أوراق دمشقية

مداد
مركز دمشق للأبحاث والدراسات
Damascus Center For Research and Studies

إشكالية المواطنة بين الحداثة ومابعد الحداثة ومابعدهما

سلسلة أوراق دمشق – العدد السادس

د. عماد فوزي الشعيبي

مداد ...

مؤسسةٌ بحثيةٌ مستقلّة تأسّست عام ٢٠١٥، مقرّها مدينة دمشق، تُعنى بالسياسات العامّة والشؤون الإقليمية والدولية، وقضايا العلوم السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقانونية والعسكرية والأمنية، وذلك بالمعنى المعرفيّ الشّامل (نظريّاً، وتطبيقيّاً)، بالإضافة إلى عنايتها بالدراسات المستقبلية/الاستشرافية، وتركيزها على السياسات والقضايا الرّاهنة، ومتابعة فاعلي السياسة المحلية والإقليمية والدولية، على أساس النّقد والتقييم، واستقصاء التداعيات المحتملة والبدائل والخيارات الممكنة حيالها.

جميع حقوق النشر محفوظة © ٢٠١٧

سورية – دمشق – مزة فيلات غربية – خلف بناء الاتصالات – شارع تشيلي – بناء الحلاق **85**

www.dcrs.sy

info@dcrs.sy

أوراق دمشق

أوراق دمشق مشروع فضاء فكري مفتوح، يطمح أن يكون رحباً ومتنوعاً، يمتلك جرأة طرح الأسئلة الإشكالية والصعبة وشجاعة التصدي لاجتراح إجابات تدرك محاذير ادعاء امتلاك الحقيقة والركون السهل إلى اليقين.

وهو ليس مشروعاً لمركز دمشق للأبحاث والدراسات – مداد، بقدر ما هو مشروع للجماعة الثقافية والفكرية السورية، إنه ملك لكل مثقف يشعر أنه مشغول بمقاربة مشكلة أو إشكالية تتصل بالمشهد الثقافي السوري، ومعني بأن يكون أحد فواعل هذا المشهد بالإضافة أو التحليل أو النقد أو بركوب مغامرة طرح الحلول، وقادر بأدواته المفاهيمية على رصد المشكلة وتحسس أهميتها وتفكيك مكوناتها وتلمس عواملها وتبيان علاقاتها والحفر في ممكناتها واستشراف مآلاتها، من منظور كلي مستجيب للمتطلبات العلمية الموضوعية والمنهجية، ومدرك أن ما يقدمه، لا يمكن أن يمثل جماع القول في موضوعه أو القول الفصل فيه.

إنه مشروع يتطلع أن تكون مخرجاته نتاج عمل حواري نقدي جماعي، تتداول فيه الأفكار المطروحة في الورقة الأساسية والتعقيبات ضمن حلقات نقاشية تطمح لإنتاج وفرة من الرؤى المعرفية الخصبة والعميقة، علها ترتقي، بالتضافر مع مشاريع وجهود أخرى، إلى تشكيل نواة صلبة لخطاب فكري ثقافي يليق بسورية وبالسوريين.

جميع حقوق النشر محفوظة © ٢٠١٧

سورية – دمشق – مزة فيلات غربية – خلف بناء الاتصالات – شارع تشيلي – بناء الحلاق 85

www.dcrs.sy

info@dcrs.sy

مداد
مركز دمشق للأبحاث والدراسات

إشكالية المواطنة
بين الحداثة وما بعد الحداثة وما بعدهما

د. عماد فوزي الشعيبي

مركز دمشق للأبحاث والدراسات

مداد

مقدمة

درج الباحثون على تناول إشكالية المواطنة من زوايا مدرسية، لكن بخلاف الدراسات التي تتناول المواطنة من زاوية حقوقية-قانونية، ستتناول هذا الورقة مسألة المواطنة بوصفها إشكالية فلسفية على المستوى المعرفي أولاً، وعلى المستوى الوجودي ثانياً[1].

تظهر على المستوى المعرفي راهناً الإشكاليةُ المُعاصرة للمواطنة التي نبنيها على أساس التمييز بين مرحلتين:

الأولى، مرحلة الحداثة التي أنتجت الدولة/المواطنة؛

الثانية، مرحلة ما بعد الحداثة التي هي الفوضى العمياء، أي العماء"CHAOS ".

وعليه، غدت المواطنة غير متعيّنة وفقاً لمرحلة الحداثة، لأن ما بعد الحداثة يجعلها مُعلّقةً بين عالمين، هما: النظام أي الدولة/المواطنة؛ اللانظام أي اللامواطنة.

ويُحيل هذا الأمر في مرحلة ما بعد بعد الحداثة إلى جمع تضايفي بين الدولة التي تتعيّن بها المواطنة حداثياً والعماء الذي يُلغي إمكانية التعيّن (بحسبان أن التعيّن Determination: ما هو ليس؛ أي التعيّن بالنفي، ذلك أنَّ المواطن هنا ليس (عميلاً) هناك!

[1] يستند الجزء المفاهيمي لهذا البحث إلى محاضرة ألقيت في مؤتمر ببيروت.

المواطنة تفلسفاً

ماذا يعني أن تكون مواطناً؟

يعني أنَّك تملكُ انتماءً وحقوقاً، وتلتزم بواجبات. ويُعدُّ الانتماءُ بعداً فلسفيّاً للمواطنة، أي أنك تحوز إرادة أن تكون مواطناً في هذا البلد لا ذاك. الانتماء ليس الجنسية، لأن الجنسية قد تكتسبها كينونياً (أي بالولادة) وقد تُنزع عنك قانونياً بحكم قضائي أو بمرسوم، بناء على اعتبارات مصلحة الدولة العليا لمُطلق دولة "Raison D'Etat".

الإشكالية عربياً[2]

يبدو الانتماء في مقاييس "الوطنية" التقليدية السائدة في الثقافة العربية، مزيجاً من الكينونة والرومانسية (الحبّ والوفاء) وهو ما يتجاوز البُعد القانوني؛ بل أحياناً لا يقرُّ به، ولا يتأسس على ما هو فلسفي.

ولهذا فالمواطنة لا تتأصل فكريّاً ولا سياسياً. وهذا ما يُفسّر نزعات التعامل مع الخارج في بعض البلدان العربية انطلاقاً من أنها إما من (طبيعة الأشياء) أي من طبيعة تلك الدول التي ليس لها سيادة وتابعة للإقليم أو للدول العظمى، أو بمنطق النكايات بأنظمة لم تعمل على تأصيل المواطنة فلسفياً وحقوقياً، أو لحسابات المنفعة (Benefit) الشخصية، ما يتوافق عليه بالعُرف السائد بالعمالة.

وهنا بالذات يمكن التنبيه إلى أن اختلاطاً في المفاهيم يحدث أيضاً في المنطقة العربية بين مفهوم المصلحة (Interest) ومفهوم المنفعة، حتى ليكاد الاختلاط بشكله السائد يرتكب خطأً نوعياً بالتجنيّ على المصلحة، بصفتها (اهتماماً) يأخذ منحىً عاماً، إذ إنَّ كافة الدول تقوم على مصالح، كما أنَّ العلاقة بين المواطن والدولة هي علاقة (مصلحيّة)، ناهيك عن أنَّ المنفعة، بصفتها أنانية شخصيّة تتعارض أحياناً مع المصلحة وأحياناً تقضي عليها؛ وهذا ما ندعوه بالفساد، بدلالة أنه تغليب للخاص على العام.

[2] تُشكِّل هذه الحالة سمة عربية لخصوصيّة ما سوف نعرضه هنا عن الحالة العربية حصراً التي لم تنمُ فيها حالة المواطنة بمعنى المصلحة كما سيأتي لاحقاً.

إنَّ المواطنة مصلحة، أي قيمة اقتصادية-إنسانية (بالموارد وبالخدمات وبتحقيق مقوِّمات الحياة الخاصة بالبشر، ذلك بضمان الاعتقاد، وممارسة طقوسه، والأمن اليومي ...).

يربط هذا المفهوم المصلحي للمواطنة بالإرادة[3] بالمعنى الفلسفي للأمر. أي بإرادة حرة واعية أو غير واعية، بمقاسمة بلدٍ بعينه دولةً وشعباً المصالح. وهو مفهوم فلسفي-اقتصادي تعرّض لتشويه جاهل انتشر بحكم العقبة الإبستمولوجية المتمثلة بالمعرفة الشائعة (بالزمن الأفقي) بينما لا تتشكّل الدول ولا المواطنة إلاّ عليه، بينما تتداعى المعارف الشائعة الرومانسية والكينونية على أعتاب (طبيعة المواطنة المصلحية) التي تتأسس عليها المواطنة.

هنا بالذات تطرح علينا ثنائية "الدولة-المواطنة"، إشكالية فلسفية مُحدثة. فالمواطنة لا تتبلور إلا بالعلاقة مع الدولة، وليس مع الأرض بانفرادها عن مفهوم الدولة رومانسياً، كما تميل النزعات السائدة أن توحي، وهذا ما قد نسمح لأنفسنا تسميته "الوطنية الرومانسية"، بلا المصلحة المتعيّنة مفاهيميّاً وإراديّاً.

فالأرض مفهوم وواقع خام؛ إذ كل بلاد البسيطة فيها أراضٍ. وأنت لا تنتمي للأرض بل تقيم علاقة (نفسية: روحية) مع الأرض، وهذا انتماء بحكم الكينونة والاعتياد والائتلاف.

تطرح ثنائية "الدولة-المواطنة" إشكالية فلسفية مُحدثة. فالمواطنة لا تتبلور إلا بالعلاقة مع الدولة، وليس مع الأرض بانفرادها عن مفهوم الدولة رومانسياً، كما تميل النزعات السائدة أن توحي بلا المصلحة المتعيّنة مفاهيميّاً وإراديّاً.

صحيح أنه يُشكّل واحداً، من العوامل التي تتكون (منه) المواطنة، لكنه لا يستطيع أن يختزلها، ولا يجوز له أن يختزلها، وهو حتماً لا يستطيع أن يتكون (عليه)، فهو عامل (ميتا) وطني أو حتى (ميتا وجودي). بمعنى أنه يتعالى بالمعنى الترنسندنتالي على ما هو وطني ليعود بتغذية خلفية راجعة (Feedback) ليدعم الانتماء الوطني، لكنه لا يختزله إلاّ عندما تضطر الدولة للتعبئة فترفعه إلى المرتبة العُليا في الحروب والكوارث؛ لتجعل العلاقة بين المواطن والدول ليست معادلة أخذ للمصالح فقط إنما هي عطاء كي تستطيع أن تعاود بدورها العطاء له وللأجيال

[3] وهو مالم تعرفه التجربة العربية إلاّ إنشائياً ورومانسيّاً بخلاف التجربة الغربية التي تأصل فيها مفهوم المصلحة فغدت المواطنة إرادةً. إننا هنا نربط الإرادة بالمصلحة، أي بمرحلة اقتصادية بعيّنها، تفضي إلى اقتران المصلحة بالإرادة بالمواطنة.

القادمة، وتدعو ذلك (صورياً) بالوفاء وتسمّيه واجباً في ثنائية حقوقية تتمثّل بـ(الحقوق والواجبات).

وهذا ما يفسّر كيف أن الدولة قد تتخذ التعبئة العامة حقاً لها على حساب حق الحياة الأولوي عند المواطن لتجعل حق حياة الدولة والأجيال القادمة فوق حق الحياة Biophilia للفرد، وهو ما يُفسّر كيف أن مجموعات بشرية تتنصل في هذه الحالة من الدعوة للدفاع عن الوطن لتهاجر طلباً لحق الحياة بالمعنى الفرديّ.

هنا تتنازع مفهوم المواطنة نزعتان مفارقتان: نزعة الحق الطبيعي باختيار وطن (تؤخذ) منه المصالح، وينتصر في لحظة الأزمات، لحب الحياة على الموت الاحتمالي بدافع تجريديٍّ متعالٍ يعدّ الذات أناً[4]، وتتعالى الأنا على الذات وتندمجان أحياناً، فتصبح الذات المندمجة في سياق نزعة استقصاءMaximize الاستمرارية في الحياة ومنافعها ومصالحها ذاتَ أولوية.

والنزعة الثانية التي تعتبر أن الحق والواجب والرومانسية بالانتماء يختلطون معاً ليتم تغليب (النيكرو فيليا) أي تعشّق الموت طلباً لحياة أفضل لمن يتبقى على قيد الحياة وللأجيال القادمة بناء على أن أي أخذ يجب أن يُقابلة عطاء. وهنا تتم التضحية بالأنا لحساب الذات المتموضعة في سياق الدفاع عن الآخرين والأرض والمستقبل وهي كلها شؤون (ميتا)-أنا.

هذا، ومن منظور فلسفي محض فكلا الأمرين يُشكّل حالةً وطنيّة. فالأولى وطنية بالمعنى الوجودي (المُحايث) مصلحيّاً، والثانية بالمعنى التاريخي. واحدة تربط المواطنة بالوجود الآني والفردي والثانية تربط المواطنة بالوجود المستقبلي والجمعيّ[5].

وهنا يُقام الحد على الأولى أحياناً من زاوية حكم القيمة الأخلاقي (أي ما يجب أن يكون)؛ لكنه لا يستطيع رفع المواطنة عمن تخلّف عن الدفاع عن بلاده في لحظة الكوارث والحروب، ويتم التعامل مع الأمر من زاوية الخطأ والعقاب، وهو تقييم قانوني مُغلّف بما هو أخلاقي. وهذا التناقض بين نوعين من المواطنة هو التعبير الأمثل عن أن المواطنة هي مسألة فلسفية تُعالج في ...سياق!

[4] الأنا هي ما تتأتى مع الكائن بالولادة أما الذات فهي Subject أي الفاعل، وبالتالي الذات هي الأنا عندما تتموضع في سياق.

[5] نعم كلتاهما مواطنة، لكن الرؤية الرومانسية أو التعبوية تتحرّز من عدّ المحايثة وطنيّة، مع أنها بمنظور المصلحة الآنيّة مواطنة. فالعقل السائد النمطي والإيديولوجي لم يستطع أن يقبل أن المواطنة مصلحة.

كما أنه بحسبان أن العلاقة بين الدولة والمواطنة لا تنفصم، فإن تشكيل الدولة الحديثة هو الذي يُعيّن مفهوم المواطنة، وعلينا أن نعترف أن مفهوم المواطنة مفهوم حداثوي (لا أخلاقي)، تأسس في المسار المتطوّر من ويستفاليا 1648 إلى سقوط الاتحاد السوفياتي والانتقال إلى مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك أنَّ التصور الأولي عن قطب واحد أمر انتهى بواقع الحال سريعاً إلى مرحلة ما بعد بعد الحداثة حيث اللاقطبية والعماه والجمع التعايشي Complementary بين الدولة الحداثية و العماه الما بعد حداثوي. ويمكن بمعنى آخر تأكيد أن المواطنة تأسست مع الدولة الحديثة التي رسمتها ويستفاليا بمفهوم السيادة؛ لكن العولمة ما بعد الحداثيّة، ونشوء عالم اللاقطبية، والتوسّع الهائل في وسائل التواصل الاجتماعي، وظهور نظريات سياسيّة يُعمل عليها بنشر العماه (الفوضى اللامتناهية) Chaos ... سرعان ما أدخل كلّ ذلك المواطنة ملكوت عالم جديد.

مفهوم المواطنة مفهوم حداثوي (لا أخلاقي)، تأسس في المسار المتطوّر من ويستفاليا 1648 إلى سقوط الاتحاد السوفياتي والانتقال إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

كان البشر قبل مرحلة الحداثة، أي قبل الدولة، يتنقلون من مكان لآخر دون موانع ودون انتماءات (بخلاف الانتماءات الوجدانية؛ أي بخلاف الائتلاف مع المكان، والرومانسيّة المرتبطة به[6])، وهنا حيث يستقرون كان مفهوم (الرعية) هو الذي يُحدد ما يشبه المواطنة. ولهذا فإن هذه السيولة في التنقّل رافقتها سيولة في تعيّن مفهوم المواطنة.

وإذ تشكلت الدولة الحديثة على مقوّمات مُحددة (كالأرض والحدود والشعب والموارد... والمصالح) فإن مفهوم الرعية الما قبل حداثوي تراجع لصالح كل ما سبق حداثوياً.

هنا بالذات فإن الدول العربية التي تشكّلت بواقع (العطالة) الدولية أي بتأثير الانتشار والعدوى، وحكم واقع الحال وطبيعة الأشياء، لم تستطع أن تطوّر العلاقة بينها وبين مواطنيها على أساس ما تعرفه الدولة المُعاصرة، بل هجَّنت الرعيّة الموروثة من مرحلة ما قبل الدولة مع الدولة، فكان الهجين سفاحاً بين هويتين متناقضتين سرعان ما أنتج مواطنة رومانسية لا حقوق

[6] لا بد لنا من التنويه إلى أننا لا نقوّض من أهمية العامل الوجداني الرومانسي في اختيار المواطنة، لكننا لا نؤسس عليه مفهوم المواطنة. فالفارق كبير بين اختيار المواطنة وواقعها المادي. وهنا بالذات نعدّ أن ارتباط مفهوم المواطنة بالرومانسيّة هو ضرب من العقبة الأبستمولوجية المتمثلة بعقبة المعرفة الشائعة، ونقوم بإجراء قطيعة أبستمولوجية معها بربط المواطنة بالمصلحة لا المنفعة.

فيها إلا بالحدّ الأدنى وغدا ما تقدمه الدولة تفضّلاً منها! أو من القائمين عليها للأفراد فضاعت المواطنة في متاهة هذه العلاقة، غير المتناسبة مع طبيعة العصر، وأُنتجت مواطنيات ليست انتماء للدولة بالتعريف سابق الذكر، وهي في أحسن الأحوال كينونية رومانسية لا تؤصل لاستمرارية الدول، ولا تحدد العلاقة بين الحقوق والواجبات على أساس (مصلحة الدولة العُليا).

وهنا لا تشأ مواطنة بل كاريكاتيراً لها. هذا الأمر هو إحدى أهم الإشكاليات الفلسفية-الوجودية لتكوين المُواطنة في دول (العطالة والقصور الذاتي) التي تُنشأ بقوة الدفع العالمي لا بالسيرورة الداخلية ولا بتراكمات الشعوب ودروسها المُستفادة مدفوعة الثمن.

في هذا السياق تُطرح على المواطنة أسئلة من النوع الفلسفي التاريخاني؛ حيث التحاقب التاريخاني (Chronicle) يطرح، في حالة غياب السيرورة الخالقة للمواطنة داخليّاً وليس بفعل الواقع العالمي الذي تأسس في مرحلة الحداثة، أسئلةً عن مدى القدرة على اختزال السيرورة إلى واقع الحال المفروض بحكم التحايث مع عوالم الدول المعاصرة. وهذا يطرح أسئلة فلسفية عن مدى قدرة حرق المراحل، في التكوين الذاتي المتأصّل للدول وللمواطنات، على تأسيس دول ومواطنات معاً تستطيع أن تستمر ولا تكون كاريكاتيراً.

بمعنى أن السؤال الفلسفي يتموضع هنا لا عن مشروعية ولا ضرورة قيام الدولة/المواطنة؛ لأن هاتين من طبيعة الأشياء التي تفرضها بالأصل المُحايثة، إنما عن طبيعة الولادة القسرية غير المتأصلة للدولة/المواطنة؛ من حيثُ الحمل خارج الرحم الطبيعي في التاريخ أي خارج الصراعات المكوّنة للدولة وبالتالي للمواطنة والولادة القيصرية حيث فرضتها الدول الاستعمارية، وحالة إنشاء الدول بواقع عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة؛ أي بالعطالة الناجمة عن ما بعد مرحلة الحربين العالميتين، والإصابة بالإيدز السياسي-التاريخي-الفلسفي بفقدان المناعة والقدرة على الاستمرار الداخلي الطبيعي؛ ذلك أن الدول العربية، تحديداً المشرقية، غالباً ما قد رُسمت بمسطرة الآخرين، والتحوّل من واقع أن طبيعة الدول الصراعات السياسية الداخلية إلى حالة جديدة ليست من الدول ذاتها، بل من معاملات خارجية غالباً، ما أرسى دولاً تحمل في داخلها جنين التفتت الداخلي وعدم القدرة على الاستمرارية والتأصل، ما يدفعها، في لحظة الحقيقة التاريخية، نحو التّذرّر المجتمعي والعماهية (CHOATIC) بين حين وآخر، بل يصل الأمر إلى حد التفريغ (Evacuation) للدول من مواطنيها جراء رفض (الرعيّة) لمستلزمات المواطنة من حيث الواجبات. فمفهوم الرعية قد انتقل من مرحلة ما قبل الدول-الحداثية، إلى الدول الحداثية، ما خلق حالة من التلفيقية

والتعايشية بين مفهومين: الدولة والرعية، وهو ما انعكس بدوره على المواطن الذي تكاسل تحت مظلة الرعية ولم تصله مقومات الدولة من حيث الحقوق والمصلحة، فالخلل بين أن المواطنة التي تؤسس فلسفياً على الدولة هي التي تضمن الحق مقابل الواجبات، وبين حالة (الرعية التي لا حقوق لها إلا تفضُّلاً) يخلق قوة نابذة للمواطنة، وينهي مفهوم المواطنة لصالح هجين لم يتعيّن بعد. فالدولة التي لا تقوم على الحق وبالتالي القانون، وعلى المصلحة، وتطالب مواطنها بالانتماء الكينوني مقابل رعايته (من فوق) لا تؤسس للمواطنة.

المواطنة بين الحداثة وما بعد الحداثة

تتعين المشكلة الفلسفية اليوم في أي مواطنة نريد، هل نريد مواطنة الحداثة أم ما بعد الحداثة؟ ثم هل لنا خيار أصلاً باختيار المواطنة في خارج مناخها العالمي؟

الحداثة –كما يقول "هايدغر" على ما تسعفني عليه ذاكرتي البعيدة– تتعيّن في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه برده كل الأشياء نحو ذاته كحكم أعلى. هنا الحداثة شكّلت مفهوم الدولة والمواطنة على أساس فلسفة الذات التي تندرج في الدولة حرّة ومقيّدة معاً، لكنّها تعطي للحكم الذاتي الأحقية بأن تختار المواطنة حيث تختار الدولة، فتعيّن مساحة الحقوق كما تشاء، إذ تتسع أو تضيق بحسب الدولة.

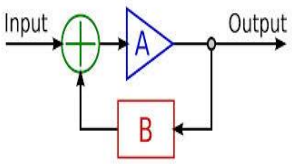
فالإنسان –كما يقول "الان تورين"[7]– تتأكد حريته عندما يعدّ نفسه مواطناً. وقد شكلت هذه المنظومة، ثورة فكرية هامة أفرزت جهازاً مفاهيمياً ونظرياً، دشن لميلاد فلسفة سياسية تقوم على الحق الطبيعي للفرد في: الحرية – المساواة – الملكية – القانون – المؤسسات – الديمقراطية، فالليبرالية تعدّ الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان. وهي لم تكن في عهد الحداثة واحدة في كل الدول الحديثة، غير المفوَّتة؛ أي التي فاتها القطار التاريخيّ المؤسِس للدولة ولغيرها من مفاهيم وواقع الحداثة ذاتيّاً، لكنها كانت تستند إلى مساحات ممطوطة أو متقلّصة مما سبق بحسب درجة تطور تلك الدولة وخصوصيتها الجغرافية والتاريخية وعقدها الاجتماعي الخاص بها وطبيعة مصالحها، بمعنى أنها كانت أطيافاً من ذلك الجهاز المفاهيمي، وهو أمر تعثر إنجازه في الدولة العربية الهجينة؛ باختصار لأنها كانت مفوّتةً وهجينة.

شكّلت الحداثة مفهوم الدولة والمواطنة على أساس فلسفة الذات التي تندرج في الدولة حرّة ومقيّدة معاً، لكنّها تعطي للحكم الذاتي الأحقية بأن تختار المواطنة حيث تختار الدولة، فتعيّن مساحة الحقوق كما تشاء، إذ تتسع أو تضيق بحسب الدولة.

يرتبط ما بعد الحداثة فعلياً باللانظام وبالتالي بالعماه CAHOS. إذ تقوم فرضية منهج البحث على أن العماه Chaos؛ أي الفوضى العمياء التي لا يمكن تنظيمها، هي اليوم مناخ العمل

[7] يُشكّل كتاب ألان تورين عن الديموقراطية فرصة لفهم هذا الترابط بين الحرية والمواطنة، راجع: آلان تورين، **ماهي الديمقراطية** (بيروت: دار الساقي، 1995).

الدولي (بالتضافر مع بقايا التنظيم الناجم عن الحداثة)، ولكنها نتاج ما بعد الحداثة الذي يرى أن العماه يُنظِّم نفسه بنفسه، بتغذية خلفية راجعة Feedback يراها ما بعد الحداثة خلاّقة، فالتغذية الراجعة هذه تعيد التوازن للمنظومة ولو كان الأمر على شكل اجترار واعتياد على الفوضى وعلى الدول الفاشلة.



التغذية الخلفية الراجعة

فالعماه يتكون وفقاً لما بعد الحداثة وفقاً لما ينص عليه القانون الثاني للديناميكا الحرارية (الترموديناميك) كمبدأ أساسٍ يقول: إن أي تغير يحدث تلقائياً في نظام فيزيائي لا بد وأن يصحبه ازدياد في مقدار "إنتروبيته"[8] أي في مقدار الفوضى العارمة التي تحدث فيه. إذن، الفكرة تتمثل بأن العالم لابد له أن يخرج من مُعاملات النظام الذي فرضته مرحلة الحداثة أي لابد من عماه وفوضى عمياء.

هذا، ولفهم الأمر في مرحلة ما بعد الحداثة فإن نظرية العماه تحكم تلك المرحلة بصورة خاصة؛ إذ يعتمدُ ما بعد الحداثة النسبوية التي تلغي أي يقين، وليس فقط اليقين التام، وتؤدي

[8] تعني الكلمة (الاعتلاج) وأصل الكلمة مأخوذ عن اليونانية ومعناها "تحول عنيف على غير ما هدى". يميل أي نظام مغلق إلى التغير أو التحول تلقائيا بزيادة أنتروبيته أي عماهه حتى يصل إلى حالة توزيع متساو في جميع أجزائه، مثل تساوي درجة الحرارة عند خلط الماء البارد بالساخن ، وتساوي الضغط ، وتساوي الكثافة وغير تلك الصفات. وقد يحتاج الوصول إلى التوازن في تعميم الفوضى على الجميع بعضاً من الوقت.
مثال على ذلك سنلقي قطرة من الحبر الأزرق في كوب ماء، سنلاحظ أن قطرة الحبر تذوب وتنتشر رويداً رويداً في الماء حتى يصبح كل جزء من الماء متجانساً بما فيه من حبر وماء، فنقول إن إنتروبية النظام تزايدت أي أن فوضاه قد تعممت وأصبحت في كل مكان. أي أن مجموع إنتروبية (فوضى) نقطة الحبر النقية مع إنتروبية الماء النقية تكون أقل من إنتروبية النظام "حبر ذائب في ماء". فمآل العماه في الحبر والماء المخلوطين هو إنتروبية أكثر أي فوضى عمياء أكثر، ففوضى + فوضى يساوي فوضى أكبر ولا رجوع عنها، فإذا أردنا فصل نقطة الحبر ثانياً عن الماء ليصبح لدينا ماء نقي وحبر نقي فتلك عملية صعبة ولا تتم إلا ببذل طاقة. فنقول إن حالة المخلوط له إنتروبيا كبيرة، وبالتالي فاختلاط الناس بعضهم ببعض شعوباً ودولاً مع حروب وخلافات هو أعلى درجات العماه...

إلى البوهيمية والعبثية السياسية، وتحيل القضايا كافةً إلى اللا معنى، وهنا فمنهج البحث في وقائع عماهية، سينتهي إلى التالي:

1. أن معاملات الميكرو Micro؛ أعني الوقائع الصِغريّة، الما بعد حداثية، في أي فعلٍ دولي؛ المتفلّتة من الضبط، قد باتت الأكثر فاعلية في فهم الحراك الإنساني والدولي أحياناً، بمواجه الوقائع الماكروية Macro (الكبرى) الحداثوية، وبالتالي نحن لم نعد نتحدث في المنظومة الدولية التي أنتجت الدولة-الأمة عن منظومة مستقرّة، بل عن منظومة تجمع الدول المستقرة مع العماهيات الموازية المتمثلة في انديا الفوضى والجريمة والخروج على القانون وتشكّل مجموعات لها سلطة الدولة في مناطق لا تصلها يد الدولة النافذة وغير ذلك...، وهذا هو أحد تشكيلات واقع ما بعد بعد الحداثة.
2. من المعروف (أبستمولوجياً) أن وقائع العماه (تُفهم)، أكثر منها تُفسّر، بسبب من طبيعتها اللاقياسية. وبالتالي فإن ما يحدث حالياً بالنسبة للحالة الدولية وما سيتفرع عنها من مستتبعات على الدول وعلى المواطنيات، سيتم التعامل معه في مرحلة ما بعد الحداثة بالمزج بين (التفسير) القادم من مرحلة الحداثة و (الفهم) المتأتي من المرحلة ما بعد الحداثية. وللشرح لابد أن ننبّه إلى أن التفسير يستخدم في العلوم الفيزيائية والكيميائية، وقد انتقل بصورة مبالغ فيها إلى العلوم الاجتماعية، لكن الفيزياء الكوانتية أعادت مفهوم الفهم إلى حقل الفيزياء نفسها، ومن هنا استقام لنا أن نقول إن العماه الاجتماعي والسياسي لم يعد قابلاً للقياس، وهو اليوم أقرب فأقرب إلى الفهم منه إلى التفسير، الذي تم ترحيله إلى ما هو ثانوي في التعامل مع ظاهرة الفوضى العارمة.
3. اعتماد مبدأ كمومي في التعاملات الدولية يعدّ أنه لا يوجد شيء حتمي، وبالتالي تكون كافة الاحتمالات في فضاء العماه ممكنة، وهذا سيطال الدول والمواطنة، بحيث سيتم الجمع بين المواطنة واللا مواطنة في ثنائية مفارقة Paradox يصعب تفسيرها، لكنها أيضاً تُفهم فهماً.

إنَّ الاحتمالات كلها مفتوحة وستتعايش المتناقضات والوقائع غير المتوقعة التي لا يبدو – للتو– أنها ستعيش مع بعضها البعض، أي ستجتمع المواطنة مع سيولتها معاً، وهذا ما لن تفسره

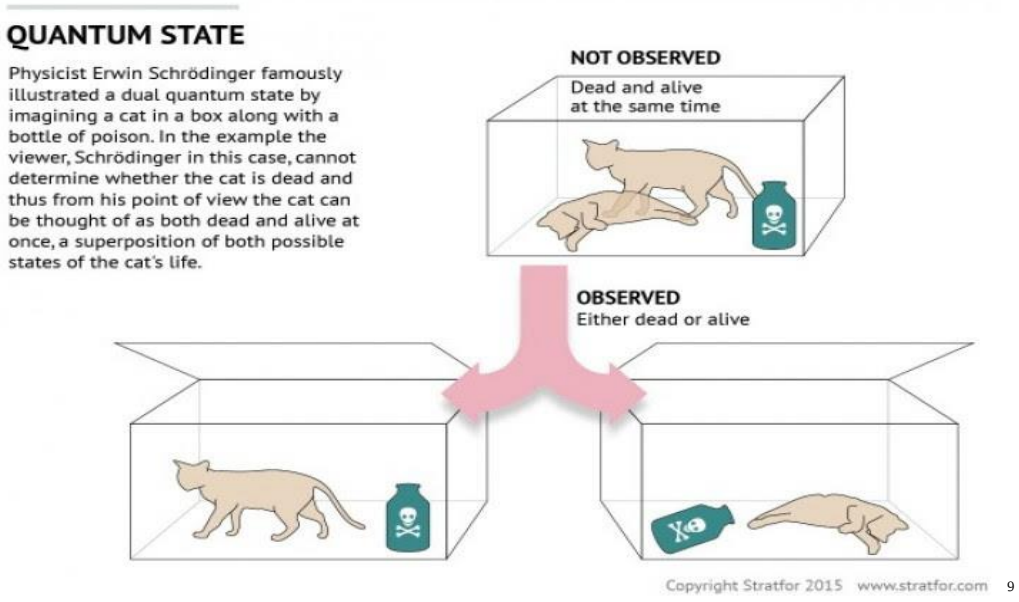
العقلية القادمة من عصر الحداثة، ولكنها ستكون مُكرهةً على أن تأتلف معه مع مرور الوقت. وهو قد أصبح معروفاً بمبدأ التراكب (superposition). هذا المبدأ يصعب التعامل معه بعقل الحداثة لأنه لا يُفسَّر بل يفهم فهماً؛ لأنه يقوم على إمكانية الجمع بين حالتين متناقضتين معاً (الدولة والعماه معاً) استناداً إلى مفارقة ما يُسمى مفارقة شرودينغر[9].

المشكلة الأولى التي ستواجه العرب في هذه المرحلة أنها سيكون عليها أن تقطع ثلاث مراحل معاً، أو على الأقل أن تجمع محتواها:

1. الخلاص من المحتوى ما قبل الحداثوي
2. أن تحقق المحتوى الحداثوي
3. أن تفهم وتأتلف مع عالم ما بعد الحداثة.

يمكن تحديد المعضلة في عالمنا العربي بأنَّ علينا أن نصنع الدولة الحديثة التي عينت المواطنة على أساس الحداثة، فيما عصر ما بعد الحداثة يفرض نفسه بالعولمة وبالميوعة المواطنية وبالعدمية المواطنية. بمعنى أن التحاقب التاريخاني يفرض على العرب مسؤولية مركبّة في أن يعينوا هويتين لمواطنيّته معاً في وقت كانت التجربة العربية عاجزة في مرحلة الحداثة عن إنتاج أكثر من هجين الدولة والرعيّة.

والكابوس أنه في تثبّت العقل العربي على الهوية جرّاء شعوره بعدم التعيين والاستهداف، فإنه لا يستطيع أن يقدّم فلسفته الخاصة ولا يستطيع اللحاق بركب الحداثويين أو التكيّف مع



ركب ما بعد الحداثة الذي لم يتعيّن أصلاً وقد يكون من طبيعته ألاّ يتعيّن فما بعد الحداثة ليس إلا عماهياً وفوضوياً وعشوائياً وعبثياً.

فالمؤكد، بالنسبة لنا على الأقل، أن التجربة العربية لم تستطع أن تقيم قطعاً أبستمولوجياً[10] مع الدولة-الرعية وهي ابتكرت نوعاً من التلفيق الجامع بين الدولة الحديثة والرعية، كان غالباً لصالح الرعية بينما كان يمكن للقطع التعايشي التضايفي بينهما أن يتعيّن في لحظة ما لصالح الدولة كمرحلة انتقالية. لكن هذا النوع من القطع لم يحدث، ما يجعلنا نقول إن الهجينية لم تكن قطعاً أبستمولوجياً بل كانت سِفاحاً بين هويتين غير متجانستين.

لم تستطع التجربة العربية أن تقيم قطعاً أبستمولوجياً مع الدولة-الرعية وهي ابتكرت نوعاً من التلفيق الجامع بين الدولة الحديثة والرعية، كان غالباً لصالح الرعية.

كما أنه في مرحلة ما بعد الحداثة التي تتميّز بالعماه Chaos و تُنذر، على الاقل من حيث الفكرة و(الهوى) العام، بتحطمٍ تدريجي، لم يكتمل ولم يتبلور شكله النهائي بعد، لأسس الدولة الوطنية حيث مفهوم المواطنة المعولمة أو الكونية يتم وضعه في سياقه التاريخي المرتبط بالتطور الحاصل في النظام العالمي الجديد الذي لم يتبلور بعد ولا نعرف، بسبب طبيعة ما بعد الحداثة، هل سيتبلور أم أن العماه سيمتد لعقود طويلة وهل سيفضي إلى تفسُّخ الحدود الجغرافية والثقافية التقليدية بين

---

[10] راجع: عماد فوزي شعيبي، **الأبستمولوجيا وبعض مسائلها** (دمشق: جامعة دمشق، 2011). ص175.

أنواع القطيعة الإبستمولوجية:

أولاً-القطع التام: وفيه تنقطع الصلة بين معرفة سابقة ومعرفة لاحقة انقطاعاً كلياً بمعنى أن المعرفة السابقة تصبح ملغية تماماً أمام المعرفة اللاحقة وهذا ما رأيناه في القطع بين باطليموس وكوبرنيكوس، إذ عدّ باطليموس الأرض مركز الكون، في ما عدّ كلٌّ من كوبرنيكوس وغاليليو الشمس مركز المجموعة الشمسية، والأرض –بالتالي– جزء من هذه المجموعة وتدور حول نفسها وحول الشمس.

هنا تم القطع الكامل بين منظومة معرفية وأخرى.

ثانياً-القطع بالاحتواء والتطوير: ومثال ذلك القطيعة بين فيزياء نيوتن وفيزياء أينشتاين، إذ أصبحت قوانين نيوتن جزءاً أو حالة خاصة من عمومية قوانين نيوتن.

ثالثاً-القطع بالتعايش والتضايف: ونموذجه القطع بين نظرية ماكسويل حول الطبيعة التموجية للضوء (والتي تفسر ظواهر الانعراج في الضوء) والطبيعة الجسيمية له والتي ظهرت في نظرية ماكس بلانك (والتي تفسر ظاهرة الانتثار وبالتالي ميل السماء إلى لون الزرقة)، وتم القطع بالجمع التضايفي والتعايشي بين النظريتين بحسبان أن الضوء جسيمات (كوانتات) تموجية.

البلدان والشعوب أم أنه سيخلق نوساناً بين الدولة القومية والدولة المعولمة، وبالتالي السؤال يطرح نفسه بعنف عمّا هو شكل المواطنة في عهد اللا حداثة أو مرحلتها الانتقالية. فهل سنكون إزاء المواطنة العالمية أو الكونية كشعور بالانتماء إلى مجتمع أرحب يتخطى الحدود الجغرافية والمواطنة؟

ثم كيف ستدافع الدولة-الأمة عن بقائها طالما أن العالم اليوم لايزال محكوماً بلعبة الأمم المتحدة ومؤسساتها، أم ستتمخض مرحلة ما بعد الحداثة عن استمرار الوضع التعايشي بين الدولة والمواطنة العالمية!

ذلك إلى أنَّ الأمم المتحدة تريد أن تتكيف مع عماهيّة ما بعد الحداثة، لكنها تقدم تعريفاً ركيكاً للمواطنة العالمية، إذ اتخذ الأمين العام للأمم المتحدة المبادرة العالمية بشأن "التعليم أولاً" في عام 2012 التي عدّت أن تعزيز "المواطنة العالمية" أحد مجالاتها، فالمواطنون العالميون هم الأفراد الذين يسعون في طريقة تفكيرهم وسلوكهم إلى بناء عالم يتسم بمزيد من العدل والسلام ومقومات البقاء.

كما أن التقدم في نشر المواطنة الكونية لا بد أن يأخذ بالحسبان البنية المادية للمواطنة ودلالاتها المتعددة (المعرفية والقانونية والقيمية والسياسية والتربوية والاجتماعية) إلى جانب قيمة العمل والقيم الأخلاقية. وهو تعريف يتميز بالعمومية والعماهية معاً. هنا يستند هذا الاتجاه في إرساء مبدأ المواطنة العالمية على ركيزتين تعكسان بالتعريف عدم التحديد الدقيق وهو ما يتناسب مع العماهية التي هي من صُلب ما بعد الحداثة:

الأولى: عالمية التحديات في طبيعتها كعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية فضلاً عن عالمية وسائل التواصل الاجتماعي ما يؤثر بشكل هام في تكوين الهوية.

الثانية: العودة للتناقض او أقلّه للمفارقة والإقرار بالتعددية الثقافية كفلسفة ما بعد حداثوية، إذ إنَّ هناك أمماً ومجتمعات ذات ديانات وثقافات وأعراف وتقاليد ونظم مختلفة، وبالتالي هذا التنوع يقتضي الإقرار بالهويات التعددية ما يعني عدم تعيين المواطنة.

فهنالك حديث متزايد عن مفهومين عماهيين هما الإنسان التداولي و المواطنة الافتراضية بحسبان كما يقول علي حرب: «نحن ننتقل من المجتمع الصناعي إلى المجتمع الإعلامي، ومن العمل اليدوي إلى الاقتصاد المعرفي، ومن المنتجات المادية إلى المخلوقات الأثيرية، ومن عصر النشر إلى

عصر البث، ننتقل من الديمقراطية التمثيلية إلى الديمقراطية الإعلامية، ومن الدولة/الأمّة إلى الشركات المتعددة الجنسيات، ومن الهويّة المتجانسة إلى الهويّة الهجينة، كما ننتقل من المواطن إلى رجل الشبكة، ومن المستوى المحلي إلى العمل على المستوى الكوكبي، وكلها تحولات تتغير معها مفاهيمنا للمجتمع وللفاعل الاجتماعي كما للمدينة والدولة، بقدر ما تتغير علاقتنا بالمكان ونمط العمل ومعطيات الخلق والإنتاج». فالتخريب الدلالي الذي يتعرّض له مفهوم الإنسان باستمرار يحكم عالم ما بعد الحداثة وهنا وترتبك معه أشكال العلاقات الاجتماعية والدول، وصولاً إلى المواطنة.

إن أبلغ ما ستتعرض له المواطنة في بلداننا العربية أن مفهوم المواطنة الحداثوي سيخالطه الإنسان التداولي والمواطنة الافتراضية، في عالم ما بعد الحداثة الذي يرهص في تبلوره وولادته حتى أننا نكاد أن نتوقع أن من ميزاته ألا يتبلور. فالعماه لا يستدعي النظام. ما يعني أن الجمع بين حالة الدولة/ الأمة وحالة الفوضى، سيكون جزءاً من حالة ما بعد الحداثة العماهية. بمعنى أن من ينتظر تبلور نظام ما بعد الحداثة العماهي أو استمرار المواطنة كما هي تماماً في مرحلة الحداثة، كلاهما يعيش وهماً معرفياً ورغبوياً. وكلاهما يعيش في الماضي الحداثوي لأن كليهما يريد (نظاماً)!!!

إن حالة عدم التعيين ستتمخض عن جمع تضايفي complimentary بين المتناقضات. فالدول التي حافظت على الدولة-الأمة ستبقى دولاً (بمواطنية هجينية) إحداها تقليدية وأخرى كوزموبوليتية. لكن الدول التي دخلت في العماه فقد لا تخرج منه بسهولة وقد تبقى مواطنيتها في حالة سيولة عالية.

إن بحثنا هذا قد أراد أن يطرح أسئلة العصر على العلن بحسبان أن طرح هذه الأسئلة وحده سيجعلنا ندخل العصر ونكون فاعلين لا منفعلين.

سورية في ضوء عالم ما بعد بعد الحداثة

يصعب على المرء أن يكتب عن بلاد عاش مواطنتها بالنموذج (شبه الحداثوي) فعلياً، ولكن في سياق حداثويّ عالمي شكّل الدولة-المواطنة وفقاً لسياقٍ وليس وفقاً لإرادةٍ متحققة (بالدم) وليس وفقاً للمصالح التي تُشكّل جوهر ما هو حداثوي أصلاً.

إشكالية التكوين السوري بعد سايكس بيكو

لم تتشكل الدول في عالمنا العربي بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية على أساس إرادة جمعية-مصلحية حداثوية، بل تشكلّت بناء على تقاسم تركةٍ، فيما كانت الدولة التركية قد تشكّلت بالدم وبالإرادة مع تواشيح من المصالح (إذا ما استثنينا المُكوّن الكردي التركي المُرغم بالقوة على القبول بهذا التكوين السياسي الذي يهضم حقه في التعبير عن نفسه). ولهذا بقيت الدولة السورية أسيرة الخطوط المرسومة، والمفروضة دولياً.

الدولة السورية والمواطن

تأسست على –تلك الدولة "المفروضة"– في المكوّن النفسي-الإيديولوجي نظريات وميولٌ تمدّ ملاطاً جامعاً بين مكونات كانت جزءاً من (قضاء) عثماني، تمت إعادة تشكيله على شكل دولة ساعدت عهود (الدولة الممسوكة) في منع تحوّله إلى نموذج مشابه للحالة اللبنانية، إذ عُمل على جعل البنى الفوقية (إيديولوجية "الدولة القومية" ذات المنحى العلماني) تعزيزاً لهذا الملاط الجامع في تصوّر أوليّ أن البنى الفوقية ستُذيب مع الوقت التشّظي وتسمح للتنوع أن يكون مواطنةً بالمعنى الحداثوي للكلمة. لكن هذا التصوّر، ربما كان يحتاج إلى وقت طويل يمتد قروناً لإرسائه، إن تمكن فعلياً من هذا (وهو مجرد احتمال!)، فضلاً عن أن مرحلة دخول سورية "همروجة" الحداثة لم تترافق "بمشروع"، إذ بدأت في مرحلة (تمكّن) الدولة (الماسكة) مشاريع نظرية، مستوحاة "من هنا وهناك" كانت تطمح إلى أن تشكل دولة بالمعنى الحداثي، لتنتهي إلى (سلطة) متزاوجة مع بُنى دولة شبه حداثوية تقضمها حالة السلطوية، ولا تؤسس إلا لمواطنة بحكم واقع الحال لا بحكم المصالح كما تقتضي ذلك الدولة الحداثوية، الأمر الذي شكّلها دولة Semi (شبه) حداثوية.

إن السلطة بالتعريف (Authority) وتعني التفويض، وعندما يُبالغ أصحاب المشاريع في الوصاية على الدولة والمجتمع باسم التفويض (الفكري ذي المنحى النقائي"البيوريتاني" أحياناً) يبالغون أيضاً في رسم ميزان للقوى مائلٍ بشكل مبالغ لمصلحتكم، إلى حدّ إلغاء أي فرصة للتداخل

الخارجي ومنع أي تبدّل داخلي، وهنا تتبدى الحالة السلطوية التي لا تتطور و لا تفسح في المجال أمام تجديد دم السلطة والمجتمع معاً، فتقوم بعملية تعقيم (بسترة) لكل شيء، فتقضي على الجراثيم والأنزيمات المفيدة في عمليات الهضم الاجتماعي معاً، وتكون النتيجة مجتمعاً غير مُخترق خارجياً وغير قابل للتطور داخلياً.

والواقع أن المواطنة قد تأسست فعلياً في التكوين الجمعي السوري الشعبي، تحديداً الإيديولوجي منه، على شكل المواطنة بالخُلف، أو بالنكاية بمراحل الاستعمارين العثماني والغربي، لكنها لم تتأسس حداثوياً على قاعدة المصالح الفعلية، وإن كانت ثمة "وشائج" مصلحية قد انداحت في الدولة، ولكن سرعان ما تغلب عليها البعد "السلطوي" أكثر مما تمظهرت (كجوهر) لدولة حداثوية، فغدت غالباً منفعية، وسمة للحالة السلطوية (بالمعنى الفردي لمآل المفردة) بينما المصلحية (هي المصلحة العامة).

الأقليات والمواطنة

لا يمكن للازورار عن واقع التشكيل الموزاييكي السوري الذي مُورس في المستوى الفوقي، سابق الذكر، أن يلغي حقيقة أن سورية لم تستطع (بسبب من الزمن المحدود للتجربة، واحتمالية –لا حتمية– نجاحها معاً) أن تتحوّل من الأقلية والأكثرية الكينونيتين، المتأتيتين بالولادة، إلى أقلية/أكثرية بالمعنى الحداثوي-الوطني المبني على المصالح، أي على توافق اجتماعي-مصلحي على الاندراج في دولة، بسبب من الإرادة القائمة على ما يتقاسمه البشر من مصالح.

وواقع الاستمرارية في بقاء البنى ما قبل القومية، ما قبل الدولة، (كالقبلية، العشائرية، المنطقية، الدينية، الطائفية...) المستمرة، قد أكد أن المواطنة لم تغدُ حداثوية، وأنها مترددة بين مخزونها ما قبل القومي وبين (قسرِ) البنى الفوقية لها، في وقت لم تستطع (واقعية) البنى الفوقية أن تدير ظهرها لهذا التكوين ما قبل الحداثوي، فاضطرت لتمثيله بنسب في الوزارات المُشكّلة، والتي انتهت بعد الانتقال من المشروع إلى الدولة إلى السُلطة، إلى تحويل ذلك التعامل الواقعي إلى تكريس واقع هجين يجمع البنى ما قبل القومية ما قبل الحداثية، مع بنى شبه حداثية، الأمر الذي لم يُعيّن هويّة المواطنة التي غارت في الحالة التسلّطية، ومع الاعتياد والائتلاف مع الحالة تلك، لم تُعر أهمية لتأسيس مشروع اقتصادي- فكري- حداثوي يعطي هوية مواطنية للبشر الذين تجمعهم الجغرافية.

وواقع الحال أن مفهوم الأقلية يجب تناوله بطريقة أعمق، فالأقلية بالإنكليزية هي Minority وتعني في عمق المفهوم الذين لم يبلغوا سن الرشد، وفي استدعاء للنموذج السويسري والسويدي وغيرهما في التعامل مع الأقليات، فإن الذي لم يبلغ سن الرشد هو الأولى بالرعاية وبالامتياز، ولهذا تعطي سويسرا، بكانتوناتها العديدة والسويد ببنيتها الموحدة، الأقليات امتيازات؛ وهنا يتحقق مفهوم المصلحة التي تضمن تحقق المواطنة. وهذا النوع من التفكير الحداثوي المصلحي يستطيع أن يحقق، إذا ما تم التعامل معه بعقل الوفرة، فرصة للقبول بواقع خاص سمته التاريخية التنوع فيما تفترض الكلاسيكية الحداثوية للدولة أن تكون واحدية، بينما المطلوب أن تكون موحّدة. فالواحدية تتعارض مع البنى المتنوعة والموازيكية، وهي نمط متعسّف في التفكير وغير ديموقراطي.

ويفيد التنبيه إلى أن الأقليات الإثنية هي أكثر الأقليات حاجة لتطبيق مفهوم (Minority) عليها. ولابد من التعامل معها على أساس احترام حقها في تساوي قوميتها بالقوميات الأخرى، لا عدّها مجرد تكوين ثقافي محض وهذا تصور بالأصل ما قبل حداثي. فواقع التراكب الذي ستعرفه الحالة ما بعد بعد الحداثية لا يسمح بالاستمرار في العقلية تلك، بل إن عدم التعامل من هذا المنظور كان نقيصة في المنظور الحداثوي للدولة.

إن أهم مسؤولية حداثية وما بعد حداثية، على الدولة السورية في مرحلة ما بعد الحرب، إعادة تشكيل مفهومي الأقلية والأكثرية من منظور يتجاوز البعد الكينوني، إلى بعد حداثوي وما بعده ممثلاً بالمصالح (حداثوياً) وقبول التنوع ما بعد (حداثوي). وهذا مرة أخرى يحتاج إلى مشروع وإلى رواد!

الأقليات الإثنية هي أكثر الأقليات حاجة لتطبيق مفهوم (Minority) عليها. ولابد من التعامل معها على أساس احترام حقها في تساوي قوميتها بالقوميات الأخرى، لا عدّها مجرد تكوين ثقافي محض وهذا تصور بالأصل ما قبل حداثي.

مرحلة ما بعد الحداثة وإشكالية المواطنة السورية على ضوء الحرب

ما حدث في البلاد من دخول في مرحلة ما بعد الحداثة؛ نعني الاقتتال والعماه اللذين تجاوزا بحجم التشظّي الفوضى القابلة لإعادة التنظيم لاحقاً، أضاع فرصة تشكيل مجتمع سياسي حداثوي يقوم على الدولة العلمانية المواطنية الديموقراطية، إذ إنَّ التأخر بالانتقال من دولة الإكراه (التسلطية) إلى دولة القانون[11] كمرحلة وسيطة للانتقال إلى العلمانية فالدولة الديمقراطية، قد أضاع الفرصة؛ لكن الحرب أدخلت سورية حالة من ما بعد بعد الحداثة؛ التي ستتعايش فيها، على الأغلب، حالة الدولة مع استمرارية الفوضى، وهو مالا تعهده النُخب التي تتصور أن انتهاء الحرب ممكن أولاً بالمعنى الكامل للكلمة، وأنه يمكن العودة بالزمن إلى مرحلة الدولة شبه الحداثوية التي كانت قبل بدء الأزمة، وهذا قياس منطقي استقرائي فاسد بالمعنى الفلسفي للكلمة، فلا التاريخ يعود إلى الوراء، ولا الاستقراء ممكن في مرحلة ما بعد الحداثة، وحيث ليس ثمة من استعداد لقراءة العالم على أساس هذا الجمع الهجين Hyprid بين عالمين غير متجانسين، هما الدولة الحداثيةِ التعريف، والفوضى المابعد حداثيةِ التكوين، حيث لم يعتد الفكر السياسي السائد على عالم ما بعد بعد الحداثة، المُخالف للحس العام وللمنطق المُعتاد عليه، تيمناً بالنظرية الفيزيائية الكوانتية؛ التي تجمع عالمين: ماكروي له قوانين، و ميكروي لا قوانين له ويحكمه العماه.

إن أخطر ما سوف تواجهه المواطنية السورية أنها لم تُجذّر بعدها الحداثوي، وارتكست في أغلب الأحيان إلى ما قبل الدولة، وغارت في بُعدين ما بعد حداثويين هما: بُعد الاقتتال؛ وبُعد الهجرة الكبيرة وفائقة النتائج في محمولاتها والمتراوحة بين طيف من الدوافع؛ بعضها بحثاً عن بيوفيليا (تعشّق للحياة) في مواجهة نيكروفيليا (تعشّق للموت) ينداح كالتسونامي، وبعضها كاره

---

[11] راجع كتابنا: **من دولة الإكراه إلى الديمقراطية** (دمشق: دار كنعان، 1998)، والذي أكدنا فيه على ضرورة الانتقال بسرعة من دولة الإكراه إلى دولة القانون. وقلنا وقتها التالي:

تستنفد دولة الإكراه وظيفتها عندما تحول البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة. وبمجرد استمرار وظيفة الإكراه بشكلها البدائي سيمنح أجهزة الدولة قوة التكلس والتصلب في وضعية التسلط، وهذه أحد أشكال التعفن السياسي، وستقلب الطاولة على مشروع الدولة. وهنا بالذات، على من يقود المشروع السياسي الواعي المبني على أساس البدء بدولة الإكراه ألا يتأخر. ص20-21. إذ نحذر من أن احتمال الانتكاس والدخول في تفتت مجتمعي، وارد بل وربما أكيد في بعض الأحيان. ص21. ونأسف أن هذا الكلام لم يلقَ من ينتبه إليه؟

للوطن بجرعةِ حقد من تراكمات نفسية وأخرى ما قبل قومية، وبعضها متنكّر لهذا الوطن، وبعضها بحكم المنفيّ! ... ما سيترتب عليه حالة التراكب Superposition التي تناولناها سابقاً، كحالة كمومية ما بعد بعد حداثية، ستعصف بواقع ومفهوم المواطنة إلى أبعد حدّ وستسمُ عقوداً قادمة من (النَوَسان والاضطراب) وعدم التعيّن، ما لم تتوافق نُخبٌ فاعلة ومؤثرة على اجتراح (مشروع) يغلّب صيغة الحداثة (الدولة) على ما بعدها، وهذا بحد ذاته سيكون ضرباً من الاستثناء.

مداد
مركز دمشق للأبحاث والدراسات
Damascus Center For Research and Studies

سورية – دمشق – مزة فيلات غربية – خلف بناء الاتصالات – شارع تشيلي – بناء الحلاق85

Damascus - syria
Tel: +963 116 114 776
Fax: +963 116 114 731

www.dcrs.sy
info@dcrs.sy