع قوى اجتماعية تحملها، ومؤسسات تستوعبها، وشروطاً مادية تسمح لها بالخروج من مستوى الرمز إلى مستوى البنية. ومن هنا تنبع أهمية قراءة هذا المشروع في ضوء الفروق البنيوية بينه وبين الدولة القومية، ثم في ضوء الفلسفة الماركسية التي تشكل، جزئياً على الأقل، أحد أفقه المرجعية، وأخيراً في ضوء الشروط الاجتماعية والسياسية الفعلية في الشرق الأوسط.

أولاً: الدولة القومية والأمة الديمقراطية (اختلاف في المنطق لا في الشكل فقط)

قامت الدولة القومية الحديثة، في صيغتها الكلاسيكية، على افتراض وجود جماعة قومية واحدة ينبغي أن تتجسد سياسياً في دولة ذات مركز واضح، وهوية موحدة، ولغة عامة، ورموز جامعة، وسردية تاريخية تبرر تماسكها.

وفي كثير من التجارب، لم تكن هذه الوحدة مجرد تنظيم قانوني للمجتمع، بل مشروعاً لإعادة تشكيله من أعلى، بحيث تُدمج الهويات المختلفة في هوية الغالبية، أو تُهمش بوصفها بقايا ينبغي تجاوزها. ولهذا ارتبطت الدولة القومية، عملياً، بنزعات توحيدية تميل إلى صهر التعدد أو ضبطه داخل حدود لا تسمح له بأن يكون فاعلاً مؤسساً في الحياة العامة.

أما مشروع الأمة الديمقراطية، فينطلق من افتراض مغاير. فهو لا يتعامل مع التعدد بوصفه مشكلة ينبغي حلها عبر التوحيد، بل بوصفه شرطاً تأسيسياً للحياة المشتركة. ومن هنا، لا يسعى إلى إنتاج هوية جامعة قسرية، بل إلى بناء فضاء سياسي يعترف باللغات والثقافات والأديان والهويات المختلفة بوصفها مكونات متساوية في الشرعية. وفي هذا المعنى، لا تكون الأمة الديمقراطية أمة متجانسة، بل أمة مؤلفة من تعدد منظم سياسياً وأخلاقياً داخل إطار مشترك.

والفرق لا يقف عند مستوى الهوية فقط، بل يمتد إلى شكل السلطة. فالدولة القومية تستند، في العادة، إلى جهاز مركزي واضح المعالم، مؤلف من مؤسسات سيادية وجيش وإدارة وأجهزة أمنية وبيروقراطية تشرف على المجتمع من أعلى. أما الأمة الديمقراطية فتفترض أن مصدر القرار ينبغي أن يكون أقرب إلى المجتمع نفسه، من خلال المجالس المحلية والكومينات وصيغ المشاركة المباشرة واللامركزية. وهكذا ينتقل مركز الثقل من الدولة بوصفها أصل الوجود السياسي إلى المجتمع بوصفه المجال الأول للحياة المشتركة.

وفي الدولة القومية، كثيراً ما تنحصر المشاركة الفعلية في نخب حزبية أو في الجماعة الأكثر عدداً أو نفوذاً. أما في نموذج الأمة الديمقراطية، فالمبدأ النظري هو توسيع المشاركة لتشمل جميع المكونات، وبخاصة تلك

التي همشتها الصيغ القومية التقليدية. ومن هنا، يكتسب حضور المرأة أهمية خاصة داخل هذا المشروع، لا لأنها فئة ينبغي إنصافها فقط، بل لأنها تمثل، في صيغته النظرية، شرطاً بنيوياً لأي ديمقراطية فعلية. فالمرأة هنا ليست ملحقاً إصلاحياً، بل علامة على مدى قدرة المشروع على تفكيك البنية الهرمية الذكورية التي شكلت جزءاً من منطق الدولة القومية والمجتمع التقليدي معاً.

وبهذا المعنى، يكون الفرق بين الدولة القومية والأمة الديمقراطية فرقاً في منطق التنظيم السياسي نفسه. فالأولى تجعل الدولة محور الوجود السياسي، وتعيد تعريف الفرد والجماعات من خلال علاقتهم بها. أما الثانية، فتنطلق من المجتمع، ومن إمكان تنظيم الحياة المشتركة على أساس تعددي، بيئي، لا مركزي، يجعل الدولة، إن وجدت، جزءاً من البناء لا مركزه المطلق.

ثانياً: المشروع في ضوء الفلسفة الماركسية (الوعي والقاعدة الاجتماعية)

ينتمي عبد الله أوجلان، في مراحل أساسية من تكوينه الفكري، إلى أفق تأثر بالماركسية، حتى وإن كان قد أعاد صياغة كثير من مواقفه اللاحقة خارج النمط الماركسي الكلاسيكي. ولهذا فإن من الضروري النظر إلى مشروع الأمة الديمقراطية في ضوء سؤال طالما كان حاسماً في الفلسفة الماركسية، وهو سؤال العلاقة بين الوعي والواقع.

تنطلق المادية التاريخية من أن الأفكار لا تتحرك مستقلة عن شروطها المادية، وأن الوعي، في نهاية المطاف، يتشكل داخل بنية اقتصادية واجتماعية معينة، ثم يعود ليتفاعل معها ويؤثر فيها ضمن حدودها. وهذا يعني أن الفكر السياسي، مهما بلغت قيمته النظرية، لا يستطيع أن يخلق

واقعه من عدم. إنه يحتاج إلى طبقات أو فئات أو قوى اجتماعية ترى فيه تعبيراً عن مصالحها العميقة، وتملك، أو تستطيع أن تكتسب، من القدرة التاريخية ما يجعلها حاملة له.

ومن هنا، فإن أي مشروع يتقدم كثيراً على شروطه التاريخية يواجه خطر التحول إلى مثال نظري أو أفق أخلاقي أكثر منه بنية قابلة للتحقق. وهذه ليست ملاحظة تقلل من قيمة المشروع، بل تضعه في موضعه الصحيح. فالتاريخ الفكري عرف منذ القديم تصورات رفيعة للعدالة والمجتمع الأمثل، من جمهورية أفلاطون إلى مدينة الفارابي الفاضلة، ومن يوتوبيا توماس مور إلى مدينة الشمس لكامبانيلا، لكنها بقيت، في معظمها، خارج شروط التحقق لأنها لم تستند إلى قاعدة اجتماعية ومادية تحملها.

وبالمعنى نفسه، لا يكفي أن يكون مشروع الأمة الديمقراطية أكثر عدالة من الدولة القومية، أو أكثر أخلاقية في نظر أنصاره، لكي يصبح قابلاً للتحقق. فالسؤال الماركسي الأساسي يظل قائماً: من هي القوى الاجتماعية التي تحمل هذا المشروع؟ وما هي التناقضات الموضوعية التي تجعل وجوده ضرورة تاريخية لا مجرد إمكان نظري؟ وهل المنطقة التي يُطرح فيها بلغت درجة من التطور الاقتصادي والاجتماعي تسمح بانتقال واسع نحو صيغ الديمقراطية المباشرة واللامركزية المعمقة؟

ثالثاً: شروط التغيير الاجتماعي (من الفكرة إلى الحامل التاريخي)

لا تتحقق التحولات الكبرى بالإرادة الفردية وحدها، ولا بقوة الخطاب، بل تحتاج إلى تراكم تناقضات تجعل استمرار النظام القائم موضع أزمة، وإلى وجود قوى اجتماعية ترى في البديل المطروح تعبيراً عن مصالحها، وإلى قيادة قادرة على التقاط اللحظة التاريخية وتنظيمها. فالثورة الفرنسية لم

تكن مجرد انتصار لأفكار الحرية والمواطنة، بل كانت أيضاً تعبيراً عن صعود البرجوازية داخل بنية اجتماعية لم تعد قابلة للاستمرار بالصيغ القديمة. والثورات الاشتراكية لم تكن إعلاناً نظرياً عن العدالة فقط، بل نتاجاً لصراعات طبقية كثيفة في مجتمعات دخلت طوراً معيناً من تطور الرأسمالية.

ومن هنا، فإن نجاح أي مشروع سياسي، بما في ذلك مشروع الأمة الديمقراطية، لا يتحدد بمدى عمق صياغته النظرية فقط، بل بوجود قاعدة اجتماعية واسعة ترى فيه طريقاً ممكناً لمصلحتها. أما إذا بقي المشروع محمولاً أساساً من أقليات مضطهدة أو من تنظيمات سياسية ذات طابع أيديولوجي صلب من دون أن يترسخ في بنية اجتماعية أوسع، فإنه يظل مهدداً بالبقاء في مستوى المثال أو التطبيق الجزئي أو الدفاعي.

وهنا تظهر أهمية التمييز بين المشروع بوصفه نقداً للدولة القومية، وبين المشروع بوصفه بديلاً تاريخياً مكتمل الشروط. فقد يكون النقد صائباً وعميقاً، لكن البديل لا يتحول إلى واقع إلا حين تتراكم الشروط التي تجعله قابلاً للحياة خارج إرادة حامليه المباشرين.

رابعاً: الشرق الأوسط وإشكالية القاعدة الاجتماعية

عند النظر إلى تركيا وإيران والعراق وسوريا، تبرز معضلتان بنيويتان في وجه مشروع الأمة الديمقراطية. الأولى تتعلق بالبنية العامة للمنطقة، التي ما تزال محكومة بأنظمة سلطوية مركزية، واقتصادات ريعية أو شبه ريعية، وتكوينات قومية ودينية متنازعة، ومجالات عامة هشة. وهذه البيئة لا توفر، في وضعها الراهن، الشروط البنيوية الكافية لتحول مجتمعي واسع يقوم على الديمقراطية المباشرة واللامركزية المعمقة.

أما المعضلة الثانية، فتتعلق بالقوى الاجتماعية الحاملة للمشروع. فالفئات الديموغرافية المهيمنة في الدول الأربع لا ترى، في الغالب، مصلحة مباشرة في مثل هذا التحول، بل تنظر إليه إما بريبة أو كتهديد لبنية الدولة القائمة. أما المدافعون عنه فهم، في أغلب الأحيان، أقليات قومية أو دينية مضطهدة، أو قوى سياسية خرجت من تجربتها الخاصة مع القمع والتهميش. وحتى داخل هذه الجماعات نفسها، لا يتوافر دائماً وعي متجانس بأبعاد المشروع، إذ يظل كثير من الأنصار مشدودين، في العمق، إلى أفق قومي كردي أكثر تقليدية، حتى وهم يتبنون لغة الأمة الديمقراطية.

ولهذا، فإن جزءاً من التناقض المحيط بالمشروع يعود إلى الفجوة بين لغته النظرية وبين الوعي الفعلي لجمهوره. فالجمهور الذي يتبناه قد يفعل ذلك أحياناً من موقع البحث عن اعتراف قومي كردي أو حماية جماعية، أكثر من تبنيه لتصور شامل يعيد تعريف الدولة والمجتمع والسياسة على نحو ما تقترحه النظرية.

خامساً: روجافا بين التطبيق والانتقال

تبدو التجربة في روجافا أكثر المواضع التصاقاً بمشروع الأمة الديمقراطية من حيث اللغة والمؤسسات والآليات التي جرى بناؤها. غير أن النظر إليها بوصفها تطبيقاً مكتملاً للنظرية يظل حكماً متسرعاً. فهذه التجربة تشكلت داخل سياق حرب مفتوحة، وضغط إقليمي ودولي، وصراع عسكري وأمني معقد، وهي لذلك أقرب إلى صيغة إدارة تعددية دفاعية في ظل شروط استثنائية منها إلى تحقق مكتمل لنموذج الأمة الديمقراطية كما صاغه أوجلان على المستوى النظري.

وهذا لا ينتقص من أهميتها، بل يضعها في موقعها الصحيح. فهي تمثل محاولة ملموسة لكسر احتكار الدولة القومية للسياسة، ولإعطاء دور أكبر للمجالس المحلية والمرأة والمكونات المختلفة، لكنها ما تزال تتحرك داخل شروط لم تنضج فيها البنية الاجتماعية والاقتصادية بما يكفي لتحويل هذا النموذج إلى صيغة مستقرة ومستقلة عن ضغط الحرب والتنظيم والعسكرة.

ولهذا، يمكن النظر إلى روجافا بوصفها تجربة انتقالية مزدوجة. فهي من جهة تحمل عناصر تطبيقية من مشروع الأمة الديمقراطية، ومن جهة أخرى تكشف حدود هذا المشروع حين يُدفع إلى التحقق في بيئة لم تكتمل فيها شروطه. وبذلك تصبح التجربة نفسها مختبراً للنظرية، لا برهاناً نهائياً عليها.

سادساً: المقارنة مع السياق الأوروبي

تبدو بعض عناصر الأمة الديمقراطية أكثر قابلية للتصور في المجتمعات الأوروبية المتقدمة اقتصادياً، حيث توجد دول قانون راسخة، وثقافة سياسية تعددية، وبنى مؤسساتية مستقرة، ومجتمعات مدنية قادرة على إدارة الاختلاف داخل قواعد عامة. ففي مثل هذه البيئات، تكون اللامركزية والتعددية والمجالس المحلية والتعاقد المدني جزءاً من بنية اجتماعية سبقتها ورافقتها سيرورات طويلة من التحديث الاقتصادي والمؤسسي.

أما في الشرق الأوسط، فإن المشروع يصطدم ببنية مغايرة تماماً. فالمجتمعات لم تستكمل بعد شروط الانتقال الاقتصادي والاجتماعي التي تسمح بإنتاج قاعدة اجتماعية واسعة ومستقرة لحمل هذا النموذج. ولهذا يبدو المشروع، من منظور تحليلي، متقدماً على شروطه الفعلية. وهو ما يجعله، في السياق الراهن، أقرب إلى أفق تاريخي مستقبلي أو إلى نقد جذري للدولة القومية، أكثر منه نموذجاً ناضجاً للتحقق الفوري.

خاتمة

إن القيمة الحقيقية لأي مشروع سياسي لا تكمن فقط في قدرته على نقد العالم القائم، بل في قدرته على أن يجد موضعه داخل الزمن الذي يريد تغييره. ومن هذه الزاوية، تبدو الأمة الديمقراطية أكثر من مجرد صيغة تنظيمية بديلة للدولة القومية. إنها، في عمقها، اعتراض فلسفي على منطق الهيمنة ذاته، وعلى الفكرة التي تجعل الوحدة مرادفة للمطابقة، وتجعل الدولة المركز الوحيد للسياسة، وتجعل المختلف مادة ينبغي صهرها أو ضبطها أو تهميشها. ولهذا يحمل المشروع وعداً أخلاقياً كبيراً، لأنه يحاول أن يرد السياسة إلى المجتمع، وأن يرد المجتمع إلى تعدده، وأن يجعل الحرية أكثر اتساعاً من أن تختزلها هوية واحدة أو سلطة واحدة أو سردية واحدة.

لكن التاريخ لا ينحاز إلى الوعود لأنّها أجمل، ولا يمنح الأفكار حق الوجود لأنها أكثر عدلاً في ذاتها. فبين ما يبدعه الفكر وما يحتمله الواقع مسافة قاسية، هي المسافة التي يتقرر فيها مصير المشروعات الكبرى. وقد تكون الفكرة أصدق من عصرها، وأرقى من شروطه، وأكثر إنسانية من البنى التي تواجهها، ومع ذلك تبقى معلقة إذا لم تجد في الأرض الاجتماعية ما يحملها، وفي الاقتصاد ما يفتح لها مكاناً، وفي الوعي العام ما يحولها من لغة إلى ممارسة، ومن أفق إلى مؤسسة. عند هذه النقطة تحديداً يقف مشروع الأمة الديمقراطية، لا بوصفه وهماً، ولا بوصفه واقعاً متحققاً، بل بوصفه فكرة تصطدم بحدود زمنها، وتكشف، في اللحظة نفسها، فقر هذا الزمن وعجزه.

إن مأساة الشرق الأوسط لا تكمن في غياب الأفكار وحده، بل في الفجوة المديدة بين الأفكار المتقدمة وبين البنى التي ما تزال عاجزة عن حملها. ولهذا فإن الأمة الديمقراطية تبدو، في آن واحد، ضرورة نظرية واستحالة تاريخية مؤقتة. ضرورة لأنها تلتقط أزمة الدولة القومية في جوهرها، وتفضح ما في بنيتها من نزوع إلى الصهر والإقصاء والعنف المتمركز. واستحالة مؤقتة لأن المجتمعات التي يُراد للمشروع أن يتحقق فيها لم تستكمل بعد شروط التحول الذي يجعله ممكناً على نطاق واسع. فهي ما تزال محكومة باقتصادات ريعية، ودول سلطوية، وعصبيات متنازعة، ومجالات عامة هشة، ووعي جمعي لم يتحرر بعد كلياً من الحاجة إلى الدولة الصلبة حتى وهو يشكو من استبدادها.

ولهذا فإن السؤال الأعمق لا يكون هل المشروع صحيح أم لا، بل هل بلغ الواقع الدرجة التي تسمح للصواب النظري بأن يتحول إلى قوة مادية. فالأفكار لا تعيش من صفائها الأخلاقي وحده، بل من قدرتها على أن تجد حواملها التاريخية. وما لم تتكون هذه الحوامل، سيظل المشروع يضيء بوصفه نقداً للماضي وأفقاً للمستقبل، أكثر مما يستقر بوصفه نظاماً مكتملاً للحاضر.

ومع ذلك، فإن التقدم على الزمن ليس عيباً بالضرورة. أحياناً تكون وظيفة الفكر الكبرى أن يكشف ما لم ينضج بعد، وأن يمنح التاريخ اسماً لما يعجز عن تحقيقه في لحظته الراهنة. وهنا تكمن قوة الأمة الديمقراطية وضعفها معاً. قوتها في أنها تفتح إمكاناً جديداً للتفكير في المجتمع خارج منطق الصهر القومي والسلطة المركزية المغلقة. وضعفها في أن هذا الإمكان ما يزال يبحث عن عالمه المادي، وعن طبقاته، وعن مؤسساته، وعن زمنه الخاص.

لذلك فإن مستقبل هذا المشروع لن يُحسم في الكتب وحدها، ولا في الخطب، ولا حتى في التجارب الجزئية التي تلوّح به تحت ضغط الضرورة. إنه سيتحدد في الصراع الطويل بين بنية قديمة لم تستنفد قدرتها على البقاء، وبذرة جديدة لم تكتمل شروط نموها بعد. وإذا كان له أن يتحول يوماً إلى أكثر من وعد، فعليه أن يعبر هذه المسافة كلها، من الفكرة إلى المجتمع، من الأخلاق إلى الاقتصاد، من الحلم إلى البنية. وعندها فقط لن تكون الأمة الديمقراطية مجرد نقد للدولة القومية، بل شكلاً جديداً من أشكال الوجود السياسي، يولد لا لأن الفكر أراده فقط، بل لأن التاريخ نفسه أصبح محتاجاً إليه.

المحاضرة السادسة والثلاثون

يقظة الفكر القومي الكردي

في روجافا

مقدمة

شكّلت الأزمة السورية، بما انطوت عليه من انهيار سياسي، وحرب أهلية، وتدخلات إقليمية ودولية، لحظة مفصلية في تاريخ الوعي السياسي والاجتماعي لمختلف مكوّنات المجتمع السوري. غير أنّ أثرها في المجتمع الكردي في روجافا كان ذا طبيعة خاصة، إذ لم تؤدِّ هذه الأزمة إلى مجرد انخراط الكرد في الصراع السوري القائم، بل أفضت إلى تحوّل عميق في بنية وعيهم القومي والسياسي والثقافي. ويمكن القول إنّ العقد الأخير شهد تطوراً سريعاً ومكثفاً في الوعي القومي الكردي يفوق، من حيث العمق والاتساع، كثيراً مما تحقق خلال العقود السابقة منذ نشوء أول حزب كردي في سوريا.

لا تعود أهمية هذا التحول إلى كونه انتقالاً سياسياً فحسب، بل إلى كونه انتقالاً في بنية العقل الجمعي الكردي ذاته. فقد تشكل، خلال هذه السنوات، وعي كردي جديد أخذ يتلمّس مختلف أبعاد القضية الكردية، لا على المستوى المحلي فقط، بل على المستوى الإقليمي أيضاً. ولأول مرة، بدا الانتماء القومي لدى قطاع واسع من الكرد مرتبطاً بوجودهم الذاتي بوصفهم أفراداً وجماعة تاريخية، لا مجرد انتماء سياسي أو عاطفي قابل للتأجيل أو المساومة. ومن هنا يمكن القول إن روجافا لم تكن مجرد ساحة عسكرية أو إدارية في زمن الأزمة، بل كانت أيضاً مختبراً تاريخياً لإعادة تشكيل الذات الكردية الحديثة في سوريا.

أولاً: من الانتماء المجرد إلى الوجود القومي الملموس

من أبرز سمات التحول الذي عرفه المجتمع الكردي في روجافا أنّ الفكر القومي لم يعد مجرد خطاب حزبي أو شعار نخبوي أو تعبير رمزي عن مظلومية تاريخية، بل صار متصلاً بالوجود الحي للكردي على أرضه، بلغته، وثقافته، وحقه في الدفاع عن نفسه. وهذا يعني أن الانتماء القومي لم يعد فكرة معلقة في فضاء السياسة، بل أصبح جزءاً من تجربة معيشة عاشها الناس يومياً في المدرسة، والشارع، والمؤسسة، والجبهة، والمجتمع المحلي.

لقد سمحت الثورة الثقافية واللغوية والسياسية التي رافقت سنوات الأزمة بنقل الهوية الكردية من مستوى الدفاع المجرد عنها إلى مستوى ممارستها وإعادة إنتاجها في الحياة العامة. فتعلم اللغة، وإعادة الاعتبار للرموز الثقافية، وتنشيط المجال الاجتماعي، وربط القضية القومية بمفردات الحياة اليومية، كلها عناصر ساعدت على بناء شعور قومي جديد يتمتع

بدرجة أعلى من التجذر والواقعية. ولهذا لم تكن اليقظة القومية في روجافا يقظة نخبوية محصورة في الأحزاب أو الأطر الثقافية، بل امتدت إلى قطاعات واسعة من عامة الشعب.

وفي هذا يكمن الفرق الجوهري بين التجربة الكردية في روجافا وبين تجارب أخرى في سوريا خلال الأزمة. فبينما اندفعت قوى سورية عديدة إلى الصراع من أجل السلطة، أو سقطت في الاستقطاب الطائفي والديني، أو ارتهنت للأجندات الخارجية، فإن الحركة الكردية الجدية تمركزت، في حدود واسعة، حول هدفين متلازمين: حماية الهوية الكردية، والمساهمة في بناء إطار سوري أوسع قائم على الشراكة والتعددية. وهذا ما منح التجربة الكردية، رغم كل تناقضاتها وأخطائها، قدراً من التماسك النظري والعملي افتقرت إليه غالبية الفاعلين الآخرين في المشهد السوري.

ثانياً: الحرب بوصفها لحظة تفكيك للعقل الكردي الكلاسيكي

لم تكن الحرب، بالنسبة إلى الكرد في روجافا، مجرد سلسلة من المعارك للدفاع عن الأرض أو السكان، بل كانت أيضاً لحظة تاريخية أدت إلى تفكيك العقل الكردي الكلاسيكي الذي ظل مهيمناً على جزء كبير من الحياة السياسية والثقافية الكردية في سوريا خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فقد كان هذا العقل، في كثير من تجلياته، عقلاً خاملاً، تأملياً، مثقلاً بالآمال المجردة، عاجزاً عن إنتاج سياسة واقعية، أو فكر نهضوي، أو أسلوب نضالي يتناسب مع شروط العصر ومع طبيعة التحديات الفعلية.

لقد عاش الكرد السوريون، قبل الأزمة، في ظل بنية سياسية وثقافية أفرزت أشكالاً من العجز الذاتي، تمثلت في الانشقاقات الحزبية المتكررة، والمنافسات الصبيانية، والذهنية العشائرية، والارتهان للآخر، وضعف الإنتاج الفكري والاجتماعي المنظم. ولم تكن الأحزاب الكردية التقليدية، في معظمها، قادرة على تحليل الواقع السوري والكردي تحليلاً عميقاً، ولا على بلورة رؤية استراتيجية تستنهض المجتمع الكردي وتخرجه من حالة الركود المزمن. كما لم يكن كثير من المثقفين والكتّاب الكرد يملكون أدوات النهضة الفكرية التي تسمح لهم بلعب دور تأسيسي في خلق وعي قومي حديث.

غير أنّ سنوات الأزمة، بما حملته من أخطار وجودية ومعارك مفتوحة، فجّرت هذا العقل الخامل من الداخل، ودفعت المجتمع الكردي إلى إعادة النظر في كثير من مسلماته السابقة. وهكذا لم يقتصر التحول على كسب مواقع عسكرية أو إدارية، بل شمل أيضاً بنية التفكير ذاتها. ومن هنا يمكن القول إن الكردي السوري لم ينتصر فقط في بعض ميادين القتال، وإنما تحرر أيضاً، بدرجة كبيرة، من حالة السكون التاريخي التي كبّلته طويلاً. لقد تراجع تأثير العقل العشائري، وانكشفت حدود العقل التبعي، وضعفت بعض أنماط الرجعية الاجتماعية، كما اهتزت المناطقية الكردية التقليدية التي كانت تحول دون تشكل شعور جمعي أوسع.

ثالثاً: التماسك القومي من دون انغلاق قومي

من الخصائص اللافتة في هذه اليقظة القومية الجديدة أنها لم تنزلق، رغم شراسة الصراع وعمق التضحيات، إلى قومية كردية مغلقة تنكر الآخرين أو تسعى إلى نفيهم. فعلى العكس من ذلك، ظل الخطاب الكردي الجدي في

روجافا منفتحاً على المكونات السورية الأخرى، وخاصة العربية والسريانية وغيرها، بوصفها شريكة في الفضاء السوري وفي الجغرافيا السياسية والاجتماعية لشمال سوريا.

ولا يمكن اختزال هذا الانفتاح في كونه مجرد تكتيك سياسي فرضته موازين القوى، لأن التجربة برهنت أن جزءاً مهماً منه كان قائماً على رؤية استراتيجية أعمق. فالحركة الكردية الجديدة أدركت أن المطالبة بالحقوق القومية على حساب حقوق مكونات أخرى لن تؤدي إلا إلى إعادة إنتاج الاستبداد بصيغة جديدة، وأن أية مكاسب كردية تُبنى على نفي الآخرين أو تهميشهم ستظل هشّة ومهددة بالانفجار في أي لحظة. ومن ثم نشأت قناعة متزايدة بأن الشراكة مع المكونات الأخرى ليست تنازلاً عن القومية الكردية، بل شرطاً من شروط ترسيخها في بيئة متعددة القوميات والهويات.

وهنا يظهر الفرق بين عقل قومي حديث يسعى إلى تثبيت الذات عبر الاعتراف المتبادل وبناء صيغ مشتركة، وبين عقل قومي كلاسيكي يفهم القضية الكردية على أنها مواجهة صفرية مع الجميع. وقد بقيت بعض الفئات الكردية، بالفعل، أسيرة هذا الفهم القديم، فاعتبرت التحالف مع المكونات الأخرى ضرباً من التخلي عن القومية الكردية. غير أن هذا الاعتراض يعكس، في جانب كبير منه، استمرار البنية التقليدية في التفكير السياسي، وعدم القدرة على إدراك أن تطور الوعي القومي لا يقاس بدرجة الانغلاق، بل بقدرته على الجمع بين الحقوق القومية والعيش المشترك في آن واحد.

رابعاً: المقاتل الكردي وتحول القضية إلى دفاع عن الوجود

لعبت التجربة القتالية دوراً مركزياً في إعادة تشكيل الوعي القومي الكردي في روجافا. فالمقاتل والمقاتلة الكرديان لم يُنظر إليهما، في الوعي الشعبي الجديد، على أنهما مجرد أدوات لحزب أو زعيم، بل بوصفهما تجسيداً مادياً للدفاع عن الوجود الكردي نفسه. وهذا التحول بالغ الأهمية، لأنه نقل القضية الكردية من مستوى الخطاب السياسي إلى مستوى التجربة الوجودية المباشرة.

ففي المراحل السابقة من التاريخ الكردي الحديث، كانت المجازر والهزائم كثيراً ما تؤدي إلى تحطيم الشخصية القومية، أو إلى دفع بعض النخب والساسة إلى الارتماء في أحضان الخصوم طلباً للاعتراف أو النجاة أو التبرير. أما في روجافا، فقد أحدثت المعارك التي خاضتها وحدات حماية الشعب ووحدات حماية المرأة أثراً معاكساً. فبدلاً من تفكيك المعنويات القومية، أسهمت هذه المعارك في ترسيخ التماسك الشعبي، وتعميق الإحساس بالهوية، وتثبيت العلاقة بين الأرض والدم والانتماء.

وقد أدركت فئات واسعة من المجتمع الكردي، من خلال التجربة المباشرة، أن ما يجري في رأس العين، وتل أبيض، وكوباني، وعفرين، ليس صراعاً هامشياً أو معركة نفوذ حزبي، بل معركة وجود وبقاء. ولهذا بدا الاصطفاف الشعبي خلف المقاتلين والمقاتلات، في كثير من اللحظات المفصلية، اصطفافاً دفاعياً عن الذات الجماعية قبل أن يكون اصطفافاً سياسياً بالمعنى الضيق. وكانت هذه التجربة واحدة من أهم مصادر اليقظة القومية الجديدة، لأن الهوية هنا لم تعد مجرد وعي نظري، بل أصبحت تجربة مشبعة بالتضحيات والخسارات والمعنى.

خامساً: الشهداء والدم بوصفهما بنية للذاكرة القومية

لا يمكن فهم التحول في الوعي الكردي في روجافا من دون التوقف عند الأثر الرمزي والمعنوي الهائل للشهداء والشهيدات. فقد أسهمت التضحيات البشرية الكبيرة في نقل العلاقة مع الأرض من بعدها الجغرافي أو التاريخي المجرد إلى بعد وجداني وجودي أكثر عمقاً. فحين تصبح الأرض مخضبة بدم أبنائها وبناتها، تتشكل معها رابطة نفسية وأخلاقية تختلف جذرياً عن كل أشكال الارتباط السابقة.

ومن الناحية السيكولوجية، يرتبط الإنسان عادةً بالمكان عبر الذاكرة العائلية، والقبور، والقرابة، والتاريخ الشخصي. لكنّ ما حدث في روجافا هو أنّ هذا الارتباط توسع ليصبح ارتباطاً جماعياً واسعاً، حيث غدت كل نقطة دم سالت في الدفاع عن الأرض بمثابة شاهد جديد على هوية المكان ومعناه. ومن هنا لم يعد الدفاع عن الأرض شأناً سياسياً فحسب، بل صار عند قطاعات واسعة من المجتمع فعلاً أخلاقياً يمس كرامة الجماعة ووجودها المستقبلي.

سادساً: من شعار وحدة المصير إلى خبرة معيشة

من العوامل الأساسية أيضاً في نضج الوعي القومي الجديد تحوّل فكرة وحدة مصير الكرد في الأجزاء الأربعة من كردستان من مجرد شعار سياسي إلى خبرة ملموسة. فقد ظل هذا المفهوم، لعقود طويلة، حاضراً في الخطاب الكردي بوصفه فكرة عامة أو مطلباً عاطفياً، من دون أن يجد دائماً ترجمة عملية واضحة. إلا أن تجربة روجافا أظهرت، بصورة أكثر مباشرة، أن هذا المعنى حاضر بالفعل في الوجدان الكردي، وأنه يمكن أن يتحول إلى ممارسة فعلية في لحظات الخطر التاريخي.

لقد كان لتوافد مقاتلين ومتعاطفين من أجزاء كردستان الأخرى إلى روجافا أثر كبير في ترسيخ هذا الشعور. فقد بدا أن الدفاع عن روجافا، في نظر هؤلاء، ليس دفاعاً عن جزء معزول، بل عن جزء من الكينونة الكردية العامة. وبذلك برزت، مرة أخرى، حدود الرؤية الحزبية والمناطقية التي تحاول اختزال القضية الكردية في الجزء الجغرافي الخاص بكل فاعل سياسي. فمثل هذا الاختزال لا يعكس وعياً قومياً حديثاً، بقدر ما يعكس بقايا منطق عشائري أو مناطقي لم يستطع تجاوز حدوده القديمة.

وفي هذا السياق، برز دور حزب الاتحاد الديمقراطي، ومعه التأثير الأوسع لحزب العمال الكردستاني، في إعطاء مفهوم المصير المشترك مضموناً عملياً أكثر وضوحاً. وسواء اتفق المرء أو اختلف مع كثير من توجهات هذين الحزبين، فإن من الصعب إنكار أن خطاب وحدة المصير وجد، عبر تجربتهما، تعبيراً أكثر تماساً مع الواقع من كثير من الشعارات التي رفعتها قوى كردية أخرى من دون أن تتمكن من تحويلها إلى وعي جمعي فعّال.

سابعاً: حزب الاتحاد الديمقراطي بين البداية الأيديولوجية والتحول العملي

لا يمكن الحديث عن يقظة الفكر القومي الكردي في روجافا من دون التوقف عند الدور الذي لعبه حزب الاتحاد الديمقراطي. فقد كان هذا الحزب، في بدايات الأزمة، مثل كثير من الأحزاب الحديثة ذات الطابع التحرري أو الثوري، أسير بعض سمات الانغلاق الأيديولوجي، والميل إلى اختزال المجتمع في ذاته، وسرعة الوقوع في ردود الفعل الحادة تجاه الخصوم والمعارضين. كما ارتكب أخطاء أثّرت سلباً في البيئة السياسية الكردية وفي علاقاته بالقوى الأخرى، لا سيما في السنوات الأولى.

لكن ما يلفت النظر هو أن الحزب لم يبق ثابتاً عند تلك الصيغة الأولية. فقد ساهمت الحرب، وتغيّر موازين القوى، وتعقد المشهد السوري، والتجربة العملية في الإدارة والدفاع، في دفعه إلى قدر من التطور السياسي والتنظيمي. ومع مرور الوقت، صار أكثر قدرة على مخاطبة قطاعات أوسع من المجتمع، وأكثر وعياً بضرورة الفصل النسبي بين الحزب والمؤسسات، وأكثر إدراكاً لأهمية بناء علاقات مستقرة مع بقية المكونات والقوى الموجودة في مناطق الإدارة الذاتية.

ولا يعني ذلك أن الحزب تحوّل إلى قوة معصومة من الأخطاء، أو أنه تجاوز تماماً كل مظاهر التفرد أو الهيمنة. غير أن الإنصاف يقتضي القول إن تجربته خلال سنوات الأزمة أظهرت درجة من النضج السياسي لم تكن متوافرة في بداياتها. وقد كان لهذا النضج أثر مهم في تماسك البيئة الكردية، وفي تحويل الشعور القومي من مجرد إحساس بالتهديد إلى شعور أكثر اقتراباً من الثقة بالنفس والقدرة على الفعل.

ثامناً: قوات الحماية وبناء الثقة القومية

مثلت وحدات حماية الشعب ووحدات حماية المرأة عاملاً مفصلياً في إعادة بناء ثقة الكردي بذاته القومية. فهؤلاء المقاتلون والمقاتلات أثبتوا، في وعي المجتمع، أنهم لم يحملوا السلاح لمجرد استعراض القوة أو فرض السيطرة على المختلفين، بل للدفاع عن الشعب والأرض والوجود الجمعي. وبذلك تحول حضورهم من وظيفة أمنية أو عسكرية إلى وظيفة رمزية عميقة أسهمت في إعادة تعريف معنى الحماية والبطولة والانتماء.

وقد أدى هذا الدور إلى انخراط أعداد كبيرة من الشباب والشابات في العملين العسكري والسياسي، كما أسهم في نقل المجتمع الكردي من موقع المتلقي السلبي للأحداث إلى موقع الفاعل المنظم فيها. وبهذا

المعنى، لم تعد المعركة شأناً يخص المقاتلين وحدهم، بل أصبحت تجربة جماعية عاشتها النساء والرجال، العائلات والقرى والمدن، بوصفها معركة دفاع عن الذات الجماعية.

تاسعاً: المجلس الوطني الكردي بوصفه مرآة للعقل الكردي الكلاسيكي

إذا كانت بعض القوى الكردية قد أسهمت في بناء هذا الوعي القومي الجديد، فإن قوى أخرى لعبت، بصورة عكسية، دوراً في كشف حدود العقل الكردي الكلاسيكي وإبراز سلبياته. ويبرز هنا مثال المجلس الوطني الكردي، لا من باب السجال الحزبي، بل من باب قراءة أثر الممارسة السياسية في الوعي الشعبي.

فقد رأى كثير من أبناء المجتمع الكردي في سلوك هذا المجلس وأحزابه، خلال مراحل عديدة من الأزمة، نموذجاً لاستمرار الأمراض القديمة: الارتهان للتحالفات الخارجية، والعجز عن اتخاذ موقع واضح في لحظات الخطر الوجودي، والانفصال بين الخطاب القومي والممارسة الفعلية. وقد تعمقت هذه الصورة مع اشتداد المعارك، ومع اصطفاف بعض القوى المرتبطة به في مواقع بدت، في الوعي الشعبي الكردي، متعارضة مع مصلحة المجتمع الكردي ومستقبله.

ومن هنا لم يكن أثر المجلس محصوراً في حضوره السياسي المباشر، بل تعداه إلى وظيفة غير مقصودة تمثلت في تعرية سلبيات الحركة الكردية التقليدية أمام الجمهور. فقد صار جزء من الشعب الكردي أكثر وعياً في التفريق بين قومية تُترجم إلى حماية الأرض والدفاع عن المجتمع، وبين قومية تُستخدم شعاراً خطابياً فيما الممارسة الفعلية تتجه في مسار مغاير.

وهكذا أسهم هذا التناقض، بصورة غير مباشرة، في تعميق الحس النقدي داخل الوعي القومي الجديد، وفي جعل المجتمع أكثر قدرة على التمييز بين الشعارات والمواقف الفعلية.

عاشراً: الواقعية السياسية بوصفها سمة من سمات العقل الكردي الجديد

من أهم ما أفرزته التجربة الكردية في روجافا أيضاً أنها دفعت باتجاه نشوء قدر أعلى من الواقعية السياسية. فالحركة الكردية الجديدة لم تعد، في حدود واسعة، أسيرة لغة المبالغات أو الأحلام المطلقة، بل صارت أكثر إدراكاً لطبيعة التوازنات السورية، ولحجم العداء الإقليمي، ولحدود الإمكانات الذاتية. وهذا التحول في غاية الأهمية، لأنه يعكس انتقالاً من عقل سياسي رغبوي إلى عقل يحاول أن يحدد أولوياته على ضوء الواقع لا على ضوء التمنيات وحدها.

ولا يعني ذلك أن هذا العقل الجديد قادر على تحقيق كل ما يريد، أو أنه متحرر من الأخطاء والتناقضات. لكنه، في المقابل، أكثر قدرة على إدراك طبيعة خصومه، وفهم تحالفاتهم، وقراءة شروط الصراع، واختيار أشكال النضال الملائمة لكل مرحلة. وهذه الواقعية ليست تراجعاً عن القضية القومية، بل هي أحد شروط حمايتها من التبدد والانتحار السياسي.

خاتمة

تكشف تجربة روجافا خلال سنوات الأزمة السورية عن ولادة طور جديد في الوعي القومي الكردي في سوريا. ولا تتمثل أهمية هذا الطور في الإنجازات العسكرية أو الإدارية وحدها، بل في التحول الذي طرأ على بنية العقل الكردي نفسه. فقد خرج قطاع واسع من المجتمع الكردي من حالة

الخمول والتأمل العقيم إلى حالة من الفعل المنظم والوعي الأكثر واقعية وحداثة. وتراجع، بدرجات متفاوتة، تأثير العقل العشائري، والعقل التبعي، والانغلاق المناطقي، وحلت محلها، ولو جزئياً، بنية جديدة تقوم على الدفاع عن الوجود، والثقة بالذات، والانفتاح على الآخرين، وربط القضية القومية بالحياة اليومية وبالكرامة الجماعية.

لقد ولّدت الحرب، بكل مآسيها، فرصة تاريخية لإعادة بناء الذات الكردية في روجافا. وكان في صميم هذه العملية تفاعل عدة عوامل: دور حزب الاتحاد الديمقراطي، وتجربة قوات الحماية، وبطولات المقاتلين والمقاتلات، وتضحيات الشهداء، وتصاعد الإحساس بوحدة المصير الكردي، وانكشاف حدود القوى الكردية التقليدية. ومن خلال هذه العناصر جميعاً تشكل وعي قومي جديد أكثر التصاقاً بالواقع، وأكثر استعداداً للدفاع عن الهوية، وأقدر على فهم العلاقة بين الحقوق القومية والشراكة السورية الأوسع.

وإذا كانت نتائج الأزمة السورية النهائية ما تزال مفتوحة، فإن ما تحقق على مستوى الوعي القومي الكردي في روجافا يمثل، بحد ذاته، تحولاً تاريخياً لا يمكن التقليل من شأنه. فالأهم من كل المكاسب المؤقتة أن المجتمع الكردي في سوريا لم يعد هو نفسه كما كان قبل عام 2011. لقد تبدلت علاقته بذاته، وبأرضه، وبقضيته، وبالآخرين من حوله. وهذا، في التحليل الأخير، هو المعنى الأعمق ليقظة الفكر القومي الكردي في روجافا.

القسم السابع

التأسيس الفلسفي للتنوير والتحرر

المحاضرة السابعة والثلاثون

العقل العلمي والتنوير

(شروط نهضة الشبيبة الكردية في العصر الحديث)

مقدمة

لا تنهض الشعوب بمجرد امتلاكها قضية عادلة، ولا بمجرد ما تختزنه ذاكرتها من مظالم وتضحيات، بل تنهض حين تنجح في تحويل وعيها بنفسها من وعي أسير للموروثات المغلقة إلى وعي قادر على فهم العالم والتفاعل معه وإعادة بناء شروطه. ومن هنا، فإن السؤال عن نهضة الشبيبة الكردية لا يمكن أن يُحصر في حدود التعبئة القومية أو الاندفاع العاطفي أو استعادة أمجاد الماضي، بل ينبغي أن يُربط، في المقام الأول، بمسألة بناء العقل العلمي بوصفه الشرط الضروري لأي انتقال من الرغبة في التحرر إلى القدرة الفعلية عليه.

لقد أظهر التاريخ الحديث أن التحولات الكبرى التي غيّرت مصائر الشعوب لم تكن مجرد نتائج مباشرة للشجاعة أو الإرادة، بل كانت ثمرة تحرر طويل للعقل من هيمنة الأسطورة، ومن سلطان التفسير الديني المغلق، ومن البنى التقليدية التي كانت تحول بين الإنسان وبين إدراك العالم بوصفه مجالاً للفهم والتغيير. ولم يكن عصر التنوير الأوروبي، في هذا المعنى، مجرد لحظة فكرية عابرة، بل كان انقلاباً في طريقة النظر إلى الإنسان والطبيعة والمجتمع والدولة. ومن ثم، فإن أي حديث عن نهضة كردية حديثة لا يكتمل ما لم يُطرح سؤال العقلانية بوصفه سؤالاً مركزياً لا هامشياً.

إن الشبيبة الكردية، بوصفها الفئة الأكثر اقتراباً من المستقبل، لا تحتاج فقط إلى الحماسة والانتماء، بل تحتاج أيضاً إلى أدوات معرفية تمكّنها من التمييز بين الممكن والمستحيل، بين الفكرة والواقع، بين الحلم المشروع والوهم المعطل. ولهذا فإن بناء العقل العلمي لا يمثل ترفاً ثقافياً، بل يمثل شرطاً حاسماً في أي مشروع تحرري حديث.

أولاً: العقل العلمي بوصفه طريقة في إدراك العالم

لا يعني العقل العلمي إلغاء المشاعر، ولا تجفيف منابع الانتماء أو الحماسة، بل يعني إخضاع هذه العناصر جميعاً لمعايير الفهم والتحليل والاختبار. فالعقل العلمي لا يتحرك وفق الانفعال وحده، ولا يقبل الأفكار لأنها جميلة أو مريحة أو منسجمة مع الرغبة، بل يختبرها في ضوء الواقع وإمكان التحقق وشروط البرهنة.

ومن هنا، يقوم هذا العقل على عدد من المبادئ الأساسية. فهو يرفض التسليم بالمسلمات غير القابلة للفحص، ويخضع الأفكار للنقد، ويميز بين الوقائع والتمنيات، ويربط بين الفكرة وإمكان تحققها ضمن شروط التاريخ والمجتمع. وبذلك، لا يكون العقل العلمي مجرد تجميع للمعارف أو للنتائج، بل طريقة في النظر إلى العالم، تقوم على الشك المنهجي، والاختبار، وعدم التقديس، والاستعداد الدائم لتصحيح الأحكام.

وقد قدّم التاريخ الأوروبي مثالاً واضحاً على هذا المسار. إذ لم يبدأ التقدم الحديث حين امتلك الأوروبيون الرغبة في التغيير فقط، بل حين تحرر العقل من سلطة الإقطاع والكنيسة، وبدأ يعيد تنظيم علاقته بالطبيعة والمعرفة والسياسة على أسس نقدية جديدة. ومن هناك انفتحت الطريق أمام تطور العلم، ونشوء الدولة الحديثة، وصعود الاقتصاد الرأسمالي، وتوسع المجال العام، وظهور المفاهيم الحديثة للحقوق والمواطنة.

ثانياً: بين جاذبية الشعار وصلابة العقلانية

كثيراً ما تنتج المجتمعات المتأخرة شعارات جذابة، لكنها لا تنتج بالضرورة شروط تحققها. وهذا الفارق بين جاذبية الشعار وصلابة العقلانية من أخطر الفوارق التي ينبغي التنبه إليها. فالعقلانية ليست استعمال مفردات مثل الحرية والديمقراطية والتقدم والعلمانية، بل هي القدرة على التفكير في هذه المفاهيم من داخل الواقع، ومعرفة ما الذي يجعلها ممكنة، وما الذي يعطلها، وما الذي ينبغي تغييره كي تتحول من خطاب إلى بنية حياة.

ولهذا فإن كل فكرة لا تصمد أمام اختبار الواقع تظل، مهما بدت براقة، بناءً نظرياً هشاً. والعقل الذي يكتفي بالشعارات من دون تحليل شروط تحققها يبقى أسير الرغبة لا سيدها. ومن هنا، فإن الشبيبة الكردية تحتاج إلى عقلانية لا تكرر الكلمات الكبرى، بل تفحصها، وتربطها بسؤال المجتمع، وسؤال الاقتصاد، وسؤال المؤسسة، وسؤال التعليم، وسؤال الإنسان نفسه.

ويقتضي ذلك أيضاً التحرر من الحساسية الثقافية التي تخلط بين الاستعمار الغربي وبين منجزات الحضارة الغربية الفكرية والعلمية. فهذه الحضارة، على الرغم من تاريخها الاستعماري، قد أنتجت أيضاً مفاهيم الحرية، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، والعلم الحديث، والدولة القانونية. وهذه ليست ملكية قومية مغلقة، بل منجزات إنسانية عامة ينبغي التعامل معها بوصفها أدوات للفهم والتقدم، لا بوصفها شبهة ثقافية أو خيانة للهوية.

ثالثاً: التنوير بوصفه منبعاً للعقل الحديث

يشكل فكر عصر التنوير الأوروبي أحد أهم منابع العقل الحديث. وليس المقصود هنا استدعاء أسماء مفكرين كبار على سبيل التبجيل المدرسي، بل الإشارة إلى أن التحول في تاريخ الفكر لم يكن ممكناً من دون تلك اللحظة التي بدأ فيها الإنسان الأوروبي يعيد تعريف علاقته بالعقل والطبيعة والسلطة والتاريخ.

لقد أسهم ديكارت في ترسيخ مبدأ الشك المنهجي، وربط لوك الحرية السياسية بفكرة الحقوق الطبيعية، وفتح روسو نقاشاً جديداً حول الإرادة العامة والعقد الاجتماعي، وأعاد بيكون الاعتبار إلى التجربة بوصفها أساساً للمعرفة، وهاجم فولتير التعصب والخرافة، ثم جاءت الصياغات الفلسفية عند هيغل، والقراءة التاريخية المادية عند ماركس وإنجلز، لتمنح العقل الحديث أدوات أعمق لفهم المجتمع والدولة والتاريخ.

ولا يعني ذلك إلغاء التراث الشرقي أو القطيعة الكاملة معه. فقراءة التراث تظل ضرورية لفهم تطور الفكر الإنساني، ولإدراك تاريخ الأفكار ومصائرها وحدودها. غير أن المشكلة تبدأ حين يتحول التراث إلى إطار مغلق يمنع التفاعل مع الحاضر، أو حين يُتعامل معه بوصفه بديلاً عن أدوات المعرفة المعاصرة. فالشبيبة لا تحتاج إلى الانفصال عن الماضي بقدر ما تحتاج إلى القدرة على وضعه في موضعه التاريخي، والتعامل معه بوصفه مادة للفهم لا سجناً للوعي.

رابعاً: العلم والهوية) ن التوتر المفتعل إلى العلاقة الخلاقة(

كثيراً ما يُطرح التوتر بين العلم والهوية كما لو كان قدراً محتوماً. فإما الانفتاح على العالم الحديث، وإما الحفاظ على الانتماء القومي والثقافي. غير أن هذا التوتر، في جانب كبير منه، مصطنع أو مبالغ فيه. فالإبداع العلمي والثقافي يتجاوز الحدود القومية، لكنه لا يتناقض مع الانتماء

القومي في ذاته. بل إن المجتمعات التي يبرز منها أفراد في مجالات المعرفة والفنون والتقنية، مع احتفاظهم بهويتهم، تعزز مكانتها الرمزية والعملية من دون حاجة إلى خطاب قومي انفعالي.

والمشكلة لا تكمن في الاندماج في الفضاء الوطني أو العالمي، بل في التنكر للهوية بدافع الشعور بالدونية أو الرغبة في النجاة الفردية عبر محو الأصل. أما المشاركة الفاعلة في المؤسسات العلمية والثقافية الحديثة، مع الحفاظ على الانتماء، فهي شكل أرقى من أشكال الدفاع عن الوجود القومي، لأنها تنقل الهوية من خطاب الشكوى إلى موقع الفاعلية والإنتاج.

ومن هنا، فإن النهضة الكردية الحديثة لا تحتاج إلى إغلاق الهوية على ذاتها، بل إلى جعلها قادرة على الدخول إلى العالم من موقع الندية لا من موقع الانكماش أو التبعية. فالعلم لا يطلب من الإنسان أن يتخلى عن نفسه، بل يطلب منه أن يتجاوز الصور الضيقة عن نفسه كي يكون حاضراً في التاريخ على نحو أوسع وأعمق.

خامساً: الرأي العام والانفعال الآني والرؤية البعيدة

لا يمكن للشاب أن يبني وعيه على مجرد الخضوع لمشاعر الرأي العام، لأن الرأي العام نفسه قد يتشكل تحت ضغط اللحظة، أو تحت تأثير الدعاية، أو بفعل الانفعالات العابرة. ومن هنا، فإن أحد شروط العقل العلمي هو القدرة على التمييز بين ما تفرضه موجة اللحظة وبين ما تقتضيه المصلحة البعيدة.

وهذا لا يعني الانفصال عن الجماعة أو التعالي عليها، بل يعني الجمع بين الإحساس بالمصلحة الجمعية وبين الرؤية الاستراتيجية التي ترى ما وراء اللحظة. فالعقل العلمي لا يتحرك فقط وفق ما يشعر به الناس الآن، بل يسأل أيضاً عمّا ينبغي أن يكون بعد سنوات وعقود. إنه يربط بين الواقعة المباشرة ومسارها، وبين الانفعال المؤقت والمصلحة التاريخية.

وفي هذا المعنى، تحتاج الشبيبة الكردية إلى وعي قادر على الإصغاء إلى نبض مجتمعها، لكن من دون الذوبان الكامل في انفعالاته المؤقتة. لأن الأمة لا تُخدم فقط بمن يردد مشاعرها، بل أيضاً بمن يمتلك الشجاعة الفكرية ليرى ما لا تراه في لحظة احتدامها.

سادساً: خصوصية المسار الكردي نحو التنوير

لم تمر التجربة الكردية بالمسارات التاريخية التي مرت بها أوروبا الحديثة، مثل الثورة البرجوازية، ونشوء المدن الصناعية الكبرى، وتوسع الطبقة الوسطى، وتراكم الخبرة المؤسسية الحديثة. كما أن المجتمعات والدول التي حكمت المناطق الكردية لم تكن قد أنجزت، هي نفسها، تحولات تنويرية عميقة تسمح بانتقال هذا الأفق بسهولة إلى الفضاء الكردي.

ولهذا، فإن مسار التحديث الكردي لا يمكن أن يعتمد حصراً على موروث داخلي محدود، بل يحتاج إلى الإفادة الواعية من منجزات الفكر العالمي المعاصر. فالمشكلة ليست في أن المجتمع الكردي يفتقر إلى هوية أو ذاكرة، بل في أن هذه الهوية وهذه الذاكرة لم تنتجا، تاريخياً، شروطاً كافية لبناء عقل حديث بالمعنى الذي يسمح له بحمل مشروع نهضة متكامل.

ومع ذلك، فإن التفاعل الإيجابي مع الحضارة الحديثة لا يعني فقدان الخصوصية. فالتجارب العالمية، ومنها التجربة اليابانية، أظهرت أن التحديث لا يقتضي الذوبان في الآخر، بل يمكن أن يقترن بالحفاظ على الهوية ضمن شروط جديدة. والعبرة هنا ليست في التقليد الشكلي، بل في القدرة على استيعاب أدوات العصر من دون التفريط بالذات.

سابعاً: شروط النهضة الحديثة

لا تقوم النهضة على الأمنيات أو على الرغبة في الاستيقاظ المفاجئ، بل على جملة من الشروط التي بلورتها التجربة الحديثة في أكثر من مكان. وفي مقدمة هذه الشروط الحرية الفردية، والديمقراطية، والمؤسسات المنتخبة، والمساواة أمام القانون، والاعتراف بالتعددية، والتداول السلمي للسلطة. وهذه المبادئ لم تعد شأناً غربياً خاصاً، بل أصبحت شروطاً موضوعية لأي مجتمع يريد أن يدخل العصر الحديث من موقع الفاعلية لا من موقع التبعية.

لكن هذه الشروط لا تعمل في الفراغ، بل تحتاج إلى عقل قادر على فهمها، وإلى مجتمع مستعد لحملها، وإلى شبيبة ترى في العلم والمعرفة والعمل المؤسسي جزءاً من مشروعها القومي نفسه. فالقضية ليست فقط في أن يكون للشاب انتماء قومي، بل في أن يعرف كيف يجعل هذا الانتماء منتجاً، لا تعويضياً، وكيف يحوله من انفعال إلى قوة بناء.

خاتمة

إن أزمة الشبيبة الكردية ليست في أنها تفتقر إلى الألم، ولا في أنها تجهل حجم ما لحق بشعبها من قهر وتهميش، بل في السؤال الأعمق: كيف يتحول هذا الألم من ذاكرة مثقلة إلى قوة معرفة، ومن شعور بالجرح إلى

قدرة على إعادة بناء العالم. فالأمم لا تنهض لأن جراحها كثيرة، بل لأنها تنجح في تحويل جراحها إلى وعي، ووعيها إلى مشروع، ومشروعها إلى مؤسسات ومعارف وأنماط حياة جديدة. ومن هنا، فإن العقل العلمي ليس ترفاً يضاف إلى القضية بعد اكتمالها، بل هو الشرط الذي يجعل القضية نفسها قابلة لأن تغادر طور الشكوى إلى طور الفعل التاريخي.

لقد أثبت التاريخ أن الشعوب لا تتحرر حقاً حين تكتشف فقط من ظلمها، بل حين تكتشف أيضاً كيف كانت تفكر وهي تُظلَم، وكيف كانت ترى العالم، وكيف كانت تعيد إنتاج عجزها وهي تتوهم أنها تقاومه. ولهذا فإن التنوير، في معناه الأعمق، ليس مجرد تحصيل للعلم، ولا مجرد اطلاع على منجزات الحضارة الحديثة، بل هو انقلاب في طريقة النظر إلى الذات والعالم والزمن. إنه اللحظة التي يكف فيها العقل عن طلب العزاء في الأسطورة، وعن الاحتماء بالمقدس المغلق، وعن تكرار الكلمات التي تمنح الشعور بالهوية من دون أن تمنح القدرة على الفعل. وهو اللحظة التي يدرك فيها الإنسان أن الحرية لا تُمنح لمن يرغب فيها فقط، بل لمن يبني شروطها في الفكر والعمل والمؤسسة والحياة اليومية.

إن هوية لا تدخل العلم تذبل في الخطابة وقضية لا تدخل العقل تبقى أسيرة الانفعال وشباب لا يتعلمون كيف يفكرون، سيجدون دائماً من يفكر عنهم، أو ضدهم. ولهذا فإن الخطر الحقيقي لا يكمن فقط في جهل العدو، بل في جهل الذات بشروط نهضتها. فالشعب الذي لا ينتج معرفة حديثة يبقى مضطراً إلى استهلاك معرفة غيره. والذي لا يبني مؤسساته العقلية والأخلاقية يظل محكوماً بأن يطلب الاعتراف من عالم لا يعترف إلا بمن يدخل إليه بوصفه فاعلاً. ومن هنا، فإن الانتماء القومي لا يبلغ نضجه الأعلى حين يصرخ أكثر، بل حين يصبح قادراً على الإسهام في الحضارة الإنسانية

من موقع الندية. لا بوصفه ضحية أبدية، بل بوصفه مجتمعاً يعرف كيف يحول ذاكرته إلى طاقة بناء، وكيف يحمي ذاته من الانغلاق من دون أن يفقدها، وكيف يدخل العصر من غير أن يذوب فيه.

إن العقل العلمي ليس خصماً للروح، بل خلاصها من العتمة وليس خصماً للهوية، بل تحريرها من التحجر وليس خصماً للعاطفة، بل إنقاذها من العمى. وعند هذه النقطة فقط، لا يعود التنوير استيراداً من تاريخ الآخرين، بل يصبح لحظة ولادة داخلية. لحظة يقرر فيها مجتمع ما أن يخرج من حدوده القديمة، لا لينكر نفسه، بل ليصبح نفسه على نحو أعمق. وهناك فقط تبدأ النهضة الحقيقية، حين يكف العقل عن أن يكون تابعاً للماضي، ويصبح قوة لخلق المستقبل.

المحاضرة الثامنة والثلاثون

نحو تنوير كردي معاصر

(نقد البنية الذهنية والسياسية ومهام إعادة بناء الوعي)

مقدمة

تزايد الحديث في السنوات الأخيرة عن حاجة المجتمع الكردي إلى التنوير والنهضة، وهو تزايد لا ينبغي فهمه بوصفه مجرد تداول لمصطلح ثقافي رائج، بل بوصفه مؤشراً على شعور متنامٍ بوجود أزمة بنيوية عميقة في الوعي والثقافة والسياسة وأنماط التنظيم الاجتماعي. فحين يتكرر الحديث عن التنوير، فإن ذلك يعني ضمناً أن المجتمع لم ينجز بعد شروط انتقاله الفكري الحديث، وأن النخب الكردية نفسها بدأت تدرك حدود الأدوات التقليدية التي حكمت علاقتها بالتاريخ والسياسة والشبيبة والهوية.

غير أن الإقرار بالحاجة إلى التنوير لا يكفي في ذاته، لأن المسألة لا تتعلق بإعلان شعار جديد يضاف إلى رصيد الشعارات القومية أو السياسية، بل تتعلق بتحديد طبيعة هذا التنوير، وشروط إمكانه، والقوى الاجتماعية والفكرية القادرة على حمله، والعوائق البنيوية التي تحول دون تحوله إلى مشروع نهضوي فعلي. ولذلك فإن السؤال الجوهري لا يتمثل في ما إذا كان المجتمع الكردي يحتاج إلى التنوير، لأن الجواب يكاد يكون بديهياً، بل في ماهية التنوير الممكن في الحالة الكردية، ومن أين ينبغي أن يبدأ، وعلى أي أسس فكرية واجتماعية يمكن أن يستند.

تنطلق هذه المحاضرة من فرضية أساسية مؤداها أن الحاجة الكردية إلى التنوير والنهضة حاجة تاريخية فعلية، لكنها لا يمكن أن تترجم إلى مشروع حقيقي ما لم ترتبط بمراجعة نقدية جذرية للتاريخ الكردي، ولأنماط اشتغال النخب السياسية والثقافية، وللعلاقة بالشبيبة، ولطبيعة المقدسات السائدة في المجالين الاجتماعي والسياسي. كما تنطلق من فرضية ثانية مفادها أن التنوير الكردي لا يمكن أن يكون استنساخاً آلياً للتجربة الأوروبية الكلاسيكية، بل يجب أن ينبع من خصوصية الواقع الكردي، مع الإفادة الواعية من التجارب الإنسانية الأخرى من دون الوقوع في منطق النقل الحرفي.

أولاً: لماذا يحتاج المجتمع الكردي إلى التنوير والنهضة؟

لا تنبع الحاجة الكردية إلى التنوير من مجرد التأخر الثقافي أو ضعف المؤسسات التعليمية، بل من تداخل أزمات متعددة جعلت المجتمع الكردي يعيش في آن واحد أزمة وعي، وأزمة تمثيل، وأزمة قراءة للذات والتاريخ، وأزمة علاقة بين الفكر والسياسة. فالمجتمع الكردي، بوصفه

مجتمعاً موزعاً بين دول عدة، ومثقلاً بإرث طويل من الإقصاء والتهميش السياسي والثقافي، لم ينجح حتى الآن في إنتاج حركة فكرية نقدية عميقة قادرة على تفكيك بنيته التقليدية وإعادة بناء وعيه على أسس حديثة.

كما أن النخب الكردية، في غالب تجلياتها، لم تستطع تجاوز خطاب التعبئة العامة، أو التمجيد الحزبي، أو الإنشاء القومي، إلى مستوى إنتاج فكر نقدي متماسك يتعامل مع الأسئلة الكبرى التي تحدد مصير المجتمع ومستقبل شبابه. ومن هنا، فإن التنوير ليس ترفاً فكرياً ولا مسألة يمكن تأجيلها إلى ما بعد التحرر السياسي، بل هو جزء من شروط التحرر نفسه. فالمجتمع الذي لا يراجع تاريخه، ولا ينتقد نُخبه، ولا يفكك مقدساته، ولا يعيد بناء علاقته بالشبيبة، يظل عاجزاً عن إنتاج نهضة حقيقية حتى لو رفع أكثر الشعارات طموحاً.

ثانياً: خصوصية التنوير الكردي واستحالة الاستنساخ

من الأخطاء المنهجية الكبرى التعامل مع التنوير بوصفه وصفة جاهزة قابلة للنقل من سياق تاريخي إلى آخر. فالتنوير الأوروبي الكلاسيكي لم يكن مجرد تراكم أفكار فلسفية، بل كان ثمرة تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية عميقة ارتبطت بصعود البرجوازية، وتفكك النظام الإقطاعي، وتراجع سلطة الكنيسة، وبناء الدولة الحديثة، واتساع المجال المدني، وتغير علاقة الفرد بالمعرفة والسلطة والمجتمع.

أما في الحالة الكردية، فإن الشروط مختلفة جذرياً. فالكرد لا يعيشون ضمن دولة قومية مستقلة تمتلك مؤسساتها الخاصة، بل ضمن كيانات سياسية متعددة، لكل منها بنيتها السلطوية وخطابها الأيديولوجي وآلياتها الخاصة في الضبط والإقصاء. كما أن البنية الاجتماعية والطبقية والدينية

للمجتمع الكردي لا تشبه البنية التي أنتجت التنوير الأوروبي، ولا توجد فيه طبقة تاريخية تؤدي الدور نفسه الذي أدته البرجوازية الأوروبية في سياقها الخاص.

ويضاف إلى ذلك أن الفارق الزمني نفسه يجعل التقليد الحرفي غير ممكن، لأن العالم الراهن ليس عالم القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، ولأن أدوات المعرفة، وبنى السلطة، وأشكال الصراع، وشروط المجال العام، قد تغيرت جذرياً. كما أن المستوى الفكري العام للنخب الكردية لا يسمح بادعاء موقع مماثل لذلك الذي شغله كبار فلاسفة التنوير الأوروبي داخل مجتمعاتهم. ولذلك فإن نقطة الانطلاق السليمة لا تكون في استعارة النماذج الجاهزة، بل في بناء تصور تنويري كردي من داخل أسئلة الواقع الكردي نفسه.

ثالثاً: التنوير بوصفه مهمة تاريخية لا شعاراً ثقافياً

إن أول ما ينبغي تأكيده هو أن التنوير ليس مصطلحاً زخرفياً ولا بديلاً لغوياً عن شعارات سابقة. إنه منهج نقدي في النظر إلى الذات والمجتمع والتاريخ والسياسة، وهو بهذا المعنى لا يتحقق عبر ترديد خطاب حداثي عام، بل عبر إعادة بناء العادات الذهنية التي تحكم فهم الواقع. والتنوير المطلوب في الحالة الكردية لا يقتصر على تصحيح بعض المفاهيم أو نقد بعض الأفكار، بل يفترض مشروعاً أشمل لإعادة تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الثقافة والسياسة، وبين الذاكرة والتاريخ، وبين الهوية والعالم.

وعليه، فإن النهضة الكردية ليست مجرد انتقال من حالة ضعف إلى حالة قوة، بل هي انتقال من التبعية إلى الوعي، ومن التكرار إلى الإبداع، ومن استهلاك الأفكار إلى إنتاجها. وهي لا تبدأ حين يتوسع نطاق الانتماء القومي

فحسب، بل حين يتحول هذا الانتماء من شعور وجداني أو دفاعي إلى وعي تاريخي نقدي قادر على فهم الذات من دون تمجيدها، وفهم الآخر من دون الذوبان فيه، وفهم الماضي من دون الارتهان له.

رابعاً: المهام الأساسية للمثقف الكردي

إذا كان التنوير الكردي لا يمكن أن يبدأ من استنساخ النماذج الأخرى، فإن السؤال العملي يصبح: من أين يبدأ؟ في تقدير هذه المحاضرة، تبدأ المهمة الأولى من الشبيبة. فالشبيبة الكردية هي الفئة الأكثر قابلية للتغيير، والأكثر حساسية تجاه أسئلة الهوية والعدالة والحرية والمعنى، والأكثر استعداداً لإعادة النظر في الموروثات والأفكار السائدة. ولهذا فإن أي مشروع تنويري لا يضع الشبيبة في مركز اهتمامه سيظل مشروعاً نخبياً محدود الأثر.

وتتحدد مهمة المثقف الكردي في هذا المجال ضمن ثلاث وظائف مركزية. تتمثل الأولى في مساعدة الشبيبة على إدراك ذاتها ودورها التاريخي، لا بوصفها مجرد متلقية للخطاب السياسي أو الثقافي، بل بوصفها شريكاً في إعادة تشكيل الوعي العام. أما الثانية فتتمثل في تعريفها بتاريخها القومي عبر قراءة نقدية لا تمجيدية، بحيث يصبح التاريخ مجالاً للفهم والتعلم، لا مادة للبكاء الجماعي أو لتعظيم الذات. وتتمثل الثالثة في تمكينها من فهم واقعها الاجتماعي والسياسي الراهن فهماً موضوعياً، من حيث البنية الاجتماعية، والتناقضات السياسية، والعلاقات الإقليمية، والأزمات الثقافية، وموقع الكرد في العالم المعاصر.

وعندما ينجح المثقف في هذه المهام، تتكون لدى الجيل الجديد القدرة على تحديد الاتجاه، واختيار الوسائل، وصوغ موقف واع من المبادئ التي ينبغي أن تحكم الفعل العام. ومن هنا، فإن وظيفة المثقف ليست تلقين الشباب ما ينبغي أن يؤمنوا به، بل مساعدتهم على تعلم كيف يفكرون.

خامساً: نقد المنهج السائد في مخاطبة الشبيبة

من أبرز أسباب تعثر أي أفق تنويري كردي أن المنهج الغالب في خطاب الأحزاب والسياسيين وكثير من الكتّاب يقوم على تمجيد التاريخ وتأليه الزعماء وتعبئة الشبيبة عاطفياً، لا على تدريبها على التفكير الحر والنقدي. وفي هذا المنهج يُعامل عقل الشاب الكردي كما لو كان وعاءً فارغاً ينبغي ملؤه بالمرويات الجاهزة والولاءات المسبقة التي تحتاجها الأحزاب أو الزعامات أو النخب.

وهذا الأسلوب لا ينتج وعياً حديثاً، بل يعيد إنتاج التبعية في صورة جديدة. فحين تتربى الشبيبة على تمجيد الزعيم بدلاً من نقده، وعلى ترديد التاريخ بدلاً من مساءلته، وعلى الدفاع عن الحزب بدلاً من تحليله، فإن النتيجة لا تكون نهضة فكرية، بل إعادة تدوير للولاءات القديمة بوسائل جديدة. ومن هنا، فإن التنوير الحقيقي لا يبدأ من تعليم الشاب ماذا يعتقد، بل من مساعدته على أن يتعلم كيف يفكر، وكيف يسائل، وكيف يميز بين الخطاب التحليلي والخطاب التعبوي.

كما أن العلاقة بين المثقف والشبيبة يجب أن تتحول من علاقة تلقين إلى علاقة حوار. فالشباب لا يحتاجون إلى وصي جديد بقدر حاجتهم إلى شريك فكري يصغي إلى أسئلتهم، حتى حين تبدو بسيطة أو غير ناضجة، لأن السؤال في ذاته يكشف مستوى الوعي الذي يقف عنده السائل، ويفتح الباب إلى بناء حوار حقيقي معه.

سادساً: الشك المنهجي بوصفه المدخل الأول للتنوير

من بين الشروط الأساسية لأي مشروع تنويري كردي تبرز ضرورة ترسيخ منهج الشك في عقل الشبيبة. والشك هنا لا يعني النفي العدمي، ولا إنكار كل شيء، ولا الهدم من أجل الهدم، بل يعني بناء المسافة النقدية اللازمة لفحص الأفكار قبل التسليم بها. إنه تمرين على عدم الخضوع الفوري للموروث، وعدم التسليم التلقائي بالسرديات الجاهزة، وعدم منح الثقة للمقولات لمجرد أنها موروثة أو شائعة أو صادرة عن سلطة رمزية.

ومن ثم، ينبغي أن يتعلم الشاب الكردي الشك في التاريخ كما يُروى له، وفي الفكر القومي الراهن، وفي الزعامات القديمة والحديثة، وفي الأحزاب والكتّاب والمثقفين، لا بقصد إلغائهم جميعاً، بل بقصد إخضاعهم للفحص والتحليل. فمن دون هذه التربية على الشك سيبقى العقل الكردي عقلاً تابعاً ينتقل من ولاء إلى ولاء، ومن مقدس إلى مقدس، من غير أن يمتلك حكماً داخلياً يحاكم به ما يسمعه ويراه.

لقد أسهم الإعلام الكردي، وكذلك قطاع واسع من الكتابة السياسية والثقافية، في تكريس هذا المنطق التبعي، عبر تقديم المعرفة في صيغة ولاء لا في صيغة تحليل. ولذلك فإن ترسيخ الشك ليس ترفاً فلسفياً، بل هو شرط أولي لبناء الحرية الفكرية.

سابعاً: بناء منطق تحليلي حر وصلب

إذا كان الشك هو الخطوة الأولى، فإن الخطوة الثانية تتمثل في بناء منطق تحليلي حر وصلب. فالمشكلة في المجال الكردي لا تكمن فقط في وجود الولاء، بل في ضعف المنطق الذي تُبنى عليه كثير من الأحكام والمواقف. فكثير من النقاشات السياسية والثقافية تحكمها الانتقائية والرغبوية والولاء

الشخصي أو الحزبي، بحيث يُنتقى من الوقائع ما يؤكد الموقف المسبق، وتُهمل المعطيات التي تناقضه، ويعاد تفسير الواقع بما يناسب الهوى لا بما يفرضه التحليل.

والأخطر أن هذا المرض لا يقتصر على الخطاب الجماهيري، بل يصيب أحياناً بعض المثقفين أنفسهم، ممن يقدمون الولاء في صورة تحليل، والتبعية في صورة استقلال، مستخدمين لغة تبدو نقدية ومحايدة في ظاهرها، لكنها في جوهرها لغة اصطفاف مصقولة. وهذا ما يزيد من تضليل الشبيبة، لأنه يجعلها تظن أنها تتلقى وعياً نقدياً بينما هي في الحقيقة تتلقى شكلاً أكثر أناقة من أشكال الولاء.

ومن هنا، فإن بناء المنطق الصلب يقتضي تدريب الشبيبة على التمييز بين الرأي والتحليل، وبين القناعة والولاء، وبين الحقيقة والرغبة، وعلى كشف المصالح والخلفيات التي تقف خلف الخطابات المتداولة. كما يقتضي أيضاً إخضاع المثقف نفسه للنقد، لأن التنوير لا يقوم إذا وضع الكاتب أو المثقف نفسه فوق المساءلة الفكرية.

ثامناً: إخضاع المقدس للنقد

لا يمكن الحديث عن حرية فكرية حقيقية ما دام المقدس السياسي أو الديني أو الاجتماعي أو الثقافي قائماً بوصفه منطقة مغلقة لا يجوز الاقتراب منها. ولذلك فإن من الشروط المركزية للتنوير الكردي إخضاع المقدس للنقد، لا بمعنى التشويه أو الشتم أو الإلغاء، بل بمعنى تحويله من موضوع عبادة إلى موضوع تفكير.

فالزعيم، والحزب، والتاريخ، والدين، والعادة، والنص الثقافي، كلها موضوعات ينبغي أن تكون قابلة للفحص والتحليل والمساءلة. وما نشهده في النقاش الكردي العام من تخوين ووعيد وشتائم عند نقد زعيم أو حزب أو موروث ديني ليس إلا آلية دفاع عن هذا المقدس كي يبقى مهيمناً على العقول ويمنع أي اختراق تنويري لها.

إن التنوير لا يتقدم إلا حين يتعلم المجتمع أن ما يؤثر في حياته لا ينبغي أن يبقى فوق النقد. وكل حديث عن النهضة يبقى ناقصاً ما لم ينهض على شجاعة عقلية تسمح بفتح الملفات التي جرت العادة على تحصينها ضد السؤال.

تاسعاً: أزمة المثقف الكردي وعلاقته بالسياسي

تتخذ الأزمة بعداً أكثر تعقيداً حين ننتقل إلى موقع المثقف الكردي ووظيفته. فبدلاً من أن يكون المثقف ناقداً للسياسي وموجهاً للمجتمع من خارج منطق السلطة، يتحول في كثير من الأحيان إلى تابع للسياسي أو ملحق بالحزب. ولا يعود السبب في ذلك إلى اختيارات فردية فحسب، بل إلى بنية ثقافية ومؤسساتية هشة تجعل الكاتب محتاجاً إلى النفوذ والتمويل والمنبر والحماية الرمزية.

وفي هذا السياق، تصبح الأحزاب والزعامات قادرة، بدرجات متفاوتة، على التأثير في النشر والانتشار والاعتراف العام، وتتحول شبكات الرعاية والعلاقات الشخصية إلى أدوات ناعمة لتوجيه المثقف أو احتوائه. وبهذا المعنى، فإن أزمة المثقف الكردي ليست أزمة أخلاقية فقط، بل أزمة بنيوية ترتبط بغياب مؤسسات ثقافية مستقلة قادرة على حماية المجال الفكري من الهيمنة الحزبية.

والنتيجة أن كثيراً من الصراعات بين المثقفين تدور في فلك الزعامات والانقسامات السياسية، لا في فلك القضايا الفكرية العميقة. لذلك فإن أي مشروع تنويري كردي لا بد أن يضع في مقدمة أولوياته تحرير المثقف من موقعه التابع للسياسي، وبناء حد أدنى من الاستقلال النسبي للمجال الثقافي.

عاشراً: تعقيد الموقع الكردي في فضاء سياسي غير كردي

تزداد مهمة التنوير الكردي تعقيداً بسبب خصوصية الوضع الكردي نفسه. فالكرد لا يعيشون داخل دولة مستقلة تجعل التنوير شأناً داخلياً خالصاً، بل ضمن دول عربية وتركية وفارسية، لكل منها بنيتها السياسية والأيديولوجية وأجهزتها الثقافية والأمنية. وهذا يعني أن التنوير الكردي لا يواجه فقط موروثه الداخلي، بل يواجه أيضاً بيئات خارجية سعت طويلاً إلى تشويه الوعي الكردي أو احتوائه أو إقصائه.

وقد أظهرت تجارب حديثة، ولا سيما في سوريا، أن قطاعات من النخب غير الكردية التي ترفع شعارات الديمقراطية والحرية والعدالة تعود، عند الامتحان الكردي، إلى مواقف معادية لحقوق الكرد أو متسامحة مع مشاريع إقصائية لا تترك لهم موقعاً متكافئاً في الدولة والمجتمع. وهذا الواقع يفرض على المثقف الكردي أن يوازن بين الدفاع عن الحقوق القومية وبين الانفتاح على أفق ديمقراطي أوسع لا يقوم على الانغلاق ولا على الذوبان.

ومن ثم، فإن التنوير الكردي الحقيقي لا يمكن أن يكون انعزالياً، كما لا يمكن أن يكون ذوبانياً. إنه مطالب في الوقت نفسه بأن يدافع عن الوجود القومي الكردي، وأن يفتح هذا الوجود على أفق إنساني وديمقراطي أرحب.

حادي عشر: الشروط الأولية لمشروع تنويري واقعي

إن أي حديث جدي عن التنوير والنهضة في المجتمع الكردي يجب أن ينطلق من شروط أولية واضحة. أول هذه الشروط وجود قناعة حقيقية بالتنوير بوصفه حاجة تاريخية ومنهجاً نقدياً، لا مجرد عنوان ثقافي عابر أو موضة لغوية. فالانتقال من استعمال المصطلح إلى الإيمان بمقتضياته هو الخطوة الأولى في أي مسار جاد.

وثاني الشروط إنجاز تقييم علمي وموضوعي لبنية المجتمع الكردي، اجتماعياً وطبقياً وثقافياً ونفسياً. فمن دون معرفة دقيقة بطبيعة القوى الفاعلة، وأنماط السلطة داخل الأسرة والحزب والمجتمع، وموقع المرأة، ووضع الشباب، وصورة المثقف، وطبيعة التعليم واللغة والتنشئة، يبقى الحديث عن النهضة أقرب إلى الإنشاء منه إلى المشروع.

ويتمثل الشرط الثالث في توفير حد أدنى من الاستقلال النسبي للمجال الثقافي عن المجال الحزبي، بحيث يمكن إنتاج معرفة لا تخضع بالكامل لحسابات الولاء والانقسام. أما الشرط الرابع فيتعلق ببناء خطاب نقدي موجه إلى الشبيبة من دون وصاية أو تلقين، وبالاستعداد لتحمل كلفة النقد، لا سيما حين يمس الذات والبنى الداخلية لا الآخر فقط.

ولا يقل عن ذلك أهمية شرط خامس يتمثل في إنشاء شبكات بحث وتفكير وحوار معرفي، لأن كاتباً واحداً أو مثقفاً واحداً لا يستطيع أن يضع وحده منهجاً متكاملاً للتنوير الكردي. فالتنوير جهد جماعي وتراكمي يحتاج إلى نواة فكرية تمتلك الشجاعة على نقد الذات قبل نقد الآخر، وعلى فتح النقاش لا ادعاء امتلاك الصيغة النهائية.

ثاني عشر: من الخطاب إلى القوة الاجتماعية الحاملة للتنوير

لا تتحول الأفكار إلى قوة تاريخية لمجرد أنها صحيحة نظرياً، بل حين تجد من يجسدها في التعليم والثقافة والتنظيم والمبادرة المدنية. ولذلك فإن المشكلة لا تكمن فقط في إنتاج خطاب تنويري، بل في إيجاد قوة اجتماعية قادرة على حمله. ويقتضي ذلك نشوء بيئات معرفية مستقلة نسبياً عن الهيمنة الحزبية، وظهور شبكات ثقافية وتعليمية جديدة، وتكوين طبقة من الباحثين والمعلمين والكتّاب والفاعلين الاجتماعيين القادرين على تحويل التنوير من نداء أخلاقي إلى ممارسة يومية.

فالتنوير الذي لا يتحول إلى مؤسسة، وإلى عادة في التفكير، وإلى حق في النقد، يبقى مجرد لحظة خطابية سرعان ما تبتلعها البنى القديمة. ومن هنا، فإن النهضة الكردية لا تبدأ حين يكثر الحديث عنها، بل حين تجد الأدوات الاجتماعية والمعرفية التي تجعلها قابلة للتجسد والاستمرار.

خاتمة

تدل الحاجة الكردية إلى التنوير والنهضة على أن المجتمع الكردي يقف أمام مهمة تاريخية لا يمكن تأجيلها. فالأزمة التي يواجهها ليست أزمة حقوق قومية فقط، ولا أزمة تمثيل سياسي فقط، بل هي أيضاً أزمة وعي، وأزمة قراءة للتاريخ، وأزمة علاقة بين المثقف والشبيبة والسياسة، وأزمة بنية اجتماعية ما تزال تعيد إنتاج التبعية بأشكال متعددة. ولهذا فإن أي مشروع تحرري كردي لا يضع التنوير في صلب أولوياته سيبقى مشروعاً ناقصاً، معرضاً لإعادة إنتاج الأمراض نفسها التي عطلت المجتمع الكردي طويلاً.

غير أن هذا التنوير لا يمكن أن يكون تكراراً آلياً للتجربة الأوروبية، ولا امتداداً محسناً للمنهج الحزبي القائم، ولا خطاباً إنشائياً جديداً يضاف إلى الخطابات السابقة. إنه يحتاج إلى قناعة حقيقية به، وإلى قراءة علمية لبنية

المجتمع الكردي، وإلى علاقة نقدية جديدة مع الشبيبة، وإلى تدريب العقل على الشك والمنطق الحر، وإلى كسر بنية المقدس السياسي والديني والاجتماعي، وإلى تحرير المثقف من تبعيته للسياسي.

إن المهمة الأصعب، وربما الأهم، لا تكمن في إنتاج شعارات عن النهضة، بل في بناء عقل كردي جديد، عقل لا يخاف من النقد، ولا يقدس الزعيم، ولا يتعامل مع التاريخ بوصفه مرآة للتعزية أو التمجيد، ولا يرى في الشبيبة مادة للتعبئة، بل شريكاً في إعادة تأسيس الوعي. وعند هذه النقطة يبدأ التنوير الحقيقي، لا بوصفه مرحلة ثقافية معزولة، بل بوصفه الشرط الضروري لأي نهضة كردية حديثة، ولأي انتقال جدي من التبعية إلى الحرية، ومن الانفعال إلى الفعل، ومن استهلاك التاريخ إلى صناعته.

المحاضرة التاسعة والثلاثون

الحرية بوصفها نتاجاً تاريخياً

(قراءة في شروط التحرر الكردي)

مقدمة

تُعد الحرية، من منظور التطور الاجتماعي والتاريخي، مفهوماً حديثاً نسبياً. وهي لا تتشكل بوصفها وعياً مستقراً في البيئات المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، حتى عندما يكثر الحديث عنها أو الكتابة في شأنها. فالحرية ليست مجرد رغبة أخلاقية، بل هي نتاج شروط تاريخية محددة تتيح للفرد والجماعة إدراكها بوصفها ضرورة، والسعي إلى تجسيدها في الواقع.

ويُظهر التاريخ أن أنماط الظلم القديمة كانت تستدعي في كثير من الأحيان عنفاً مقابلاً من النوع نفسه. فحين كانت الشعوب تغزو غيرها، كان من المعتاد أن يقترن الغزو بالتدمير الشامل، والقتل، والسبي، والنهب. وإذا قورنت الغزوات الآسيوية القديمة بالاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، يتبين أن تلك الغزوات اتسمت بدرجات عالية من الوحشية، حتى حين اتخذت لنفسها شعارات دينية. أما الاستعمار الغربي، فرغم عنفه واستغلاله، فقد كان أقل همجية في بعض صوره، لأنّه جاء في مرحلة كانت فيها مفاهيم الثورات البرجوازية قد أثّرت في المجتمعات الأوروبية، وحملت معها جانباً من مبادئ الحرية والحقوق.

وينطبق هذا أيضاً على الحملات الصليبية، التي جرت باسم المسيحية، لكنها حملت سمات العقلية الإقطاعية التي لم تكن تعرف شيئاً عن الحرية أو عن حقوق الآخرين. فقد كان القانون الضمني الذي يحكمها هو أن ما يُنتزع بالقوة يصبح ملكاً للغالب.

أولاً: الحرية بوصفها ثمرة تطور تاريخي

على الرغم من تخلف كثير من الشعوب الشرقية، فإنها تأثرت بالحضارة الغربية، ولا سيما تلك التي خضعت للاستعمار الغربي. ومن خلال الاحتكاك بهذه الحضارة، وبواسطة الثقافة الحديثة، تعرّفت شعوب شرقية كثيرة، ومنها الشعب الكردي، على مفاهيم مثل الحرية، والديمقراطية، وحق تقرير المصير، وغيرها من المفاهيم التي نشأت في سياق الثورات البرجوازية الأوروبية.

ومن هنا يمكن القول إن الكردي السوري تعرّف إلى مفهوم الحرية والديمقراطية في وقت مبكر نسبياً إذا ما قورن بواقعه الاجتماعي والاقتصادي والفكري المتخلف. وقد أسهم في ذلك عاملان رئيسيان. الأول

هو الاستعمار الفرنسي وما حمله من بعض مفاهيم الحداثة السياسية. والثاني هو مقاومة الكرد الغريزية لظلم الأنظمة العربية في سوريا، إلى جانب الدور الذي أداه الحزب الشيوعي السوري بين الأكراد في نشر مفاهيم حقوق الشعوب، وحق تقرير المصير، والثقافة الوطنية والقومية، في الفترات الديمقراطية التي عرفتها سوريا، سواء في عهد الانتداب الفرنسي أو في مراحل الاستقلال.

ثانياً: الحرية ليست قراراً ذاتياً مجرداً

حين نقول إن الإنسان ينبغي أن يكون حراً، فهذا لا يعني أن الحرية مجرد قرار ذاتي يتخذه الفرد في أي وقت يشاء. فالفكرة لا تنشأ خارج إطار المجتمع، بل إن الواقع الاجتماعي نفسه هو الذي يخلق لدى الفرد والجماعة الحاجة إلى حرية التفكير وحرية الاجتماع وحرية الفعل.

والتفكير الحر لا يمكن أن يتشكل إلا حين يستطيع الإنسان أن يضع المجتمع ومفاهيمه السائدة موضع النقد. أي أن ينظر إلى مجتمعه لا بوصفه قدراً نهائياً، بل بوصفه ظاهرة قابلة للفهم والتحليل والتجاوز. وهذا لا يعني أن المفكر أو الباحث يستطيع أن ينفصل كلياً عن المجتمع، لأن المجتمع يبقى حاضراً في تفكيره، بل هو الذي يدفعه أصلاً إلى التفكير فيه. لكن المقصود هو اتخاذ مسافة فكرية تسمح بإعادة ترتيب الأفكار واستخلاص نتائج جديدة، ثم العودة بهذه النتائج إلى الواقع بهدف تغييره.

ثالثاً: إمكان التحقق معيار لصحة الفكرة

إن مقياس صحة الفكرة لا يتمثل في جمالها النظري فقط، بل في مدى إمكان تحققها في الواقع. فالفكرة التي لا تمتلك أي قابلية للتحقق تبقى أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى الفكر العملي. أما حين تتبنى فئات واسعة من الناس فكرة معينة، وتحولها إلى ممارسة ملموسة، فذلك يعني أنها تعبّر عن حاجة اجتماعية فعلية.

وفي هذا المعنى، فإن الحرية لا تصبح قوة تاريخية إلا حين ترتبط بحاجات المجتمع ومصالحه العميقة، لا حين تبقى مفهوماً مجرداً يردده بعض الأفراد من دون قدرة على تحويله إلى فعل عام.

رابعاً: الحرية الكردية بين البعد الإنساني والبعد القومي

إن دفاع الكردي عن حريته لا يعبر فقط عن مطلب قومي خاص، بل يعبر أيضاً عن عمق المشاعر الإنسانية فيه. فالإنسانية لا تتجزأ، وهي تمتد إلى كل موضع يوجد فيه بشر يسعون إلى الحياة الكريمة. ومن هنا، فإن من يتجاهل حريته بحجة حرية الإنسانية يكون واقعاً في تناقض جوهري، لأن الحرية العامة لا تُبنى على إنكار حرية الجماعات المظلومة، بل على الاعتراف بها والدفاع عنها.

ولهذا، فإن العمل من أجل السلم الأهلي والديمقراطية يظل، في الظروف الراهنة، الطريق الأنجع للوصول إلى الحرية والحقوق. غير أن الكفاح والمجابهة قد يصبحان أحياناً ضرورة تاريخية حين تُغلق السبل الأخرى. وفي هذه الحالة، يغدو الكفاح عادلاً ومبرراً، ويصبح الهروب منه تعبيراً عن ضعف الشعور بالحرية لا عن الحكمة.

خامساً: الشبيبة الكردية ومسؤولية الاندماج بمصير شعبها

لا تستطيع الشبيبة الكردية أن تحقق شيئاً لشعبها ما لم تلتصق به، وتجسد طموحاته، وتعتبر توقه إلى الحرية متطابقاً مع توقها هي إلى حريتها. فالذين ينجزون لشعوبهم شيئاً حقيقياً هم أولئك الذين تنصهر تطلعاتهم الفردية في التطلعات العامة، من دون أن يفقدوا وعيهم النقدي أو استقلالهم الفكري.

وفي جميع الأحوال، لا يمكن للشبيبة أن تؤدي دوراً تاريخياً من دون التحلي بالشجاعة الفكرية والسياسية والذاتية، ولا سيما بالثقة في العلم وفي الأمل. فحين يجتمع العلم، والأمل، والشجاعة في شخص أو في جيل، ينشأ فاعل جمعي قادر على التأثير في مجتمعه. أما اليأس، فهو العدو الأكبر للفرد وللشعب معاً، لأنه يحول العبودية إلى قدر داخلي تستسلم له النفوس.

سادساً: الدولة ليست الغاية الوحيدة للحرية

ليس المهم فقط أن يكون للكرد دولتهم المستقلة، على الرغم من أن هذا حق مشروع مثل بقية الشعوب. الأهم هو أن يبقى هناك شعب كردي قادر على ممارسة حقه في الوجود الآمن، وفي تنمية لغته وثقافته وخصوصيته، ضمن أي إطار سياسي يضمن هذه الحقوق ويتيح له التعاقد مع الشعوب الأخرى على أساس المصلحة المشتركة والاحترام المتبادل، ويجعله جزءاً من الحضارة الإنسانية المعاصرة لا غريباً عنها.

فكثير من الشعوب تمتلك دولاً مستقلة، لكنها تعاني في الوقت نفسه من القهر، والفقر، والاستبداد، والعزلة عن منجزات العصر. ولذلك، لا يمكن اختزال الحرية القومية في قيام الدولة وحده، بل ينبغي ربطها بنوعية الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية التي يعيشها الشعب.

سابعاً: الوطنية من منظور كردي حديث

إن مفهوم الوطنية ليس مفهوماً ثابتاً، بل يتغير بحسب السياقات التاريخية. وإذا كان مرتبطاً، في أحد أبعاده، بالوطن والقومية، فإن معناه عند الكردي بات مرتبطاً، قبل كل شيء، بالحفاظ على الوجود الكردي بجميع مقوماته. ومن ثم، فإن الوطنية التي لا تأخذ هذا الوجود بعين الاعتبار ليست وطنيته الفعلية.

ولا مشكلة، من حيث المبدأ، في أن يعيش الشعب الكردي ضمن دولة واحدة مع شعوب أخرى، شريطة أن تكون هذه الدولة تجسيداً لإرادة شعوبها المختلفة، لا لإرادة شعب واحد يفرض خصوصيته على الآخرين. فليس الاعتراض على اعتزاز شعب ما بنفسه، بل على تحويل هذا الاعتزاز إلى أداة للهيمنة وفرض الذات على سواه.

ثامناً: الدولة في المفهوم الشرقي ومشكلة العلاقة بالمواطن

من أبرز أخطاء المفهوم الشرقي للدولة أن المواطن يُطلب منه غالباً أن يكون صالحاً للدولة، أي أن تُعرّف الدولة بوصفها الأصل، ويصبح المواطن تابعاً لها. أما في الفهم الحديث، فالدولة هي التي ينبغي أن تكون صالحة لجميع مواطنيها، وعادلة وفق معايير العصر.

ولا يجوز أن تكون الدولة فوق الجميع، لأن الدولة التي تعلو على المجتمع تتحول سريعاً إلى جهاز لإنتاج الحكومات الاستبدادية. ومن هنا، فإن الدولة المشتركة لا تكون مشروعة إلا إذا جسدت إرادة شعوبها جميعاً، لا إرادة جزء منها.

تاسعاً: التنظيم، والانضباط، ومخاطر الانحراف الداخلي

لا شك أن مرحلة النضال من أجل الحقوق القومية للشعب الكردي تقتضي تنظيمات قوية سياسياً وفكرياً وجماهيرياً، كما تحتاج إلى مستوى عال من الانضباط واليقظة تجاه محاولات العدو اختراق الحركة الكردية أو تفكيكها. غير أن اليقظة الثورية قد تنحرف أحياناً عن أهدافها وتنتج ظلماً داخلياً، كما حدث في كثير من حركات التحرر والتنظيمات الثورية.

ويصبح هذا الانحراف بالغ الخطورة حين يتحول إلى سلوك يومي، ولا سيما لدى القيادات. فالمسافة الزمنية بين تلقي الشبيبة للفكرة وبين ترجمتها في الواقع قصيرة، ولهذا فإن الخطأ الذي يصدر عن القائد أو التنظيم يُعمم بسرعة على الحركة كلها، ويدفعها إلى الارتباك أو الكارثة.

عاشراً: المبادئ والحياة وحدود الجمود الفكري

المبادئ عنصر أساسي في حياة الأفراد والجماعات، ولا يمكن أن تكون هناك أحزاب سياسية قابلة للحياة من دون مبادئ واضحة يجد الشعب فيها تعبيراً عن أهدافه القريبة والبعيدة. لكن الحياة لا يمكن أن تُختزل في المبادئ وحدها، مهما بدت شاملة أو متماسكة. فعدم تصحيح المبادئ وتعديلها وفق تطور الحياة قد يؤدي إلى نوع جديد من العبودية، هو عبودية الفكرة التي تجاوزها الواقع.

وقد تحول كثيرون، باسم التمسك بالمبادئ، إلى دكتاتوريين، أو وقعوا في انفصام بين الخطاب والممارسة، بحيث يصرون على المبادئ في العلن، ثم يخرجون عليها سراً أو بوسائل ملتوية. وفي النهاية، تنهار المبادئ في الواقع العملي، وتنهار معها التنظيمات والأشخاص الذين ادعوا حمايتها.

حادي عشر: التشتت الكردي وأزمة الأطر الفكرية

تواجه الحركة التحررية الكردية، ولا سيما في الممارسة السياسية، مشكلة واضحة تتمثل في التشتت في الآراء والمواقف داخل كل جزء من أجزاء كردستان. ولم يدخل هذا التعدد غالباً في مسار تنوع مبدع ومنتج، بل تحول في كثير من الحالات إلى اختلاف يفضي إلى انتكاسات داخلية، ويمتص الطاقة الكردية، بل ويدفع بها أحياناً إلى خدمة مصالح الخصوم.

ويكمن الخلل الأعمق في أن الكرد لم يصلوا بعد إلى أطر فكرية متفق عليها تحدد أولويات الحقوق القومية ومسارات التحرر. كما أن الكارثة تزداد حين تجعل بعض الفئات المثقفة من ذاتها مركزاً للمشروع، بحيث تصبح البطولة الشخصية معياراً للإنتاج الفكري والسياسي. وعندئذ ينتج المغامر أفكاراً مغامرة، والجبان أفكاراً جبانة، والمستهتر أفكاراً مستهترة، والمنصهر في ذات أخرى أفكاراً عدمية.

ولهذا، فإن إحدى المشكلات المركزية في الواقع الكردي السوري هي أن المثقفين والساسة لم يتفقوا، حتى الآن، على أولويات الشعب الكردي السوري، ولا على الأطر الفكرية والسياسية التي ينبغي أن تنظم مشروعه التحرري.

خاتمة

إن الحرية، في التجربة الكردية كما في التجربة الإنسانية عامة، ليست مجرد قيمة أخلاقية مجردة، ولا مجرد مطلب سياسي يرفع في مواجهة الظلم، بل هي حصيلة سيرورة تاريخية معقدة يتداخل فيها الوعي بالواقع، مع القدرة على نقده، ومع بناء الأدوات الاجتماعية والتنظيمية القادرة على تغييره. ولهذا فإن السؤال عن التحرر الكردي لا يمكن أن يبقى محصوراً

في حدود المظلومية التاريخية أو في حدود الصراع مع السلطة القامعة، بل ينبغي أن يمتد إلى مساءلة البنية الداخلية التي تعيق تحول الإرادة بالحرية إلى مشروع تاريخي متماسك.

فالشعوب لا تتحرر لمجرد أنها تعاني، ولا لمجرد أن حقها مشروع، بل حين تنجح في تحويل معاناتها إلى وعي، ووعيها إلى تنظيم، وتنظيمها إلى قدرة على إنتاج أفق سياسي جديد. ومن هنا، فإن المشكلة الكردية لا تكمن فقط في إنكار الآخرين لوجود الشعب الكردي أو لحقوقه، بل تكمن أيضاً في أن هذا الشعب لم يحسم بعد، على المستوى الفكري والسياسي، شكل الحرية التي يريدها، ولا موقعها من الدولة، ولا علاقتها بالديمقراطية، ولا حدود التوتر بين الخاص القومي والعام الإنساني.

إن أعمق ما تكشفه التجربة الكردية هو أن التحرر لا ينجز بالبطولة وحدها، ولا بالانتفاضات المتكررة وحدها، ولا بصدق المشاعر القومية وحده. فكل ذلك قد ينتج لحظات عظيمة، لكنه لا يكفي ما لم يُستند إلى عقل سياسي قادر على التمييز بين الممكن والمستحيل، وبين التكتيك والاستراتيجية، وبين ما يخدم القضية في المدى القصير وما يرسخها في المدى البعيد. ولهذا فإن الحرية تحتاج، بقدر ما تحتاج إلى الشجاعة، إلى المعرفة. وتحتاج، بقدر ما تحتاج إلى التضحية، إلى النقد الذاتي. وتحتاج، بقدر ما تحتاج إلى التنظيم، إلى حماية هذا التنظيم من أن يتحول هو نفسه إلى عائق أمام الحرية التي نشأ من أجلها.

ومن هنا أيضاً، فإن الدولة ليست غاية في ذاتها، كما أن غيابها ليس فضيلة في ذاته. المعيار الحقيقي ليس شكل الكيان السياسي فقط، بل نوع العلاقة التي يقيمها هذا الكيان مع الإنسان، ومع الكرامة، ومع العدالة، ومع حق الجماعة في أن تحيا بلغتها وثقافتها ومؤسساتها من دون قهر أو محو

أو تذويب. فقد تمتلك شعوب دولاً مستقلة وتظل واقعة تحت أشكال قاسية من الاستبداد والتبعية والفقر. وقد تعيش شعوب أخرى في أطر سياسية مركبة لكنها تنتزع، عبر النضال والوعي والتنظيم، شروطاً أرقى لوجودها. ولذلك فإن المسألة الكردية لا ينبغي أن تُختزل في سؤال الدولة فقط، بل يجب أن تُطرح أيضاً بوصفها سؤالاً عن المجتمع، وعن نوع السياسة، وعن معنى الحرية نفسها.

كما أن التحرر الكردي لا يمكن أن يكون مشروعاً قومياً ناجحاً إذا بقي منفصلاً عن التحول الديمقراطي الأوسع في المنطقة. لأن شعباً يطلب الحرية لنفسه، ولا يربط قضيته بحرية الإنسان حيث يعيش، يظل معرضاً لأن يعيد إنتاج بعض منطق خصومه في لحظة القوة. ولهذا فإن القيمة الأعمق للمشروع الكردي لا تتحدد فقط بقدرته على الدفاع عن خصوصيته، بل أيضاً بقدرته على تقديم نفسه بوصفه مشروعاً للعدالة السياسية، والاعتراف المتبادل، والتعدد، والتعاقد الحر بين الشعوب والجماعات. فهنا فقط تتجاوز القضية الكردية مستوى المطالبة برد الظلم إلى مستوى الإسهام في إنتاج أفق سياسي جديد للمنطقة كلها.

لكن هذا الأفق لن يتشكل ما لم يُحسم أيضاً الصراع داخل المجال الكردي نفسه بين منطقين متعارضين. منطق يجعل السياسة امتداداً للعشيرة، أو للعائلة، أو للزعيم، أو للانفعال الجماهيري غير المنظم. ومنطق آخر يحاول أن يؤسس السياسة على الوعي، والمؤسسة، والمساءلة، وتراكم الخبرة، وربط المطالب القومية ببناء إنسان قادر على حملها بعقل حديث. فالكارثة لا تقع فقط حين يقمع العدو الخارجي شعباً ما، بل تقع أيضاً حين يعجز هذا الشعب عن إنتاج أطره الفكرية والسياسية القادرة على تحويل طاقته إلى بناء مستدام.

وعليه، فإن الحرية الكردية لا ينبغي أن تُفهم بوصفها لحظة انفجار فقط، بل بوصفها عملية طويلة من إعادة بناء الذات. إعادة بناء علاقة الشبيبة

بتاريخها من دون تقديس، وعلاقة المثقف بالسياسي من دون تبعية، وعلاقة التنظيم بالمجتمع من دون ابتلاع، وعلاقة المبادئ بالحياة من دون جمود، وعلاقة القضية القومية بالأفق الإنساني من دون ذوبان.

عند هذه النقطة فقط، لا يعود التحرر الكردي مجرد رد فعل على القهر، بل يصبح مشروعاً واعياً لإنتاج شكل جديد من الوجود السياسي والاجتماعي. وهنا فقط تغدو الحرية أكثر من مطلب دفاعي. تغدو قدرة على بناء عالم أعدل داخل الذات كما في الخارج، داخل المجتمع كما في علاقته بغيره، داخل السياسة كما في علاقتها بالأخلاق والتاريخ. وهذا هو المعنى الأعمق لأي تحرر حقيقي. أن ينتزع الشعب حقه في الوجود، وأن يعرف في الوقت نفسه أي نوع من الوجود يريد أن يبنيه، ولأي إنسان، ولأي مستقبل.

المحاضرة الأربعون

تحرير العقل شرط التحرر الاجتماعي

مدخل

لا يبدأ تحرر المجتمع من لحظة اهتزاز السلطة السياسية فقط، ولا من لحظة صعود خطاب احتجاجي جديد، بل يبدأ قبل ذلك في موضع أعمق وأشد حسماً، أي في بنية العقل الذي يفكر داخل هذه السلطة أو خارجها. فالمجتمع الذي يبقى خاضعاً لمسلمات غير مفحوصة، ولتصورات موروثة لا تدخل مجال النقد، يظل عاجزاً عن إنتاج تحرره الكامل حتى لو غيّر

شعاراته أو نخبَه أو أدوات صراعه. ولهذا فإن سؤال تحرير العقل ليس سؤالاً ثقافياً ثانوياً، بل هو سؤال تأسيسي يمس إمكان التحرر الاجتماعي نفسه.

وفي المجتمعات الكردية والشرقية عموماً، ما تزال منظومات واسعة من المعتقدات الدينية والاجتماعية الموروثة تعمل بوصفها أطر تفسير جاهزة للعالم والإنسان والمصير، من دون أن تمر غالباً عبر غربال الفحص النقدي. وما يزيد الأمر تعقيداً أن هذه المعتقدات لا تُمارس فقط بوصفها اختيارات فردية، بل بوصفها جزءاً من التكوين الاجتماعي والهوية والانتماء، بحيث يغدو الخروج عليها أو مساءلتها فعلاً يهدد شعور الفرد بالأمان الرمزي وانتمائه الجماعي معاً.

ومن هنا، لا يمكن النظر إلى التنوير بوصفه مجرد نقد لبعض الخرافات أو تصحيح لبعض الأفكار، بل ينبغي فهمه بوصفه عملية أشمل لإعادة بناء العلاقة بين الفرد والموروث، وبين العقل والسلطة، وبين الإيمان والحرية. فالتحرر الاجتماعي لا ينجز نفسه بأدوات عقل ما زال خاضعاً للوصاية، ولا يمكن لمجتمع يقدس ما ورثه من دون مساءلة أن يبني مؤسسات حديثة أو أن يرسخ قيماً سياسية قائمة على الحرية والمواطنة والمساءلة.

أولاً: الإيمان بوصفه وراثة اجتماعية لا اختياراً نقدياً

في المجتمعات التي يهيمن عليها التقليد، لا يتكون الإيمان في الغالب من خلال بحث معرفي حر، بل ينتقل إلى الفرد بوصفه جزءاً من الميراث الاجتماعي. فهو يرث معتقده كما يرث لغته، واسمه، وانتماءه العائلي، وأنماط السلوك الأولى التي يتشربها قبل أن يمتلك القدرة على المساءلة

والفحص. وبذلك يتحول الإيمان من تجربة شخصية واعية إلى عادة اجتماعية راسخة، يصعب التمييز فيها بين ما هو روحي حقاً وما هو مجرد امتثال للمحيط.

وهنا تظهر إحدى المفارقات الأساسية في المجتمعات الحديثة شكلاً والمتقليدة بنيةً. إذ قد يعيش الفرد أنماط حياة يومية متأثرة بالعصر الحديث، من حيث التعليم، والعمل، والاستهلاك، والتواصل، لكنه يظل في علاقته بالمعتقد أسير بنية ذهنية موروثة لا تتعرض للفحص. ومن ثم ينشأ نوع من الانفصال بين شكل العيش الحديث وبين بنية الإيمان التقليدي، بحيث يتجاوران داخل الفرد من دون أن يُحسم التوتر بينهما.

ويكشف غياب السؤال الجوهري، لماذا أؤمن بما أؤمن به، عن ضعف التكوين النقدي أكثر مما يكشف عن قوة الإيمان. فحين يغيب هذا السؤال، لا يعود المعتقد نتيجة مسار فكري أو روحي شخصي، بل يصبح أمراً مفروغاً منه، لا لأنه ثبت أمام العقل، بل لأنه نجا من الامتحان أصلاً. وفي هذه اللحظة تتحول المرجعية الدينية إلى سلطة جاهزة تزود الفرد بالأجوبة قبل أن تتيح له حق صياغة الأسئلة.

ثانياً: حين يتحول المقدس إلى جهاز سلطة

لا تبقى المؤسسة الدينية، في كثير من المجتمعات، ضمن حدود الإرشاد الروحي أو المجال الإيماني الفردي، بل تدخل في علاقة مركبة مع السلطة السياسية والمصالح الاجتماعية والأيديولوجية. فالمفتي، أو الإمام، أو الشيخ، أو القائد الديني، قد لا يعمل داخل أفق ديني خالص، بل داخل بنية سلطة تحتاج إلى شرعية، أو داخل شبكة مصالح تبحث عن غطاء رمزي يرفعها فوق مستوى النقاش.

وفي مثل هذه الحالات، لا يعود المقدس فقط موضوع إيمان، بل يغدو أداة تعبئة وضبط وإخضاع. وتُعاد قراءة النصوص وتأويلها بما يخدم حاجات الواقع السلطوي لا بما يفتح أفقاً لحرية الإنسان. وهنا لا تكون المشكلة في الدين بوصفه تجربة روحية أو أخلاقية، بل في تسييس المقدس وتحويله إلى بنية تمنع السؤال بدل أن تحتمله، وتعيد إنتاج الطاعة بدل أن تفتح باب المسؤولية الفردية.

والنتيجة المباشرة لذلك هي تكوين نموذج من الشباب يتعود الامتثال أكثر مما يتعود التفكير. فبدلاً من أن يكون الإيمان مساراً حراً يتطلب جهداً في الفهم والاختيار، يصبح خضوعاً لمرجعية بشرية لا تُسائل. وعند هذه النقطة، لا يكون الفرد تابعاً للنص فقط، بل تابعاً لتفسير النص، وتابعاً لمن يحتكر هذا التفسير ويدير به شبكة الولاء والسلطة.

ثالثاً: الخرافة بوصفها شكلاً من أشكال تنظيم الوعي

حين تخضع السرديات الدينية التقليدية للفحص المنهجي، يظهر أن كثيراً منها يقدَّم بوصفه وقائع تاريخية أو كونية خارقة لقوانين الطبيعة، من دون أن يمتلك الأدلة التي تجعلها قابلة للتحقق التاريخي أو العلمي. فهي غالباً تعتمد على النقل الشفهي، أو على تدوينات متأخرة، أو على إيمان سابق يجعل قبولها شرطاً للانتماء لا نتيجة للبحث.

ومن هنا، فإن المسألة لا تتعلق فقط بمضمون هذه السرديات، بل بالمنهج الذي تُقبل به. فالعقل العلمي يقوم على السببية، وعلى إمكان الاختبار، وعلى قابلية المراجعة. أما الخرافة فتعتمد على الإيمان غير المشروط، وعلى تجميد السؤال، وعلى افتراض أن ما يناقض قوانين الطبيعة لا يحتاج إلى برهان ما دام يدخل في دائرة المقدس.

وهذا التمييز بالغ الأهمية، لأن المجتمع الذي يتعود على قبول تفسير العالم من خارج قانون السببية والاختبار، يكتسب في الوقت نفسه بنية ذهنية أكثر استعداداً لقبول أنماط أخرى من اللامعقول في السياسة والاجتماع والأخلاق. فالخرافة لا تبقى محصورة في مجال الغيب، بل تمتد، بطريقة غير مباشرة، إلى طريقة فهم السلطة والتاريخ والزعامة والطاعة.

وقد أظهرت التجربة الأوروبية أن صعود العقل العلمي لم يؤد إلى إلغاء الدين بوصفه تجربة إيمانية، بل إلى إعادة تحديد موقعه. إذ جرى الفصل، تدريجياً، بين الإيمان بوصفه مجالاً شخصياً أو جماعياً خاصاً، وبين تفسير العالم بوصفه مهمة العلم. ولم يكن هذا الفصل انتصاراً للإلحاد على الإيمان، بل كان انتصاراً للمنهج على الخلط، وللعقل على الامتياز غير المفحوص.

رابعاً: "الإعجاز العلمي" بوصفه دفاعاً عن سلطة مهددة

من أبرز الظواهر الحديثة في المجال الديني محاولة ربط النصوص القديمة بالاكتشافات العلمية الجديدة. ويجري ذلك عادة عبر اقتطاع عبارات محددة، ثم تحميلها دلالات لم تكن واضحة في سياقها الأصلي، بهدف إثبات أن النص سبق العلم الحديث إلى ما اكتشفه لاحقاً.

لكن هذه المحاولة لا تؤسس معرفة علمية، ولا تبرهن على أن النص ينتج علماً، بل تكشف في معظم الأحيان عن موقف دفاعي يسعى إلى حماية سلطة رمزية مهددة أمام التقدم العلمي. فالعلم لا يقوم على التأويل الانتقائي لنصوص سابقة، بل على الملاحظة، والتجربة، والفرضية، والنقد، والمراجعة المستمرة. وأي إيمان يحتاج، لكي يبقى صالحاً، إلى أن يتطفل على منجزات العلم بهذه الطريقة، يكشف عن هشاشة في بنيته المعرفية أكثر مما يكشف عن قوته.

ولهذا فإن خطاب "الإعجاز العلمي" لا يمثل مصالحة حقيقية بين الدين والعلم، بل يمثل غالباً محاولة لاحتواء العلم داخل أفق رمزي سابق، بدلاً من الاعتراف باستقلاله المنهجي. وهنا لا يُمنح العقل حقه، بل يُطلب منه أن يعود، في النهاية، إلى سلطة النص بعد أن ينتهي من عمله.

خامساً: تحرير العقل بوصفه شرطاً للتحرر الاجتماعي

لا يمكن لأي تحرر سياسي أو اجتماعي أن ينجز نفسه إذا ظل العقل خاضعاً لسلطة لا تقبل المساءلة. فالمجتمع الذي يقدس المسلمات، ويعامل الأفكار الكبرى كما لو كانت فوق النقد، يعيد إنتاج التبعية حتى حين يرفع شعارات التحرر. ولهذا فإن تحرير العقل من الخرافة ومن الوصاية لا يعني إلغاء الإيمان الشخصي، بل يعني نقل الإيمان نفسه من مجال العادة والتقليد والطاعة إلى مجال السؤال الحر والمسؤولية الفردية.

وفي هذا المعنى، فإن كل تحرر يبدأ بتحرير أدوات التفكير. فالفرد الذي يتعلم أن يسائل المقدس الديني من دون خوف، يصبح أكثر قدرة على مساءلة الزعيم السياسي والحزب والسلطة والعائلة والعرف. أما الفرد الذي يُربى على أن الطاعة فضيلة بحد ذاتها، وأن السؤال خطر في ذاته، فإنه ينتقل بسهولة من عبادة المقدس الديني إلى عبادة المقدس السياسي، من دون أن يغير شيئاً في البنية العميقة لوعيه.

ومن هنا، لا يكون العقل النقدي ترفاً نخبويًا، بل شرطاً أولياً لبناء مجتمع حديث. لأن الحرية لا تستقر داخل بنية ذهنية تجعل الفرد تابعاً، ولا داخل ثقافة ترى في الامتثال قيمة أعلى من الفهم، ولا داخل مجتمع يخلط بين الاحترام وبين تحريم المساءلة.

سادساً: خصوصية التحدي في المجتمع الكردي

تكتسب هذه المسألة طابعاً أكثر تعقيداً في المجتمع الكردي، لأن السؤال الديني لا يظهر فيه منفصلاً عن السؤال القومي أو الاجتماعي أو السياسي. فالكرد لم يعيشوا فقط تحت ضغط الموروث التقليدي، بل عاشوا أيضاً تحت أنظمة سياسية سعت إلى إضعاف وعيهم بذاتهم، وإلى حصرهم داخل أطر من الطاعة أو التبعية أو الاندماج القسري. وفي مثل هذا السياق، قد يتحول الدين، أحياناً، إلى ملاذ رمزي يعوض النقص في المجال العام أو في التعبير السياسي الحر، ما يجعل مساءلته أكثر حساسية وتعقيداً.

لكن هذا التعقيد لا ينبغي أن يؤدي إلى تعطيل السؤال النقدي، بل إلى تعميقه. فالمجتمع الذي يسعى إلى التحرر القومي لا يستطيع أن يبني نفسه بناءً حديثاً إذا ظل عقله مستسلماً للبنى غير المفحوصة. ولا يمكن للشبيبة الكردية أن تحمل مشروعاً للتحرر الاجتماعي والسياسي إذا ظلت تتلقى العالم من خلال وسطاء يحتكرون التفسير باسم الدين أو باسم الهوية أو باسم العادة. ولهذا، فإن تحرير العقل في السياق الكردي ليس خصماً من مشروع التحرر القومي، بل هو جزء من شروط نضجه.

خاتمة

إن المجتمعات لا تتحرر حقاً حين تغيّر أشكال سلطتها فقط، بل حين تغيّر أيضاً الطريقة التي تفكر بها في السلطة، وفي المقدس، وفي ذاتها. ولهذا فإن تحرير العقل ليس مقدمة بعيدة للتحرر الاجتماعي، بل هو قلبه الصامت وشرطه العميق. فالفرد الذي لم يتحرر من الوصاية في بنية وعيه، سيعيد إنتاجها في السياسة ولو رفع أكثر الشعارات ثورية. والمجتمع الذي لا يملك شجاعة مساءلة ما يرثه، سيظل عاجزاً عن بناء ما يستحقه.

لقد أظهر التاريخ أن الخرافة ليست مجرد بقايا معرفية من عصور قديمة، بل هي أيضاً طريقة في تنظيم العلاقة بين الإنسان والخوف، بين الفرد والسلطة، بين السؤال والطاعة. ومن هنا فإن التغلب عليها لا يكون بالسخرية منها فقط، ولا بإعلان القطيعة اللفظية معها، بل ببناء عقل نقدي يجعل الفحص عادة، ويجعل الشك المنهجي فضيلة، ويجعل الحرية الفكرية جزءاً من التربية اليومية لا شعاراً طارئاً. وعند هذه النقطة فقط، لا يعود الإيمان قناعاً للامتثال، ولا يعود العقل مجرد أداة لتبرير ما هو قائم، بل يصبح الإنسان قادراً على الوقوف أمام ما ورثه وأمام ما يُطلب منه معاً، لا ليرفضهما رفضاً أعمى، بل ليفحصهما من موقع الحرية.

ومن هنا، فإن تحرير العقل في المجتمع الكردي لا يتعلق فقط بإعادة النظر في بعض المعتقدات، بل بإعادة تأسيس العلاقة بين المعرفة والسلطة، وبين الفرد والجماعة، وبين الوعي والمصير. فالمجتمع الذي يريد أن يتحرر سياسياً من القمع، واجتماعياً من التبعية، وثقافياً من الانغلاق، لا بد أن يبدأ من هنا، من نقطة تبدو مجردة لكنها في الحقيقة أشد النقاط واقعية. من حق الإنسان في أن يسأل من دون خوف، وأن يفكر من دون وصاية، وأن يرفض من دون أن يُتهم بالخيانة، وأن يؤمن أيضاً من موقع الحرية لا من موقع الإرث الأعمى.

وعند هذه النقطة فقط، يصبح التحرر الاجتماعي أكثر من رد فعل على الظلم. يصبح إعادة بناء للإنسان نفسه، بوصفه كائناً قادراً على أن يعرف، وأن يختار، وأن يتحمل مسؤولية اختياره. وهناك فقط يمكن أن تبدأ النهضة الفعلية، لا حين يعلو صوت الاحتجاج وحده، بل حين يتحرر العقل الذي يعطي هذا الاحتجاج معناه وحدوده واتجاهه.

المحاضرة الواحدة والأربعون

العبودية المختارة في الشرق

مدخل

ليست مشكلة الاستبداد في الشرق كامنة فقط في قسوة الحاكم أو في بطش أجهزته، بل في العلاقة العميقة التي تنشأ، عبر الزمن، بين السلطة والخضوع، حتى يصبح الاستبداد جزءاً من تنظيم الحياة العامة ومن بناء المخيال السياسي والاجتماعي. ولهذا فإن السؤال الذي طرحه إيتيان دي لابويسيه في رسالته الشهيرة مقالة في العبودية المختارة ما يزال سؤالاً حياً إلى اليوم، لا لأنه يصف لحظة تاريخية أوروبية من القرن السادس عشر فحسب، بل لأنه يلامس بنية أكثر عمقاً واستمراراً في تاريخ المجتمعات البشرية، وهي بنية القبول بالطغيان.

فإذا كان الطاغية واحداً، وكانت الأمة بالملايين، فكيف يستطيع هذا الواحد أن يفرض إرادته على هذا العدد الهائل من البشر. لا تكمن الإجابة، في نظر لابويسيه، في القوة المجردة وحدها، بل في شيء أشد خطورة، هو اعتياد الخضوع، وتطبيع الناس مع الطاعة، ودخول الاستبداد إلى نسيج الحياة اليومية حتى يفقد الناس قدرتهم على تصور الحرية باعتبارها وضعاً طبيعياً. ومن هنا، لا يعود الطاغية مجرد شخص منحرف أخلاقياً أو سياسياً، بل يصبح مرآة لوضع أشمل تكون فيه الجماعة قد ساهمت، بدرجات متفاوتة، في إنتاج شروط استعبادها.

وفي هذا المعنى، لا تبدو رسالة لابويسيه نصاً ضد الحاكم فقط، بل نصاً ضد البنية النفسية والاجتماعية التي تجعل الحكم الاستبدادي ممكناً ومستداماً. ولذلك فإن أهميتها في المجال الشرقي اليوم تتجاوز قيمتها

التاريخية، لأنها تتيح لنا مساءلة الاستبداد من داخله لا من سطحه، وتدفعنا إلى التفكير في السؤال الأصعب: كيف تشارك الشعوب نفسها، عن وعي أو عن غير وعي، في إعادة إنتاج الطغيان الذي تعلن أنها تكرهه.

أولاً: الاستبداد بوصفه علاقة لا واقعة فردية

يميل الخطاب السياسي السائد إلى تفسير الاستبداد بوصفه نتيجة صعود رجل قوي يختطف الدولة ويقمع المجتمع. غير أن هذا التفسير، على الرغم من احتوائه جزءاً من الحقيقة، يظل سطحياً إذا لم يُربط بالسؤال الآخر، وهو: كيف تمكن هذا الرجل من أن يصبح قوياً إلى هذا الحد أصلاً. ما الذي يجعل أمة كاملة تنسحب من المجال العام وتترك مصيرها يتجمع في شخص واحد. وما الذي يجعل الخضوع يتحول، في أحيان كثيرة، إلى عادة جماعية لا إلى اضطرار مؤقت فقط.

هنا يطرح لابويسيه فكرته الحاسمة. الطاغية لا يملك من القوة إلا ما يمنحه الناس له. وهو لا يستطيع أن يقهر شعباً بأكمله بقوته الفردية، بل عبر شبكة واسعة من القبول، والصمت، والخوف، والمصلحة، والاعتياد، والتبرير. وبذلك لا يكون الاستبداد فعلاً أحادياً يصدر من الأعلى فقط، بل علاقة متبادلة تنتجها السلطة ويعيد المجتمع، في الوقت نفسه، تثبيتها.

وهذا الفهم يغيّر زاوية النظر جذرياً. فبدلاً من اختزال المشكلة في الحاكم، يصبح لا بد من مساءلة المجتمع الذي يقبل، أو يتكيف، أو يبرر، أو ينسحب من الفعل. وبدلاً من النظر إلى الطغيان كحادث خارجي يقع على الناس، يبدأ الوعي النقدي في رؤية أن الاستبداد كثيراً ما يعيش أيضاً من الداخل، من البنية التي تجعل الناس أكثر استعداداً للخضوع من استعدادهم للمقاومة.

ثانياً: كيف يولد الطاغية

لا يولد الطغاة، في الغالب، طغاة مكتملين. بل يبدأ كثير منهم من موقع عادي، أو من موقع إصلاحي، أو من لحظة تاريخية مضطربة يظهرون فيها بوصفهم حلاً للفوضى أو للاستعصاء أو للانقسام. وهنا يكمن أحد أخطر الدروس السياسية. فالاستبداد لا يهبط فجأة من السماء، بل يتكون تدريجياً، عبر تنازلات صغيرة، وصمت متكرر، وتطبيع بطيء مع الانحرافات الأولى في السلطة.

إن اللحظة الحاسمة لا تكون دائماً عند اكتمال الطغيان، بل عند بدايته. لأن السلطة التي لا تُواجَه عند خطواتها الأولى تميل إلى اختبار حدود المجتمع مرة بعد مرة، حتى تكتشف أنه أضعف من أن يعترض أو أقل استعداداً للمواجهة مما كان يظن. وهكذا يتراكم الانحراف من إجراء صغير إلى قاعدة، ومن خرق استثنائي إلى نظام، ومن زعيم مؤقت إلى مركز دائم للسلطة.

ومن هنا، فإن المجتمع لا يخسر حريته دفعة واحدة، بل يتخلى عنها على مراحل. مرة باسم الاستقرار، ومرة باسم الخوف من الفوضى، ومرة باسم حماية الجماعة، ومرة باسم الضرورة الوطنية. وفي نهاية هذا المسار يكتشف أنه لم يعد يملك سوى اللغة التي برر بها خضوعه.

ثالثاً: سيكولوجيا الخضوع وفساد الحس السياسي

حين يطول أمد الخضوع، لا يظل مجرد وضع خارجي تفرضه السلطة، بل يتحول إلى بنية نفسية وثقافية. وهنا تبدأ الحرية في الظهور كأنها فكرة مبالغ فيها، أو طلب غير واقعي، أو خطر على الاستقرار. وفي المقابل، تُقدَّم الطاعة بوصفها حكمة، والخضوع بوصفه تعقلاً، والخوف بوصفه نضجاً سياسياً.

وفي هذه المرحلة، لا يكتفي المجتمع بتحمل الاستبداد، بل يشرع في إنتاج الخطاب الذي يبرره. فتظهر سرديات تمجد الحاكم، أو تربط الوطن بشخصه، أو ترى في معارضته خيانة، أو تجعل من الظلم ثمناً ضرورياً للأمن. وهكذا لا يعود الطاغية شخصاً يفرض نفسه فقط، بل يتحول إلى محور للوعي الجمعي، إلى مرآة مشوهة ترى الأمة نفسها فيها.

وهنا يبلغ الخضوع درجته الأخطر. لأن المشكلة لا تعود في وجود السلطة القمعية وحدها، بل في أن المجتمع نفسه يفقد حساسيته تجاه الظلم، ويتعامل مع الطغيان بوصفه وضعاً عادياً. وعند هذه النقطة لا يكون الاستبداد مجرد نظام حكم، بل يصبح نمطاً في الشعور، وطريقة في تفسير العالم، وأسلوباً في فهم العلاقة بين الفرد والقوة.

رابعاً: الشرق الأوسط وإعادة تدوير الطغيان

تكشف تجارب الشرق الأوسط الحديثة أن إسقاط الحاكم لا يعني بالضرورة إسقاط البنية التي أنتجته. فقد اندلعت ثورات وانتفاضات واسعة باسم الحرية والكرامة، لكن نتائجها لم تفض دائماً إلى بناء نظم ديمقراطية مستقرة، بل في كثير من الحالات أعادت إنتاج السلطوية بصيغ جديدة، دينية أو عسكرية أو فصائلية أو طائفية.

وهذا لا يعود فقط إلى عنف الأنظمة أو تدخل القوى الخارجية، بل أيضاً إلى أن الوعي بالحرية لم يكن متجذراً بالدرجة التي تمنع المجتمع من العودة إلى البحث عن سلطة أبوية جديدة. فحين يغيب التكوين الديمقراطي العميق، لا ينتقل المجتمع من الاستبداد إلى الحرية، بل من صيغة من صيغ الطاعة إلى صيغة أخرى.

وفي الحالة السورية، على سبيل المثال، ظهر بوضوح أن جزءاً من الحراك، على الرغم من عدالة دوافعه الأولى، لم يكن محصناً ضد إعادة إنتاج أنماط سلطوية بديلة. وهذا يكشف أن الثورة، مهما كانت مشروعة، لا تكفي بذاتها إذا لم يرافقها تحول في الثقافة السياسية وفي مفهوم الحرية وفي العلاقة بين المجتمع والسلطة.

فالمجتمع الذي لم يتعلم كيف يحكم نفسه، وكيف يبني فضاء عاماً قائماً على المساءلة، وكيف يرفض الشخصنة والطاعة العمياء، قد ينجح في إسقاط طاغية، لكنه يبقى قابلاً لاستقبال طاغية آخر.

خامساً: الاعتياد بوصفه جوهر العبودية المختارة

يرى لابويسيه أن أخطر أسباب الاستعباد هو الاعتياد. فالإنسان، وإن كان ميالاً بطبيعته إلى الحرية، يتكيف مع ما يولد فيه وينشأ عليه. وإذا نشأ في بيئة ترى في الطاعة فضيلة، وفي السلطة قدراً، وفي الخوف حكمة، فإن الاستبداد يتحول بالنسبة إليه إلى جزء من النظام الطبيعي للأشياء.

وهذا يفسر لماذا تجد أن كثيرين ممن خدموا أنظمة قمعية طويلاً يستطيعون، بعد سقوطها، أن يتحدثوا بلغة الحرية وكأنهم لم يكونوا جزءاً من نقيضها. فالمشكلة ليست في تبديل الخطاب فقط، بل في أن التكوين

النفسي والسياسي الذي صنعته سنوات الطاعة لا ينهار تلقائياً بسقوط الحاكم. ومن تربى داخل بنية سلطوية لا يتحول إلى حامل فعلي لقيم الحرية إلا عبر مراجعة قاسية وعميقة لذاته.

ولهذا فإن أخطر ما يفعله الاستبداد ليس فقط أنه يقمع المعارضين، بل أنه يعيد تشكيل الإنسان من الداخل. يعلمه كيف يصمت، وكيف يبرر، وكيف يخاف، وكيف يكيف أخلاقه مع البقاء تحت السلطة. وعند هذه النقطة لا يكون المجتمع مسلوب الحرية فقط، بل مسلوب القدرة على تخيلها.

سادساً: الوعي الذاتي شرط كسر الدائرة

لا يمكن كسر دائرة العبودية المختارة بمجرد تغيير الأشخاص، بل بتغيير الوعي السياسي الذي يجعل إنتاج الطغيان ممكناً. فالأمة التي لا تدرك نفسها بوصفها فاعلاً سياسياً مستقلاً تظل أكثر قابلية للبحث عن "الأب القائد" أو "المنقذ التاريخي" الذي يختصرها في شخصه. وفي هذه الحالة، لا تُفهم الحرية كحق طبيعي، بل كمنحة يمكن أن يعطيها الحاكم أو يحجبها.

ومن هنا، فإن التحرر الحقيقي يبدأ حين يتغير تصور المجتمع لذاته. حين لا يعود يرى نفسه رعية تحتاج إلى راع، بل مواطنين قادرين على إدارة الشأن العام. وحين لا تعود الطاعة قيمة أخلاقية في ذاتها، بل تصبح الشرعية مرتبطة بالقانون، والمساءلة، والمصلحة العامة، والحد من السلطة.

وهذا التحول لا يحدث تلقائياً، بل يحتاج إلى تربية سياسية جديدة، وإلى ثقافة نقدية، وإلى مؤسسات وسيطة، وإلى نخب لا تبحث فقط عن وراثة السلطة بل عن إعادة تعريفها. فالثورة التي لا تغير وعي المجتمع تظل مهددة بأن تتحول إلى مجرد انتقال أفقي داخل البنية نفسها.

خاتمة

إن العبارة الأشد إزعاجاً في فكر لابويسيه ليست أن الطاغية ظالم، بل أن الشعوب تسهم، بدرجات مختلفة، في صنع طغيانها. وهنا تكمن قسوة الفكرة وعمقها في آن واحد. لأنها لا تريح المظلوم بالقول إن كل ما جرى وقع عليه من الخارج فقط، بل تدفعه إلى مواجهة السؤال الأصعب: ما الذي جعل هذا الخارج يستقر في الداخل إلى هذا الحد.

فالطغيان لا يعيش بالسيف وحده، بل بما ينسجه المجتمع حوله من خوف، ومصلحة، وتبرير، واعتياد، وصمت. والاستبداد لا يتجدد لأنه قادر دائماً على القمع فقط، بل لأنه يجد، في كل مرة، وعياً منهكاً يبحث عن الأمان في الخضوع، وعن الوحدة في الشخص، وعن الخلاص في التبعية. ولهذا فإن أخطر ما في العبودية المختارة ليس أنها تنزع الحرية من الإنسان، بل أنها تجعله يعتاد غيابها إلى درجة لا يعود يشعر معها أن شيئاً جوهرياً قد سُلب منه.

ومن هنا، فإن كسر هذه الدائرة لا يبدأ فقط عند لحظة العصيان الكبرى، بل عند تفكيك الشرعية الصغيرة التي تمنح الطاغية حق الوجود. يبدأ حين يرفض الناس التنازلات الأولى. حين يكفون عن تمجيد القوة لأنها منتصرة. حين لا يقبلون أن يتحول الوطن إلى شخص، ولا السياسة إلى ولاء، ولا الطاعة إلى فضيلة. يبدأ حين تتشكل، داخل المجتمع، حساسية جديدة تعتبر الحرية وضعاً طبيعياً، لا استثناءً خطيراً.

ولهذا فإن السؤال الذي طرحه لابويسيه ما يزال، في الشرق خاصة، سؤالاً مفتوحاً على المستقبل. لا لأن الطغاة لم ينتهوا، بل لأن المجتمعات لم تنهِ بعد علاقتها النفسية والثقافية بالعبودية. وما لم تتحرر هذه العلاقة من جذورها، فسيبقى الاستبداد قادراً على تبديل وجوهه من دون أن يبدل منطقه.

وعند هذه النقطة فقط يتضح أن المعركة الحقيقية ليست مع الطاغية وحده، بل مع ذلك الجزء من الوعي الذي ما يزال يطلبه، أو يحتمله، أو يبرره. وهناك فقط تبدأ الحرية لا بوصفها شعاراً ضد الحاكم، بل بوصفها انقلاباً في معنى الإنسان نفسه، حين يرفض أن يهب غيره السلطة على روحه، وعلى عقله، وعلى مصيره.

المحاضرة الثانية والأربعون

نقد الإرث السلطوي وأفق التحرر

مقدمة

لم يتبلور الشعور القومي لدى الكرد في سوريا بوصفهم جماعة سياسية متميزة داخل إطار الدولة السورية دفعة واحدة، بل تشكل تدريجياً، ولا سيما مع تصاعد النزعة القومية العربية في مؤسسات الدولة، وتبني سياسات لم تعترف بالخصوصية الكردية ثقافياً وسياسياً. وقد أسهمت بعض المشاريع والإجراءات الرسمية الهادفة إلى إعادة تشكيل البنية الديموغرافية والثقافية في المناطق الكردية في تعميق الإحساس بالتمايز، ودفع قطاعات واسعة من الكرد إلى إعادة النظر في موقعهم داخل الدولة السورية.

ومن ثم، لم يكن تشكل الوعي القومي الكردي مجرد استجابة فكرية مجردة، بل جاء نتيجة تفاعل مباشر مع سياسات الإقصاء والتمييز. فالإحساس بالإنكار أو التهميش غالباً ما يدفع الجماعات إلى إعادة تعريف ذاتها والبحث عن مرجعيات تاريخية وثقافية خاصة بها. وهكذا ارتبط صعود الفكر القومي الكردي في سوريا بعملية دفاع عن الوجود، وبمحاولة لتأسيس تصور سياسي يضمن الاعتراف والمشاركة.

أولاً: الوطن والشعب والهوية بوصفها مفاهيم تاريخية

يستدعي فهم التحولات القومية إعادة النظر في مفهومي **الوطن** و**الشعب**. فالوطن ليس مجرد رقعة جغرافية، بل هو أيضاً فضاء الذاكرة المشتركة، والإطار الزمني الذي تتشكل داخله التجربة الجماعية. ولذلك، فإن فقدان الوطن لا يعني فقط فقدان الأرض، بل يعني أيضاً انقطاع الاستمرارية بين الماضي والحاضر، وتحول الجماعة إلى كيان يعيش في هوامش سرديات الآخرين.

أما الشعب، فلا يُختزل في تجمع بشري يشترك في اللغة والعادات، بل هو وجود اجتماعي تاريخي يتشكل عبر وعي جماعي بالانتماء. ومن هنا، لا تبدو الهوية معطى ثابتاً ونهائياً، بل عملية مستمرة من التعريف وإعادة التعريف في سياق التفاعل مع الآخرين ومع الشروط التاريخية المتغيرة.

وبما أن مفهومي الشعب والوطن تاريخيان، فهما أيضاً متحركان. فقد تبدلت أنماط الانتماء عبر العصور، من علاقات تقوم على رابطة السيد والعبد، إلى البنى العشائرية والإقطاعية، وصولاً إلى مفهوم الشعب الحديث الذي نشأ مع التحولات البرجوازية في أوروبا، ومنه انبثق مفهوم

القومية بالمعنى الحديث. ومع العولمة، تبرز اليوم أشكال جديدة من الانتماء تتجاوز الحدود التقليدية، سواء على أسس مدنية أو ثقافية أو إقليمية.

وفي هذا السياق، فإن حب الوطن لا يعني مجرد التعلق بالمكان، بل الارتباط بسيرورة الحياة الجماعية في مكان وزمان محددين. كما أن العمل من أجل القومية لا يكتسب مشروعيته إلا عندما لا يتحول إلى أداة لإقصاء القوميات الأخرى. فالقومية، حين تنفصل عن الحرية والمساواة، تتحول إلى شوفينية، وتعيد إنتاج أنماط جديدة من الهيمنة.

ثانياً: نقد القداسة السياسية والدينية

يتمثل أحد العوائق الأساسية أمام التقدم في المجتمعات الشرقية في تحويل بعض الأفكار أو الشخصيات أو التأويلات الدينية إلى كيانات فوق النقد. غير أن التاريخ يبين أن الأديان نفسها، من حيث الفهم والتأويل والممارسة، خضعت لتحولات عميقة عبر الزمن. وكذلك الزعامات السياسية، إذ لا يمكن فصل إنجازاتها عن أخطائها أو التعامل معها بوصفها معصومة من المساءلة.

ولا يعني إخضاع الدين أو الزعيم أو التراث للنقد إنكار البعد الروحي أو الرمزي فيها، بل يعني التمييز بين الإيمان الفردي والتوظيف السياسي. فعندما تتحول القداسة إلى أداة لإسكات النقد، تصبح وسيلة للهيمنة البشرية لا تعبيراً عن قيمة روحية أو أخلاقية.

ومن هنا، فإن تحرر الشبيبة من فكرة **المقدس السياسي** شرط أساسي لبناء وعي واقعي. فالمجتمع الذي لا يراجع ماضيه، ولا ينتقد رموزه، يظل أسير إعادة إنتاج أخطائه، حتى وهو يظن أنه يتحرك إلى الأمام.

ثالثاً: الدولة القومية وحدود الحرية

يطرح سؤال جوهري نفسه هنا، وهو: هل يكفي أن تكون الدولة **قومية** لكي تحقق الحرية؟ تشير التجارب الإقليمية بوضوح إلى أن استبدال هيمنة خارجية بسلطة قومية داخلية لا يضمن بالضرورة تحسناً في مستوى الحريات. فقد شهدت دول ما بعد الاستقلال في المنطقة انتقالاً من استعمار خارجي إلى أنظمة سلطوية محلية، كما أن بعض الثورات التي رفعت شعارات التحرر انتهت إلى إنتاج أشكال جديدة من القمع.

وعليه، فإن الهدف من أي مشروع قومي كردي لا ينبغي أن يكون مجرد إقامة دولة تحمل اسماً كردياً، بل بناء نظام سياسي يقوم على الحرية والديمقراطية والمساءلة وسيادة القانون. فالدولة التي تعيد إنتاج الاستبداد، حتى إن حملت هوية قومية، لا تختلف جوهرياً في نتائجها عن غيرها.

كما أن الخلل العميق في المفهوم الشرقي للدولة يتمثل في مطالبة المواطن بأن يكون صالحاً للدولة، بدلاً من أن تكون الدولة صالحة لجميع مواطنيها. فالدولة الحديثة لا تكتسب مشروعيتها من ولاء الناس لها، بل من قدرتها على أن تكون عادلة، وتمثل إرادة شعوبها، وتحمي حقوقهم على قدم المساواة. أما حين توضع الدولة فوق المجتمع، فإنها تتحول إلى جهاز لإنتاج الطغيان.

رابعاً: الإرث السلطوي في الشرق الأوسط وإعادة إنتاجه

تشير تجارب كثيرة في المجتمعات الشرقية إلى أن الدولة الحديثة لم تتشكل دائماً بوصفها تعبيراً عن الإرادة الشعبية، بل ظهرت في كثير من الحالات بوصفها مؤسسة فوق المجتمع أو خارجه. ويرتبط ذلك بعاملين رئيسيين. الأول هو نشوء الدولة في سياقات استعمارية أو انقلابية لا تعاقدية. والثاني هو استمرار أنماط ذهنية تقليدية تقوم على ثنائية **الراعي والرعية**، بما يحد من تطور مفهوم المواطنة.

وفي مثل هذه السياقات، تُعامل الدولة بوصفها جهاز ضبط وسيطرة، لا إطاراً لخدمة المجتمع وتنظيم مصالحه. ومن هنا تنشأ فجوة بنيوية بين السلطة والشعب، تظهر في غياب الثقة العامة، وفي هيمنة أدوات القمع على المجال العام.

وانطلاقاً من ذلك، فإن أي مشروع سياسي كردي لا يضع الشعب في موقع الغاية، بل يتعامل معه بوصفه أداة تعبئة أو قاعدة ولاء، سيكون عرضة لإعادة إنتاج النمط نفسه من الاستبداد. فالمسألة لا تتعلق بهوية السلطة القومية، بل بطبيعتها المؤسسية وآليات مساءلتها. وتحويل الحزب أو الحركة إلى ملكية شخصية للزعيم، أو احتكار القرار باسم "المصلحة العليا"، ليس سوى امتداد لإرث سلطوي واسع الانتشار في المنطقة.

ويتطلب تجاوز هذا الإرث بناء ثقافة سياسية تقوم على الفصل بين الحركة والزعيم، وبين المشروع العام والطموح الفردي. فالمؤسسة التي لا تسمح بالتداول والمحاسبة، تتحول، مهما كانت شعاراتها، إلى بنية مغلقة.

خامساً: النخب، المركزية القومية، وإنكار التعدد

أظهرت أنظمة الشرق الأوسط، على الرغم من اختلاف شعاراتها القومية أو الدينية، تشابهاً واضحاً في تعاملها مع المسألة الكردية. فقد سعت، بدرجات متفاوتة، إلى دمج الكرد ضمن هوية وطنية أحادية لا تعترف بالخصوصية الثقافية والسياسية الكردية إلا في حدود ضيقة أو شكلية.

كما لعبت قطاعات من النخب الثقافية دوراً في تبرير هذه السياسات، عبر إنتاج خطاب نظري يمنح الشرعية لمركزية الدولة وأحادية الهوية. وعندما يتحول المثقف إلى مروج للسلطة، يفقد وظيفته النقدية، ويصبح جزءاً من البنية التي تعيق الإصلاح.

ولا يعكس إنكار الحقوق أو التعامل مع التعددية بوصفها تهديداً سوى تصور بدائي للسيادة، تختزل فيه الوطنية في الولاء للسلطة، لا في المشاركة الحرة والمتساوية داخل المجال العام. غير أن النقد هنا يجب ألا ينزلق إلى تعميمات ثقافية حتمية، فالنزعات السلطوية ليست جوهراً ثابتاً في شعوب بعينها، بل نتاج ظروف تاريخية واجتماعية قابلة للتغيير. كما أن تمجيد الذات القومية وادعاء التفوق ظاهرة عرفتها تجارب كثيرة، في أوروبا كما في غيرها.

والشعوب التي أسهمت في إنتاج الحضارة الحديثة لم تفعل ذلك عبر الخطاب التمجيدي، بل عبر بناء مؤسسات، وتشجيع المعرفة، وإطلاق طاقات العمل والإبداع. فالانتقال من مجتمع مستهلك للمعرفة إلى مجتمع منتج لها لا يتحقق بالشعارات، بل بإصلاحات تعليمية واقتصادية وسياسية طويلة الأمد.

سادساً: الشبيبة الكردية بين عقدة الدونية وأفق الوعي الجديد

شهد التاريخ الحديث للشعب الكردي مرحلة طويلة اتسمت بضعف الثقة بالذات لدى قطاعات من الشبيبة، تجلت في نزعة إلى التماهي مع النماذج الثقافية العربية أو التركية أو الفارسية. وقد ارتبط هذا الميل بسياقات سياسية واجتماعية هيمنت فيها ثقافات الدولة المركزية، ما أدى إلى نشوء شعور بالدونية لدى بعض الأفراد، ودفعهم إلى تبني لغة الآخر وثقافته بوصفهما طريقاً للاندماج أو الترقي الاجتماعي.

ولا يمكن فهم هذه الظاهرة بوصفها خللاً ذاتياً محضاً، بل بوصفها نتيجة لبنية سلطوية هيمنت فيها سرديات قومية رسمية، وأُقصيت فيها الخصوصية الكردية من المجال العام. غير أن أثرها كان عميقاً، لأنها أسهمت في إضعاف البناء الثقافي القومي، ولا سيما حين انخرطت شخصيات ذات أصول كردية في مشاريع قومية أخرى، وصارت جزءاً من مؤسساتها السياسية والثقافية.

غير أن الانشغال بالماضي، سواء عبر جلد الذات أو تضخيم لحظات الضعف، لا يمثل مدخلاً عملياً للتغيير. فالتحدي الحقيقي أمام الشبيبة الكردية يتمثل في فهم معطيات العصر الراهن، والتمييز بين ما هو أساسي وما هو ثانوي في سياق المرحلة. فالفكر القومي لا يكتسب مشروعيته إلا حين يرتبط بالتحرر الفكري والاجتماعي والسياسي، لا حين يتحول إلى قوقعة مغلقة أو رد فعل انفعالي.

ومن هنا، فإن المطلوب هو بناء وعي قومي منفتح، يتفاعل مع القيم الحديثة، ويحترم التعددية، ولا يعيد إنتاج الهيمنة التي عانى منها الكرد أنفسهم. كما يقتضي ذلك مراجعة البنى التقليدية داخل المجتمع الكردي،

بحيث لا يتحول الانتماء العائلي أو البيئي إلى قيد يمنع التفكير الحر. فاحترام الوالدين قيمة أخلاقية، لكنه لا يعني تبني تصوراتهم السياسية والاجتماعية من دون نقد.

سابعاً: أفق التحول وبناء ثقافة سياسية جديدة

إن التحول الحقيقي يتطلب ترسيخ ثقافة الحرية، والعدالة، والمواطنة، لا بوصفها شعارات ظرفية، بل بوصفها أسساً للممارسة السياسية والاجتماعية. ويتعين على التنظيمات السياسية والمدنية الكردية أن تجعل من الديمقراطية والتقدم الاجتماعي قيماً مركزية في خطابها وفي تنظيمها الداخلي، بحيث لا ينفصل المشروع القومي عن مشروع تحرري أوسع.

وفي هذا السياق، يمكن للشبيبة الكردية أن تتحول إلى قوة تحديث حقيقية إذا تبنت روحاً نقدية شاملة تجاه الماضي، والواقع، والقيادات، والبنى التقليدية، من دون أن تقع في العدمية أو القطيعة الفوضوية. فبناء أمجاد جديدة لا يتحقق بالعيش في أمجاد قديمة، بل بإعادة صياغة الهوية في ضوء متطلبات العصر، ضمن توازن دقيق بين الخصوصية والانفتاح، وبين الانتماء القومي والقيم الإنسانية العامة.

خاتمة

إن نقد الإرث السلطوي لا يهدف إلى استبدال سلطة بأخرى، ولا إلى إحلال هوية محل هوية داخل البنية نفسها، بل إلى إعادة تأسيس العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين القومية والحرية، وبين المشروع السياسي والإنسان الذي يُفترض أن يخدمه. فالمسألة الكردية لا تُحل بمجرد

الاعتراف بالوجود القومي، بل ببناء أفق سياسي يجعل هذا الوجود قادراً على أن يتجسد في مؤسسات عادلة، وفي ثقافة ديمقراطية، وفي وعي نقدي لا يعيد إنتاج نماذج الهيمنة القديمة تحت أسماء جديدة.

إن الشعب الذي عانى طويلاً من الإنكار والتهميش قد يقع، إن لم يراجع نفسه نقدياً، في وهم الاعتقاد بأن مجرد انتقال السلطة إلى يده يكفي لتصحيح التاريخ. غير أن التجربة الحديثة أثبتت أن المظلومية لا تتحول تلقائياً إلى عدالة، وأن القومية لا تتحول تلقائياً إلى حرية، وأن الذاكرة الجريحة قد تصبح، إذا لم تُضبط بالعقل والمؤسسة، مصدراً لإعادة إنتاج الانغلاق أو الشخصنة أو التسلط.

ومن هنا، فإن أفق التحرر الكردي لا ينبغي أن يُبنى على استبدال مركز بهامش، ولا على رد الهيمنة بهيمنة مضادة، بل على تجاوز المنطق الذي يجعل الدولة ملكية سياسية، والسلطة امتيازاً مغلقاً، والشعب مجرد مادة للتعبئة. فالدولة العادلة ليست دولة تطلب من مواطنيها أن يكونوا صالحين لها، بل دولة تكون هي صالحة لهم، ممثلة لإرادتهم، وقابلة للمساءلة أمامهم.

كما أن التحدي الأعمق لا يكمن فقط في مواجهة السلطويات الإقليمية، بل في بناء إنسان كردي جديد من حيث الوعي السياسي والاجتماعي. إنسان لا يطلب الحرية بوصفها شعاراً دفاعياً فقط، بل بوصفها مبدأ ينظم علاقته بذاته، وبالآخر، وبالمجتمع، وبالحزب، وبالدولة. وعند هذه النقطة فقط، لا يعود المشروع القومي مجرد مطالبة بالحقوق، بل يتحول إلى مشروع تاريخي أوسع، يسهم في إنتاج شكل أرقى من الحياة السياسية في المنطقة كلها.

ولهذا، فإن التحرر الحقيقي لا يبدأ حين تضعف السلطة القائمة فقط، بل حين تنشأ في المجتمع قوة فكرية ومدنية وأخلاقية ترفض أن تعيد إنتاجها. وهناك فقط يمكن للشبيبة الكردية أن تصبح حاملة مشروع نهضوي فعلي، لا لأنها تنتمي إلى قضية عادلة فحسب، بل لأنها تعرف أيضاً كيف تجعل العدالة أكثر من مطلب، وتجعل الحرية أكثر من حلم، وتجعل الهوية أكثر من رد فعل على الإنكار.

القسم الثامن

الخاتمة التحويلية

المحاضرة الثالثة والأربعون

نحو انعطاف فكري في المسار الكردي المعاصر

مدخل

لا يحدث الانعطاف التاريخي في حياة الشعوب لمجرد تبدل الوقائع السياسية أو تغير موازين القوى، بل يحدث حين يسبق ذلك أو يرافقه تحول في البنية الفكرية التي تنظر بها الجماعة إلى ذاتها، وإلى العالم، وإلى معنى الحرية والسلطة والهوية. ومن هنا، فإن السؤال الكردي المعاصر لا يمكن اختزاله في حدود المطالبة بالحقوق أو في حدود الصراع مع أنظمة الإنكار والإقصاء، على الرغم من مركزية هذه العناصر، بل ينبغي أن يُطرح أيضاً بوصفه سؤالاً عن الوعي الذي يحكم هذه المطالبة، وعن اللغة الفكرية التي تصوغها، وعن الأفق الذي تتحرك نحوه.

لقد دخل الكرد في العصر الحديث تحت شروط قاسية من التهميش والإنكار والتفكيك الجغرافي والسياسي، الأمر الذي جعل الوعي القومي لديهم يتشكل غالباً في سياق دفاعي، أي بوصفه استجابة لسياسات الإقصاء والطمس أكثر من كونه ثمرة مسار طويل من التراكم المؤسسي والفكري الداخلي. وهذا لا ينقص من مشروعية هذا الوعي، لكنه يفسر بعض توتراته وحدوده. فالهوية التي تتشكل تحت الضغط تحمل دائماً شيئاً من الانفعال، كما تحمل شيئاً من الحاجة العاجلة إلى التثبيت والدفاع، وقد تجد صعوبة في الانتقال من مستوى رد الفعل إلى مستوى البناء التاريخي الهادئ والمتماسك.

ولهذا، فإن أي حديث عن انعطاف فكري في المسار الكردي المعاصر يفترض أولاً أن الحركة الكردية، بمختلف اتجاهاتها، لا تستطيع أن تكتفي بإدانة الخارج أو بتكرار خطاب المظلومية، بل يجب أن تدخل أيضاً في نقد جذري لذاتها، لمفاهيمها، ولأشكال تنظيمها، ولصورتها عن الدولة، ولعلاقتها بالماضي، وبالرموز، وبالآخرين. فالمشروع القومي الذي لا يراجع نفسه يبقى معرضاً لأن يعيد إنتاج البنى نفسها التي نشأ للاعتراض عليها، حتى لو حمل اسماً مختلفاً ورفع شعارات مغايرة.

أولاً: الروح النقدية بوصفها الشرط الأول لأي انعطاف

لا يتقدم أي مجتمع من دون أن يمتلك شجاعة النظر إلى نفسه نظراً نقدياً. فالتاريخ لا يتحرك فقط بقوة الإرادة أو بعمق المعاناة، بل أيضاً بقدرة الجماعات على مساءلة مسلماتها، وعلى كسر التوازن الميت بين ما ورثته وما تحتاج إليه. ولهذا فإن الثورات الفكرية الكبرى في التاريخ لم تبدأ من تمجيد الواقع القائم، بل من زعزعة البداهات التي كانت تحميه.

وفي المجتمعات الشرقية عامة، كثيراً ما تُواجه الروح النقدية بعوائق مزدوجة. فمن جهة، هناك تقديس الماضي، ولا سيما حين يتداخل الماضي بالدين أو بالهوية أو بالرموز المؤسسة. ومن جهة أخرى، هناك خوف متجذر من أن يؤدي النقد إلى التفكك أو الضياع أو فقدان المعنى الجمعي. لكن هذا الخوف نفسه هو ما يجعل النقد ضرورة لا ترفاً. لأن المجتمع الذي يخلط بين احترام تاريخه وبين تحصينه ضد المراجعة، لا يحمي نفسه في الحقيقة، بل يمنع نفسه من التطور.

ومن هنا، فإن إخضاع الدين أو الزعامة أو التراث للنقد لا يعني إعلان العداء لها بوصفها ظواهر روحية أو رمزية أو تاريخية، بل يعني التمييز بين القيمة وبين التوظيف، وبين المعنى الروحي وبين الاستعمال السلطوي. فما يُفرض على الناس بوصفه "مقدساً" خارج النقاش لا يكون دائماً تعبيراً عن حقيقة دينية أو أخلاقية، بل قد يكون أداة بشرية لإسكات السؤال ومنع الإصلاح. ولهذا فإن تحرير المجال العام من القداسة السياسية والدينية يمثل شرطاً أولياً لبناء وعي تاريخي حديث.

ثانياً: تشكل الوعي القومي الكردي في سوريا من رد الفعل إلى البحث عن أفق

لم يتبلور الشعور القومي الكردي في سوريا، بوصفه وعياً سياسياً واضحاً ومتماسكاً، إلا في سياق تصاعد السياسات العروبية التي أنكرت الخصوصية الكردية أو سعت إلى احتوائها ضمن هوية وطنية أحادية. وقد ساهمت الإجراءات والسياسات التي استهدفت إعادة تشكيل المجال السكاني والثقافي في المناطق الكردية في تعميق الإحساس بالتمايز، ودفع قطاعات من الكرد إلى مساءلة موقعهم داخل الدولة السورية الحديثة.

وفي هذا المعنى، لم يكن الوعي القومي الكردي نزعة انعزالية نشأت من فائض هوية، بل جاء في جانب كبير منه كرد فعل دفاعي على الإنكار والتمييز. غير أن هذا الوعي نشأ في بيئة اجتماعية واقتصادية وثقافية متأخرة نسبياً، الأمر الذي جعله محكوماً بتوتر واضح بين اتساع الطموح السياسي وبين محدودية البنية القادرة على حمله. فليس كل وعي مشروع قادراً، بذاته، على أن يتحول إلى مشروع تاريخي ناضج إذا لم تتوافر له شروط اجتماعية وثقافية وتنظيمية ملائمة.

ومن هنا، فإن الانعطاف المطلوب لا يتمثل فقط في الدفاع عن هذا الوعي، بل في نقله من مستوى الوعي الدفاعي إلى مستوى الوعي البنائي. أي من مجرد رد الفعل على سياسات الإنكار إلى بناء تصور سياسي وثقافي وأخلاقي أوسع لماهية الوجود الكردي وموقعه من الدولة والمنطقة والعالم.

ثالثاً: الوطن والشعب والهوية مفاهيم متحركة لا جواهر ثابتة

يستدعي أي تحول فكري جدي إعادة النظر في المفاهيم التي تبدو، لأول وهلة، بديهية أو مستقرة. ومن أبرز هذه المفاهيم مفهوما الوطن والشعب. فالوطن ليس مجرد مكان يُسكن، بل هو المجال الذي تتراكم فيه التجربة التاريخية والذاكرة والانتماء. ولهذا فإن فقدان الوطن لا يعني فقدان الأرض وحدها، بل يعني أيضاً انقطاع السردية التي تربط الجماعة بماضيها وحاضرها ومستقبلها.

أما الشعب، فلا ينبغي فهمه على أنه معطى طبيعي نهائي، بل بوصفه كياناً اجتماعياً تاريخياً يتشكل عبر الوعي المشترك بالانتماء، وعبر التجربة السياسية، وعبر إدراك الجماعة لتميّزها ومصالحها وحقها في الوجود. ومن هنا، فإن الهوية ليست جوهراً مغلقاً، بل عملية مستمرة من التعريف وإعادة التعريف، تتأثر بالسياق التاريخي وبالصراع وبالتفاعل مع الآخرين.

وهذا الفهم التاريخي للمفاهيم يمنع الفكر القومي من السقوط في جوهرانية جامدة. فالقضية ليست في تجميد الشعب داخل صورة واحدة عن نفسه، بل في تمكينه من أن يعيد تعريف ذاته من دون أن يفقد استمراريته. وهنا تكمن إحدى الوظائف الكبرى للفكر الحديث، أي تحرير الهوية من أن تكون قيداً على المستقبل، من دون أن يحولها إلى مادة ذوبان داخل سرديات الآخرين.

رابعاً: الدولة والحرية ونقد الوهم القومي المغلق

من أكبر أوهام الفكر السياسي في المنطقة الاعتقاد أن قيام دولة تحمل اسماً قومياً يكفي، في حد ذاته، لتحقيق الحرية. غير أن التجارب الحديثة في الشرق الأوسط أظهرت أن الانتقال من هيمنة خارجية إلى سلطة قومية داخلية لم يؤدِ، في كثير من الأحيان، إلا إلى إعادة إنتاج أنماط جديدة من الاستبداد، تغير فيها الاسم والرمز، بينما بقي منطق السيطرة على حاله.

ولهذا، فإن المشروع الكردي لا يمكن أن يكون مشروعاً ناضجاً إذا اختزل نفسه في مسألة الهوية القومية للدولة من دون أن يسأل عن طبيعة هذه الدولة، وعن علاقتها بالمجتمع، وعن حدود سلطتها، وعن موقع المواطن فيها، وعن معنى الحرية داخلها. فالدولة التي تعيد إنتاج الرعية، وتضع

نفسها فوق المجتمع، وتطالب الناس بأن يكونوا صالحين لها، لا تختلف، في جوهرها السلطوي، عن الدول التي مارست القمع باسم قوميات أخرى.

ومن هنا، لا يكون الهدف هو مجرد إقامة دولة باسم الكرد، بل بناء أفق سياسي يجعل الحرية، والمواطنة، والمساواة، والمساءلة، والتمثيل الفعلي، مبادئ مؤسسة لا شعارات لاحقة. فالقومية التي تنفصل عن الحرية تتحول إلى جهاز هوية مغلق. والدولة التي لا تقوم على التعاقد والعدالة، حتى لو حملت لوناً قومياً، تنقلب إلى شكل جديد من أشكال الهيمنة.

خامساً: نقد الاستبداد الإقليمي ونقد البنية التي تشرعنه

لا تكمن مشكلة الأنظمة الإقليمية فقط في سياساتها القمعية تجاه الكرد، بل أيضاً في البنية الفكرية التي تجعل هذه السياسات قابلة للتبرير، وأحياناً للتطبيع الثقافي. فهذه الأنظمة، على اختلاف شعاراتها القومية أو الدينية أو "الوطنية"، تشترك في نزعة إلى احتكار تعريف الهوية العامة، وتحويلها إلى ملكية سياسية للسلطة. ومن ثم، فإن كل اختلاف قومي أو ثقافي يُعامل بوصفه تهديداً لوحدة متخيلة لا تتحقق إلا عبر الإنكار أو التذويب.

وقد ساهمت بعض النخب الثقافية في إعادة إنتاج هذا المنطق، حين تحولت من موقع النقد إلى موقع التبرير، ومن مساءلة الدولة إلى تمجيدها، ومن الدفاع عن التعددية إلى شرعنة الأحادية. وهذا يؤكد أن مقاومة الاستبداد لا تنحصر في مواجهة الحاكم أو الجهاز القمعي، بل تشمل أيضاً مواجهة اللغة التي تمنحه شرعية، والمفاهيم التي تبرر له احتكار الدولة والوطن والهوية.

لكن هذا النقد يجب ألا يتحول إلى تعميمات ثقافوية جوهرانية. فالاستبداد ليس صفة أبدية في شعوب بعينها، بل هو نتاج تاريخي يمكن تغييره. والشعوب لا تُختزل في أنظمتها، كما أن القومية ليست قدراً شوفينياً بالضرورة. غير أن التقدم لا يتحقق إلا حين تتحول المجتمعات من تمجيد ذاتها إلى مساءلتها، ومن استهلاك المعرفة إلى إنتاجها، ومن التبرير إلى الإصلاح المؤسسي والتعليمي والسياسي الطويل النفس.

سادساً: الشبيبة الكردية من تجاوز عقدة الدونية إلى بناء وعي منفتح

شهدت التجربة الكردية الحديثة ظاهرة معقدة تمثلت في نزوع قطاعات من الشبيبة والنخب إلى التماهي مع النماذج الثقافية العربية أو التركية أو الفارسية، بوصفها نماذج القوة والاعتراف والترقي الاجتماعي. ولم يكن هذا الميل مجرد خلل نفسي فردي، بل كان، في جانب كبير منه، أثراً لبنية سلطوية هيمنت فيها ثقافة الدولة المركزية، وأُقصيت فيها الخصوصية الكردية من المجال العام.

وقد أدى هذا الوضع إلى نشوء شعور بالدونية لدى بعض الأفراد، وإلى تبني لغة الآخر وثقافته أحياناً بوصفهما طريقاً للنجاة أو للاندماج أو للتقدم. غير أن تجاوز هذه الظاهرة لا يتم عبر رد فعل معكوس قائم على الانغلاق أو تمجيد الذات، بل عبر بناء وعي قومي حديث، قادر على أن يتصالح مع الهوية من دون أن يحولها إلى قوقعة، وأن ينفتح على القيم الحديثة من دون أن يذوب فيها.

ولهذا، فإن ما تحتاجه الشبيبة الكردية ليس فقط التحرر من الشعور بالدونية، بل التحرر أيضاً من الإغراء المعاكس، أي من تحويل الهوية إلى يقين مغلق أو أداة خصومة مع العالم. فالمطلوب هو بناء عقل قومي منفتح، يفهم الخصوصية بوصفها شرطاً للإبداع والمشاركة، لا مبرراً للانغلاق أو لإعادة إنتاج النزعات التي انتقدها عند الآخرين.

سابعاً: أفق الانعطاف من رد الفعل إلى المشروع التاريخي

إن الانعطاف الفكري المطلوب في المسار الكردي لا يتحقق بالشعارات، ولا بمجرد إعلان التمسك بالحرية أو بالديمقراطية، بل يتطلب إعادة تنظيم العلاقة بين الهوية والحرية، وبين الذاكرة والنقد، وبين الحزب والمجتمع، وبين القومية والإنسانية. وهو يقتضي قبل كل شيء أن يصبح المشروع القومي جزءاً من مشروع أوسع للتحرر السياسي والاجتماعي، لا مجرد استجابة ظرفية للإنكار والتمييز.

ومن هنا، فإن التنظيمات السياسية والمدنية الكردية مطالبة بأن تجعل من الديمقراطية قيمة داخلية في خطابها وبنيتها وممارستها، لا مجرد مطالبة توجهها إلى الخارج. كما أن الشبيبة مطالبة بأن تحمل هذا التحول من خلال روح نقدية لا تهدم من أجل الهدم، بل تراجع من أجل البناء، وتفكك من أجل التأسيس، وتفهم أن الانعطاف التاريخي لا يبدأ حين يتغير الخصم فقط، بل حين يتغير أيضاً شكل الوعي الذي يواجهه.

إن الانعطاف الفكري لا يبدأ حين يغيّر شعب ما شعاراته، بل حين يغيّر الطريقة التي يرى بها نفسه وتاريخه وموقعه في العالم. فالمسار الكردي لا يواجه فقط عنف الإنكار الخارجي، بل يواجه أيضاً الامتحان الأشد صعوبة، وهو أن يتحرر من الأشكال الذهنية التي قد تجعل المظلومية قدراً،

والهوية ملاذاً دفاعياً، والسياسة مجرد رد فعل طويل على ما يفعله الآخر. هنا تحديداً يتقرر إن كانت المعاناة ستظل ذاكرة جرح، أم ستتحول إلى طاقة خلق تاريخي.

لقد أثبت الكرد، في محطات كثيرة، أنهم يملكون قدرة نادرة على البقاء والمقاومة. لكن البقاء وحده لا يصنع نهضة، والمقاومة وحدها لا تنتج مستقبلاً. فما لم تدخل التجربة الكردية في مستوى أعمق من النقد، نقد الذات قبل الخصم، ونقد البنية قبل الشعار، ونقد الوعي قبل الخطاب، فإنها ستبقى معرضة لأن تدور داخل الحلقة نفسها، حيث تتبدل الوجوه وتبقى المحددات العميقة على حالها. فالأمم لا تتقدم فقط لأنها تطالب بحقوقها، بل لأنها تعرف أيضاً أي نوع من الوجود تريد أن تبنيه بهذه الحقوق.

إن الخطر الأكبر لا يكمن في إنكار الآخر وحده، بل في أن يتحول هذا الإنكار إلى مركز داخلي دائم لتنظيم الوعي. عندئذ يغدو المشروع القومي أسير منطق الدفاع المستمر، بدل أن يتحول إلى مشروع بناء. وتغدو الهوية مشدودة إلى خوفها أكثر من انفتاحها، وإلى جرحها أكثر من قدرتها على تجاوز الجرح. ولهذا فإن الانعطاف المطلوب ليس انتقالاً من الصمت إلى الكلام فقط، ولا من التبعية إلى المطالبة، بل من الوعي المجروح إلى الوعي المؤسس، ومن القومية بوصفها رد فعل إلى القومية بوصفها أفقاً للحرية والعدالة والمشاركة.

ومن هنا، فإن المسألة لا تتعلق فقط بأن يُعترف بالكرد شعباً، بل بأن يعيد هذا الشعب تعريف نفسه من داخل هذا الاعتراف. ماذا يعني أن يكون حراً. ماذا يعني أن يبني دولة أو يشارك في دولة. ماذا يعني أن يربط قضيته بالكرامة الإنسانية لا بمجرد التمايز. وماذا يعني أن يطلب العدالة

لنفسه من دون أن يعيد إنتاج الظلم في صورة معكوسة. فالقضية التي لا تدخل هذا المستوى من الوعي تظل ناقصة، حتى لو امتلكت كل عناصر الحق التاريخي.

إن الانعطاف الفكري الحقيقي هو اللحظة التي يكف فيها الشعب عن النظر إلى ذاته بوصفها مجرد ضحية، ويبدأ في النظر إليها بوصفها ذاتاً تاريخية مسؤولة عن شكل مستقبلها. لحظة لا يعود فيها الماضي معبداً للسكن، بل مادة للفهم. ولا تعود الرموز حصوناً ضد السؤال، بل موضوعات للمراجعة. ولا تعود القومية يقيناً مغلقاً، بل تصبح قدرة على الجمع بين الخصوصية والانفتاح، بين الذاكرة والنقد، بين الحق القومي والأفق الإنساني.

وعند هذه النقطة فقط، لا يعود المشروع الكردي مجرد مطالبة بمكان تحت شمس الآخرين، بل يصبح مشاركة واعية في إعادة تعريف معنى السياسة نفسها في هذه المنطقة. وهناك فقط يبدأ التاريخ الجديد، لا حين يُرفَع اسم الكرد عالياً فحسب، بل حين يصبح هذا الاسم حاملاً لفكرة أعمق عن الحرية، وأكثر نضجاً من الجرح، وأكثر اتساعاً من رد الفعل. ففي النهاية، ليست قيمة أي قضية في عدالة ألمها فقط، بل في قدرتها على أن تحوّل هذا الألم إلى شكل أرقى من الوجود الإنساني.

خاتمة

إن الانعطاف الفكري لا يبدأ حين يغيّر شعب ما شعاراته، بل حين يغيّر الطريقة التي يرى بها نفسه وتاريخه وموقعه في العالم. فالمسار الكردي لا يواجه فقط عنف الإنكار الخارجي، بل يواجه أيضاً الامتحان الأشد صعوبة، وهو أن يتحرر من الأشكال الذهنية التي قد تجعل المظلومية قدراً،

والهوية ملاذاً دفاعياً، والسياسة مجرد رد فعل طويل على ما يفعله الآخر. هنا تحديداً يتقرر إن كانت المعاناة ستظل ذاكرة جرح، أم ستتحول إلى طاقة خلق تاريخي.

لقد أثبت الكرد، في محطات كثيرة، أنهم يملكون قدرة نادرة على البقاء والمقاومة. لكن البقاء وحده لا يصنع نهضة، والمقاومة وحدها لا تنتج مستقبلاً. فما لم تدخل التجربة الكردية في مستوى أعمق من النقد، نقد الذات قبل الخصم، ونقد البنية قبل الشعار، ونقد الوعي قبل الخطاب، فإنها ستبقى معرضة لأن تدور داخل الحلقة نفسها، حيث تتبدل الوجوه وتبقى المحددات العميقة على حالها. فالأمم لا تتقدم فقط لأنها تطالب بحقوقها، بل لأنها تعرف أيضاً أي نوع من الوجود تريد أن تبنيه بهذه الحقوق.

إن الخطر الأكبر لا يكمن في إنكار الآخر وحده، بل في أن يتحول هذا الإنكار إلى مركز داخلي دائم لتنظيم الوعي. عندئذ يغدو المشروع القومي أسير منطق الدفاع المستمر، بدل أن يتحول إلى مشروع بناء. وتغدو الهوية مشدودة إلى خوفها أكثر من انفتاحها، وإلى جرحها أكثر من قدرتها على تجاوز الجرح. ولهذا فإن الانعطاف المطلوب ليس انتقالاً من الصمت إلى الكلام فقط، ولا من التبعية إلى المطالبة، بل من الوعي المجروح إلى الوعي المؤسس، ومن القومية بوصفها رد فعل إلى القومية بوصفها أفقاً للحرية والعدالة والمشاركة.

ومن هنا، فإن المسألة لا تتعلق فقط بأن يُعترف بالكرد شعباً، بل بأن يعيد هذا الشعب تعريف نفسه من داخل هذا الاعتراف. ماذا يعني أن يكون حراً. ماذا يعني أن يبني دولة أو يشارك في دولة. ماذا يعني أن يربط قضيته بالكرامة الإنسانية لا بمجرد التمايز. وماذا يعني أن يطلب العدالة

لنفسه من دون أن يعيد إنتاج الظلم في صورة معكوسة. فالقضية التي لا تدخل هذا المستوى من الوعي تظل ناقصة، حتى لو امتلكت كل عناصر الحق التاريخي.

إن الانعطاف الفكري الحقيقي هو اللحظة التي يكف فيها الشعب عن النظر إلى ذاته بوصفها مجرد ضحية، ويبدأ في النظر إليها بوصفها ذاتاً تاريخية مسؤولة عن شكل مستقبلها. لحظة لا يعود فيها الماضي معبداً للسكن، بل مادة للفهم. ولا تعود الرموز حصوناً ضد السؤال، بل موضوعات للمراجعة. ولا تعود القومية يقيناً مغلقاً، بل تصبح قدرة على الجمع بين الخصوصية والانفتاح، بين الذاكرة والنقد، بين الحق القومي والأفق الإنساني.

وعند هذه النقطة فقط، لا يعود المشروع الكردي مجرد مطالبة بمكان تحت شمس الآخرين، بل يصبح مشاركة واعية في إعادة تعريف معنى السياسة نفسها في هذه المنطقة. وهناك فقط يبدأ التاريخ الجديد، لا حين يُرفَع اسم الكرد عالياً فحسب، بل حين يصبح هذا الاسم حاملاً لفكرة أعمق عن الحرية، وأكثر نضجاً من الجرح، وأكثر اتساعاً من رد الفعل. ففي النهاية، ليست قيمة أي قضية في عدالة ألمها فقط، بل في قدرتها على أن تحوّل هذا الألم إلى شكل أرقى من الوجود الإنساني.