

RESEARCH ARTICLE



The Homeland: Reality, Aspiration, and Vision in the Writings of Metropolitan George Khodr

Chadi EL Khoury 

Al Jinan University, Tripoli, Lebanon

ABSTRACT

This study examines how the concept of the homeland is constructed in the writings of Metropolitan Georges Khodr and how it moves from diagnosing Lebanon's fractured reality toward envisioning an ethical and civic homeland grounded in unity within diversity. Its central question is: how does Khodr bring together religious experience, Muslim-Christian coexistence, and the critique of political sectarianism in order to formulate a conception of citizenship that transcends closed identities and communal loyalties? The study combines thematic content analysis with a historical-hermeneutic reading of a purposive corpus comprising six books and eleven newspaper articles published between 1957 and 2018. Interviews and relevant secondary studies are used to contextualize the primary material. The analysis addresses Khodr's biography and memory of Tripoli, identity, Arabism and Eastern belonging, Muslim-Christian dialogue, sectarianism and secularism, and the civic participation of youth and women. The findings show that the homeland in Khodr's thought is neither an extension of a sect nor a closed national identity. It is an ethical-civic project in which human dignity, justice, freedom, participation, and accountability determine the legitimacy of the state. The study also demonstrates that lived coexistence becomes an interpretive foundation for criticizing sectarian domination and advocating democratic secularism that does not abolish religion but prevents its instrumentalization by political power. The study's contribution lies in integrating these dispersed themes into a single explanatory model that links the reality of Lebanon to Khodr's vision of its desired future.

ARTICLE HISTORY

Received 14 January 2026

Accepted 27 July 2026

Published 29 July 2026

KEYWORDS

Homeland, Georges Khodr, Citizenship, Unity in Diversity, Political Sectarianism, Democratic Secularism

FIELDS OF STUDY

Political Science, Political Sociology, Religious Studies, and Middle Eastern Studies

CONTACT: Chadi EL Khoury  10212905@students.jinan.edu.lb  Department of Graduate Studies, Faculty of Arts and Humanities, Jinan University, Tripoli, Lebanon.

Cite this article as: EL-Khoury, C. (2026). The Responsibility to Protect: Between Humanitarian Legitimacy and Political Instrumentalization, An Analytical Study of the Libyan Case. *Journal Index of Exploratory Studies*, 8(22), 1-27.

© 2026 The Author(s). Published by Democratic Arabic Center for Strategic, Political and Economic Studies.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits use, sharing, distribution, and reproduction in any medium or format for non-commercial purposes only, provided the original work is properly cited. The terms on which this article has been published allow the posting of the Accepted Manuscript in a repository by the author(s) or with their consent, for non-commercial use and in accordance with the license terms.

الوطن: واقعا ومرتبجى ورؤية في كتابات المطران جورج خضر

شادي غسان الخوري 

جامعة الجنان، طرابلس، لبنان

الملخص

تبحث هذه الدراسة في الكيفية التي يتشكّل بها مفهوم الوطن في كتابات المطران جورج خضر، وفي انتقال هذا المفهوم من تشخيص الواقع اللبناني المأزوم إلى بناء صورة مرتجاة لوطنٍ مدنيٍّ وأخلاقيٍّ قائم على الوحدة في التنوّع. وتتمحور الإشكالية حول السؤال الآتي: كيف جمع خضر بين الخبرة الدينية، والعيش الإسلامي-المسيحي، ونقد الطائفية السياسية، لصوغ مفهوم للمواطنة يتجاوز العصبية والهويات المغلقة؟ اعتمدت الدراسة تحليل مضمون موضوعاتيًّا مقترنًا بقراءة تاريخية-تأويلية لمتن قصدي يضم ستة كتب وأحد عشر مقالًا صحفيًا لخضر منشورة بين 1957 و2018، مع الاستعانة بالمقابلات والدراسات التعريفية ذات الصلة لضبط السياق. وتوزّع التحليل على محاور السيرة وذاكرة طرابلس، والهوية والعروبة والمشرقية، والحوار الإسلامي-المسيحي، والطائفية والعلمانية، ثم المشاركة المدنية للشباب والمرأة. وتبيّن النتائج أن الوطن عند خضر ليس امتدادًا لطائفة أو قومية مغلقة، بل مشروعًا أخلاقيًا-مدنيًا يجعل كرامة الإنسان والعدالة والحرية والمشاركة معايير لشرعية الدولة. كما تكشف أن خبرة العيش المشترك تحوّلت في خطابه من ذاكرة شخصية إلى قاعدة تفسيرية لنقد الغلبة الطائفية والدعوة إلى علمانية ديمقراطية لا تلغي الدين، بل تمنع توظيفه أداةً للسلطة. وتتمثل أصالة الدراسة في جمع هذه المحاور ضمن نموذج تفسيري واحد يربط بين الواقع والمرتبجى في تصوّر خضر للوطن.

تواريخ هامة

تاريخ الاستلام: 14 يناير 2026

تاريخ القبول: 27 يوليو 2026

تاريخ النشر: 29 يوليو 2026

الكلمات المفتاحية

الوطن، جورج خضر، المواطنة،

الوحدة في التنوّع، الطائفية

السياسية، العلمانية الديمقراطية

مباحث المقالة

العلوم السياسية، سوسيولوجيا

السياسة، الدراسات الدينية،

دراسات الشرق الأوسط

المؤلف المراسل: شادي غسان الخوري ✉ 10212905@students.jinan.edu.lb ☎ قسم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم

الانسانية، جامعة الجنان، طرابلس، لبنان.

لاقتباس المقالة: الخوري، شادي. (2026). الوطن: واقعا ومرتبجى ورؤية في كتابات المطران جورج خضر. مجلة مؤشّر للدراسات

الاستطلاعية، 8(22)، 1-27.

© 2026 المؤلف(ون). منشورٌ من قِبَل المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.

تخضع هذه المقالة لشروط رخصة المشاع الإبداعي الدولية: نسب المصنف - غير تجاري 4.0 (CC BY-NC 4.0)، التي تُتيح الاستعمال غير التجاري، والمشاركة، والتكيف، والتوزيع، وإعادة الإنتاج في أي وسيط أو صيغة، بشرط الإشارة المناسبة إلى المؤلف الأصلي/المؤلفين الأصليين وإلى المصدر، مع تضمين رابط الرخصة، وبيان ما إذا أُدخلت أي تعديلات على العمل.

1. المقدمة

تحتلّ المسألة الوطنية موقعاً محورياً في كتابات المطران جورج خضر؛ إذ تتقاطع فيها خبرته الروحية مع قراءته للواقع اللبناني ومع انشغاله بكرامة الإنسان والعيش المشترك. ولا يختزل خضر الوطن في رقعة جغرافية أو في رابطة مذهبية، بل ينطلق من حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ومن ضرورة ضبط هذا الاجتماع بالأخلاق والعدالة؛ وهو ما يعبر عنه في مقالته «الوطن» حين يربط بقاء الدولة بقدرة الجماعات على التعاون ومنع القوي من ابتلاع الضعيف (خضر، 2009ب). ومن هنا تتصل رؤيته للوطن بقضايا الهوية والمواطنة والعلاقة بين الدين والسياسة والعلمانية والحوار الإسلامي-المسيحي. تنبع مشكلة البحث من أن المادة الوطنية في نتاج خضر موزعة بين كتب السيرة والتأمل، والمقالات الأسبوعية، والحوارات، والمواقف العامة؛ ولذلك غالباً ما تُعرض أفكاره في صورة شواهد متفرقة أو مواقف أخلاقية مستقلة، من دون بناء نموذج يوضح ترابط تشخيصه للواقع اللبناني مع صورة الوطن التي يروجها. وعليه، يتمثل سؤال البحث المركزي في الآتي:

كيف يبني جورج خضر تصوّره للوطن من تقاطع الخبرة الدينية والعيش المشترك والنقد السياسي، وما ملامح انتقاله من واقع الطائفية والانقسام إلى مرتجى المواطنة والوحدة في التنوّع؟

ويتفرع من هذا السؤال عدد من التساؤلات: ما أثر السيرة وذاكرة طرابلس في تكوين مفهومه للعيش المشترك؟ وكيف يوازن بين الهوية اللبنانية والعروبة والمشرقية؟ وما الحدود التي يرسمها بين الدين والسياسة؟ وكيف تتحول رؤيته للحوار والعلمانية إلى تصور للدولة والمواطنة؟ وأخيراً، ما موقع الشباب والمرأة في مشروعه للمشاركة الوطنية؟ تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الوطن عند خضر مشروع أخلاقي-مدني، لا كياناً طائفيّاً أو هوية جامدة؛ وأن مبدأ الوحدة في التنوّع هو الخيط الناظم بين نقده للطائفية، ودفاعه عن الحوار، وتبنيّه علمانية ديمقراطية، ودعوته إلى مشاركة الأفراد في المجال العام. وبذلك لا يكون المرتجى نقبضاً منفصلاً عن الواقع، بل استجابة إصلاحية تنطلق من تناقضاته وخبراته التاريخية.

1.1. أهداف الدراسة وأهميتها

تهدف الدراسة إلى إعادة تنظيم المادة المتناثرة في كتابات خضر ضمن محاور تحليلية مترابطة، وتحديد المفاهيم المؤسسة لرؤيته الوطنية، وبيان العلاقة بين الخلفية الدينية والموقف السياسي، والتمييز بين الوصف الذي يقدمه خضر للواقع والنتائج التي يستنبطها الباحث من نصوصه. وتنبع أهمية البحث من مساهمته في قراءة أحد الأصوات المسيحية العربية المؤثرة في قضايا المواطنة والطائفية والعيش المشترك في لبنان.

2.1. الدراسات السابقة والفجوة البحثية

توزعت الكتابات المتاحة حول جورج خضر بين المقاربات الأدبية والسيرية واللاهوتية والتعريفية. فقد أبرز أديب صعب البعدين الأدبي والروحي في كتابته، وقدّم جورج عبّيد قراءة واسعة في مكوّنات فكره، بينما ركّز أسعد قطّان وجان توما وسمير فرحات على السيرة والخبرة الكنسية والأدبية والحوارات الشخصية (صعب، 1997؛ عبّيد، 2008؛ قطّان، 2012؛

توما، 2016؛ فرحات، 2016). وتوفر هذه الأعمال مادة تفسيرية أساسية، لكنها لا تخصص مفهوم الوطن بدراسة إشكالية تجمع الهوية والحوار والطائفية والعلمانية والمشاركة المدنية في نموذج تحليلي واحد.

أما الأدبيات الأكاديمية الأحدث حول لبنان فتبين أن الطائفية ليست هوية دينية ثابتة فحسب، بل بنية سياسية وقانونية واجتماعية تعيد إنتاج الامتياز والزيائية. فقد ربط كلارك وسلّخ استمرار الهويات الطائفية بتفاعل النخب مع مؤسسات المجتمع المدني، وبيّنت ميكداشي أثر البنية القانونية للأحوال الشخصية في تشكيل المواطنة، في حين ناقشت دراسات أخرى أثر تقاسم السلطة في إضعاف الدولة، وتعقيد العلاقة بين الحوار الديني ومناهضة الطائفية، وإمكان الجمع بين التدين والموقف السياسي غير الطائفي (Clark & Salloukh, 2013; Mikdashi, 2014; Baytiyeh, 2019; Shaery-Yazdi, 2020; Renne, 2024). كما تناولت دراسات الشباب فضاءات المواطنة العابرة للانقسامات وإمكان بناء فاعلية سياسية غير طائفية (Kastrissianakis et al., 2021).

تتمثل الفجوة البحثية في غياب دراسة تصل بين المادة الأولية الكثيفة في نصوص خضر وهذه النقاشات المعاصرة حول بنية المواطنة والطائفية والعلمانية في لبنان. لذلك تقترح الدراسة قراءة مفهومية توضّح كيف ينتقل خضر من الخبرة الروحية والاجتماعية إلى تصور سياسي للوطن، وما حدود هذا التصور وإضافته إلى الفكر اللبناني المعاصر. ولا تدعي الدراسة استقصاء جميع نتاجه، بل تقدم قراءة نوعية لمتن محدد تتيح تتبع ثبات المفاهيم وتحولها عبر مراحل زمنية متعددة.

3.1. حدود الدراسة والمفاهيم الإجرائية

تقتصر حدود الدراسة الزمنية على نصوص منشورة بين عامي 1957 و2018، وتقتصر حدودها الموضوعية على المقاطع التي تتصل مباشرة بالوطن والهوية والمواطنة والعلاقة بين الأديان والطائفية والعلمانية والمشاركة العامة. أما النصوص اللاهوتية المحضة التي لا يظهر فيها بعد وطني مباشر فلم تدخل في المتن التحليلي إلا بقدر ما تفسر موقفاً سياسياً أو أخلاقياً.

ويُستخدم مفهوم «الوطن» إجرائياً للدلالة على المجال السياسي والأخلاقي الذي تنتظم فيه علاقة المواطنين بالدولة وبيعضهم بعضاً؛ وتدل «المواطنة» على المساواة في الحقوق والمسؤولية والمشاركة من دون وساطة طائفية؛ أما «العلمانية» فتُقرأ في نصوص خضر بوصفها فصلاً بين سلطة الدولة وامتيازات الطوائف، لا إقصاءً للدين من المجال الاجتماعي. وتشير «الوحدة في التنوع» إلى وحدة سياسية تحفظ الفروق ولا تحوّلها إلى امتيازات أو أدوات صراع.

ينتظم البحث بعد المقدمة في قسم للمنهجية، ثم يعرض النتائج في محاور تبدأ بالسياق التكويني وذاكرة طرابلس، وتنتقل إلى الهوية والعروبة والمشرقية، ثم الحوار الإسلامي-المسيحي، ونقد الطائفية والعلمانية الديمقراطية، وأخيراً مشاركة الشباب والمرأة. ويعقب ذلك قسم مستقل لمناقشة النتائج، ثم خاتمة تعرض النتائج الأساسية وحدود الدراسة وأفاق البحث اللاحق.

2. المنهجية والأدوات

تعتمد الدراسة مقارنة نوعية تجمع بين تحليل المضمون الموضوعاتي والقراءة التاريخية-التأويلية. ويتيح تحليل المضمون استخراج الحقول الدلالية المتكررة والعلاقات بينها، بينما تساعد القراءة التاريخية-التأويلية على فهم النصوص في سياقاتها اللبنانية والكنسية والسياسية، وعلى التمييز بين العبارة المرتبطة بظرفها التاريخي والمبدأ الذي يكتسب دلالة أوسع في تصور خضر للوطن.

يتكوّن المتن النصي من عينة قصدية تضم ستة كتب لخضر هي: «المسيحيون العرب»، و«لو حكيت مسرى الطفولة»، و«حديث الأحد»، و«الرجاء في زمن الحرب»، وطبعيتين أو مجموعتين بعنوان «لبنانيات»، إضافة إلى أحد عشر مقالاً صحفياً منشوراً بين 1998 و2018. واستُخدمت كتب المقابلات والدراسات التعريفية عند فرحات وقطّان وعبيد وتوما وصعب بوصفها مصادر سياقية وثانوية، لا بديلاً من النصوص الأصلية.

اعتمد الاختيار ثلاثة معايير: أن يتناول النص مفهوم الوطن أو أحد مكوّناته المباشرة؛ وأن يتضمن حجة أو موقفاً يمكن ربطه بالمواطنة والهوية والعلاقة بين الدين والسياسة؛ وأن يتيح مقارنة زمنية أو موضوعية مع نصوص أخرى. واستُبعدت المواد المكررة أو اللاهوتية البحتة التي لا تضيف دلالة إلى السؤال الوطني. وكانت وحدة التحليل هي الفقرة أو الحجة المكتملة، لا الكلمة المفردة.

جرى التحليل في أربع خطوات: القراءة الاستكشافية وتحديد المفردات المركزية؛ ترميز المقاطع ضمن فئات أولية هي الإنسان، والهوية، والعيش المشترك، والطائفية، والعلمانية، والمشاركة؛ مراجعة الفئات ودمجها في محاور تفسيرية؛ ثم الانتقال من الشاهد النصي إلى النتيجة عبر مقارنة المقاطع وتحديد أوجه الاستمرار والتوتر بينها. وللتحقق من اتساق التأويل قورنت النصوص المكتوبة بالحوار السيري وبالأدبيات الثانوية، مع الفصل بين موقف خضر وتعليق الباحث. تتمثل حدود المنهج في أن المتن انتقائي ولا يشمل جميع المقالات الأسبوعية، كما أن اختلاف الطباعات وغياب البيانات الكاملة عن بعض المقالات يحذّر من إمكان الضبط البليوغرافي الكامل. ولذلك بُنيت النتائج على النصوص التي أمكن تحديد مصادرها وربطها بقائمة المراجع، بينما استُخدمت المواد غير المكتملة بليوغرافياً بوصفها سياقاً مساعداً من دون إقامة استنتاج مستقل عليها.

3. النتائج التحليلية

3.1. السياق التكويني لرؤية الوطن

لا تُعرض السيرة في هذا القسم بوصفها غاية مستقلة، بل بقدر ما تكشف منابع المفاهيم الوطنية في خطاب خضر. فالطفولة في طرابلس، والخبرة التعليمية والكنسية، والاحتكاك المباشر بالمسلمين، والعمل الرعوي والكتابي، تشكل عناصر تفسيرية تساعد على فهم انتقاله من الخبرة الشخصية إلى تصور عام للعيش المشترك والمواطنة. يُعدّ كتاب «لو حكيت مسرى الطفولة»، الصادر عن دار النهار سنة 1979، مصدراً أساسياً لفهم الصلة بين سيرة خضر ومفاهيمه الوطنية. فالكتاب لا يقدّم سجلاً زمنياً خالصاً، بل يمزج الذاكرة بالتأمل في الحضارة والوطن والأمة

والسياسة والدين والعمل، وهو ما يسمح بقراءة الخبرة الشخصية بوصفها سياقاً لتكوّن الفكر لا بديلاً من تحليله (صعب، 1997، ص 116؛ قطّان، 2012، ص 112).

تُظهر هذه المادة أن فهم الرؤية الوطنية عند خضر يقتضي ربط النص بتجربة صاحبه من دون اختزال الفكر في السيرة. ولذلك تُقرأ المحطات الآتية بوصفها سياقاً مفسراً للمفاهيم التي ستظهر في المحاور التحليلية اللاحقة.

1.1.3. "لو حكيت مسرى الطفولة" بوصفه مصدرًا تأمليًا

يرى جورج عبيد أن الكتاب يجمع البعدين الشخصي والفكري، وقد أوضح خضر أن نصه نشأ من خواطر لم تُكتب وفق خطة مسبقة، وأن استخدام اسم «صاحبي» أتاح له الاقتراب من ذاته من غير أن يحوّل النص إلى اعتراف مباشر (عبيد، 2008، ص 15). وتكشف المقارنة بين الوقائع والسرد أن الشخصية تتقاطع مع حياة الكاتب من دون أن تطابقها في جميع التفاصيل؛ لذلك يمكن تصنيف العمل بوصفه سيرة تأملية توظّف بعض عناصر التخييل لخدمة أسئلة الفقر والعمل والوجود الوطني (قطّان، 2012، ص 106).

تظهر في الكتاب ملامح موقف يتجاوز الانغلاق المذهبي ويدعو إلى معرفة الآخر الديني. فمشاهد المسجد وصلاة الجمعة لا تُستخدم بوصفها زخرفاً سردياً، بل تكشف انتقال العلاقة بالمسلم من المراقبة الخارجية إلى المشاركة الوجدانية، وهي دلالة تتصل لاحقاً بفكرة العيش المشترك (خضر، 1979، ص 8).

ترتبط الطفولة في هذا النص بالتساؤل والبحث عن المعرفة أكثر من ارتباطها باستعادة تفاصيل زمنية كاملة؛ إذ يصفها خضر بأنها مرت غامضة وبأن ذاكرته لا تحتفظ منها إلا بما اكتسب دلالة روحية وفكرية (خضر، 1979، ص 5). يعني هذا أن هذه الطفولة مرتبطة بالروح وبالبحث عن الحقيقة؛ لذلك عبّر عنها خضر بعبارة «نعمة العراء»، وربطها بذكرياته في مدينة تجوّل في أزقتها، وعاش أهلها، وتآلف مع أعيادها، وانتهى إلى أرثوذكسية شغّت في أحيائها، وذاق روح إسلامها (خضر، 1979، ص 49).

وعليه، تكمن قيمة الكتاب في أنه يربط التجربة الفردية بقضايا الكرامة والتحرر والانتماء، ويجعل الإنسان محوراً للحكم على الأفكار والمؤسسات. ومن هذا المنظور تُقرأ الطفولة بوصفها مدخلاً لفهم الوطن لا بوصفها موضوعاً مستقلاً. وتتمثل النتيجة الأولى في أن «لو حكيت مسرى الطفولة» لا يعمل كسجل زمني فحسب، بل كحقل تتكوّن فيه مفردات الوطن: الفقير، والعامل، والآخر الديني، والمدينة، والحرية. وبذلك تتحول الذاكرة الفردية إلى مادة أخلاقية تفسر لاحقاً رفض خضر للانغلاق الطائفي وربطه بالانتماء بخدمة الإنسان.

2.1.3. محطات في المسيرة الفكرية والكنسية

وُلد جورج خضر في طرابلس سنة 1924 ونشأ في حي ذي غالبية مسلمة قرب بوابة الحدادين. وقد ترك هذا الوسط أثراً في حساسيته تجاه الحوار الإسلامي-المسيحي. ويستعيد خضر، في أحد نقاشاته مع الإمام موسى الصدر، استشهاد الأخير بآية «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [ق 16]، ويقرأها في إطار تأكيد قرب الله من الإنسان مع احتفاظه بفهمه المسيحي للتجسد (قطّان، 2012، ص 109؛ فرحات، 2016، ص 22).

بيد أنه، في حديث له مع سمير فرحات، يستعيد بعد مضيّ سنين كثيرة، صورة من طفولته توحى بأنّ هناك وجهاً آخر اتخذته علاقته بالمسلمين، آنذاك، وقد تكون متوتّرة بعض الشيء: "وأنا طفل كنتُ أمرّ بساحةٍ تُدعى الدفتردار، وهذا اسمٌ تركي، لأصل إلى مدرسة الفيرير، أربع مرّات في التّهار. وكنتُ في حالة رعبٍ، لأنّ مجموعة من الصّبية المسلمين كانت تشتمني، وهي تصرّخ بصورة متصاعدة: جاء النّصراني جاء النّصراني. ذهب هذا عندما انتقلنا إلى حيّ مسيحيّ بأكمله يُدعى الزّاهرية. زال خوفي لما تركنا الحيّ سنة 1935 ولكن حتّى قبل مُغادرتنا باب الرّمل كنت أختشع وأنا أمرّ ظهراً قرب المسجد، وأرى المسلمين منتصبين وسجّداً" (فرحات، 2016، ص 22).

تكشف هذه القصة بُعد خضر عن الخطاب المثالي؛ فهي تجمع بين تجربة الخوف من التمييز وبين توقه إلى علاقات إسلامية-مسيحية سلمية. وقد أسهمت هذه الخبرة في بناء مقاربتة للإسلام، وفي دعوته إلى أن تعمّق معرفة كل دين بالآخر إيمان أتباعه بدل أن تهدده (خضر، 1979، ص 112).

تلقي خضر تعليمه في طرابلس ثم في مدرسة الفيرير ببيروت، وتأثر بالتكوين الكاثوليكي وبالدفقة في قراءة النص الديني، وهو ما انعكس لاحقاً في منهجه التحليلي وفي اهتمامه بتثقيف رجال الدين وتطوير التعليم الكنسي (فرحات، 2016، ص 24).

درس الحقوق في جامعة القديس يوسف ونال الإجازة سنة 1944، ثم انتقل إلى باريس سنة 1947 لدراسة اللاهوت في معهد سان سيرج، فنال إجازته سنة 1952. وأسهم التكوين الحقوقي في ترسيخ النزعة الجدلية والنقدية في خطابه، بينما ارتبط التكوين اللاهوتي بمشروعه لتجاوز الأمية الدينية وبناء كهنوت قائم على المعرفة (فرحات، 2016، ص 15-16). عاد إلى لبنان راهباً مبتدئاً باسم الأخ يوحنا، ثم خدم كاهناً في ميناء طرابلس قبل انتخابه مطراناً على جبل لبنان سنة 1970. وقد اقترن عمله الكنسي بنقد العصبيّة العائلية والانغلاق المذهبي، وبالدفقة إلى ثقافة دينية تضع الخدمة والإنسان قبل الاعتداد بالامتيازات التاريخية (توما، 1997، ص 105؛ فرحات، 2016، ص 19).

واكب هذا المسار نشاطٌ كتابي بدأ في جريدة «لسان الحال» بين 1962 و 1970 باسم «وائل الراوي» (توما، 2016، ص 67). كما أسهمت خبرته في مرحلة الاستقلال وأحداث سنة 1943 في بلورة موقفه من العنف؛ فرفض معالجة الظلم بعنف مضاد، وربط مقاومته بإنهاض المجتمع وتحسين شروط العدالة والغفران. (فرحات، 2016، ص 19). وبذلك تفسّر السيرة بعض منابع موقفه الوطني، من دون أن تختزل هذا الموقف في الوقائع الشخصية.

3.1.3. طرابلس وذاكرة العيش المشترك

تكتسب طرابلس أهمية تحليلية لأنها تمثل البيئة التي تشكّلت فيها خبرة خضر الأولى بالتعدد والعمل والبحر والعلاقة اليومية بالمسلمين. ولا يعني ذلك ردّ فكره إلى المكان بصورة حتمية، بل بيان الكيفية التي أعاد بها تأويل هذه الخبرة في خطابه الوطني (خضر، 1979، ص 18).

وقد عدّ خضر طرابلس من المدن المشرقية العربية المختلطة التي تحتضن التاريخ والثقافة والتقاليد، وتخزن في أحيائها وعمارتها حضارة كثيفة، تقوم إحدى ميزاتهما على التنوع في السكان والأديان وعلى «الوحدة في التاريخ والحضارة» (خضر، 1997، ص 109).

أسهم الطابع البحري لمدينة الميناء واحتكاكه بالعمال في توسيع مفهوم الكرامة لديه. وقد عبّر عن ذلك في صلاة للعمال تربط عمارة المدينة بالعمل والسلام والمهارة، بما يكشف انتقال صورة العامل من عنصر إنتاج إلى شخص كامل الكرامة (خضر، 1997، ص 25).

ارتبطت ذاكرة العبيد بالمسلمين وبالعمال معاً؛ لذلك جمع في خطابه بين الانفتاح الديني والدفاع عن العمل بوصفه فعلاً إنسانياً يطور الطبيعة البشرية، لا مجرد وظيفة اقتصادية (خضر، 1985، ص 357).

يصف خضر باب الرمل بوصفه حيّاً عاشت فيه عائلات مسيحية قليلة وسط غالبية مسلمة، وكانت العلاقات اليومية فيه قائمة على المودة ومعرفة الفروق الدينية من دون تحويلها إلى تمييز بين الناس (خضر، 1998).

وتساند هذه الذاكرة أمثلةً أوردها جان توما عن التبرع المتبادل لبناء المساجد وترميم الكنائس في طرابلس والميناء، وهي أمثلة تدل على أن التعاون الأهلي لم يكن مجرد خطاب نظري، بل ممارسة اجتماعية متكررة (توما، 2016، ص 28).

من هذه الخبرة انتقل خضر إلى مقارنة الإسلام من الحياة إلى الفكر؛ فالقرب اليومي ومعرفة الوجوه والأسماء جعل العيش المشترك علاقة اجتماعية محسوسة، لا تسوية مؤقتة بين جماعات منفصلة (خضر، 1998).

وتظهر الممارسة نفسها في مدرسة مار الياس التي ضمت تلاميذ مسلمين ومسيحيين، حيث كان يُتاح للتلاميذ المسلمين أداء صلاة الجمعة في مسجد الميناء الكبير. وتوضح هذه الحالة أن احترام خصوصية الدين لم يكن مناقضاً لوحدة المؤسسة التربوية (خضر، 1998).

كما ربط خضر انفتاح المدينة بأمانه في الحركة بلباسه الكهنوتي في شوارع طرابلس والميناء، فقرأ هذا الأمان بوصفه علامة على وجود اجتماعي لا تُلغى فيه الفروق ولا تتحول إلى تهديد (خضر، 1998).

وبذلك لم تكن خبرته دينية محضة، بل خبرة إنسانية ومدنية تداخل فيها الإيمان مع علاقات الجوار والعمل والتعليم. تتجلى هذه الرؤية أيضاً في كتاباته عن رمضان؛ إذ يقرأ الصوم باعتباره تربية على التقوى والإخلاص، ويرى أن تقارب المسلمين والمسيحيين لا يقتصر على مقارنة العقائد، بل يقوم على المحبة وعلى حمل كل جماعة هموم الأخرى من غير أن تصبح أسيرة للسياسة (خضر، 1998؛ خضر، 2011 أ). ويستعيد في وصف آخر مشهد اجتماع الكتاب المقدس والمصحف وصوت الأذان وأجراس الكنائس في حي واحد، ليجعل المكان صورة حسية للتعدد المتجاور.

تكشف قراءة طرابلس أن العيش المشترك عند خضر ليس شعاراً صيغ بعد الحرب، بل خبرة يومية سابقة على التنظير. غير أن هذه الخبرة لا تُقدّم بصورة مثالية خالصة؛ إذ تتضمن أيضاً ذكريات الخوف والتمييز. ومن هذا التوتر بين الألفة والجرح تنشأ قيمة الحوار لديه: فهو فعل مقصود لمعالجة إمكان الصراع، لا مجرد احتفاء تلقائي بالتنوع.

2.3. مفهوم الوطن والمواطنة: من الهوية إلى الدولة المدنية

تكشف نصوص خضر أن تشخيصه للواقع اللبناني يبدأ من انفصال الدولة عن المجتمع ومن تحوّل الانتماءات الدينية والقومية إلى أدوات امتياز. وفي مقابل ذلك، يبني صورة الوطن المرتجى انطلاقاً من المواطن الحرّ القادر على المحاسبة والمشاركة، ومن دولة تخدم الإنسان بدل أن تعيد إنتاج زعامات الطوائف.

يربط خضر التغيير الوطني بوعي المواطنين لمسؤولية الاختيار والمحاسبة، ويرى أن الدولة لا تُصلح نفسها من خارج المجتمع. فالمواطن المنحرف من التبعية للزعيم هو القادر على الانتقال بلبنان من الصراع الطائفي إلى فضاء العقل والعدالة والحرية.

1.2.3. الهوية والقومية وحدود الانغلاق

يرى خضر أن التباعد بين الدولة والمجتمع نتج من ضعف الحس الجماعي ومن تحوّل الطوائف إلى شبكات امتياز. وبديل أن يكون التراث الديني مصدر انفتاح، صار أحياناً وسيلة للمطالبة بحصص خاصة وانتظار الدولة بوصفها مصدراً لتوزيع المنافع، وهو ما يعوق تكوّن المواطن المشترك (خضر، 2000).

لا يختزل خضر هوية لبنان في أصل واحد؛ فهو يعترف بتراكم المكونات الفينيقية والآرامية والبيزنطية والعربية، ويرفض القفز فوق الدور العربي في نقل المعرفة وفي إنتاج الحضارة. لذلك تصبح الهوية قراءة للتاريخ المتعدد لا أداة لاستبعاد مرحلة أو جماعة (خضر، 2000).

يترتب على ذلك أن الحضور المسيحي في الثقافة العربية ليس حضوراً في مواجهة المسلمين، بل مشاركة معهم في لغة وحضارة ومجال عام واحد. ويقيس خضر قيمة هذا الانتماء بقدرته على إنتاج الخير والصدق والجدّة، لا بقدرته على إقامة حدود بين الجماعات (خضر، 2000).

تتكوّن الهوية، في هذا التصور، من العمل والحرية والاستجابة لآلام البشر، ولا تُفهم بوصفها صيغة جامدة. فهي تتطور بالتفاعل الثقافي وتلتزم قضايا الفقراء والمقهورين وقبول الآخر؛ وبذلك تكون وحدة البشر سابقة على الاختلافات وقادرة على استيعابها (خضر، 1979، ص 20-21؛ خضر، 2000).

حين تقتزن الهوية بخيارات قومية أو دينية جامدة تتحول، في قراءة خضر، إلى خطر على وحدة المجتمع؛ لأن الطائفة تستعمل المقدس لتبرير امتيازها وتفقد بذلك وظيفتها الروحية بوصفها جسراً إلى الآخرين. ومن ثم لا يكون نقده موجّهاً إلى الإيمان، بل إلى تحويله أداةً لإلغاء المجال الوطني المشترك (خضر، 2009 أ).

رفض خضر الخلط بين الانتماء الوطني والإيمان الديني، وعدّ لبنان واقعاً أرضياً وسياسياً لا موضوعاً للعقيدة. ومن هذا الفصل استخلص ضرورة أن تقوم الدولة على الديمقراطية والمشاركة والاعتراف المتبادل، لا على تقديس الأرض أو الطائفة (خضر، 2010 أ).

أدى تسييس الانتماءات الدينية والقومية، في قراءته، إلى صراعات على الهوية وإلى توظيفها في دعم النظام الطائفي. ومع تمسكه بالهوية اللبنانية، يقر بتعدد انتماءات الإنسان ويرفض أن تتحول أي منها إلى مصدر اقتتال أو تفوق.

ينطلق خضر في تحديد الهوية من مرجعية لاهوتية كونية تجعل ملكوت الله أوسع من جميع النظم القومية. ولا يؤدي ذلك إلى إلغاء الانتماء إلى الوطن، بل إلى منع تحويل المسيح أو الكنيسة إلى رمز قومي مغلق.

ونتيجة لذلك، اتخذ خضر من الكونية مصطلحاً جديداً لإزالة أي هوية أرضية عن المسيح الذي أدّى الجدل فيها إلى تقابل صراعي بين الشرق والغرب من جهة، ولإبعاد أي دمج بين الكنيسة والقومية، مستشهداً بالتجربة الروسية، حيث أدّى ذلك إلى الانغلاق والاختناق.

وتجدر الإشارة إلى أنّه لا يُلغى القومية، بل على العكس، فهو وَجَدَ أنّ هُويّة الإنسان هي نتيجة الانتماء الممزوج في فكره بين الرّؤية القومية التي عَنَت الانتماء إلى لغة وحضارة وثقافة وأرض، بالإضافة إلى الرّؤية الكونيّة الجامعة لكلّ الأطياف على صورة المسيح المصلوب الذي ضمّ الجميع إليه.

تحدد الوحدة عند خضر بوصفها تكاملاً لا انصهاراً؛ فالفروق مشروعة ما دامت لا تبلغ التنافر، والتعدد مصدر ثراء وإبداع حين تنظمه المواطنة والمساواة. لذلك ترفض المواطنة القومية المقترنة بأسس طائفية، لكنها لا تطلب إلغاء التراث أو الخصوصية (خضر، 2000).

وتشير هذه النتائج إلى أن الهوية عند خضر عملية مفتوحة تتكوّن بالفعل الحر والمسؤول، لا جوهرًا ثابتًا يُفرض على الأفراد. لذلك تصبح المواطنة الصبيغة السياسية التي تنظّم تعدد الانتماءات، فيما تغدو القومية خطرة حين تنمأ مع الطائفة أو تستعمل المقدس لتبرير الغلبة.

تُظهر هذه القراءة أن تعدد هويات لبنان لا يُعالج بترجيح هوية مغلقة على أخرى، بل بإعادة بناء العلاقة بينها داخل مواطنة مشتركة. وعلى هذا الأساس يمكن الانتقال إلى موقع العروبة في تصوره.

2.2.3. العروبة بوصفها انتماءً ثقافيًا ومجالاً للمشاركة

مع تفكك السلطنة العثمانية وترسيم كيانات المشرق في أعقاب الحرب العالمية الأولى، دخل لبنان في نقاش طويل حول علاقته بالعروبة وبمحيطه السوري والعربي. وقد ثَبَت اتفاق الطائف لاحقًا هوية لبنان العربية ونهائية كيانه. وفي قراءة خضر، اقترن هذا المسار بتحول تدريجي لدى الجماعات اللبنانية من هاجس الغلبة أو الخوف إلى قبول الوطن المشترك، مع بقاء توترات العدد والهوية حاضرة في الوعي السياسي. وقد عبّر عن خوف بعض المسيحيين من الذوبان في المحيط العربي والإسلامي الواسع (فرحات، 2016، ص 100).

وهكذا، بدأت فكرة العروبة تجول في خاطره وقد عدّها فكرة مسيحية لكون المسيحيين كانوا يُطالبون بالانفصال الكامل عن السّلطة العثمانية، وأنّ المسلمين أرادوا حكمًا ذاتيًا للعرب في هذه السّلطة. يرى خضر أنّ التّقاشات التي تدور في فلك القومية وإثبات الهويّة والمناداة بالوحدة تبقى نقاشات عقيمة لا طائل لها، والمطلوب الكفّ عن هذه الإيديولوجيات والدّخول في الفكر السياسي المعاصر، ففي رأيه "لا شيء يمنع إحساسي بثقافة عربيّة مشتركة بدليل أنّنا جميعاً ندرس الأدب العربيّ المعاصر، في أي قطر من الأقطار، ونحتسّس الموسيقى العربيّة الواحدة. هناك نوع من الإسهام للحياة العربيّة الواحدة" (فرحات، 2016، ص 101). فالعروبة عنده غَدَت احتواء لهذه الثّقافة العربيّة، أولاً، قبل أن تكون فكرة ذات أبعاد سياسيّة.

وفي هذا الصّدّد، يستند خضر إلى النّمودج السّويسريّ الذي قَبِل بخصوصيّات أبنائه القومية، وأوجَدَ حلفاً يجمعهم على اختلاف انتماءاتهم، فهناك مثلاً السّويسريّ الفرنكوفوني الذي يستوحي إلهامه الثّقافي والأدبيّ من فرنسا، وهناك السّويسريّ الألمانيّ الذي يقرأ الألمانية. وبناءً على ذلك، حاول خضر أن يستلهم هذا النّمودج في سبيل إحقاق السّلام على أرض لبنان: "كلّ الأمور الثّقافيّة العربيّة نحن لها. ولكن هذا لا ينبغي أن يحول دون انتمائنا الواحد إلى هذا الوطن الواحد، وأن نعمل لحياته الاقتصاديّة وإنعاشه الاقتصاديّ والثّقافيّ والتّربويّ والاجتماعيّ. والاتّفاق إذًا على القواسم المشتركة،

بصورة أنّه إذا ازدهر البلد حقيقة، وتخلّقنا بأخلاق الله في التّعامل اليوميّ، وتخلّصنا من الرّبائيّة التي نمارسها. إذا تحرّرتنا من ذلك، يبقى لبنان وطناً قائماً بذاته وقادراً على أن يعيش في سلام مع المنطقة " (فرحات، 2016، ص 102). وبالعودة إلى موضوع العروبة، فلا أحد يختلف على هوية لبنان العربيّة، تَمّت الإشارة أنفاً إلى أنّ الكلام على عروبة لبنان منشأه مسيحي. جاء كردّة فعل في وجه سياسة التّريك التي حاولت امتصاص هويّة لبنان وسوريا وإلغاءها منذ نهاية القرن التاسع عشر.

وعليه، برز في هذه الفترة تياران: تيّارٌ قوميّ لبنانيّ غير منفصل عن الأُمّة العربيّة أمثال كمال الحاج الذي رفع شعار "أمّتي عربيّة، قوميّتي لبنانيّة"، مؤسساً بذلك لعقد اجتماعيّ فريد أسماه النّصلاميّة للتّعبير عن قوّة المشاركة بين المسلمين والمسيحيّين في هذا الوطن (عبيد، 2008، ص 233). وتيّارٌ آخر قال بالفينيقيّة واللّغة المحكيّة مركزاً الصّراع القوميّ الذي سمّاه المطران " صراع الهويّات"، وقد اتّخذ هذا التّيار من القوميّة حجة لإشعال الفتنة أثناء الحرب الأهليّة اللّبنانيّة، فغدّت القوميّة أدباً طائفيّاً مذهبيّاً أدّى إلى لغط والتباس فكريّ مفاده أنّ العروبة مرتبطة بالإسلام، أمّا الفينيقيّة، فهي بقاء الموارنة في الحكم.

من هنا، عمل جورج خضر في نصوصه واجتهاداته على توضيح مسالك العروبة وانتسابها إلى المسيحيّة والإسلام معاً، ولا ينبغي الخلط بين العروبة والإسلام لكون العروبة فلسفة وإيديولوجيا هدّفت إلى إبقاء لبنان على مُميّزاته الإنسانيّة والثّقافيّة في العالم العربيّ الإسلاميّ. وتنطوي وجهة النّظر هذه على كون العروبة اتجاهاً علمانيّاً أُطلّقت حاجة في التّحرّز بدءاً من الحكم العثمانيّ، مروراً بالانتداب الفرنسي، وصولاً إلى القضية الفلسطينيّة والأزمة اللّبنانيّة إبّان الحرب. دافع خضر عن إمكان تعرّب المسيحية وعن مساهمة المسيحيين في الخطاب العربيّ، ورفض حصر العربية والعروبة في الإسلام. ومن هنا استخدم فكرة «العروبة البيضاء» للدلالة على انتماء يتأسس على المشاركة الحضارية لا على الغلبة الدينيّة.

وأولى اللغة العربيّة مكانة مركزية، لأنّها الأداة التي تستطيع المسيحية المشرقية أن تعبّر بها عن ذاتها وأن تشارك في نهضة المنطقة. لذلك لم يفصل التراث العربيّ عن إسهامات المسيحيين الأوائل وعن تاريخ المشرق المشترك. ولا يفوتنا أن نذكر بأنّ النّكبة الفلسطينيّة كانت الدّافع الكبير لتثبيت خضر بعروبة القدس وعروبة لبنان، فارتبطت القضية الفلسطينيّة برؤيته الفكرية والسّياسيّة، وتوجّهاته النّضاليّة، متوقّفاً عند هشاشة الأنظمة العربيّة التي وقفت متفرّجة على هذه المأساة.

تُفهم العروبة في هذا السياق بوصفها انتماء ثقافيّاً ولغويّاً يتيح الاعتراف بالآخر شريكاً في بناء الوطن، لا مشروعاً لإلغاء خصوصية لبنان. ولذلك عدّ خضر الجدل حول مقدار العروبة أقل أهمية من المشاركة الفعلية في اللغة والثّقافة ومن قيام العلاقة على المحبة والمسؤولية المشتركة (خضر، 2014).

يُستنتج من ذلك أن العروبة في خطاب خضر ليست برنامجاً لدمج لبنان في كيان سياسيّ أوسع، ولا غطاءً دينيّاً، بل انتماء ثقافيّ ولغويّ يسمح للمسيحي والمسلم بالمشاركة في فضاء حضاري واحد. وقيمتها الوطنيّة مرهونة بقدرتها على صيانة خصوصية لبنان وخدمة مواطنيه، لا بإنتاج ولاء يتجاوز الدولة.

لا تكتمل دلالة العروبة عند خضر من دون بعدها المشرقي؛ فالعروبة تحدد اللغة والمجال الحضاري، بينما تفسر المشرقية خبرة التعدد الديني والتاريخي التي تمنح لبنان خصوصيته.

3.2.3 - المشرقية والتعدد الحضاري

لقد اتّضح للمطران جورج خضر تيّاراً آخر، إلى جانب تيّار العروبة، وهو المشرقية. ولم يظهر هذا التيّار من عبث، إذ ارتبط بنشأته، فهو ابن طرابلس التي تأسست على التلاقي، لكونها كانت طريقاً إلى دمشق، وواحة تعايش مسيحي - إسلامي: "فطرابلس تلك المدينة التي تحتضن التاريخ والثقافة والتقاليد، وتخزن في أحيائها، وعماراتها، وأقبيتها حضارة كثيفة، إحدى ميزاتها التنوّع في السكّان والأديان والوحدة في التاريخ والحضارة" (خضر، 1957، ص 109). وهذا طبعاً انعكس في فكر المطران على كلّ لبنان، حيث إنّ لبنان في ذهن خضر صورة عن طرابلس: "لبنان الديمقراطيّ الوجه والتّهج يغتذي فكريّاً وروحياً من الدّعوة إلى المشرقية عبر الوجود المسيحيّ المتلاقي مع الوجود الإسلاميّ" (خضر، 1957، ص 338). وفي معرض دراسته للجذور المشرقية للبنان، ربط المشرقية بأشور وبابل لكي يُبرهن، بأنّ الإحساس المشرقيّ المسيحيّة غير مرتبط بالإسلام، لكون المشرقية إحساساً وهويّة، هي قبل الإسلام. ولذلك، وجد أنّ لبنان يستمدّ دعوته من الجوار المشرقيّ، وهو جوار روحيّ رسوليّ. وهذه الدّعوة اصطبغتْ بهويّة مشرقية جعلت من أنطاكية رمزاً لها، وهي أساس في المسيحية حيث "دُعِيَ التّلاميذ مسيحيّين في أنطاكية أولاً" (أعمال الرّسل، 11: 26).

ولعلّ دعوة خضر إلى المشرقية لدليل واضح على رفضه لمقولة المتّحدات الجغرافية التي تصهرها العروبة، لأنّها تلغي التّمايز الذي يعيشه لبنان روحياً وثقافياً: "فالأهمّ من بحث الكيانات العربيّة وتوحيدها، أن نعرف مضمونها الروحيّ ولون الثّقافة فيها" (خضر، 1957، ص 38). فالهمّ كلّ الهمّ عند خضر ألاّ تذوب التّعدديّات، لأنّها أساس في اتّحاد الأوطان، ومعرفتها لنفسها، وإدراكها لهويّتها. وعليه، أبرز خضر في هذا الاتّجاه الذي أثاره، أنّ لبنان مؤهل ليكون حاضناً للاتّجاهات العربيّة والمشرقية. لذلك، وفي سبيل المحافظة على لبنان الرّسالة، وجب الابتعاد عن كلّ التّنوّعات السّياسيّة المتطلّية خلف خطابات مُغلقة. ومن هذه التّنوّعات، نذكر النّظام الطّائفيّ الذي سَطَحَ السّياسة اللّبنانية وسَطّح معها البُعد اللّبنانيّ الخلاق، فيقول المطران، في حديث له مع سمير فرحات، إنّنا نعيش مع المسلمين منذ أربعة عشر قرناً إنّ الإسلام كيف الكثير من عادات المسيحيّين وباتوا يتدوّقون بعض جوانبه الفنّيّة والثّقافيّة، مثل الموسيقى والفنّ المعماريّ بمقابل ذلك اكتشف الإسلام اللّبنانيّ أنّ هناك مكاناً ليعيش مع المسيحيّين في صورة حضاريّة في وطنٍ مدنيّ، وهذا فكرٌ جديد على الإسلام (فرحات، 2016، ص 107). فقد أدرك خضر تمام الإدراك أنّ لبنان قائم في محيطين: محيط عربيّ استقى لبنان منه إنسانيّته ولغته، ومحيط مشرقيّ استمدّ منه روحانيّته وأبعاده الحضاريّة. ومن هذين المحيطين وجدّ خضر في لبنان وطناً حقيقيّاً له وجوده وكيانه. من هنا، اتّخذ خضر موقفاً سلبياً من الأطروحة اليمينية التي ظهرت إبان الحرب الأهليّة، لأنّ أطروحة كهذه تُغذّي خطاب الكراهية وتؤخّر تقدّم الوطن. فالمسألة عنده ليست مسألة سياسيّة، على قدر ما هي مسألة حضاريّة وروحيّة وأخلاقيّة في آن: "أعتقد الآن أنّنا سائرون نحو لبنان تنبع قوّته من داخله، ويؤاليه أبنائُه وحده. هذا كلّهُ يفترضُ قفزةً نوعيّةً عظيمةً في قراءة الوطن، هل قرّرنا نحن القاطنون أرض لبنان أن نتزوّجها عروساً لا انفكاك عنها، وذلك على رغم الصّراعات السّياسيّة التي لا مهرب منها؟ ولكن لاغصاب ولا زُهاب إن تمثّلنا الديمقراطيّة، فجَدّدت

حضورنا الاجتماعيّ. الاجتماع العصريّ هو قبول الفروق، وتكامل الفروق في الخطاب السّياسي" (فرحات، 2016، ص 108).

تظهر المشرقية، بناءً على ذلك، بوصفها بعداً مكمّلاً للعروبة: فهي تمنح لبنان ذاكرة دينية وحضارية متعددة، بينما توفر العروبة اللغة والمجال الثقافيّ المشترك. ويتيح الجمع بينهما تصوّراً لانتماء لا يقوم على العزلة ولا على الذوبان. تؤدي المشرقية، في هذا البناء، وظيفة تصحيحية: فهي تمنع العروبة من التحول إلى تجانس، وتمنع اللبانية من التحول إلى عزلة. ومن تفاعل البعدين يتشكل وطن ذو انتماء عربيّ وذاكرة مشرقية متعددة، وهو ما يفسر مركزية «الوحدة في التنوّع» في تصور خضر.

3.3. العلاقة الإسلامية-المسيحية: من التشاد إلى الحوار

3.3.1. نقد صيغ الغلبة الدينية والسياسية

ساء المطران جورج خضر أن يرى وطنه لبنان منغلّقاً ومقيّداً طائفياً ومذهبياً، فراح يبحث عن لغة جامعة ومُوَحّدة، لا سيّما أنّ الحرب الأهليّة اللبانية أفرزت أناساً رافضين لأيّ شكلٍ من أشكال الجوار والتّفاهم. وفي حديثٍ له يُوَضّح أنّ فئة من اللبانيين استغلّت الدين وجنّت من ولائها المذهبيّ فوائد: "في بلدٍ كلبان تشابك فيه الدين والطائفية، وجنى المرء من ولائهِ المذهبيّ فوائد، يعسر التّلاقي الرّوحي المجرّد وتتعدّر المواجهة العلميّة ابتغاء رضوان الله أو تكاد" (خضر، 1957، ص 19).

تتطلب قراءة هذا المحور بيان موقف خضر من الصيغ التي تجعل لبنان وطناً لفئة دينية واحدة، سواء اتخذت صورة «الوطن المسيحي» أو «الجمهورية الإسلامية». كما يندرج نقده لمفهوم الذمة ضمن رفضه تحويل التعايش إلى علاقة حماية بين قوي وضعيف، تمهيداً لفهم الحوار بوصفه علاقة مواطنة متكافئة.

لقد علّج خضر موضوع لبنان المسيحيّ من باب عدم الانعزال عن المحيط، ففي نظره عبارة "الوطن المسيحيّ": "بدعة لا سياسيّة فحسب بل رويّة في الدّرجة الأولى، والوجود المسيحيّ المشرقيّ إنّما هو وجود مع المسلمين وفي إطارهم التّاريخيّ والحضاريّ" (خضر، 1957، ص 34). وعليه، رفض رفضاً قاطعاً فكرة الوطن المسيحيّ، ويعود ذلك إلى نشأته في طرابلس، حيث "كان يمرّ من أمام المسجد، ويرى جموع المصلين يسجدون وينتصبون" (خضر، 1957، ص 6).

وتربّيته هذه جعلته، كما يقول: "حُرّاً من عقدة المسلم، وكان متمسّكاً إلى أقصى حدّ باستقلال المسيحيّة من كلّ أرض ومن كلّ حضارة" (خضر، 1957، ص 35). فالمسيحيّة عنده لا تتقوقع في مدى جغرافيّ، إذ إنّ اللاهوت المسيحيّ لم يؤسّس لأُمّة مسيحيّة، لكونها ليست ديناً ودُنيا، ذلك أنّ المسيحيّ أعلن أمام بيلاطس: "مملكتي ليست من هذا العالم" (يوحنا، 18:36)، علماً بأن مصطلح الأُمّة، كما وردت عند بطرس الرّسول، مخاطباً المسيحيّين بقوله: "أمّا أنتم فجنسٌ مختارٌ، وكهنوت ملوكي، أُمّة مُقدّسة، شعب اقتناء لكي تُخبروا بفضائل الذي دعاكم من الظّلّة إلى نوره العجيب" (بطرس، 9:2-10). عني بذلك الكنيسة، أي جماعة المؤمنين المجتمعين على أسسٍ عقائديّة وليتورجيّة. وهذا المفهوم الإيمانيّ العميق أوضحه في مسرى طفولته، قائلاً: إنّ "حركة المسيح تنفّر من تزكية الأوطان باسمه" (خضر، 1957، ص 37). ودافع عن موقفه هذا بحجج تاريخيّة، مظهرّاً أنّ المسيحيّة الحاكمة تاريخياً تعرّضت إلى أحداث كثيرة، فهناك ممالك زالت، وعروش

سقطت، ورغم ذلك: "لم يتعلّم النَّاسُ أنَّ المجتمع المسيحيّ قبل الملكوت ليس له شكل يُحتذى ولا يحتمل تطويلاً لوضع أو نظام. ولعلّ المسيحيّة مدينة في بقائها إلى هذه التّعمة" (خضر، 1957، ص 50).

ومثلما ساءتُة المناداة بوطن مسيحيّ، ساءتُة أيضاً الدّعاوات المنادية بالجمهورية الإسلامية، ولا سيّما أن يُصنّف المسلمون قومه أهل ذمّة، فهو يرفض أن يكون أحد في ظلّ القويّ (خضر، 1957، ص 36). لهذا، ينبغي التّوسّع أكثر في نقده لمسألة الدّميّة.

ومن الضّروريّ، هنا أن نذكر أنّ هذه الدّعاوات ظهرت خلال الحرب الأهليّة اللبنانيّة، وبروز الجدل حول هويّة لبنان، والتّدخل بين القضيتين: اللبنانيّة والفلسطينيّة، وتنازع أبناء الوطن الواحد حول القضية الفلسطينيّة. وكلّ هذه الجدالات تفجّرت حرباً فتكت لبنان وحولته إلى ساحة اقتتال، بدل أن يكون ساحة تلاقٍ وحوار وعيش واحد. وعليه، انقسم اللبنانيون بين تيارين: تيار أراد الانتصار للقضيّة الفلسطينيّة، وهو معروف بتيّار الإسلام والعروبة، وهذا ما توضّح في قسم سابق، وتيار ذي غالبية مسيحيّة رافض للكيان الفلسطينيّ ومعروف بتيار القوميّة اللبنانيّة الذي ظنّ أنه بالانتماء إلى العروبة ممارسة الإسلام سياسياً.

وأمام هذا الواقع المأزوم، أصرّ خضر على أنّ لبنان أرض التعدّدية، وأنّ فلسفة العيش المشترك راسخة في الخطاب السّياسي منذ الميثاق الوطني غير المكتوب عام 1943، ثم وثيقة الوفاق الوطني في الطائف عام 1989، مؤكّداً خاصّة اتّجاهه العروبيّ، ومساهمة المسيحيّين في العروبة التي ابتدأت قبل الإسلام: "نحن عندنا ذاكرة. المشرقيّة هي كلّ الذي كان قبل الفتح العربيّ. ابتدأنا مع تاريخ الشّرق 2300 ق.م، وجاء الإسلام. وكان لساننا مُعرباً وتعرب، وهذا جعل نوعاً من الوحدة الثّقافيّة بيننا وبين كلّ العرب" (عبيد، 2008، ص 401).

وبالعودة إلى استياء المطران من مقولة الدّميّة لدى المسلمين، ميّز خضر بين رؤية المسلمين الليبراليّين إلى المسيحيّين، وبين رؤية الإسلاميّين بإحيائهم الشّريعة (عبيد، 2008، ص 432). فالإسلاميون الأصوليون يتعاطون مع غير المسلمين على أنّهم أهل ذمّة، وعليهم أن يدفعوا الجزية، ويمكنهم أن يبقوا على دينهم إن أرادوا: "فإن قبلوا ذلك، كان لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم. وكانوا في ذمّة المسلمين يحمونهم ويدافعون عنهم، ومن أجل هذا يُسمّون أهل الذّمّة" (أمين، 1975، ص 85-86).

إنّ مسألة الدّميّة نابعة من الشّريعة الإسلاميّة التي يحترمها المطران جورج خضر أشدّ احترام، ولكنّه استبعد تطبيقها في لبنان، رافضاً في ذلك المناداة بحكم إسلاميّ "الجمهورية الإسلاميّة" تماماً كما رفض الدّعوة إلى تثبيت هويّة لبنان على أنّه وطن مسيحيّ، وفي ذلك دليل على أنّه كمواطن يرفض أن يكون في حماية أحد: "كلّ حماية شفقة، وكلّ إشفاق تعال، وهو يفهم أن يجنح بعض إلى صرخة تمرد وإباء" (خضر، 1957، ص 36). كما أنّه يرى أنّ تطبيق الدّميّة في لبنان انتقاص للصّيغة اللبنانيّة المتوازنة، تلك الصّيغة التي طبّعت وجه لبنان وجعلته كما قال البابا الراحل يوحنا بولس الثاني بـ "إنّ أرض لبنان رسالة". إنّ رؤية جورج خضر إلى لبنان الرّسالة جعلته يؤسّس للحوار بين المسيحيّة والإسلام، من أجل التّلاصق في هذا البلد، وفي مسائله السّياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، وناضل في سبيلها نضالاً كبيراً، وهذا ما سيتوضّح في القسم الآتي.

وتكشف هذه المادة أن رفض خضر لصيغتي «الوطن المسيحي» و«الحكم الإسلامي» يصدر عن مبدأ واحد هو رفض الغلبة. فالمواطن لا يكون في ذمة مواطن آخر، والدولة لا تستمد مشروعيتها من تفوق جماعة، بل من المساواة القانونية والسياسية. وهنا تنتقل الوحدة في التنوع من قيمة روحية إلى قاعدة دستورية وأخلاقية.

2.3.3. الحوار الإسلامي-المسيحي بوصفه ممارسة مواطنة

رأى المطران جورج خضر في الحوار الإسلامي-المسيحي حلاً للمسألة اللبنانية انطلاقاً من رؤيته إلى لبنان التعددي. وتعود جذور هذا الموقف إلى طفولته في طرابلس؛ إذ يذكر أن بعض العائلات المسلمة كانت توصي أولادها بمعاشرة الأطفال المسيحيين، وأن تعبير «أخلاق عيسوية» كان متداولاً، إلى جانب العبارة: «كن عربي الدين، عيسوي الأخلاق» (فرحات، 2016، ص 60).

استمر اهتمام خضر بالإسلام في شبابه، ولا سيما بعد تأسيس حركة الشبيبة الأرثوذكسية. ويروي أن أحد أصدقائه رأى مصحفاً على مكتبه فسأله: «لماذا تقرأ القرآن؟»، فأجاب: «أريد أن أرى آثار المسيح في هذا الكتاب، فأنا أفتش عن المسيح» (فرحات، 2016، ص 115). وتكشف هذه الشهادة أن قراءته للآخر الديني انطلقت من البحث عن نقاط اللقاء من دون إنكار الاختلاف العقائدي.

كما أنّ اهتمام المطران بالتعرّف إلى المسلمين أوصله إلى أن يصبح مُدرّساً في الجامعة اللبنانية في كلّية التربية لمادة الحضارة العربية بكلّ موضوعيّة: «لستُ أذكر حادثة واحدة وَقَعْتُ في الصّف بمعنى أنّ أحداً لم يشكّ في أنني كُنْتُ أشرح الإسلام، كما يشرح هو نفسه بكلّ أمانة، ونزاهة علميّة. وأذكر بوضوح – وهذه شهادة الطلبة – أنهم تقاربوا روحياً» (خضر، 2000).

يستعيد خضر عبارة «حارة النصارى» من ذاكرة طرابلس، لكن دلالتها في نصه لا تحيل إلى غيتو مغلق، بل إلى وحدة اجتماعية محلية عاش فيها المسلمون والمسيحيون في جوار وتفاعل. وقد شرح جورج عبيد أن لفظة «حارة» تشير إلى المكان التراثي الذي يجمع السكان في علاقة اجتماعية، لا إلى تقسيم سياسي مغلق (عبيد، 2008، ص 357).

وتشير لفظة «حارة»، كما شرحها جورج عبيد، إلى المكان التراثي القديم الذي يجمع الناس في وحدة اجتماعية، سواء كانوا أكثرية أم أقلية (عبيد، 2008، ص 357). أما استعمال خضر لكلمة «نصارى» فيكشف انفتاحاً لفظياً على القرآن وعلى لغة المسلمين. وعليه، لا تجسد الحارة في قاموسه غيتو طائفيًا، بل فضاءً للتجاوز والتجاوز.

على هذا الأساس، يمكن تحليل الحوار عند خضر بوصفه انتقالاً من التجاور الاجتماعي إلى التزام متبادل في المجال العام. فالمقصود ليس دمج العقائد أو إلغاء الفروق، بل تحويل المعرفة المتبادلة إلى قاعدة تمنع استعمال الدين في التعبئة والصراع.

ينطلق خضر من سؤال إمكان وحدة البلد مع انقسام سكانه إلى مسلمين ومسيحيين. ويرى أن المشكلة لا تكمن في الاختلاف الديني ذاته، بل في عقدة الأقلية والأكثرية وفي ربط الفاعلية السياسية بالعدد. لذلك دعا المسيحيين إلى التحرر من هاجس الكثرة، وإلى فهم هويتهم داخل شراكة وطنية لا تستمد قيمتها من السيطرة أو الحماية (خضر، 2000، ص 114-116).

يرفض خضر تحميل الدين مسؤولية الصراع السياسي، ويجعل الاعتراف بالآخر والمحبة معيارين لصدق الإيمان. ومن هذا المنطلق يقيس الحكم بقدرته على خدمة الناس والعدل بينهم، لا بانتماء الحاكم الطائفي؛ فالمطلوب اختيار الكفاء القادر على تحمل المسؤولية الأخلاقية والسياسية (خضر، 2000، ص 159، 236-237، 337).

وفي هذا الإطار، أدان خضر الحرب الأهلية، مُعتبراً إياها حرباً عبثية، لو تَمَّت محاكمة المسؤولين عن الحرب لصرنا مجتمعاً مدنياً وعادلاً (فرحات، 2016، ص 109). وما إدانته للحرب إلا تأكيد على العيش المسالم بين أهل الأديان، ففي معرض حديثه عن السلام المنشود، يقول: "هذا وطن مَمَّن سلامه في وحدته. كُلُّ الأشياء تتحالف فيه وخارجته ضدَّ وحدته. أن نقيمها هذا هو التحدي وتلك هي البطولة والبطولة الوحيدة هي أن يحيا هذا الشعب ولا يُدمر ولا يرحل وأن يواجه معاً ما يعتريه من الأعداء... السلام ثمرة الإبداع، هذا الذي يأتي من الحب الواحد لـبنان الواحد" (خضر، 2000، ص 244). نلاحظ إذاً أنَّ هذه الوحدة شكَّلت محور فكره الوطني، فمن دون هذه الوحدة يفقد لبنان فرادته في هذا الشرق. ولن تتحقق هذه الوحدة إلا بالحوار القائم على التفهُم، وتقبُّل الآخر المختلف. وحرصاً على ذلك، يوضِّح أكثر مفهومه للحوار الإسلامي – المسيحي، فيؤكِّد أنَّ الحوار ليس حواراً تبشيريةً، بل هو وعي للاختلاف والاعتراف بذلك. والأهم من ذلك، أن يُعبّر كل دين عن نفسه كما أكَّد سماحة السيّد محمد حسين فضل الله في قوله: "أن يدرك المسيحي مسيحيتته من الإنجيل، والمسلم إسلامه من القرآن، ويكون هذا موضع عيش، وموقع انفتاح" (عبيد، 2008، ص 412). وهكذا يتبين لنا أنَّ فلسفة الحوار الخضري قائمة على احترام هذه الاختلافات العقائدية: "هذا اعتراف مسبق بأنك ملتزم الآخرين، بأنك لا تُريد أن تُلمي عليهم أمرك إملاء وبأنك تعترف أن الحقيقة التي يحملون مُنقذة لك ولهم معاً" (خضر، 2000، ص 408). وقد دفعه هذا الموقف إلى دراسة القرآن والفكر الإسلامي والبحث عن نقاط اللقاء الروحي والإنساني، من غير أن يذيب الفروق العقائدية أو يحوّل الحوار إلى تبشير متبادل (خضر، 2000، ص 37).

يربط خضر الانقسام الديني كذلك بالانقسام الاجتماعي؛ فالجوع والفقر يهددان وحدة المجتمع بقدر ما تهددها العصبية. ولذلك لا يكتمل الحوار عنده من دون التزام مشترك بقضايا الفقراء وتقليص الفجوة بين الطبقات، لأن كرامة الإنسان هي المعيار الذي تتقاطع عنده الجماعات الدينية (خضر، 2000، ص 70).

أخيراً، هذا هو الحوار في القاموس الخضري، وهو إن اتَّخذناه قناعة ومسلكاً، من شأنه أن يكون عنصراً أساسياً من عناصر تقدُّم الوطن.

النتيجة الأساسية في هذا المحور أن الحوار عند خضر ليس نشاطاً ثقافياً هامشياً، بل شرطاً لبناء الوطن. وهو يقوم على الاعتراف بالفروق، وعلى التزام قضايا العدالة والفقير والسلام، بحيث يُقاس نجاحه بقدرته على إنتاج فعل عام مشترك لا بمجرد تبادل المجاملات الدينية.

يُفضي هذا التصور للحوار إلى سؤال بنية الدولة نفسها؛ فإذا كانت المساواة الدينية لا تتحقق في ظل امتيازات الطوائف، يصبح نقد الطائفية والبحث عن صيغة علمانية ديمقراطية امتداداً منطقياً للمواطنة المشتركة.

4.3. الطائفية والعلمانية الديمقراطية

1.4.3. نقد الطائفية السياسية وأثارها

يصف خضر الطائفية السياسية بوصفها بنية تضعف الإدارة والدولة، ويرى أن المشكلة لا تقتصر على التمثيل الطائفي، بل تشمل غياب الكفاءة والخلل الأخلاقي في ممارسة الوظيفة العامة. لذلك دعا إلى مسابقات عادلة وإلى إدارة مهنية وإلى نظام انتخابي يتيح تمثيل المواطنين من دون اختزالهم في صفاتهم الطائفية (خضر، 2000، ص 46).

ومن هذا المنظار، تغدو الدولة الخضرية المؤسسة الجامعة للأضداد من دون انصهار إذ "يأخذ كلٌّ من الآخر نوراً ويمدّه بالنور" (خضر، 2000، ص 61). وتماشياً مع ما تمّ ذكره، تُصبح الطائفية عائقاً أمام كلِّ مواطن يسعى إلى النّمّو، وإثبات ذاته في المجتمع. من هنا، يشهد لبنان هجرة الأدمغة التي تصطدم بحائط الطائفية، والتمثيل الطائفي في بعض المناصب المهمة: العدل السياسي يقضي بأن يكون كلُّ إنسان في الأمة غير محدود النّمّو بسبب من دين أو مذهب أو لغة أو عنصر أو جنس" (خضر، 2000، ص 123). فضلاً عن ذلك، وجد المطران في الطائفية سبباً من أسباب التّحلّف الاقتصادي والاجتماعي، لأنّها تُقيم فوارق بين النّاس، فتزجّ كلَّ الطبقات الاجتماعية من طائفة واحدة في بوتقة واحدة. وعليه، تشلّ الطائفية حركة التفاعل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، وهو عامل أساسي في تقدّم الوطن. وفي هذا الصّدّد، يربط المطران بين الطائفية والوضع الاقتصادي كما مرّ سابقاً. ففي نظره، إنّ التكتّل الطائفي يجعل الطبقة البرجوازية مسيطرة في كلّ طائفة، ويزيد الهوّة بين الأغنياء والفقراء. وقد شكّل الفقر أيضاً قضية أساسية، فسعى إلى إخراجهم من فقرهم: "خرج صاحبي إلى العالم والفقراء جرحه" (خضر، 2000، ص 17).

لا يحصر خضر قضية الحرمان في طائفة بعينها، بل يربط صدق الإيمان بالقدرة على مشاركة جميع المحرومين حقهم في الغذاء والتعليم والعلاج. ومن ثم يرفض أن يُطرح إلغاء الطائفية منفصلاً عن العدالة الاجتماعية؛ إذ لا معنى لإصلاح سياسي لا يحفظ كرامة المواطن الكادح (خضر، 2000، ص 132).

وهكذا، يتّضح لنا أنّ طرح المطران لمسألة الطائفية طرحٌ عمليّ، فحواه الإنسان، أيّاً كانت طائفته. وعليه، يمكننا الآن الانتقال إلى الحلّ الذي ارتآه المطران لهذه المعضلة، وهي العلمانية الديمقراطية.

2.4.3. العلمانية بوصفها ضماناً للمواطنة

طرح خضر العلمانية بوصفها وسيلة لتوطيد المواطنة وفصل امتيازات الطوائف عن سلطة الدولة، لا بوصفها إلغاءً للدين. فالتمييز عنده قائم بين الأخلاق الدينية والإيمان من جهة، وبين استعمال المقدس لتبرير المصالح السياسية من جهة أخرى. وبذلك لا يعود ثمة وسيط طائفي لازم بين المواطن والسلطة.

وينتقد خضر تحويل الله إلى أداة في الصراع السياسي، لأن هذا المنهج يسيء إلى الدين والإنسان معاً، ويمنع تكون الدولة المدنية. والمقصود من نقده ليس إخراج الإيمان من المجتمع، بل حماية المجال الديني من الاستعمال السلطوي.

إذاً، العلمانية، استناداً إلى ما سبق، ليست رفضاً لله، بل تحرراً من نظام يميّز المواطنين، ويجعلهم رهينة مذهبهم. على الرّغم من أنّ الإسلام دين ودولة ومن المسيحيين أيضاً يُفترقون بين النطاق الكنسي ونطاق الدولة، وهناك أمورٌ مسلّمة إلى المسؤولين، لا يُنكر المطران دور رجال الدّين في لفت نظر الحكّام إلى تقصيرهم في الدّفاع عن قضايا الفقراء،

والمقهورين، والمحافظة على استقلال البلد خاصة، فتدخلُ كهذا لا يرفضه المطران، طالما أنّ عنوانه العريض رفع الظلم عن المواطنين جميعاً.

وفي معرض حديثه عن العلمانية في لبنان، يُحدّد مجموعة من الأسُس التي يجب اتباعها لإحلال هذا النظام، أولها، علمنة الإدارة من خلال إجراء مسابقات لمعرفة من هو أكثر كفاءة وأعظم خلقاً. وهذه العلمنة لا تتحقق إلا بعلمنة النظام الانتخابي. ويوضح ذلك بصريح العبارة، قائلاً: "ليست العلمانية مستحيلة في لبنان، أعتقد أنّ هذه المسألة مرتبطة بالنظام الانتخابي" (فرحات، 2016، ص 106).

وقبل أن يطرح العلمانية حلاً للمعضلة اللبنانية؛ دعا أولاً إلى إيجاد بديل لعبارة "إلغاء الطائفية"، وإحلال أحزاب علمانية تعمل لصالح الجميع من دون تفرقة، فالسياسة عملٌ مشترك، وكلّ خطة يؤتى بها يجب أن تشمل جميع المواطنين. وفي هذه الحال، تصبح مسألة إلغاء الطائفية ممكنة في جو من الديمقراطية، والديمقراطية تربية على الاختلاف واحترامه. ترتبط الديمقراطية في هذا التصور بتربية اجتماعية تحترم المختلف، وبسيادة قانون يساوي بين المواطنين. ولذلك حذّر خضر من أن تتحول الديمقراطية التوافقية إلى تثبيت دائم للحصص، ودعا المجتمع إلى مراقبة الحاكم بدل التعامل مع الدولة بوصفها سلطة فوق المساءلة.

تخلص القراءة إلى أن العلمانية عند خضر تحمي المجال الديني من التشويه السياسي، وتوفّر في الوقت نفسه إطاراً للمساواة بين المواطنين. غير أن تطبيقها يتطلب نمو الثقة بين الجماعات، وترسخ الاعتقاد بنهاية الوطن، وتراجع منطق التخوين؛ ولذلك لا يقدمها خضر نموذجاً مستورداً جاهزاً، بل مساراً لبنانياً مرتبطاً بالتربية والديمقراطية والعدالة (فرحات، 2016، ص 105).

ويذهب خضر إلى أن صدقية الدعوة المسيحية إلى العلمانية تُختبر حين يتخلى المسيحيون عن استعمالها لحماية حصصهم الخاصة، ويقبلون الاحتكام إلى الكفاءة والمساواة. فالثقة المتبادلة لا تُبنى بالشعارات، بل بتنازل كل جماعة عن الامتياز الذي تطلب إغائه عند الآخرين.

يبين هذا المحور أن العلمانية عند خضر ليست أيديولوجيا مضادة للدين، بل آلية سياسية لفك الارتباط بين الإيمان والامتياز. وهي تتطلب إدارة قائمة على الكفاءة، وقانوناً انتخابياً يخفف الوساطة الطائفية، وثقافة ديمقراطية تعترف بالاختلاف. ولذلك يرتبط نجاحها بالعدالة الاجتماعية والثقة المتبادلة، لا بمجرد تعديل قانوني شكلي.

5.3. الشباب والمواطنة الفاعلة

آمن المطران خضر بقدرة الشباب على التغيير. إذا كان السلاح هو العلم والمعرفة. ويستطيع الجيل الناشئ أن يرمم ما تشوّه من بناء الوطن. ولكن كيف نظر المطران خضر إلى الشباب اللبناني وما الحلول التي اقترحها له، لإخراجه من لجة اليأس والإحباط؟

يرى خضر أن الإحباط الذي يصيب الشباب يتصل باستمرار البنية الطائفية داخل الجامعات والأحزاب والانتخابات الطلابية. فحين تُورث الانتماءات السياسية من الأسرة والطائفة، تضعف قدرة الطالب على تكوين موقف مستقل وعلى ممارسة المواطنة في المؤسسة التعليمية.

وينتقد سلبية الشباب وابتعادهم عن الشأن العام، لأن غياب المبادرة يترك المجال لاستمرار الكهولة الفكرية وإعادة إنتاج النظام نفسه. ومن ثم يصبح تغيير الأفكار شرطاً سابقاً لتغيير المنظومة السياسية.

يعول خضر على التربية والمدرسة المشتركة في بناء احترام الآخر، ويفضل المؤسسة الوطنية التي تتيح لقاء المسلمين والمسيحيين على المدرسة التي تعيد إنتاج العزلة الطائفية. كما يربط نجاح التعليم بإعداد المعلم أخلاقياً وعلمياً وبضمان حقوقه، لأن إصلاح الدولة يبدأ من جودة تكوين المواطن.

ويثني على أهميّة تطوير البرامج والمناهج التعليميّة لتواكب العصر، فكلّ ذلك من شأنه أن يُعدّ جيلاً قادراً على إخراج الوطن من دائرة الجهل والانغلاق. وبالتالي، إنّ معركة إصلاح التعليم يجب أن تقوم على أسس حضاريّة ترسخ الطّالب في جذوره وتراثه، وتفتح له آفاقاً جديدة في آنٍ. ودعا إلى تعلّم اللّغات الأجنبية والاطّلاع على روائع الأدب العالمي، والعمل على نقل بعض الأعمال إلى العربيّة.

وبالعودة إلى دور الشباب، طالب خضر بإشراكهم في سوق العمل وفي إدارة المؤسسات التعليمية، لكي يشعروا بأنهم أعضاء فاعلون في مجتمعهم. وتساءل عن السبل التي تجعل الجامعة بيئة إنسانية تستجيب لحاجات النمو والرجاء، مؤكداً أن الخدمة تبدأ بالإصغاء إلى من تُقدّم لهم. كما حمّل الدولة مسؤولية رعاية الشباب وتنمية كرامة الفكر لديهم وتهيئتهم لتحمل المسؤولية وشق سبل النضال. وتكشف هذه المواقف أن المشاركة والمعية تظلان محورين أساسيين في رؤيته التربوية والوطنية.

وشدّد كذلك على مسؤولية الجامعة في اختيار الطلاب وتوجيههم مهنيّاً، بحيث ترتبط الشهادة بالكفاءة وبخدمة المجتمع، لا بمجرد الحصول على امتياز اجتماعي. ويجعل هذا الموقف من التعليم وظيفه وطنية لا سوقاً للشهادات. فإن أحسن الطّالب اختيار مهنته يُساهم في تقدّم المجتمع، ويؤقّر على وطنه صدمات ومآسي، إذ إنّ المهنة توقّ إلى خدمة الإنسان الآخر، والعمل على رفع شأنه وإحيائه، وجسر عبور لتقدّم الأمة.

يضع خضر على الجيل الجديد مسؤولية مراجعة أخطاء الأجيال السابقة ومقاومة الجهل والفساد والمحسوبية بالمعرفة والعمل المشترك. وتقوم دعوته للشباب على الاتحاد والنقد والمبادرة، لا على استبدال زعامة شبابية بزعامة موروثة.

لا يأتي محور الشباب خارج سؤال الوطن، بل يوضح البعد الزمني للمشروع الوطني عند خضر. فالمواطنة لا تُورث بوصفها ولاً جاهزاً، وإنما تُكتسب بالتربية والمعرفة والمشاركة والمسؤولية. ومن ثم يصبح إصلاح التعليم وإشراك الطلاب في القرار شرطين للانتقال من مجتمع الزعامة إلى مجتمع المواطنين.

6.3. المرأة والمشاركة في المجال العام

يندرج تناول المرأة ضمن مفهوم المواطنة الفاعلة؛ إذ لا تكتمل وحدة المجتمع إذا بقي نصفه خارج المشاركة العامة أو خاضعاً لصورة نمطية. ومن هنا تُقرأ مواقف خضر من المساواة والتكامل ودور التربية والعمل والسياسة في ضوء سؤال إسهام المرأة في بناء الوطن؟

ينطلق خضر من أن المسؤولية الإنسانية لا تتحدد بالجنس، وأن المرأة والرجل متساويان في الكرامة والقدرة على العطاء. ويربط هذا الموقف بمفهوم الإنسان في الكتاب المقدس وبفكرة الشراكة، مع تأكيد أثر التربية الأسرية الديمقراطية في نقل المساواة من الأسرة إلى المجتمع والدولة (خضر، 2013).

ويؤدي التمييز، في هذه الرؤية، إلى صراع بين الجنسين وإلى نفي الآخر. وينتقد خضر البنى التي تنتقص من المرأة، ويؤكد أن الرجل لا يكتمل أخلاقياً وروحياً ما لم يدرك أن المرأة ليست دونه كرامة ومحبة.

ينتقد خضر الذكورية التي تنعكس في التشريع والعلاقات الاجتماعية، لكنه لا يتبنى مساواة تماثلية تلغي الفروق بين الجنسين؛ إذ يحتفظ بتصور تكاملي للأدوار ويربط الأمومة بخصوصية أخلاقية وروحية. ويتيح هذا الموقف الاعتراف بأهلية المرأة العامة، لكنه يحتاج أيضاً إلى قراءة نقدية حتى لا تتحول فكرة التكامل إلى تثبيت مسبق للأدوار الجندرية. وفي جميع الأحوال، يجعل خضر التربية والمحبة والمسؤولية المشتركة أساساً للعلاقة بين المرأة والرجل (خضر، 2013).

لم يحصر خضر دور المرأة في الأمومة، بل عدّها مؤهلة للمشاركة في السياسة والإدارة والاقتصاد، بما في ذلك رئاسة الجمهورية والوزارة والنيابة. ودعا إلى تجاوز الصور المهنية النمطية وإلى الاعتراف بكفاءتها الكاملة في المجال العام (خضر، 2010ب).

وتتجه هذه المواقف إلى توسيع المشاركة السياسية والاجتماعية للمرأة، وإلى تقييمها بقدراتها العلمية والعملية لا بالصورة التي يفرضها المجتمع الذكوري. وبذلك تصبح مشاركة المرأة معياراً لاكتمال المواطنة، لا بنمط هامشي في مشروع الإصلاح (خضر، 2011ب).

4. مناقشة النتائج

تؤكد النتائج صحة الفرضية الأساسية: فالوطن عند خضر مشروع أخلاقي-مدني تتحدد قيمته بقدر ما يحفظ كرامة الإنسان ويتيح المشاركة ويمنع تحول الفروق إلى امتيازات. وتنتظم المفاهيم المتعددة في نصوصه ضمن مسار واحد يبدأ من نقد العصبية وينتهي إلى دولة المواطنة؛ ولذلك لا يمكن فصل حديثه عن الهوية عن نقد الطائفية، ولا فصل الحوار عن العدالة الاجتماعية.

ويكشف الجمع بين السيرة والتحليل أن خبرة طرابلس تؤدي وظيفة تأسيسية، لكنها لا تفسر الرؤية بمفردها. فقد أعاد خضر تأويل الخبرة في ضوء لاهوته الأخلاقي وقراءته للحرب اللبنانية، فحوّل التجاور بين المسلمين والمسيحيين إلى مبدأ سياسي قوامه رفض الغلبة والاعتراف المتبادل. وبذلك تكتسب السيرة قيمتها عندما تُقرأ بوصفها منبعاً للمفهوم لا بديلاً من تحليله.

كما تبرز في النصوص مفارقة منتجة بين الانتماء والكونية: يتمسك خضر بلبنان وبالعروبة والمشرق، لكنه يرفض تأليه أي هوية. ولا يحل هذا التوتر بإلغاء الانتماءات، بل بإخضاعها لمعيار الإنسان والحرية. ومن هنا تبدو «الوحدة في التنوع» أقرب إلى نموذج للمواطنة التعددية، حيث تحفظ الدولة الاختلافات الثقافية والدينية من دون أن تمنحها سلطة على الحقوق العامة.

وتتضح الإضافة العلمية للدراسة في اقتراح مفهوم «الوطن الأخلاقي-المدني» بوصفه صيغة جامعة لأفكار خضر المتفرقة. يقوم هذا النموذج على أربعة أركان: إنسانية سابقة على الانتماء الطائفي؛ وحدة سياسية تحمي التنوع؛ فصل بين الإيمان وامتياز السلطة؛ ومشاركة اجتماعية تشمل الشباب والمرأة والفئات المهمشة. ويتيح هذا النموذج قراءة نصوصه خارج العرض السيري أو التجميع الاقتباسي، وربطها بنقاش المواطنة في لبنان.

ويتقاطع هذا النموذج مع الأدبيات التي تفسر الطائفية باعتبارها شبكة مؤسسات ومصالح، لا مجرد شعور ديني. فربط خضر بين الزعامة والوظيفة العامة والفقر ينسجم مع تحليل كلارك وسلّوخ لدور النخب وشبكات المجتمع المدني في إعادة إنتاج الهوية الطائفية، ومع تحليل بايتيه لكيفية انتقال السلطة من الدولة إلى ممثلي الجماعات (Clark & Salloukh, 2013; Baytiyeh, 2019) غير أن نصوص خضر تضيف معياراً أخلاقياً يجعل إصلاح المؤسسات مرتبطاً أيضاً بمراجعة استعمال الدين في المجال العام.

كما يوضح منظور ميكداشي أن المواطنة اللبنانية تتشكل داخل بنية قانونية تصنف الأفراد مذهبياً وتوزع عليهم أنظمة مختلفة، وهو ما يمنح دعوة خضر إلى إزالة الوساطة الطائفية مضموناً قانونياً لا أخلاقياً فقط (Mikdashi, 2014). وفي المقابل، تنبّه دراسة شيري-يزدي إلى أن بعض خطابات الحوار ومناهضة الطائفية قد تعيد إنتاج تصور الجماعات الدينية بوصفها وحدات ثابتة؛ وتفيد هذه الملاحظة في تقييد قراءة خضر: فالحوار يخرج من المنطق الطائفي فقط حين ينتقل من تمثيل الجماعات إلى مساواة المواطنين وإلى مساءلة الدولة عن العدالة الاجتماعية (Shaery-Yazdi, 2020).

أما في محور الشباب، فتتقاطع الدعوة إلى التربية والمشاركة مع دراسات تبين أن الفضاءات المشتركة تتيح للشباب صياغة مواطنة تتجاوز الانقسام من دون افتراض ذوبان الفروق، وأن التدين الشخصي لا يؤدي بالضرورة إلى الولاء السياسي الطائفي (Kastrissianakis et al., 2021; Renne, 2024). وهذا يدعم إدراج الشباب في النموذج التحليلي، لأنه يبين الآلية الاجتماعية التي يمكن أن ينتقل عبرها «الوطن المرتجى» من تصور فكري إلى ممارسة مدنية.

تكشف هذه المواقف أن مشاركة المرأة ليست إضافة ثانوية إلى المشروع الوطني، بل اختباراً لاتساق خطاب الكرامة والمساواة. ومع أن بعض تعبيرات خضر تعكس تصوراً تكاملياً للأدوار يحتاج إلى نقاش نقدي، فإن دفاعه عن أهلية المرأة للتعليم والعمل والمناصب العامة يوسّع مفهوم المواطنة ليشمل المشاركة الكاملة في المجال السياسي والاجتماعي.

5. الخاتمة

أجاب البحث عن سؤاله المركزي بإظهار أن جورج خضر يبني تصوره للوطن من تفاعل ثلاثة مستويات: خبرة العيش المشترك، ونقد البنية الطائفية، ورؤية أخلاقية للدولة والمواطن. فالواقع في نصوصه هو واقع انقسام وهويات متنافسة ووساطات طائفية، أما المرتجى فهو وطن تتحول فيه التعددية من مصدر نزاع إلى إطار للمشاركة والعدالة والحرية. وبيّنت النتائج أن الهوية عند خضر متحركة ومتعددة، وأن العروبة انتماء ثقافي لا يلغي الكيان اللبناني، وأن المشرقية تحفظ ذاكرة التعدد. كما أظهرت أن الحوار الإسلامي-المسيحي يتجاوز التفاهم العقائدي إلى التزام وطني مشترك، وأن العلمانية الديمقراطية تُطرح لضمان المساواة ومنع توظيف الدين في إنتاج الامتياز السياسي.

واتضح أن الشباب والمرأة يدخلان في صلب هذا التصور لأن الوطن لا يُبنى بالمؤسسات وحدها، بل بتوسيع دائرة الفاعلين في المجال العام. فالتربية والمشاركة والعمل والكفاءة عناصر تجعل المواطنة ممارسة يومية، لا مجرد انتماء قانوني أو عاطفي.

تظل الدراسة محدودة بانتقائية المتن وبصعوبة التحقق من بعض بيانات المقالات والطبعات، كما أنها تركز على البناء الداخلي لخطاب خضر أكثر من قياس أثره السياسي والاجتماعي. وقد جرى لذلك تجنب تثبيت إحالات غير واضحة، مع المحافظة على النصوص التحليلية وعدم اختلاق بيانات بيليوغرافية.

وتفتح النتائج آفاقاً لدراسات مقارنة بين تصور خضر للوطن وتصوّرات مفكرين لبنانيين معاصرين، ولبناء مدونة رقمية لمقالاته تسمح بتتبع تطور مفاهيم الهوية والطائفية والعلمانية زمنياً، وكذلك لدراسة مدى قابلية نموذج «الوطن الأخلاقي-المدني» للتطبيق على أزمات المواطنة في لبنان المعاصر.

6. التوصيات

1. إدماج التربية على المواطنة والوحدة في التنوّع في المناهج المدرسية والجامعية، بما يعزّز الانتماء إلى الدولة، ويحدّ من العصبية الطائفية والهويات المنغلقة .
2. العمل على تقليص الوساطة الطائفية في العلاقة بين المواطن والدولة، من خلال ترسيخ مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، واعتماد الكفاءة والعدالة وتكافؤ الفرص في المؤسسات العامة .
3. تطوير الحوار الإسلامي-المسيحي ليخرج من الإطار المناسباتي والنخبوي إلى برامج تربوية وثقافية واجتماعية مشتركة، تُعالج قضايا الناس اليومية وتدعم ثقافة العيش المشترك .
4. تعزيز مشاركة الشباب في الحياة العامة عبر توفير مساحات حقيقية للحوار والمبادرة والعمل التطوعي وصنع القرار، بما يحررهم من التبعية السياسية والطائفية ويكرّس دورهم في بناء الوطن .
5. توسيع مشاركة المرأة في المجالين السياسي والاجتماعي، وإزالة العوائق القانونية والثقافية التي تحدّ من حضورها، انطلاقاً من اعتبار المساواة والمشاركة عنصريّن أساسيين في بناء دولة المواطنة .
6. إنشاء أرشيف ورقي ورقي متكامل لكتابات المطران جورج خضر، يشمل كتبه ومقالاته ومحاضراته وحواراته، مع توثيقها وفهرستها علمياً لتسهيل دراستها والتحقق من إحالاتها .
7. إجراء دراسات أكاديمية مقارنة وميدانية تتناول مفهوم الوطن والمواطنة والعلمانية والعيش المشترك في فكر جورج خضر، ومقارنته بمفكرين لبنانيين وعرب معاصرين، مع بحث إمكان تطبيق رؤيته في الواقع اللبناني الراهن.

الشكر والتقدير

يتقدّم الباحث بخالص الشكر والتقدير إلى أساتذة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الجنان، ولا سيما قسم الدراسات العليا، لما قدّموه من توجيهات علمية وملاحظات منهجية أسهمت في تطوير هذه الدراسة. كما يتوجّه بالشكر إلى

كل من ساعد في توفير بعض المصادر والمراجع المتعلقة بفكر المطران جورج خضر، وإلى الزملاء الذين أسهمت ملاحظاتهم ومناقشاتهم في تحسين الصياغة النهائية للبحث.

الموافقة الأخلاقية

لا تتطلب هذه الدراسة الحصول على موافقة أخلاقية؛ لأنها دراسة نوعية وثائقية اعتمدت على تحليل نصوص ومواد منشورة ومتاحة للعموم، ولم تتضمن إجراء تجارب أو مقابلات مباشرة مع مشاركين بشريين، كما لم تستخدم أي بيانات شخصية أو سرية. وقد اقتصر متنها على كتب ومقالات منشورة، مع الاستعانة بالمقابلات المنشورة والدراسات التعريفية بوصفها مصادر ثانوية وسياقية.

مساهمات المؤلف

تولى المؤلف منفردًا وضع تصور الدراسة، وصياغة إشكالياتها وأهدافها، وتصميم منهجيتها، واختيار المتن النصي، وجمع المصادر والمراجع، وتحليل المعطيات وتفسيرها، وكتابة المسودة الأصلية، ومراجعة النسخة النهائية وتحريها، والموافقة على نشرها.

بيان الإفصاح

يُصرح المؤلف بعدم وجود أي تضارب محتمل في المصالح ذي صلة بموضوع هذه الدراسة أو إعدادها أو نشرها.

التمويل

لم تتلقَ هذه الدراسة أي تمويل أو دعم مالي من أي جهة عامة أو خاصة أو تجارية أو غير ربحية.

نبذة عن المؤلف

شادي غسان الخوري أكاديمي وأستاذ في اللغة العربية وآدابها من لبنان، حاصل على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة الجنان، ودرجة الماجستير ودبلوم تعليم اللغة العربية وآدابها من جامعة القديس يوسف في بيروت. يمتلك خبرة تربوية تمتد منذ عام 2013 في تدريس اللغة العربية في المرحلتين المتوسطة والثانوية، وفق البرامج اللبنانية والفرنسية وبرنامج البكالوريا الدولية، كما تولى تنسيق البرنامج اللبناني في المرحلة المتوسطة بالليسيه الفرنسية اللبنانية الكبرى خلال الفترة الممتدة من 2016 إلى 2022، ثم واصل عمله أستاذًا في الكلية البروتستانتية الفرنسية. شارك في عدد من الدورات التربوية المتخصصة في تدريس اللغة العربية، وإدارة الصف، والتقويم، والمقاربة بالكفايات، والتمايز البيداغوجي، وتطوير برامج البكالوريا الفرنسية.

الأوركيد ORCID

Chadi EL Khoury  <https://orcid.org/0009-0008-9079-2318>

بيان إتاحة البيانات

استندت البيانات والمواد التي جرى تحليلها في هذه الدراسة إلى كتب ومقالات صحفية ومقابلات منشورة ودراسات أكاديمية متاحة، وقد وردت بياناتها الببليوغرافية في قائمة المراجع. ولم تُنشأ أو تُجمع خلال الدراسة أي مجموعة بيانات جديدة أو بيانات غير متاحة للعموم؛ ومن ثم يمكن الرجوع إلى المواد الأصلية من خلال المصادر المُحال عليها في متن المقالة وقائمة مراجعها؛ وقد جرى التحليل عبر ترميز المقاطع ومقارنتها ضمن محاور موضوعاتية وتفسيرية.

المراجع

المراجع العربية

- أمين، أحمد. (1775). فجر الإسلام (الطبعة الحادية عشرة). دار الكتاب العربي.
- توما، جان. (1997). الأوثونكس بشرًا وحجرًا في الميناء. دار الكلمة.
- توما، جان عبد الله. (2016). المطران جورج خضر: أديب المقالة وأسقف العربية. مؤسسة شاعر الفيحاء-منشورات سابا زريق الثقافية.
- خضر، جورج. (1979). لو حكيت مسرى الطفولة. دار النهار.
- خضر، جورج. (1981). المسيحية العربية والغرب. في إلياس خوري (محرر)، المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات (ص. 98-83). مؤسسة الأبحاث العربية.
- خضر، جورج. (1985). حديث الأحد (4 أجزاء). منشورات النور.
- خضر، جورج. (1897). الرجاء في زمن الحرب. دار النهار.
- خضر، جورج. (1997). لبنانيات. دار النهار للنشر.
- خضر، جورج. (1998، 5 أيلول). أمي. النهار.
- خضر، جورج. (2005، 12 شباط). شهوة السلطة. النهار.
- خضر، جورج. (2009، 22 آب). الله وأهل السياسة. النهار.
- خضر، جورج. (2009، 14 شباط). الهوية. النهار.
- خضر، جورج. (2009، 11 تموز). الوطن. النهار.
- خضر، جورج. (2010، 20 آذار). مكانة المرأة. النهار.
- خضر، جورج. (2010، 1 كانون الثاني). ملل ونخل. النهار.
- خضر، جورج. (2011، 30 تموز). أقبل رمضان. النهار.

خضر، جورج. (2011ب، 27 آب). المرأة. النهار.

خضر، جورج. (2013، 16 آذار). الرجل والمرأة في الله. النهار.

خضر، جورج. (2014، 20 أيلول). العروبة والإسلام. النهار.

صعب، أديب. (1997). المطران الأديب: كلام من نور. مجلة النور، (2)، 113-119.

عبيد، جورج إميل. (2008). قراءة في فكر المطران جورج خضر.

فرحات، سمير. (2016). هذا العالم لا يكفي: المطران جورج خضر (الطبعة الثانية). تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع.

قطان، أسعد. (2012). شرع في عيون مستديرة: دراسات في فكر المطران جورج خضر. تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع.

المراجع الأجنبية

Baytiyeh, H. (2019). Lebanon's power-sharing system and the rise of sectarianism. *Peace Review*, 31(2), 223-230. <https://doi.org/10.1080/10402659.2019.1667576>

Clark, J. A., & Salloukh, B. F. (2013). Elite strategies, civil society, and sectarian identities in postwar Lebanon. *International Journal of Middle East Studies*, 45(4), 731-749. <https://doi.org/10.1017/S0020743813000883>

Kastrissianakis, K., Smaira, D., & Staeheli, L. A. (2021). "Synthesis is not the same thing as uniformity": The cosmopolitics of youth citizenship in Lebanon. *Geopolitics*, 26(5), 1331-1352. <https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1639043>

Mikdashi, M. (2014). Sex and sectarianism: The legal architecture of Lebanese citizenship. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34(2), 279-293. <https://doi.org/10.1215/1089201X-2773851>

Renne, F. D. (2024). Neither secular nor sectarian: Perspectives on social life and politics among Beirut's religiously devout youth. *Politics and Religion*, 17(4), 523-549. <https://doi.org/10.1017/S1755048324000178>

Shaery-Yazdi, R. (2020). Rethinking sectarianism: Violence and coexistence in Lebanon. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 31(3), 325-340. <https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1780408>

Romanization of Arabic Bibliography

Amin, A. (1775). *Fajr Al-Islam* [The dawn of Islam] (11th Ed.). Arab Book Publishing House.

Touma, J. (1997). *Al-Orthodoks Basharan wa Hajaran fi Al-Mina* [The Orthodox as people and stone in Al-Mina]. Dar Al-Kalima.

- Touma, J. (2016). *Al-Mutran George Khodr: Adib Al-Maqala wa Usquf Al-Arabiyya* [Metropolitan George Khodr: Essayist and bishop of Arabic]. Poet of Al-Fayha Foundation – Saba Zreik Cultural Publications.
- Khodr, G. (1979). *Law Hakaytu Masra Al-Tufula* [If I told the course of childhood]. Dar Al-Nahar.
- Khodr, G. (1981). *Al-Masihyya Al-Arabiyya wa Al-Gharb* [Arab Christianity and the West]. In Elias Khoury (Ed.), *Al-Masihyyun Al-Arab: Dirasat wa Munaqashat* [Arab Christians: Studies and discussions] (pp. 83-98). Arab Research Foundation.
- Khodr, G. (1985). *Hadith Al-Ahad* [Sunday talk] (4 Vols.). Al-Nour Publications.
- Khodr, G. (1897). *Al-Raja' fi Zaman Al-Harb* [Hope in wartime]. Dar Al-Nahar Publishing House.
- Khodr, G. (1997). *Lubnaniyyat* [Lebanese writings]. Dar Al-Nahar Publishing House.
- Khodr, G. (1998, September 5). *Ummi* [My mother]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2005, February 12). *Shahwat Al-Sulta* [The lust for power]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2009a, August 22). *Allah wa Ahl Al-Siyasa* [God and the people of politics]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2009b, February 14). *Al-Huwiyya* [Identity]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2009c, July 11). *Al-Watan* [The homeland]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2010a, March 20). *Makanat Al-Mara'a* [The status of women]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2010b, January 1). *Milal wa Nihal* [Religious communities and sects]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2011a, July 30). *Aqbala Ramadan* [Ramadan has arrived]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2011b, August 27). *Al-Mara'a* [Woman]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2013, March 16). *Al-Rajul wa Al-Mara'a fi Allah* [Man and woman in God]. *Al-Nahar*.
- Khodr, G. (2014, September 20). *Al-'Uruba wa Al-Islam* [Arabism and Islam]. *Al-Nahar*.
- Saab, A. (1997). *Al-Mutran Al-Adib: Kalam min Nour* [The literary metropolitan: Words of light]. *Al-Nour Journal*, (2), 113-119.
- Obeid, G. E. (2008). *Qira'a fi Fikr Al-Mutran George Khodr* [A reading of the thought of Metropolitan George Khodr].
- Farhat, S. (2016). *Hadha Al-'Alam la Yakfi: Al-Mutran George Khodr* [This world is not enough: Metropolitan George Khodr] (2nd Ed.). Al-Nour Orthodox Cooperative for Publishing and Distribution.

Qattan, A. (2012). *Shira' fi 'Uyun Mustadira: Dirasat fi Fikr Al-Mutran George Khodr* [A sail in round eyes: Studies in the thought of Metropolitan George Khodr]. Al-Nour Orthodox Cooperative for Publishing and Distribution.