

# قلامون

المجلة السورية للعلوم الإنسانية

يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

العدد الخامس عشر - نيسان / أبريل 2021



ملف العدد

العقد الاجتماعي  
للدولة الوطنية السورية

## قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية

مجلة علمية محكمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ولها رقم دولي معياري (ISSN:25481339). تُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعة الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفاً رئيساً ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالمياً، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عملية التحكيم.

تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية عميقة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتماداً على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع. تهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين.



## الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

هي جمعية علمية مستقلة غير ربحية، تهدف إلى النهوض بالعلوم الاجتماعية، والإسهام في تطوير المعرفة العلمية في سورية والبلدان العربية الأخرى، وتدعيم البحث وإنتاج المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية المختلفة من خلال دعم الباحثين والبحث العلمي والأكاديمي، والإسهام في إنتاج الأبحاث في إطار العلوم الاجتماعية ونشرها، وترسيخ مبادئ السجل الفكري الحر حول التحديات المصرية التي تواجه سورية، وبلدان المنطقة العربية. وتسعى أيضاً إلى تعزيز دور العلوم الاجتماعية المختلفة في الحياة العامة في سورية والمنطقة وفي رسم السياسات العامة فيها. ويركز أبرز أهدافها على "تنشيط العمل البحثي في الميادين الاجتماعية المختلفة، لفهم ما يجري من تغيرات حاصلة في بنية المجتمع السوري خلال الأزمة ودينامياتها المحتملة"، و"تعزيز القدرة على فهم التحولات والقضايا التي تواجه المجتمع السوري".

أسست الجمعية عام 2016 تحت شعار "الحرية الأكاديمية الكاملة للباحثين الاجتماعيين"، وشكل مجلس إدارتها من: خضر زكريا، ساري حنفي، يوسف بريك، ريمون معلولي، حسام السعد، كرم النشار.



قلمون  
المجلة السورية للعلوم الإنسانية

فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية  
العدد الخامس عشر - نيسان/ أبريل 2021

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها "مركز حرمون للدراسات المعاصرة"  
أو "قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية" أو "الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية"

KALAMOON  
THE SYRIAN JOURNAL FOR HUMAN SCIENCES  
PEER-REVIEWED PERIODICAL JOURNAL

## مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

سمير سعيقان

### رئيس التحرير

يوسف سلامة

### سكرتير التحرير

سماح حكواتي

### رئيس الهيئة الاستشارية

خضر زكريا

### أعضاء الهيئة الاستشارية

ريمون معلولي

عزيز العظمة

غسان مرتضى

هدى الزين

يوسف بريك

أحمد برقايوي

بدر الدين عرو دكي

جاءد الكريم الجباعي

خطار أبو دياب

### أعضاء هيئة التحرير

رشيد الحاج صالح

ساري حنفي

سلاف علوش

سماح حكواتي

عبد الباسط سيدا

محمد نور النمر

### تصميم وإخراج: باسل الحافظ

### لوحة الغلاف للفنان التشكيلي السوري: سهف عبد الرحمن

الناشر

مركز حرمون  
للدراسات المعاصرة  
HARMOON CENTER  
FOR CONTEMPORARY STUDIES



+974 44 885 996

+90 212 524 0404

هاتف  
الدوحة، قطر:  
إسطنبول، تركيا:

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر

PTT P.K 57 إسطنبول، تركيا

info@harmoon.org

www.harmoon.org

صندوق البريد:

البريد الإلكتروني:

الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org



## المحتويات

|     |                                                                               |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------|
| 5   | إهداء                                                                         |
| 6   | قُبيل الافتتاحية                                                              |
| 7   | أولاً: كلمة العدد                                                             |
| 9   | كلمة العدد<br>يوسف سلامة                                                      |
| 19  | ثانياً: ملف العدد: العقد الاجتماعي للدولة الوطنية السورية                     |
| 21  | المحور الأول: معوقات بناء العقد الاجتماعي                                     |
| 23  | ماذا تبقى من دولة العقد الاجتماعي؟<br>برهان غليون                             |
| 45  | العقد الاجتماعي وتحديات الهوية الوطنية في مستقبل سورية<br>زيدون الزعبي        |
| 63  | المحور الثاني: من الجامعة السورية إلى الأمة السورية                           |
| 65  | الهوية السوريّة<br>حمود حمود                                                  |
| 85  | الدولة الوطنية السورية المحايدة هي الحل<br>عبد الباسط سيدا                    |
| 105 | المحور الثالث: بعض التجارب التأملية في بناء العقد الاجتماعي                   |
| 107 | العقد الاجتماعي السياسي ونظام الغلبة الشمولي والنزاعات الثقافية<br>محمد محمود |
| 131 | الدولة وانعقاد الهوية<br>جمال الشوفي                                          |
| 155 | المحور الرابع: رؤية إسلامية عصرية في بناء العقد الاجتماعي                     |
| 157 | دولة المساواة والعقد الاجتماعي<br>محمد حبش                                    |

## المحور الخامس: بعض الضمانات الضرورية لحماية العقد الاجتماعي.....187

- 189 راتب شعبو التضامن المدني مدخلنا إلى الديمقراطية
- 205 علي الجاسم ظاهرة الشبيحة ومآلاتها
- 223 محمد بقاعي دور العلاقات المدنية - العسكرية في بناء الدولة الوطنية

## ثالثاً: الدراسات 247

- 249 فضل عبد الغني اتفاقية حقوق الطفل والعجز عن حمايتها في سورية
- 263 علاء رشدي خصائص فن الغرافيتي السوري منذ عام 2011
- 293 سليمان الطعان النشيد الوطني
- 317 سارة غانم الخيارين، دانة منصور آل ثاني، وديع العراييد إعادة إعمار التراث الثقافي في حلب
- 337 إصلاح الجندي الانتحار "الحاجة إلى براديغما جديدة"

## رابعاً: مراجعات الكتب 367

- 369 عماد الدين عشناوي خطاب الكرامة وحقوق الإنسان
- 379 هاجر لمفضلي جهاد النساء لماذا اخترن داعش؟
- 389 سوسن إسماعيل الانفجار السوري
- 397 علي شمدين كُرد سوريا: التاريخ، السياسة والمجتمع

## خامساً: الأكاديميون السوريون في جامعات العالم 407

- 409 باسل العبسي الذكورة والأنوثة في مسرحية ماكبث



## إهداء

تقديرًا للمنزلة المرموقة للسياسي  
والمفكر السوري (ميشيل كيلو) الذي رحل عن  
عالمنا مؤخرًا تتشرف هيئة تحرير مجلة «قلمون: المجلة  
السورية للعلوم الإنسانية» بأن تهدي العدد الخامس عشر من  
هذه المجلة لذكراه، نظرًا لأن العقد الاجتماعي الوطني كان واحدًا  
من أهم أحلامه. ويؤسفنا أن لم يمتد به العمر ليطلع على هذا الجهد  
المتواضع.

**ميشيل كيلو**

1940 – 2021

## قُبيل الافتتاحية

لشهر من الزمن ظلت أفئدة السوريين مترقبة، بكل القلق والخوف والرجاء، لأي خبر يتعلق بصحة المناضل والمفكر السوري المرموق الأستاذ ميشيل كيلو. وبكل مشاعر الأسى والأسف والحزن استقبلنا صبيحة التاسع عشر من نيسان لعام 2021 نبأ وفاة الأستاذ ميشيل كيلو. ويعد هذا الرحيل خسارة كبرى للقضية السورية العادلة، وللسوريين جميعهم، وأحرار العالم كلهم، نظرًا للقيمة الرمزية والمنزلة الوطنية والقيمة الأخلاقية التي يتمتع بها الراحل الكريم الذي أفنى الشطر الأعظم من حياته مقارعًا الاستبداد، ومدافعاً عن حقوق الإنسان، مضحياً في كل مواجهة بعدد من سني حياته سجيناً محروماً من كل ما هو ضروري لحفظ الحياة الإنسانية من الفناء والهلاك. وبهذا الرحيل المفجع خسرت سورية أيقونة من ألمع أبنائها، وقامة فكرية وسياسية وأخلاقية يعز نظيرها.

## أولاً: كلمة العدد



## كلمة العدد

يوسف سلامة<sup>(1)</sup>

في إطار استعادتنا الذكرى العاشرة للثورة السورية وتجديد الاحتفال بها، لا يسعنا إلا التنبيه إلى المنزلة العظيمة لشهداء الثورة السورية وشهيداتها الذين قدموا أسى ما يملك المرء لوطنه، وهو حياتهم الخاصة أمام بطش النظام دفاعاً عن حق السوريين جميعهم في الحرية السياسية والكرامة الإنسانية والانتقال بالوطن السوري إلى ما يليق به من حادثة سياسية واجتماعية، وعدالة اقتصادية.

وفي هذه المناسبة لا بد من الدعوة إلى تجديد الكفاح لإطلاق سراح المعتقلين والمعتقلات في سجون النظام، ومن أخفوا قسراً، باللجوء إلى الوسائل الممكنة كلها، وعلى رأسها تفعيل مبدأ المحاسبة في المؤسسات القضائية والمحاكم الجنائية كلها التي تتبنى مبدأ (الولاية الدولية) في عملها القانوني.

ولا بد من الاعتراف بالدور الإيجابي والبناء الذي لعبته المرأة السورية في تفجير الثورة وقيادتها، وما يترتب على ذلك من حق لها في تجذير هذا الدور وتوسيعه في مؤسسات المعارضة السورية، إعمالاً لمبدأ المواطنة المتساوية بين الجنسين، وتحقيقاً لأبسط مبادئ الحياة الديمقراطية والحكم الرشيد.

ويحسن بنا ألا نغادر هذا المقام قبل أن نعيد إلى الأذهان ذكرى واقعتين، إحداهما بعيدة والأخرى قريبة. ولكلتهما قيمة مؤسّسة في التاريخ السوري. أما البعيدة، فتتصل بمعركة (ميسلون) التي وقعت بعد إعلان الأحرار السوريين قيام (المملكة السورية) بقيادة (فيصل بن الشريف حسين). فعندما تلقى وزير الدفاع (يوسف العظمة) وصحبه إنذار (غورو)، كانوا موقنين بأمر واحد هو أن عليهم أن (يخرجوا) لمواجهة الجيوش الفرنسية الغازية، وقد (خرجوا) فعلاً. وفي مقابل هذا الخروج كان من أوائل ما بادرت حركة التصحيح الأسدية إلى فعله محو أي ذكرى أو ذكر (ليوسف العظمة) وسيرته بالكامل من الكتب المدرسية، ورفع تمثاله بعد ذلك عن أسوار البرلمان الذي شهدت أركانه وقاعاته أول ولادة للديمقراطية السورية، في إشارة واضحة إلى شطب ما أنجزه السوريون في تاريخهم

(1) رئيس تحرير «قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية».

كله قبل حكم الأسد.

وأما الواقعة الثانية، فلا تقل أحداثها قيمة تاريخية وبطولة إنسانية عن سابقتها. فعندما خرجت جموع السوريين في أحد أيام آذار/ مارس 2011 تهتف قائلة (الشعب السوري واحد)، كانت هذه الجموع موقنة أن ما حشده (غورو) من عدة وعتاد ورجال للقضاء على أول دولة سورية في التاريخ ليس بشيء يذكر قياساً بما أعده نظام الأب والابن -وعلى رأس ذلك كله التحالف الطائفي البغيض مع إيران- من ضروب الموت والدمار التي صبها على رؤوس السوريين ومدنهم وقراهم لمنعهم من استعادة استقلالهم الثاني. وعلى درب (يوسف العظمة) تبين السوريون هذه المرة أيضاً أن لا بد لهم من الخروج (فخرجوا).

اليوم، على الرغم من كل الصعوبات التي تواجهها الثورة السورية وتحول بينها وبين الشروع في استكمال مهمتها الأساسية، المتمثلة في البناء الديمقراطي للمجتمع السوري، فإنها قد نجحت في إنجاز واحدة من أشد مهماتها جوهرية: أعني إسقاط (الفكرة الجامعة) التي فرضها النظام على السوريين بالحديد والنار نصف قرن من الزمن، وتجريد هذه الفكرة حتى من الشرعية النسبية. ونعني بذلك فكرة (البعث) التي صفى السوريون حساسهم معها، فلم يعد متصوراً حكم سورية من جديد بمثل هذا النوع من الأفكار التي فات أوانها. بل إننا نميل إلى الظن بأن لا فرق يذكر في المواقف الراضية لهذه الفكرة بين معارض للنظام أو موال له. ولم يكن لمثل هذا الإجماع المفترض أن يوجد إلا بعد أن وقف الجميع على ثمار هذه الفكرة في الوحدة والحرية والاشتراكية.

فقد تجسدت ثمار الوحدة في تقسيم السوريين وتمزيق مجتمعاتهم، وإثارة المنازعات المدمرة كلها؛ من طائفية وإثنية ومناطقية وجهوية وعشائرية، وحتى عائلية ضمن العائلة الواحدة.

وأما ثمار الحرية، فقد ارتدت قيوداً -لا حصر لها ولا عد- على العقول والإرادات وعلى الإبداع في صوره وتجلياته كلها؛ الفردية والجماعية. فباسم الحرية عانى الجميع الحرمان من الحق في التفكير والتعبير الحر، بل السلوك الحر النابع من صميم الوجدان ومن أغوار الشخصية الإنسانية.

وأما الاشتراكية، فقد تمثلت في هيئة سلسلة لا نهاية لها من صنوف الفساد والإفساد، وفي سرقة المال العام واحتجازه واستثماره في صندوق العائلة الحاكمة وأقربائها وأشياءها وأنسابها، بدلاً من استثمار هذا المال في تحديث المعرفة وتطوير الجامعات وخلق جماعة علمية سورية عصرية ونخبة أكاديمية مؤهلة لاستنباط البرامج التي من شأنها تحقيق التنمية المستدامة والمتوازنة فوق الأرض السورية، من دون إهمال أي من جهاتها الجغرافية، وهو ما عانت -على سبيل المثال- المنطقة الشرقية، مع أنها المصدر الرئيس للثروات السورية معظمها، زراعية كانت أم باطنية.

ولكن القضاء على (فكرة جامعة) والتحول عنها لكونها مناقضة للعقل والحرية لا يعني أن المجتمع

يستطيع أن يعيش وفقاً لشروط الكرامة الإنسانية من دون (فكرة جامعة بديلة). فبقاء المجتمع مجرداً من فكرة جامعة توجه الحياة فيه وتضبطها بضوابط العقل والقانون ليس له إلا معنى واحداً هو الارتداد بهذا المجتمع -آخر الأمر- إلى نوع من البربرية التي يكون فيها الجميع في حرب مع الجميع. ومن هنا بالضبط ولدت فكرة هذا الملف، أعني (العقد الاجتماعي للدولة الوطنية السورية). ذلك لأن الصيغة المعيارية المثالية للعقد قد يكون من شأنها أن توفر فرصة للحوارات بين القوى الاجتماعية المختلفة، لبناء (فكرة جامعة) تكون منطلقاً لسلم اجتماعي وسياسي طويل الأمد بين أفراد المجتمع السوري جميعهم وقواه المختلفة.

ومن المعروف للمهتمين بأن فكرة العقد الاجتماعي قديمة في التاريخ الأوروبي، وترجع أهم الكتابات فيها إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد كانت أنجع مبدأً فلسفي وسياسي استندت إليه الطبقة البورجوازية الأوروبية الصاعدة في التصدي لأنظمة الحكم الملكية الإقطاعية المتضامنة مع الكنيسة البابوية. وقد تجلّى هذا النجاح في التحول إلى نظم ليبرالية سياسية عبر تجاوز مفهوم (الرعية) إلى مفهوم (الشعب)، الذي أقرت فلسفات العقد -على ما بينها من اختلاف في التفاصيل- أنه صاحب السلطة ومصدرها.

وعلى الرغم من المخاوف والقيود والحدود كلها التي تشكل مصدر قلق بالنسبة إلى كثيرين منا حول فكرة العقد الاجتماعي، فإنها ما تزال في نظرنا صالحة للانطلاق منها، وذلك من خلال استكشاف الخصائص النوعية للمجتمع السوري في اللحظة التاريخية الراهنة، من دون أن نغفل، بطبيعة الحال، مخاوف (برهان غليون) الواردة في بحثه الذي يطلع عليه القارئ منشوراً في هذا الملف. وخلاصته هي أن «ما حصل في نطاق منطقة صغيرة من العالم ليس من الضروري أن يعاد إنتاجه في جميع مناطق العالم وأقطاره ومجتمعاته. وهذا هو التحدي الذي تواجهه الثورات السياسية ودولة العقد الاجتماعي في عصرنا الراهن في أكثر البلدان».

وعلى الرغم من كل ما يتمتع به هذا التحذير من قيمة ووجاهة، فإننا نعتقد أن المحاولة أمر ضروري ما دام الإيمان متوفراً بأن للإرادة الإنسانية دوراً ما في تقرير مصيرها الذاتي، وما دامت القناعة قائمة بأن الديمقراطية السياسية، بوصفها نظاماً للحكم، هي أقل الأنظمة سوءاً من بين النظم كلها التي ابتكرها الإنسان لتدبير حياته وتنظيمها من خلال القانون والدستور الذي ينظم الصراعات بين البشر، ويخفض حدتها ويهبط بها من مستوى الصراع الهيجي المدمر إلى مستوى (المنافسة)، وضبط ذلك كله بالقوانين المنظمة.

ولما كانت صيغة العقد الاجتماعي أصلاً صيغة معيارية مثالية تقوم على (قيمة المساواة المطلقة) بين المواطنين جميعهم، وعلى اعتراف الجميع بالتكافؤ المطلق في ما بينهم، فإن من شأن ذلك -إذا

توافرت الإرادة السياسية - استنباط (فكرة جامعة جديدة) بالتوافق في ما بينهم لتكون (المعيار المطلق) الذي تتفرع منه قيم ومعايير فرعية - قانونية وسياسية واقتصادية واجتماعية - من شأنها أن تنتج صورة للعدالة - بالمعنى الواسع للكلمة - مقبولة من حيث المبدأ من الجميع فيحتكمون إليها في المنازعات المتعلقة بالتأويلات المختلفة لبنود ما جرى التعاقد عليه اجتماعيًا. وبهذه الطريقة لا يمكن النظر إلى جملة البحوث المطروحة في هذا الملف إلا بوصفها مسودات أولية ومقترحات مفتوحة للمناقشة والحوار حول ما جاء فيها من أفكار تسلم القراءة المنصفة لها بالقيمة النظرية والمنهجية والمعرفية، لما احتوت عليه من دراية عميقة بالشأن السوري، ومعرفة واسعة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع والسياسة وفض المنازعات.

ومن الناحية البنيوية، فإن هذا الملف (العقد الاجتماعي للدولة الوطنية السورية) ينقسم إلى خمسة محاور أساسية هي:

1. معوقات بناء العقد الاجتماعي.
2. من الجامعة السورية إلى الأمة السورية.
3. بعض التجارب التأملية في بناء العقد الاجتماعي.
4. رؤية إسلامية عصرية في بناء العقد الاجتماعي.
5. بعض الضمانات الضرورية لحماية العقد الاجتماعي.

وعلى الرغم مما بين هذه المحاور، والمباحث التي تشتمل عليها من تنوع باد وتباين ظاهر فمن الحكمة قراءتها كاملة بالنسبة إلى من يرغب في الإحاطة الشاملة بالمضمون النظري لهذه التجربة التعاقدية الفريدة في بابها على حد علمنا في التاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمع السوري.

فنحن هنا في مقابل خمس رؤى لكل منها نصيبها من الحقيقة ومن الوجود المتعين على نحو سلبي أو إيجابي. فالأولى مشككة حذرة أقرب إلى الأحكام السالبة. والثانية تنطلق من الإيجاب المطلق الذي يكاد يصل إلى حد الإيمان بوجود أمة سورية قيد التشكل. والثالثة تنطلق من العقل المجرد متجهة صوب تعيين مفوماتها في قوالب واقعة بين الممكن والمستحيل. والرابعة إسلامية مستنيرة تؤكد حقها في الوصول إلى العقد الاجتماعي بأدواتها الخاصة المنطلقة من الفقه الإسلامي بعد أن تكون قد جردت من طابعها المقدس والمفارق، وكل ما ينتمي إلى عالم الغيب. والخامسة تجربة قلق على المستقبل تتحدث بلغة السلب وأحكامه متطلعة إلى مفارقة السلب والفوز بالضمانات في عالم من الإيجاب التام صورته الواقعية المنشودة استقرار العقد وسلامة الدولة وانتصارها على الاستبداد المحتمل.

وهكذا انشغل المحور الأول بالصعوبات والعقبات التي ينبغي أخذها في الحسبان قبل الانخراط في إنشاء العقد وبنائه. وقد عُثِرَ عن هذه الهواجس في بحثين. أولهما (لبرهان غليون) الذي أجرى مراجعة جذرية للتجربة التاريخية لفلسفات العقد. وانتهى إلى إبراز العقبات والصعوبات التي تواجه فكرة التعاقد في المستوى العالمي، مع توجيه عناية خاصة إلى ما قد يواجه فكرة التعاقد بين السوريين من صعوبات جديدة في هذا المجال.

وتظل الفكرة الموجهة لموقف (برهان غليون) من فلسفات العقد الاجتماعي عجزها اليوم عن الحيلولة دون ظهور دكتاتوريات جديدة. فالألمان في الحقبة النازية ومؤسسو الشيوعية في روسيا لم يكن ينقصهم العلم ولا المعرفة بنظريات العقد الاجتماعي. والأخطر من ذلك هو أن (البورجوازيات التابعة) –ومن بينها البورجوازيات العربية – «لا ترى إمكانية للمحافظة على حرياتها ومكاسبها المادية وتميُّزها إلا في تحويل الجمهور الطامح إلى الاندماج في العصر وتمثل قيمه في العدالة والحرية والمساواة وحكم القانون إلى (رعاع جدد) ومتطرفين وإرهابيين ومتعصبين لا دواء لهم إلا النبذ والقمع الدائم». وفي ضوء هذه الاعتبارات يتساءل (برهان غليون) عما إذا كان لم يزل من الممكن إقامة (دولة العقد الاجتماعي) في سورية.

وتتلخص إجابته عن هذا السؤال في تعليق إمكان قيام هذه الدولة على مجموعة معقدة من الشروط يتعين على المجتمع أن يكون قادراً على الوفاء بها. ومنها:

1. الاعتراف بالتباين بين المصالح الخاصة والعامة والقبول بذلك.
2. نبذ العنف والقبول بمبدأ التفاوض، وإنتاج المعايير التي تضبط هذه العملية لكون المصالح متغيرة ومتبدلة.
3. والأهم من ذلك كله: وضع معايير للعدالة التي لا يمكن أن تكون إلا متغيرة بتغير القيم والثقافات والاندماج الاجتماعي.

ومن ذلك كله يتبين لنا جدية العقبات والصعوبات التي يمكن أن تقف حائلاً بين المجتمع السوري وتوصل قواه عبر الحوار إلى صوغ مشروع للتعاقد الاجتماعي والتعايش السلمي المديد والمستدام.

وأما البحث الثاني، فقد عمل فيه (زيدون الزعبي) على تحليل تاريخي لبنية الدولة السورية، مختتماً بحثه بما ينبغي على المتعاقدين مراجعته بصورة جدية حتى يكون العقد قابلاً للانعقاد. ومما يشترطه:

1. ألا ينعقد حوار بين المكونات تجنباً لقيام دولة محاصصة لا تفضي إلى الاستقرار كما هو

الحال في كل من لبنان والعراق.

2. ينبغي لهذا الحوار أن يفضي إلى شعور الأكثرية بأكثرية من غير أن تشعر الأقلية بأقلية. ويرى الكاتب أن هذا الأمر ممكن عن طريق الاعتراف بالمرجعية الهوياتية للأكثرية، والاعتراف في الوقت نفسه بحقوق الأقليات القومية واللغوية والدينية والمذهبية، بما في ذلك اللادينية.
3. إذا أفضى الحوار إلى الاعتراف بالحدود السورية التي كانت قائمة في 1946 سيتعين على الجميع القبول (بهوية سورية) تعلق على (الهوية العربية) من دون أن تلغيها، كما هو الحال بالنسبة إلى الهويات الفرنسية والألمانية وغيرهما في علاقتهما بالهوية الأوروبية.
4. وإذا ارتأت هذه الحوارات أن الوطن العربي هو الوطن المنشود للأمة العربية، فعليها أن تجد محددات للتعامل مع الأمة الكردية.
5. يجب عدم إغفال أي ثنائية من الثنائيات السورية، بما في ذلك تلك التي ظهرت بعد آذار/ مارس 2011 وهي: الريف والمدينة، ديانة الأكثرية والأقليات، ومحافظ مقابل علماني، وعربي مقابل كردي. ومن مثل، مؤيد معارض، خارج داخل.. الخ. ومن البين أن ما يشترطه زيدون الزعبي من نتائج محتملة للحوار قد لا يؤدي إلى أي نوع من التعاقد الاجتماعي بين المكونات السورية. وليس هذا بالطبع الذي ما يريده الباحث. ولكنها الأمانة العلمية والأخلاقية حتمت عليه كشف هذه الصعوبات.

وأما المحور الثاني يتألف من بحثين، ويميل كاتباهما إلى نزعة تفاؤلية منطلقة من معطيات يريان أنها واقعية وماثلة في حياة السوريين. يتقصى في أولهما (حمود حمود) فكرة (السورية) وينمها حتى تتحد بمفهوم (الجامعة السورية). وفي الثاني يكمل (عبد الباسط سيدا) هذه الطريقة المستجدة في التفكير حتى يجهر صراحة بالدعوة إلى قيام (الأمة السورية) في خاتمة بحثه استناداً إلى معطيات مستمدة من واقع (سورية الصغيرة) بحدودها الراهنة التي لم يخترها أي سوري، مع المحافظة على الابتعاد عن كل صلة مع فكر (أنطون سعادة) ومدرسته السياسية.

وأما المحور الثالث، ويتكون من بحثين، ويغلب عليهما ما يمكن وصفه بأنه طابع تأملي. إذ إن (محمد عثمان محمود) ينطلق في بحثه من فرضية مكونة من جزأين، أولاً: تسوية تعايشية انتقالية تعددية التمثيل الديني والطائفي والقومي والإثني. ثانياً: عقد اجتماعي سياسي يمثله (إجماع متشابك على مبادئ دستورية لنموذج ليبرالي سياسي مساواتي ومحايدين دينياً وطائفيًا وقومياً وإثنيًا في مراحل متقدمة ومستدامة). ولا تخفى هنا الطبيعة المعيارية التوجيهية للصيغة المقترحة وطابعها التأملي معاً المستمدة من الفلسفات الليبرالية المعاصرة، ولا سيما فلسفة جون رولز في العدالة والإنصاف.

وفي البحث الثاني ينطلق (جمال الشوفي) من سؤال معرفي نظري تأسيسي في موضوعات العقد الاجتماعي والهوية والدولة الحديثة، ومن ثم إعادة طرح الأسئلة ذاتها في المسألة السورية تعاقدياً بقصد محاورة (الدولة المدنية والدولة الإسلامية) والقوى السياسية والأيديولوجيات السورية بوصفها مقدمة لازمة وموازية للاستقرار الممكن.

وإذا كانت البحوث الست السابقة التي وزعت في ثلاثة محاور، قد سلمت ضمناً بضرورة أن تكون الدولة محايدة تجاه الدين والإثنيات والأيديولوجيات كلها، فإن المحور الرابع –ويتكون من بحث واحد اضطلع بكتابته (محمد حبش) مؤسس مرصد الفقه الإسلامي المستنير – يعرف العقد الاجتماعي بأنه: «بناء الدولة على أسس من إرادة الشعب واختياراته من دون تدخل من الغيب»، ويدعو إلى الأخذ بنظرية (الصفر الحضاري) الذي يعني لديه «البدء من تلك الدول الناجحة في مجال الحريات والعدالة وحقوق الإنسان... ويمكن أن نختار النموذج النرويجي أو السويدي ونضيف إليه القيم الإسلامية». بمثل هذه الروح المتحررة والمنفتحة يناقش (محمد حبش) قضايا من مثل: دين الدولة ودين رئيس الدولة والعقوبات والحريات الشخصية، انطلاقاً من قناعة هي أن مهمة الدولة «لا تتمثل في إدخال الناس إلى الجنة، بل مهمتها تقديم الخدمات وضمان الحريات الشخصية والسياسية».

وأما المحور الخامس والأخير، فيمكن النظر إليه بوصفه متمماً ومكملاً للمحور الأول، على الرغم من اختلاف موقعهما توبولوجياً. فإذا كان المحور الأول يبتدئ من نقطة سابقة على العقد والدستور وبناء الدولة، بسبب ما عرضته البحوث من مخاوف وهواجس من فشل العقد أو استحالته، فإن المحور الخامس يبتدئ من الافتراض بانعقاد العقد وصياغة الدستور وقيام الدولة. ولبحوث هذا المحور مخاوفها المنصبة هنا على حماية الدولة والعقد والدستور من الانقلاب عليها وعودة الاستبداد من جديد.

في البحث الأول يبين (راتب شعبو) أن حماية العقد والدستور أهم من الحديث عنهما، وذلك لأن أي عقد يحتاج إلى قانون يحميه، مقترن بقوة فرض القانون التي ينبغي أن تكون حاضرة دوماً. فالاستبداد، في حقيقته، «خيانة لكل التوافقات والدساتير والعقود التي لا يستطيع المجتمع حمايتها». والباحث يرى أن (التضامن المدني) هو إحدى الوسائل المهمة في حماية الدولة ومواثيقها المؤسسة.

وأما البحثان الثاني والثالث، فيدور أولهما حول (الشبيحة ومآلهم) وكيفية التعامل معهم في الدولة السورية المقبلة، وضرورة ضبطهم بدمج من لم تتلطخ يديه بدماء السوريين في المؤسسات الملائمة، وإخضاع كل من عدا ذلك لمبادئ العدالة الانتقالية. وقد كتب هذا البحث (علي الجاسم) من جامعة (أوترخت) في هولندا.

وأما ثانيهما، فقد كتبه (محمد البقاعي) المدرس في الجامعات السورية في الشمال السوري المحرر بعنوان (دور العلاقات المدنية العسكرية في بناء الدولة الوطنية الجديدة: دروس الماضي وضمانات المستقبل). وعنوان البحث كاف لإرشاد القارئ إلى مضمونه الجوهري. فقد بنى الباحث توصياته المتعلقة بضبط العلاقة بين المؤسسات السياسية المدنية والمؤسسة العسكرية بعد دراسة إضافية لتاريخ العلاقة بين هذه المؤسسات في التجربة السورية، ومن المهم أن نبين أن الجيش لم يكن وحده دوماً الذي أخل بهذه العلاقة، لأن الساسة بدورهم قد لجؤوا أحياناً إلى تسخير المؤسسة العسكرية لمصالحهم الحزبية والسياسية.

وخلاصة القول لقد كانت البحوث جميعها متعمقة وشاملة وموضوعية ومحيطية بالمشكلات التي اضطلعت بمناقشتها والبحث عن حلول لها. وربما كان الأهم من ذلك أن هذه البحوث قد نجحت في الجمع بين المهنية والأكاديمية والتواضع العلمي. وقد كانت مناشدة الأصالة الشخصية فيها مقترنة بالهم الوطني السوري الذي كان شاغلها الأكبر وهمها الأعظم.

بقي أن نوضح أن هذا العدد قد احتوى، في القسم المخصص للدراسات، على خمسة بحوث مهمة بحسب أبوابها. أربعة منها على صلة وثيقة بالشؤون السورية وبالثورة السورية على وجه الخصوص. انصب أولها: على اتفاقيات حقوق الطفل وانتهاك النظام السوري المنظم لها. وثانيها: دار حول جهد الفنانين السوريين في تخليد فاعليات الثورة السورية على جدران الوطن عبر فن (الغرافيتي). وقد انفرد ثالثها: بإنتاج تحليل معمق ونادر لمجموعة من الأناشيد الوطنية لبعض البلدان العربية، ومن بينها النشيد الوطني السوري.

وكان نشر الدراسة الرابعة مصدر سعادة لنا لسببين: أولهما راجع إلى موضوعها الذي يدور حول (عملية إعادة إعمار قطاع التراث الثقافي في مدينة حلب)، وثانيهما: لأن منتجها كتاب شباب من طلبة (معهد الدوحة للدراسات العليا). وقد أجريت هذه الدراسة بإشراف الأستاذ الدكتور (سلطان بركات) الأستاذ في معهد الدوحة.

وكان للدراسة الخامسة وقعها الطيب لأن مصدرها (جامعة الفيوم) في جمهورية مصر العربية. وقد دارت حول (البحث عن براديغم جديد للانتحار).

واحتوى القسم الخاص بالمراجعات على عرض نقدي لأربعة كتب من أحدث ما صدر في دور النشر العربية.

وفي القسم الذي استحدثناه بعنوان (الأكاديميون السوريون في جامعات العالم) بقصد إبراز الإنجازات التي يحققها الباحثون السوريون في مختلف الميادين الأكاديمية، يسرنا أن نفتتح هذا القسم بنشر بحث لباسل العبسي الذي يدرس في قسم الترجمة وعلم اللغة والثقافة بجامعة

غيرميرسهايم Germersheim في ألمانيا. والبحث مكرس لدراسة (الذكورة والأنوثة في مسرحية ماكبث) للأديب الإنكليزي الشهير شكسبير.

وأخيراً لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل والعرفان العظيم لكل من أسهم بجهد معنا في هذا العدد. وكل عدد من قلمون هو انعكاس لعمل فريق كبير، الكتاب والقراء جزء لا يتجزأ منه. ونتقدم بالشكر إلى الفنان السوري (سيف عبد الرحمن) على ما بذل من جهد وصبر في تصميم الغلاف الخاص بهذا العدد.





## ثانيًا: ملف العدد العقد الاجتماعي للدولة الوطنية السورية



## المحور الأول: معوقات بناء العقد الاجتماعي



## ماذا تبقى من دولة العقد الاجتماعي؟

برهان غليون<sup>(1)</sup>

يطل مثقفو سورية أو أغلبهم من النقطة التي يقفون فيها اليوم، بعد عشر سنوات من الحرب، بين خرائب مجتمعهم على ماضي بلادهم، فلا يرون فيه سوى الفراغ: لا دولة وطنية، ولا هوية جامعة، ولا مجتمعاً مدنياً، ولا ثقافة، ولا فكراً. فالدولة كانت صناعة أجنبية، والهوية لا تطابق الصورة المتخيلة عنها، والمجتمع بدائي عشائري ومناطقى وطائفي لا حل له، والثقافة دينية تقليدية متحجرة منافية للعصر، والفكر عقيم عاجز عن الإبداع والإنتاج وغارق في أوهام الأيديولوجيات الدينية والقومية التي تعمل على قطع السوري عن حضارة عصره، وعن واقعه وأرض وطنه.

على هذه الأرضية السوداء يحاول السوريون اكتشاف السياسة، وإعادة امتلاكها، واختبار مفهوماتها وأدواتها بعد أن حرموا من ممارستها، بل التفكير فيها، خلال أكثر من نصف قرن. ومن بين هذه المفهومات مفهوم العقد الاجتماعي الذي يحظى اليوم باهتمام خاص من المثقفين الذين يجدون أنفسهم، بحكم التأخر الشديد في المناظرة العلمية، في موقع الباحثين وعلماء الاجتماع والسياسة والإستراتيجية والجيوسياسية ومناضلين وناشطين حقوقيين وإنسانيين في الوقت نفسه. هكذا يبدو لكثير من الباحثين أن غياب العقد الاجتماعي هو السبب أو أحد الأسباب الرئيسة للأزمة، بل للعاهة التي عانتها الدولة السورية، ومن ثم الانفجار الذي حصل، وأن التوافق على هذا العقد هو وحده الذي يمكننا من تجاوز العداء الذي برز بين الدولة والمجتمع، وبناء دولة حديثة تتماهى فيها السلطة مع الشعب، وتتحقق الحرية لكل فرد، وتتأسس المواطنة، وتتشكل الأمة التي لم تتشكل من قبل أو التي غابت بين التشكيلات الأهلية الطائفية والقبلية والجهوية. ولا نغالي عندما نقول إن جل الجهد الذي بذله الناشطون من مثقفين وغيرهم في هذا العقد قد انصب على صياغة وثائق وتوافقات ونصوص تعيد وتصلق هذا «العقد الاجتماعي» الذي تعتقد أنه مفتاح الدخول في حقبة المدنية والحضارة السياسية، على حساب الجهد العملي والتنظيمي الذي بقي هامشياً بمقدار مابقى الممارسة الجماعية في حالة انفصال عن النظرية، خاضعة للانطباعات الشخصية لأولئك الذين ملكوا من بين أبناء الشعب البسيط الشجاعة وروح المبادرة، ورموا بأنفسهم في المعارك الطاحنة من

(1) كاتب ومفكر وسياسي سوري.

دون أن يملكو أي رؤية واضحة للتحديات التي تواجههم في طريقهم لتحطيم نظام أخطبوطي بالغ الخبث والشراسة، والوصول إلى الحرية والكرامة التي ينشدون.

والهدف من هذا البحث تقديم رؤية نقدية لهذا المفهوم ونسبته من جهة، وحدود الرهان عليه، ومجال استثماره من أجل بناء علاقة مواطنة فعلية أو لفهم ديناميات تشكل الديمقراطية في القرنين السابقين، وفي الحقبة الراهنة بصورة أخص من جهة أخرى. ولا يحتاج ذلك لا إلى رفضه ولا إلى قبوله، وإنما إلى وضعه في سياقه التاريخي والديناميات السياسية والجيوستراتيجية التي ميزت صراعات القرن السابع عشر والثامن عشر وتعبيراتها الفكرية، والانتقال مما أسماه أليكسي دو توكفيل مؤرخ الثورة الأميركية «العهد الاجتماعي القديم» إلى نظام «العهد الاجتماعي الجديد» الذي ميزه بالزوع العام والمتمامي إلى المساواة في مقابل استبطان المراتبية الثابتة، وما تنطوي عليه من حقوق متفاوتة بين الأرستقراطية والطبقات الشعبية.

### أولاً: الحرب الأهلية وتآكل نظام الشرعية التقليدية

بداية، لا يوجد أي شك في أن نظرية العقد الاجتماعي شكلت ثورة في الفكر السياسي الأوروبي الحديث مقارنة بما كان سائداً من تفكير في الشأن العام وأسس قيام دولة وحكم سياسي. وقد جاءت لتملأ الفراغ الذي أحدثه تأزم منظومات الحكم التقليدية وتآكل الشرعية التي ارتكزت إليها، ومزجت بين شرعية التقاليد الملكية أو الإمبراطورية والشرعية الدينية التي رعتها الكنيسة البابوية، فجعلت من السلطة السياسية والدولة نقطة التقاء سلطتين قويتين دينية ودينية<sup>(2)</sup>. وقد أسهم في هذا التآكل عدد من العوامل، منها الحروب المتواصلة التي ارتبطت بها؛ حروب خارجية وأبرزها الحروب الصليبية، أو حروب داخلية كان محركها التنافس بين الملوك على توسيع ممالكهم، ثم الحروب الدينية التي أعقبتها، واستنزافها موارد البلاد وجهود مجتمعاتها؛ ومنها التحديات التي وجهتها الانتصارات العثمانية «الإسلامية» في شرق أوروبا، وما حملته من تهديدات لأمنها وتماسكها الثقافي والديني الذي تجلى بصورة بارزة في سيطرة جيش محمد الفاتح على القسطنطينية وتحويلها إلى عاصمة للسلطنة في 1453.

وقد فاقم ذلك من أزمة الكنيسة البابوية؛ فلم تمر عقود قليلة حتى بدأت الانشقاقات والحروب

(2) هذا ما تشير إليه نظرية السيفين: السيف الروحي والسيف الزمني التي قال بها البابا «بونيفاس» الثامن في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي، ومفادها أن هناك سلطتين روحية وزمنية، وأن السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية، وبموجبها جعلت الكنيسة الشؤون الدينية أيضاً من ميادين اختصاصها. والواقع أن هذا يجعل الكنيسة صاحبة السلطة في الحالتين، السلطة الدينية بالأصالة والسلطة الزمنية بالوكالة، أي بوضعها في خدمة الكنيسة وإدارتها لصالحها.

الدينية التي عمت أوروبا<sup>(3)</sup>. فأعلن هنري الثامن ملك إنكلترا منذ 1534 انفصال الكنيسة الإنكليزية عن الكنيسة الكاثوليكية. ولم يكن المهم في هذا الإعلان تحدي الملك الإنكليزي لبابا روما، وإنما أكثر من ذلك رسم قاعدة جديدة للتعامل نجح فيها الملوك في إخضاع سلطة رجال الكنيسة لسلطانهم بعد أن ظلت الملكية تستمد شرعيتها بالعكس منها. فصارت سلطتهم سلطة سيادة، أي سلطاناً، لا سلطة فوقه، وأُسست أول مرة كنائس وطنية لا تخضع لسلطة روما مقر البابوية، وإنما لملك البلاد وحده. فعندما أصدر البابا كليمنت حرماناً كنسياً ضد هنري الثامن ملك إنكلترا، قطع هذا الأخير علاقاته مع روما، وأصدر ما يسمى بالقانون السيادي الذي ينص على أن بريطانيا «ليست خاضعة لسلطة بعد الله إلا للملك».

وفي 1562 اندلعت أولى حروب فرنسا الدينية عندما استولى البروتستانت على بعض المدن الفرنسية. وتوالى بعدها سبعة حروب أهلية تدخلت فيها دول مجاورة لمساعدة الأطراف المتناحرة حيث دعم فيليب الثاني ملك إسبانيا الكاثوليكين، ودعمت إليزابيث الأولى ملكة إنكلترا البروتستانتين. وفي 1568 بدأت حرب الثمانين عاماً أو حرب الاستقلال الهولندية بتمرد سبع عشرة مقاطعة بقيادة ويليام أمير أورنج المنفي على فيليب الثاني ملك إسبانيا صاحب السيادة في هولندا.

وفي هذا المناخ ظهرت نظرية القانوني والاقتصادي الفرنسي جان بودان (1530-1596) في الملكية المطلقة بعد أن حررها من الوصاية والشراكة البابويتين معاً، وجعل منها نموذجاً لسلطة سيادة حرة بنفسها تشمل صلاحياتها كل ما يقع تحت سيطرة الدولة، واحدة لا تتجزأ، تنفرد في القرار العام والقيادة، لا شريك لها، ولا مدة زمنية تحدد ولايتها. وفي سياق هذه النظرية التي تجاوزت التمييز الذي فرضته الحركات الدينية الإصلاحية بين مملكة السماء ومملكة الأرض، واستقلال واحدتهما عن الأخرى، جاءت الصياغة الأدق لمفهوم السيادة التي ينبغي أن تتحلّى بها الدولة، وسوف يستفيد منها أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، توماس هوبز وجون لوك، وروسو في ما بعد لبناء فلسفتهم السياسية<sup>(4)</sup>.

### وبموازاة معركة الملكيات الأوروبية للتحرر من وصاية الكنيسة البابوية وإملاءاتها تطورت

(3) عام 1517 نشر الراهب الألماني مارتن لوثر وثيقة تضمنت 95 بنداً عارض فيها الكنيسة الكاثوليكية وأعلن فيها رفض الكهنوت وصكوك الغفران. وفي 1521 لاقت الدعوة اللوثرية صدى لدى بعض أمراء ألمانيا الذين نفذ صبرهم من تدخلات روما. واشتعلت منذ ذلك الوقت حروب دينية بين أنصار الحركة الجديدة والتابعين للكنيسة البابوية. ولحد من انتشارها أصدر الإمبراطور «الروماني» المقدس كما كان يُلقب، شارل الخامس مرسومًا يحرم العقيدة اللوثرية، فثارت ثائرة الفلاحين الساخطين على السلطات الكاثوليكية في وسط أوروبا، واندلعت أول الانتفاضات الدينية التي ذهب ضحيتها حوالي 200 ألف شخص.

(4) Jean Bodin. Les six livres de la République, (Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583), (Paris: Librairie générale française 1993).

وفي هذا الاتجاه سار البريطاني روبرت فيلمر في نظريته في الملكية المطلقة والسلطة الأبوية حتى يبرهن على أن الأسبقية ينبغي أن تكون للملك، وليس للبابا رئيس الكنيسة.

الاكتشافات العلمية والجغرافية. وشكل اكتشاف رأس الرجاء الصالح في 1481 منعطفًا في انتقال احتكار التجارة نحو آسيا من أيدي العرب والعثمانيين إلى الأيدي الأوروبية. وما كادت الحروب الصليبية التي فجرتها الكنيسة لتعزيز السلطة البابوية على أوروبا، تلفظ أنفاسها حتى انطلقت الدول المستقلة في اجتياح العالم تجاريًا قبل أن تجتاحه عسكريًا. وقبل أن تحوله إلى مستعمرات خالصة أنشأت الإمبراطوريات التجارية الكبرى التي وفرت لها الثروة والموارد الغزيرة. وكانت شركة الهند الصينية البريطانية التي ولدت في 1600 هي الرائدة في فتح الطريق أمام الدول الأوروبية النشطة، وفي مقدمتها هولندا وفرنسا لتأسيس إمبراطوريات تجارية مماثلة<sup>(5)</sup>.

وأضاف اكتشاف القارة الأميركية وغزوها، والتوسع في استغلال الرقيق الأفريقي في المزارع العبودية مجالًا جديدًا لمراكمة الثروة والموارد التي كان من نتيجتها تعزيز استقلال السلطة الملكية من جهة وتطور الطبقة البورجوازية التجارية ثم الصناعية، مع التوسع في إقامة الشركات التجارية والمشروعات الحرة والمبادرات الشخصية، من جهة ثانية. مهد ذلك كله لصعود الرأسمالية ونشوء فئات وطبقات اجتماعية متحررة نسبيًا من قيود التقاليد والقيم والأعراف الأرستقراطية<sup>(6)</sup>.

وفي سياق هذه التحولات العميقة والاضطرابات السياسية والفكرية التي رافقتها، استعاد التفكير الفلسفي زخمه، وأعيد طرح الأسئلة التي ظن القدماء أنهم امتلكوا أجوبة شافية وواضحة لها: في ما يتعلق بكل ميادين المعرفة: الطبيعة والإنسان والفلسفة والدين والتاريخ والمجتمع والسياسة والأخلاق إلخ. وهذه هي الحقبة التي أطلق عليها المؤرخون الغربيون اسم عصر النهضة التي لم تكن في الحقيقة سوى حقبة مراجعة شاملة لكل الإرث النظري والعملية للعصر السابق، وارتكز فيها المفكرون والأدباء والفنانون عمومًا على الإرث الكلاسيكي اليوناني والروماني وجزئيًا العربي-الإسلامي، حتى لو أنهم مالوا إلى إنكار أثره بعد ذلك.

ومن بين المسائل الأساسية لهذه المراجعة التاريخية كانت منظومة الحكم والسياسة والدولة، وغاياتها، وطرائق إدارتها، وشرعيتها، وتمييزها بوصفها إشكالية مستقلة عن إشكالية الحرب التوسعية أو الدفاعية، وكذلك عن إشكالية الدين والسلطة الدينية أو العقديّة المتمثلة في الكنيسة البابوية التي بقيت صاحبة السيطرة المطلقة على المسيحية الأوروبية، فكريًا وممارسة، منذ تبني المجمع المسكوني في نيقية عام 325 أطروحات قسطنطين الأول بضغط منه، في مواجهة الفرق المسيحية الأخرى<sup>(7)</sup>.

(5) أسست شركة الهند الشرقية البريطانية في 1600. وفي 1602 أسست شركة الهند الشرقية الهولندية وبعد سنوات عدة تبعها فرنسا وإسبانيا.

(6) بدأ الاستيطان الإنكليزي في أميركا 1606 بوصول ثلاث سفن محملة بالجنود المسرحين وبعض المغامرين إلى ساحل فرجينيا، بعد أن أعطى جيمس الأول ملك إنكلترا إحدى الشركات الحق بإقامة أول مستوطنة فيها

(7) أما الأرثوذكسية فلن تظهر إلا مع الانشقاق الثاني الذي حصل في مجمع خلقيدونية سنة 451.

استرجاع هذا السياق التاريخي يشكل في نظري شرطاً ضرورياً لفهم المعاني الحقيقية لهذه المفاهيمات في وقتها. فهي لم تكن ثمرة مناقشات نظرية أو فلسفية محض، ولكنها ولدت في مخاض التحولات الاجتماعية والسياسية والجيوستراتيجية، وكانت جزءاً منها بمقدار ما أسهمت أيضاً في دفعها إلى الأمام. لقد كانت بمعنى آخر أجوبة نظرية وتصورات استراتيجية لسبل الخروج من الحرب الأهلية الدينية والسياسية، ووضع أسس بناء سلام أهلي مستدام، ما كان يمكن أن يتحقق من دون تجديد إبداعي في نظرية شرعية السلطة، ومفهوم أصل السلطة، ومبرر وجودها وغايتها، وسبل استقرارها، ورضى المحكومين عنها.

### ثانياً: من السلطة المطلقة إلى الثورة السياسية

طوال تلك الحقبة الوسيطة، أي حتى نهاية القرن الرابع عشر، وهو تحقيب نسبي دائماً، بقيت العلاقة متوترة وتنازعية بين السلطة البابوية والسلطة الزمنية على الرغم من تحالفهما. ولم تنجح أي منهما في حسم الصراع على الأولوية والسيادة. تتفوق الكنيسة أحياناً، ويستعيد الملوك سلطانهم أحياناً، لكن الأمور أخذت منحى آخر بعد الثورات الدينية الإصلاحية وانشقاق الكنائس الوطنية عن الكنيسة البابوية. خسرت الكنيسة الحرب السياسية على الرغم من أن مقاومتها لـ«لعهد الجديد» لم تتوقف حتى بداية القرن العشرين، حين فرض عليها القبول بالنظرية العلمانية وفصل الكنيسة عن الدولة<sup>(8)</sup>.

لكن ما إن استقر الأمر على أسبقية السلطة الملكية على الكنيسة في الدول التي تغلبت فيها الحركات الإصلاحية، حتى تفجرت أزمة السلطة الجديدة نفسها تحت ضغط صعود الاضطرابات الاجتماعية التي طرحت من جديد مسألة السيادة والشرعية والتنازع فيهما، إنما هذه المرة بين الملك والبرلمان، وبين الملكية والجمهورية. ويقدم الجدل بين روبرت فيلمر وجون لوك صورة واضحة عن الرهانات التي كانت تكمن وراء هذا الصراع الجديد. فبينما جادل الأول لصالح نظرية الحق المقدس للملك، كرس الثاني جهده للدفاع عن البرلمان، وحقه في تقييد سلطات الملك، والحد من مخاطر الاستبداد السياسي<sup>(9)</sup>.

ففي 1642 اندلعت حرب أهلية بين الملك الإنكليزي تشارلز الأول وبرلمانه على تحديد سلطة

(8) عقد الصلح 1905 في فرنسا. وتشكلت الفاتيكان دولة للمحافظة للبابا على موقع سيادة يتعامل فيه كسيد لا تابع لأي ملك.

(9) وقد سخر جان جاك روسو من حجج فيلمر وكتابه عن البطريركية قائلاً: يكفي بضعة أسطر لنقض منظومة الأفكار الكريمة التي اجتهد فيلمر في عرضها في كتاب عنوانه Patriarcha. وقد نال هذا الكاتب أكثر مما يستحقه من التكريم بتكريس اسمين مرموقين كتايبين للرد عليه. ويقصد بهما توماس هوبز وجون لوك.

وصلاحيات كل منهما. وفي 1649 أُعدم الملك بسبب تبنيه مذهباً إصلاحياً، واستلم البرلمان الحكم. لكن هذا الانتصار لم يدم طويلاً. وفي هذه الأثناء حرر توماس هوبز كتابه «ليفياتان» Leviathan الذي نشره عام 1651. وقبل انتهاء عام 1653 أعلن كرومويل نفسه حاكماً بدلاً من الملك والبرلمان. لم يكن هذا الإعلان مفاجئاً لهوبز، لأنه كان يظن أن المهم هو وجود السلطة المطلقة التي تستطيع أن تدرأ الفوضى والاقتتال الأهلي، بصرف النظر عن يملك تلك السلطة، ملكاً كان أم قائداً عسكرياً. أما جون لوك فقد أيد القيود المفروضة على سلطة الملوك، وأكد سيادة القوانين التي وضعها البرلمان. وفند في كتابه «رسالتان في الحكم» حجج روبرت فيلمر ونظريته في الحق الإلهي الذي يجسده الملوك<sup>(10)</sup>. وكان فيلمر قد افترض أن السلطة الملكية ممنوحة له من الله لا تقبل أن يحدها أي قانون بشري. وأن السيادة التي يتمتع بها الملك لا تناقش، ولا تقيد، مثلها مثل السيادة التي يتمتع بها الأب على أفراد أسرته، وهي مورثة، وقائمة بذاتها، ومفيدة لأنها كذلك. ولا تكون السلطة مطاعة وقوية إلا لامتلاكها صفة السيادة المطلقة على الرعية والأفراد: لا تقبل التقسيم، ولا المشاركة، ولا التقييد. فقد ورث الملك الحقوق والصلاحيات التي كانت لأدم الأب الأول للبشرية، وهو بمنزلة أب للجميع<sup>(11)</sup>.

في سياق أزمة نظم السلطة الملكية المطلقة والثورات المتفجرة أعاد منظرو العقد الاجتماعي طرح السؤال الرئيس الذي يقبع في أصل الفلسفة السياسية: ما الذي يفسر قيام نظام سياسي وسلطة ودولة؟ وكان الهدف إعادة بناء السياسة على أسس علمية وعقلية تخالف ما كانت تقوم عليها من أعراف واعتقادات مورثة أو دينية. وذلك تحت تأثير تقدم المناهج العقلية والتجريبية التي بدأت تفرض نفسها في فلسفة الطبيعة، كما عبرت عنها نظريات فرانسيس بيكون وغاليليو غاليلي، والألماني يوهانز كيبلر في علم الفلك. وكان همّ أصحابها أن يكشفوا ويكتشفوا القوانين الطبيعية، أي المستمدة من طبيعة الأشياء التي تحكم قيام الدولة والسلطة السياسية وممارستها، سواء تعلق الأمر بطبيعة الاجتماع أم بالطبيعة الإنسانية.

هكذا لاحظ توماس هوبز، على منوال غاليلي الذي اكتشف في دراسته حركة الكواكب قانون العطالة أو القصور الذاتي، أن الأفراد تحركهم الرغبات الأنانية التي يسعون إلى إشباعها. وهذا ما يفسر صراعهم في ما بينهم عندما يتحول الآخر إلى عقبة تحول دون تحقيق رغباتهم، وما يفسر

(10) جون لوك (1632-1704) مُفكر سياسي إنكليزي، أحد أبرز فلاسفة التنوير. وقد نشر كتابه هذا بالعربية بعنوان الحكم المدني، ماجد فخري (مترجماً)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015). وهو من المؤلفات التي كان لها مع مؤلفات روسو الأثر الأكبر في صياغة مفهوم العقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني أو السياسي وانتشار الأفكار الليبرالية.

(11) سير روبرت فيلمر (من 1588-1653) مفكر سياسي إنكليزي دافع في إطار الثورة البروتستانتية الإصلاحية عن نظرية الملكية المطلقة وحق الملوك الإلهي في كتاب بعنوان: البطريركية Patriarcha الذي نشر في 1680. وتعكس آراء فيلمر أطروحات الإصلاح البروتستنتي التي ميزت، بعكس العقيدة الكاثوليكية البابوية، بين مملكتين: مملكة السماء ومملكة الأرض أو الدنيا، وجعلت أمر إدارة هذه الأخيرة منوطة كلياً بالملوك وأصحاب السلطة السياسية، ما أدى إلى نشوء الكنائس الوطنية المتعددة في البلدان التي اعتنقت البروتستانتية. وهذا ما أجبر الكنيسة الكاثوليكية في ما بعد على قصر دور الكنيسة وصلاحياتها على السهر على خلاص المؤمنين، المرتبط هو نفسه بالعناية الإلهية، وليس بأي شيء آخر.

تقاربهم في ما بينهم عندما يجدون فيه مصلحة لهم وفرصة مناسبة لإشباع رغباتهم. وكما يشير إليه قانون العطالة الذي يفيد بأن الجسم المندفع يواصل حركته في الاتجاه ذاته، ولا يتوقف ما لم يتدخل شيء لإيقافه، كذلك لا توجد وسيلة لوقف حرب الجميع ضد الجميع إلا دولة وسلطة قاهرة.

ولأن التفاهم على مثل هذه السلطة مستحيل بين أفراد جبلوا على التنازع، لا يمكن قيام المجتمع المدني أي السياسي الواعي لذاته، إلا من خلال الاعتراف الضمني بأن أي شخص يفرض النظام بالقوة أو بغيرها هو صاحب السيادة، ما دام قادراً على المحافظة على النظام. وبأن الخضوع له يشكل مصلحة للجميع، لأن وجوده، حتى بشروط قاسية، يبقى أفضل من البقاء في حالة الطبيعة التي تعني الحرب الدائمة والفوضى والاقتتال. وهذا ما يفسر -بحسب هوبز- أننا نسلم بمحض اختيارنا ومحاكمتنا العقلية أمرنا للدولة وسيادتها المطلقة، ونعترف لها بما تطلبه من سلطات وصلاحيات للحفاظ على نظام يظل -مهما كانت مساوئه- الحل الوحيد للأناية المستحكمة في النفس البشرية. فجميع الناس أصحاب مصالح أناية ومنتزعة، ولا مهرب لهم إذا أرادوا الاتحاد في المجتمع الكلي المنظم، من القبول بدولة تقهرهم، لكنها تشكل الشرط الوحيد لبسط السلام وحثهم على التعاون الذي هو شرط التقدم والتطور والحضارة<sup>(12)</sup>.

ينطلق جون لوك أيضاً من التساؤل عما يحكم الطبيعة البشرية، وما يحرك الفرد في عموم المجتمعات. لكنه على النقيض من هوبز ينظر إلى هذه الطبيعة نظرة إيجابية. فهي ليست بالضرورة منبع الأناية، وإنما هي حميدة في معظم الأوقات. وهي تورث الفرد حقوقاً فطرية تشكل سمة لوجوده قبل نشوء الدولة والمجتمع السياسي، بمثل الحرية والحق في الحياة والملكية الخاصة. ولأن هذه الحقوق ليست مستمدة من وجود الدولة، ولكنها سابقة عليها، فهي لا تقع تحت سلطتها، ولا تشملها السيادة التي تتمتع بها كما يجادل هوبز وأنصار السيادة المطلقة للدولة الملكية والجمهورية، القدماء والمحدثين. فالإنسان الفرد يولد حراً، ولا يحتاج إلى أن تمنحه الدولة الحرية، وهو يشعر بالظلم عندما يعتدي عليه شخص آخر، ولا ينتظر حتى تقر له الدولة بواقع الظلم، وتعطيه الحق في الدفاع عن نفسه، وأكثر من ذلك ليست الدولة هي التي تمنحه الحياة.

ولأن هذه الحقوق طبيعية أو فطرية، وليست ناجمة عن وجود الدولة، ولا هي هبة منها، فلدى الأفراد الحق في مقاومة الحاكم الذي لا يحترمها، ولا يتصرف بموجب القوانين التي أقرها في مجالسهم التشريعية. ما يعني أيضاً أن هذه المجالس هي مقر السيادة، وليس السلطة الملكية. وهذه الحرية الفطرية التي تولد مع الفرد بوصفه إنساناً هي التي تعطيه الحق في إنشاء تشريعات جديدة،

(12) ب توماس هوبز (1588-1679) عالم رياضيات وفيلسوف إنكليزي كان له دور كبير في بلورة كثير من مفهومات الفكر السياسي الحديث، وفي طليعتها مفهوم العقد الاجتماعي. وقد صدرت لكتابه الأشهر «اللفيائان» طبعة عربية. توماس هوبز، اللفيائان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ديانا حبيب حرب وبشرى صعب (مترجمتان)، رضوان السيد (مقدماً) (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011)

ويمكن أن تضمن له السلام والأمن عندما تعجز السلطة السياسية عن ذلك. ويعني أيضًا أن من الممكن للأفراد المحافظة على علاقات مدنية أو متمدنة في ظروف غياب الدولة والسلطة، من دون أن يعني ذلك أن المجتمعات لا يمكن أن تدخل في حال الحرب من وقت إلى آخر، لكن هذه حالة استثنائية لا الحالة الطبيعية أو السائدة.

وبعكس هوبز أيضًا يعتقد لوك أن للعقل الدور الأول في توجيه سلوك الفرد الإنسان، وليست العواطف والغرائز الطبيعية التي يصفها هوبز. ولذلك ليست حرب الجميع ضد الجميع نتيجة حتمية للوجود الاجتماعي الطبيعي، أي ما قبل الدولة. فالعقل الموجود عند كل إنسان يلهم الأفراد معنى المساواة واحترام مصالح الآخرين وحياتهم الشخصية وحياتهم. وهذا الشعور بالمساواة الذي يغذيه العقل يدفع الأفراد إلى تنمية مشاعر متبادلة من الألفة والتعاطف الضرورية لبناء منظومات أخلاقية. ويستنتج جون لوك من ذلك كله أن هدف الدولة ومبرر وجود السلطة السياسية السيدة ليس درء عدوان طبيعي وشامل ومتبادل يحكم علاقة الأفراد في ما بينهم، لا يقوم من دونه سلام أهلي، ولا أي اجتماع إنساني، ولكن المحافظة على الحقوق الطبيعية التي تولد مع الإنسان. وهذا يعني أنه لا يحق للسلطة السياسية أن تتدخل في شؤون الفرد إلا عندما يحصل تهديد لهذه الحقوق الفطرية. هذه هي غاية النظام السياسي والدولة.

في المقابل ما يشغل جان جاك روسو في نظرية العقد الاجتماعي هو تفسير الدافع إلى تشكيل «إرادة عامة» توحد الأفراد، وتجعل منهم واحدًا سيّدًا أو الشعب صاحب السيادة. وهنا تبرز أهمية مفهوم «المصالح العام» الذي يختلف كليًا عن مفهوم التسوية بين المصالح المختلفة من خلال قبول التنازلات المتبادلة، ويشير إلى ما هو مشترك بالفعل بينها، وما يتجاوزها، ويمثلها جميعًا في الوقت نفسه.

من هنا لا يعكس نشوء الدولة قانون الطبيعة سلبيًا كان، كما عند هوبز، أو إيجابيًا كما عند لوك، وإنما يعبر عن تجاوز المجتمع الحال الطبيعي التي ليست بالأصل سيئة ولا حميدة، وذلك من خلال تحمله مسؤولية تنظيم نفسه على أسس قانونية وأخلاقية. يتنازل في هذه الجدلية الفرد عن حريته الفردية الفطرية، ليبادلها بحرية سياسية ومدنية جديدة قائمة على القانون الذي ينظم العلاقات بين الأفراد. وهي الحرية المدنية، عكس الطبيعة التي ينتجها النظام الاجتماعي أي الدولة والسياسة بالقانون وعبره، ولا توجد من دونه. من هنا الأهمية القصوى لسيادة القانون الذي يشكل وحده الضمانة الحقيقية للحرية بمقدار ما يؤسس الإرادة العامة، ويحقق المساواة الطبيعية بين الناس. وهذه هي الحرية الحقيقية. لذلك لا يخدم الشعب الحر أحدًا، ولكنه يطيع القوانين، ولا يرفض أن يكون له قادة، لكنه لا يقبل أن ينصب عليه أسياد أوصياء. فحريته منبثقة من خضوعه للقوانين التي اختارها بمحض إرادته، ولا يمكن أن يخضع لغيرها، وهي التي تحميه من خطر الوقوع

تحت سلطة أقرانه. من هنا يميل الباحثون إلى أن يروا في فلسفة روسو السياسية وأصل الدولة بأنها نظرية في معنى السيادة وأسسها.

### ثالثاً: العقد الاجتماعي بين الثورة السياسية والثورة الاجتماعية

على الرغم من تباين المقاربات والمفاهيم؛ تلتقي فلسفات العقد الاجتماعي في التأكيد أن أصل الدولة من حيث هي سلطة سيادية وأساس قيام الاجتماع المدني/ السياسي هم البشر أنفسهم، في بحثهم عما يضمن مصالحهم وحاجاتهم. وهذا يعني أن المجتمع صناعة بشرية لم يولد عرضاً ولا من إلهام فطري أو قانون طبيعي أو قانون إلهي.

وفي ضوء هذه الطروحات الفلسفية في تفسير أصل الاجتماع السياسي سوف تنشأ منظومة حقوق وأخلاقيات سياسية ومدنية، تدفع إلى إعادة النظر في طبيعة السلطة ومؤسساتها، وغايات السياسة، وتنبؤ منظومات من الحقوق المدنية، كما تعبر عنها اليوم مدونات الحقوق والحريات التي تبنتها الثورات السياسية، وفي مقدمتها الثورة الفرنسية، وكرس فكرتها الدستور الذي صار أحد الأركان الرئيسة للدولة الذي لا تستقيم السيادة ولا السياسة من دونه.

ومن هذه المفاهيم الجديدة سوف تستمد القوى والأحزاب السياسية المتنافسة على السلطة فكرة صياغة مواثيق سياسية وبرامج تتوجه فيها إلى الجمهور والرأي العام لكسب تأييده. وذلك كله يعكس جوهر ما أدى إليه القول إن الدولة ثمرة تعاقد ضمني بين الحاكمين والمحكومين، ومن ثم الإقرار بأن مصدر السلطة هو الجمهور نفسه الذي يتحول إلى شعب متى وعى شرطه، ونظم نفسه في دولة، وصار صاحب قراره. وبذلك يمكن القول إن الفلسفة التعاقدية حلت مشكلة شرعية السلطة بالعودة إلى الجمهور، وتوزيع الشعب نفسه ملكاً أو حاكماً سيّداً، لا إلى الكنيسة والشرعية الدينية، ولا إلى الحق الملكي الأبوي الطبيعي. واقتضى ذلك نقل السيادة إليه بوصفه أمة أو دولة أو تآلف أفراد أحرار بكل ما يقتضيه ذلك من تجديدات في قواعد ممارسة السلطة وتوزيعها، وفي طبيعة المؤسسات والقيم والمبادئ ومعايير السلوك التي توجه عملها وتحدد غايات كل منها. وهكذا برزت الدولة بمعناها الجديد، دولة الشعب الحر مقابل دولة الملك أو مدينة الله الممثلة في حكم رجل الدين أو من يمثله<sup>(13)</sup>.

في سياق صعود البورجوازية الطبقة الحرة الوليدة، وفي مواجهة السيطرة التاريخية للأرستقراطية. وفي الثورات السياسية التي قادتها النخب البورجوازية واثقفوها ولضروقاتها الإستراتيجية والسياسية والأخلاقية، ولد مفهوم الشعب وولد الشعب نفسه حقيقة وقوة سياسية. وحصل الاعتراف به شكلياً،

(13) جان جاك روسو (1712-1778) أحد فلاسفة وكتاب عصر الأنوار، ألهمت أفكاره ثورات عصره ومنها الثورة الفرنسية لعام 1798. كتابه (العقد الاجتماعي) عادل زعيتر (مترجماً)، (القاهرة: مؤسسة هندواي، 2013).

أي رسميًا وقانونيًا، صاحب السيادة. وكانت فلسفة العقد الأساس النظري والأيدولوجي أيضًا لبناء التحالف بين الطبقة الصاعدة والشعب الذي كان ينظر إليه كما لو كان مهملاً، ومن هذا التحالف ولدت سلطة جديدة، سلطة الأمة التي أخرجت منها تمامًا الأرستقراطية، وقضي فيها على مؤسساتها السياسية والاجتماعية القديمة، وحطمت قدراتها على المقاومة، وأصبحت بقايا طبقة آفلة فاقدة لأي وحدة ذاتية أو إرادة هيمنية. وعلى أساس هذا التحالف الوطني/ القومي الجديد، على أنقاض سلطة الأرستقراطية، واعتماد قيم الحرية والمساواة والتضامن أو الأخوة بين أفراد الشعب الجديد، المولود من حطام دولة الأرستقراطية والكهنوتية، قام نظام العهد السياسي الجديد. لكن استقراره واستمراره لم يكن تلقائيًا وإنما نجم عن نجاح النخب السياسية «البورجوازية» في التفاوض الدائم على إعادة ترجمة العقد الجديد، بما يقلل من التناقض بين الطابع الشكلي والقانوني للسيادة الشعبية المعترف بها، والهيمنة الحقيقية للطبقات البورجوازية على السلطة والدولة. والتفاوض يعني الاعتراف بالتناقض القائم، والقبول بحق القوى الاجتماعية في التعبير عنه بوسائلها الخاصة لكن القانونية، والاستعداد للعمل من أجل إيجاد الحلول والتسويات الضرورية لبقاء التحالف الاجتماعي الذي هو أساس وجود الشعب مفهومًا وقوة وحقيقة سياسية. ومن هذه الجدلية التي تجمع بين الصراع المكشوف والشرعي والبحث عن التسويات الاجتماعية لتقليص الفوارق بين الشكلي والواقعي ولدت الطبقة الوسطى مفهومًا وحقيقة اجتماعية أيضًا، وتوسعت قاعدتها في العقود الأخيرة. وكان هذا التوسع أساس السلم الاجتماعي وضمان الاستقرار بمقدار ما كان إشعارًا بصدقية العقد الاجتماعي أو اشتغاله الفعلي في الوقت نفسه.

لكن التحالف الشعبي الذي صنع الثورة السياسية وقضى على سلطة أرستقراطية مترهلة سرعان ما واجه تحديات كبيرة. فتعميم صفات السيادة والمساواة، وإخراج الجمهور الشعبي من حالة الرعاع إلى حالة الأفراد الأحرار المتساوين في المواطنة، لا يمكن أن يتحقق بين ليلة وأخرى. وبعد استتباب الوضع للبورجوازية في السلطة، والتوسع المستمر للاقتصاد الرأسمالي في مستوى الأسواق الداخلية والخارجية، لم يكن أمام أصحاب رأس المال إلا المراهنة على تخفيض الأجور لرفع مستوى الربح، وتسريع وتيرة تراكم رأس المال والتقدم التقني. هكذا بدل أن تحرر الثورة الفرد من «رعاعيته»، وتحوله إلى سيد مثله مثل أي فرد آخر، حولت الرعاع إلى بروليتاريا فاعلة ورثة، وجيش من العاطلين الذين ينتظرون على قارعة الطريق. بمعنى آخر فتحت ثورة الحرية السياسية والأخلاقية شبيهة الجمهور الواسع للسيادة والكرامة في الوقت الذي فاقمت فيه من شروط استغلاله وبؤسه وفقره وعبوديته. وما كان يمكن لهذه الثورة إلا أن تفجر في إثرها خلال عقود قليلة الثورة الاجتماعية التي كانت تستبطنها بالضرورة.

هكذا فقد الوعد السياسي الكامن في فلسفة العقد الاجتماعي وجهه ومضمونه. وأصبح مرادفًا،

في نظر عدد من المفكرين الأخلاقيين للوعد الكاذب، وخدعة أيديولوجية لرسالة بورجوازية في الحرية والمساواة والعدالة والسعادة فارغة من المعنى، ولا تحمل أي قيمة مادية. فبعد الثورات البريطانية والأميركية والفرنسية التي كانت نموذجًا للثورات التحررية الليبرالية أو الرديكالية، لم تستلهم أي من الثورات اللاحقة -لا في الصين ولا في روسيا ولا في البلاد النامية، ولا حتى في أوروبا التاسع عشر وبداية العشرين- أفكار العقد الاجتماعي والأفكار والقيم الليبرالية. وجاءت جميعها في ثياب اجتماعية/ اشتراكية تركز على قيم العدالة المادية والإنصاف وتحسين شروط معيشة الشعب العامل، إلى درجة وضعت قيم التقدم المادي، في هذه الشروط، نقيضًا للقيم التحررية الليبرالية.

ومن بين أبرز صانعي هذه النظريات الاجتماعية/ الاشتراكية كان كارل ماركس، وما يزال صاحب القدر المعلن والقلم الأمضى في تحطيم المفهوم الليبرالي للسلطة والدولة، وفي صياغة النظرية التي ما تزال الأكثر تأثيرًا إلى اليوم في معنى التحرر الاجتماعي، وإعادة النظر في الديناميات المحركة للمجتمع والدولة في مجتمعاتنا الحديثة. وفي جوهر هذه النظرية التمييز في مفهوم العدالة بين المساواة القانونية والسياسية «الشكلية» والمساواة الفعلية في شروط الحياة المادية، أي العملية. والواقع أن نظرية الرأسمالية التي بنى عليها كارل ماركس نقده المنظومة البورجوازية التي رأى فيها مرحلة على طريق التحول التاريخي نحو الشيوعية، لم تكن نظرية اقتصادية أو في الاقتصاد بمقدار ما كانت في العمق نقدًا للنظام السياسي الذي أقامته البورجوازية الذي سعى من خلال قيمه المعلنة في الحرية والمواطنة الواحدة -التي تعني المساواة في الحقوق والواجبات- إلى التغطية على حقيقة نظام الاستغلال والاستعباد وانعدام الحرية والحقوق الإنسانية الفعلية<sup>(14)</sup>. وكما أن التشيؤ يمر من خلال الأيديولوجية الحقوقية التي تضفي عليه سحره الروحي، فشبح الحرية يخفي حرية الشبح: أي حركة الأشياء، التي تعمل من وراء ظهر الأفراد<sup>(15)</sup>. باختصار، مع احتكار وسائل الإنتاج تصبح الحرية القانونية مرادفة لمصادرة ملكية المنتج. إن المحتوى غير المرئي للتبادل هو العلاقة بين القطبين المختلفين نوعيًا، الطبقة التي ليس لها سوى قوة عملها والطبقة التي تحتكر وسائل الإنتاج، وهذا في الوقت الحالي قانوني من حيث هو أيديولوجي.

وانطلاقًا من هذا التحليل النظري ربط ماركس وإنغلز نشوء الدولة بوصفها أداة سيطرة وقهر بظهور الملكية الخاصة، وعدًا زوال أحدهما مرتبطًا بزوال الأخرى. فبمقدار ما تتقدم المجتمعات على طريق الشيوعية، أي إشاعة الملكية، تزول الحاجة إلى الدولة، وتتلاشى الدولة من تلقاء ذاتها. وهذه

(14) كتب ماركس عام 1867 إن «تحلل البنى الإقطاعية هو الشرط التاريخي لتحقيق الاستغلال على قاعدة فائض القيمة. فلا توجد رأسمالية من دون تحليل الروابط (الاجتماعية التقليدية) الثابتة والمحلية التي تقيد الأقدان المستغلين بشكل واضح. ولا توجد رأسمالية أيضًا من دون تشكيل قوة عمل حرة وفردية».

Karl Marx. Le Capital, Livre I, tome 1 de l'édition des "Éditions Sociales" (Paris: Éditions Sociales 2016), p 172

(15) IBID, p 83

هي الحرية التي تلتقي وتتعانق مع المساواة المثلث والنوعية عندما تقوم العلاقات الاجتماعية على التكافل التام، بحيث لا يطلب من الفرد إلا بحسب طاقته، ولكنه يجزى من المجتمع بحسب حاجته.

لهذا، منذ منتصف القرن الثامن عشر، لم تعد الفلسفة الليبرالية وعقدها الاجتماعي وقيمها هي التي تلهم الحركات الاجتماعية المؤثرة والمتنامية، وتصنع أيديولوجية الثورة والتمرد والتغيير الاجتماعي. وحلت محلها القيم والأفكار الثورية الراديكالية التي صاغ ماركس النسخة الأكثر جذرية وتماسكاً منها، ووجدت الأفكار الاشتراكية السابقة، الطبوعية والتعاونية والمثالية، نفسها منساقّة إلى اقتفاء أثرها، واستلهم أفكارها وقيمها وتأويلاتها الفلسفية والتاريخية. وتحت راية هذه الأفكار الماركسية والدعوة الشيوعية نظمت القوى الشعبية الجديدة العمالية والبروليتاريا الريفية والمثقفون والبورجوازية الصغيرة مسيراتهم واحتجاجاتهم وثوراتهم في روسيا والصين وبلدان آسيا وفي أوروبا والعالم أجمع حتى منتصف القرن العشرين.

فهذه الأفكار هي التي أشعلت حماس معظم النخب المثقفة والسياسية، وألهمت سلسلة من الثورات الأوروبية التي أوحى بأن التغيير الحقيقي لشروط حياة المجتمعات والشعوب أو أغلبها لن يأتي من تطبيق النظم التمثيلية البرلمانية والحريات الشكلية، وإنما من تغيير نمط الإنتاج وإحلال نظام اقتصادي اشتراكي محل النظام الرأسمالي. وكادت المجتمعات، بما فيها الغربية الصناعية، تنسى نظرية العقد الاجتماعي لقرن كامل تقريباً تفرغ فيه الليبراليون لنقد الماركسية، في الوقت الذي كان فيه الماركسيون أو مستلهمو نظرياتهم يتفرغون لتنظيم الثورات البروليتارية، وخوض الحروب الأهلية في سبيل اقتلاع جذور الرأسمالية، ومعها الاستغلال والاضطهاد والتمييز الاجتماعي والاستعمار والإمبريالية التي أصبحت أقوى سمات المنظومة الليبرالية.

لم يتجدد الاهتمام بالفلسفة السياسية الليبرالية، ولم تعد المناقشة من جديد في مفهوم العقد الاجتماعي إلا مع أفول نجم الشيوعية التي قضى على حلمها الإخفاق الذريع المفجع -بالنسبة إلى مئات ملايين الناس- للتجربة السوفياتية، ثم في مرحلة تالية الفشل الذي لا يقل فاجعة لمحاولات التنمية الاقتصادية التي اتبعت طريق التخطيط الاقتصادي، أو رأسمالية الدولة التي أطلق عليها السوفييات الطريق اللارأسمالية في البلدان النامية أو الخارجة من نير الحكم الاستعماري. وأعاد سقوط الاتحاد السوفياتي الأفكار الليبرالية إلى موقعها الأول بوصفها مصدر إلهام جديد للنظرية السياسية، وزاد الاستثمار النظري فيها، وتجديدها، وكذلك الاحتفاء بانتصارها على باقي الأيديولوجيات السياسية وتحولها إلى فلسفة تحرر عالمية كما عبر عن ذلك الياباني الأميركي فرانسيس فوكوياما في كتابه: نهاية التاريخ وخاتم البشر<sup>(16)</sup>.

(16) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، حسين أحمد أمين (مترجماً)، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993).

## رابعاً: العقد الاجتماعي: الواقع والأسطورة

لا يمكن لأحد أن يجادل اليوم في أهمية الطبقات والصراع الطبقي الذي تحدث عنهما ماركس في تفسيره الثورات والصدمات الاجتماعية التي طبعت الحياة السياسية لمجتمعاتنا منذ القرن الثامن عشر. لكن شروط هذا الصراع تغيرت كثيراً عن تلك التي وصفها ماركس في عهد الرأسمالية المبكرة، وهي تتغير باستمرار، كما تتغير بنية الطبقات أو القوى الاجتماعية المتصارعة التي أصبحت تختلف كلياً عن تلك البنية الثنائية الميكانيكية التي تسم العلاقة بين طبقة من الرأسماليين الجشعين في رأسمالية متوحشة لأنها بدائية، وطبقة عمالية مجردة من أي وسيلة للدفاع عن حقوقها، ولا خيار لها كما يقول ماركس، سوى حرية العمل بشروط الرأسمالي أو الالتحاق بجيش العاطلين عن العمل، والموت جوعاً.

وربما يرجع الخطأ الذي وقع فيه الراديكاليون الاجتماعيون/ الاشتراكيون عمومًا، ومن بينهم ماركس، بمقدار ما أراد لهذا النقد أن يكون أكثر ما يمكن جذرية؛ إلى سيطرة الرؤية الآلية والتجريدية في نظري للعلاقة بين المجال السياسي والمجال الاقتصادي الذي أدى إلى الاستهانة أكثر مما يحتمل الواقع العملي والتاريخي بخصوصية البنية السياسية، وما تتمتع به من استقلال نسبي عن البنية الاقتصادية. وهو استقلال نابع من أن المجتمع لم يكن -ولا يمكن أن يكون- مستقطبًا كلياً بين طبقة بورجوازية مالكة لرأس المال، وطبقة بروليتاريا محكومة بانعدام أي خيار سوى بيع قوة عملها للبورجوازي، وبشروطه الكاملة. فللمجتمعات بنى مركبة أعقد من ذلك، وأغنى بكثير ببنية العلاقات والتشكيلات والتضامات المحلية والطبقات وأنصاف الطبقات المتقاطعة والمتداخلة، وكذلك بالأفراد الذين يمكن أن يتجردوا، إلى هذا الحد أو ذاك، وفي هذا السياق أو ذاك، من الشرط الاقتصادي القاهر والمؤسس للعبودية الاقتصادية/ الطبقيّة. وانشقاق ماركس نفسه مع كثير من المثقفين الذين خاضوا الثورات مع الطبقات الشعبية أكبر دليل على ذلك.

وهناك عوامل اجتماعية وثقافية وأخلاقية كثيرة تقدم للأفراد فرصاً ووسائلاً للتقارب والتعاون والتفاهم في ما وراء هذا الشرط، وتمكنهم من الضغط على القوى المسيطرة في الدولة وخارجها للأخذ بالحسبان قيماً أخرى غير الربح الأقصى أو زيادة هامش الربح أو الساعات غير المدفوعة ومعدل فائض القيمة. ومن هذه العوامل والحوافز المحافظة على السلم الأهلي، وتجنب العنف ودفع الثمن الباهظ للثورات الشعبية، وحتى للإضرابات المطالبية التي قد تكلف الرأسماليين أكثر كثيراً من زيادة طفيفة في الأجور، وتحسين شروط العمل. وهذا ما أعطى النخبة السياسية والبيروقراطية الحاكمة -حتى عندما كانت الدولة فعلياً تحت سيطرة مباشرة للبورجوازية الرأسمالية- هامشاً من المبادرة، خارج حسابات الصراعات الطبقيّة الحدية. وهو ما يفسر الإصلاحات التي تحققت في إطار السياسات

العامة لصالح المجتمع أيضاً. فمن الواضح تاريخياً أن اجتماع الحريات الأساسية مع الحريات الفكرية وحرية الرأي مع حكم القانون فتح حيزاً واسعاً للعمل الإصلاحي، وساعد على تطوير النظم الليبرالية الفجة، وسمح لها بالمنافرة والبقاء، في الوقت الذي أدى فيه تجاهل الديناميات السياسية والفكرية أو الاستهانة بأثرها وفعاليتها إلى تكلس النموذج الاشتراكي والشيوعي وما سبي بالطريق للارأسمالي، أي رأسمالية الدولة، وقاد إلى فسادها وخرابها جميعاً.

بل إن هذا الصراع ذاته ما كان سيحصل في الصورة السياسية الجديدة التي حولت الانتفاضات الاجتماعية إلى مشروعات تغيير سياسي بعد أن كانت مجرد انتفاضات وتمردات وأعمال شغب وفوضى أو تدمير وتخريب وفتن. هذا التحول في معنى التمرد الاجتماعي لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء تنامي الاعتقاد بالقيم الجديدة التي ارتبطت بفلسفة العقد الاجتماعي، وفي مقدمتها سيادة الشعب والمساواة الأصلية والحرية مما يشكل جوهر الثورة السياسية.

لكن في المقابل، إن فشل الثورة الاجتماعية/ الاشتراكية نتيجة المطابقة الميكانيكية بين النموذج النظري التجريدي لفهم عمل الرأسمالية من جهة، والمجتمع الحي بتشكيلاته العينية وتنوع دينامياته وتعدد بنياته، بما في ذلك المجتمع الرأسمالي ذاته، لا يلغي القيمة التفسيرية الكبيرة لنظرية صراع الطبقات، وما ينطوي عليه من مبدأ قوة لا يمكن من دونه فهم بعد رئيس من أبعاد العلاقات الاجتماعية، ولا فهم أصل نشوء الدولة والسلطة وآليات الحكم والسيطرة والسيادة.

وفي الاتجاه ذاته، لا يمكن في رأيي النظر باستخفاف الى ما أثاره روبرت فيلمر، منظر السلطة الملكية المطلقة، من تساؤلات وانتقادات وجيهة في رده على طروحات جون لوك، وضمناً على طروحات جان جاك روسو، عندما قال بأنه لا يوجد دليل تاريخي على وجود حالة طبيعية على الإطلاق، كما أنه لا توجد حرية طبيعية ولا أحد يولد حراً، ولا يوجد دليل تاريخي على أن أي شعب اختار حكامه في الأصل. وهذا ما سوف يعيد التذكير به فلاسفة لاحقون مثل ديفيد هيوم وإميل دوركهايم وغيرهم من علماء الاجتماع والمفكرين السياسيين، وما أسهم في تطوير المناقشة في مسائل السلطة والدولة والسياسة والشرعية وتجديد إشكاليات الاستبداد والدكتاتورية والشمولية، وإعادة طرح اشكالية الديمقراطية والتحولالات الاجتماعية والسياسية في إطار أكثر شمولية وتنوعاً.

لا يوجد شك في أن نظرية العقد الاجتماعي قد قدمت إسهاماً كبيراً في تسليح الثورات السياسية ضد الاستبداد الملكي والديني بنظرية ألهمت حماس النخب البورجوازية الصاعدة والشعب المقهور والمهمش الذي حلم بمصير أفضل، لكن نبوءتها الضمنية بزوال الاستبداد لم تتحقق. ولم تثبت فلسفة العقد الاجتماعي أمام امتحان الواقع التاريخي. وهذا ما يفسر التفاوت الكبير بين الموقع الواسع الذي تحتله في النظرية السياسية اليوم، والانتشار المحدود للنظم الديمقراطية مقارنة

بحجم المناطق التي تغطيها الدكتاتوريات الوحشية والأقل وحشية. فما يزال حكم الاستبداد مهيمنًا على الحياة السياسية لأغلب المجتمعات، حتى لو تغيرت الأسس التي يستند إليها. وفلسفة العقد الاجتماعي التي كافحت ببطولة نموذج السلطة الملكية المطلقة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لا يبدو أنها ما تزال قادرة اليوم على الحيلولة دون ظهور دكتاتوريات من طراز جديد أكثر قسوة أحيانًا من الاستبداد القديم.

فلم يكن الشعب الألماني جاهلاً بنظريات العقد الاجتماعي عندما سلم للنازية، ولا كان الشيوعيون الذين أقاموا أكبر إمبراطورية شمولية مفتقرين إلى المعرفة النظرية السياسية والفلسفية، ولا عكست الحركة الاستعمارية القيم التحررية الكونية والتقدمية. ولم يمنع انتشار فكر العقد الاجتماعي الدول الديمقراطية المركزية في أوروبا من حرمان المرأة من المشاركة في «السيادة» الشعبية والمساواة السياسية حتى منتصف القرن الماضي، على الرغم من إعلان الجمعية التأسيسية الوطنية الفرنسية وقبلها الثورة الأميركية حقوق الإنسان والمواطن. ونظم التمييز العنصري النموذجية كما تجسدت في القرن الماضي في أبارتيد جنوب أفريقيا وروديسيا، واليوم في إسرائيل، أبرزت إلى أي حد يمكن للنظام الليبرالي أن يتعايش مع نظام العنف والاستبداد داخل حدود الدولة ذاتها. ولا شيء يحول دون أن يقبل فريق أو طبقة أو شعب يؤمن بقيم الليبرالية، ويطبق على الآخر طبقة أو شعبًا عقد استبعاد لا سند له سوى القوة، وأن يجيره لصالح تعزيز العقد الاجتماعي الداخلي لجماعته. وأعتقد أن السلام العالمي النسبي القائم اليوم يستند إلى مثل هذه العلاقة التي تحكم على شعوب قليلة بأن تحتكر حق السيادة والحرية وحكم القانون وعلى أغلبية من الشعوب الأخرى بالبقاء في التبعية وعقد الإذعان للأقوى.

يصعب علينا اليوم أن نرى عمق الثورة الفكرية والأخلاقية التي تمثلها فكرة السيادة الشعبية. لكن لم يكن من السهل أن يتصور أحد قبل قرنين أو ثلاثة أن جمهورًا شعبيًا، يفتقر إلى الخبرة والمعرفة والعلم والإرادة، بل إلى الحد الأدنى من الفضائل الأخلاقية والإنسانية، كما كان ينظر إليه، وما كان يشكل بالفعل شرطه الإنساني البائس، يمكن أن يحل محل رجال الطبقة الأرستقراطية ذات التقاليد العريقة والخبرة الطويلة في القيادة والحكم، وهي التي كانت موطن الفضائل الكبرى من مثل الشجاعة والمروءة والإقدام التي لا يمكن من دونها خوض الحرب ولا حماية الدولة، وما تنفرد به من المعرفة والثقافة الرفيعة وقوة الكلمة والخطاب والذوق المرفه. فمن أين له أن يمتلك المواهب والقدرات التي كانت من اختصاص هذه النخبة الحاكمة والوارثة للحكم أبا عن جد خلال قرون متعاقبة، حتى يحتل موقع القيادة والإدارة، وتسيير الدولة، وخوض حروبها، وتوجيه المجتمعات؟

حصل ذلك في الظروف الخاصة التي عرفتها القارة الأوروبية عندما وجدت طبقة صاعدة مدفوعة بقوة التقدم الرأسمالي والتقني والعلمي، وهي البورجوازية، نفسها في تحد تاريخي مع طبقة هرمة

وعاجزة عن الاستمرار. وما كانت تملك لا نبالة اللقب الأرستقراطي ولا قداسة القول الديني لرجال الكنيسة، وإنما كانت جزءاً من الشعب المفتقر إلى الألقاب والمنزلة والاعتبار. كان سلاحها الوحيد لفرض نفسها وبسط سلطتها حشد الشعب المهمش والمنبوذ وراءها. وهذا هو أصل دولة الشعب التي ولدت نظرياً وعملياً من المراهنة على الشعب والتطوع للارتقاء بشروط حياته المادية والثقافية، وهو ما سوف يشكل نموذج برنامج الثورات الاجتماعية القادمة جميعاً، ومشروعاً تاريخياً للتقدم مضمونه: تحويل «الرعا» إلى أسيا. هذه كانت وظيفة الجمهورية، ومهمتها التاريخية، والدافع لتعميم التعليم، وتحرير الفرد من عقدة الدونية والخوف، وإطلاق حريات التفكير والتنظيم، وتطوير وسائل التربية والتأهيل المدني والأخلاقي، والمشاركة السياسية، ونشر عقيدة الاحترام المتبادل للفرد الإنسان، بصرف النظر عن شرطه الاقتصادي والاجتماعي.

هكذا تحولت فكرة الشعب النظرية الوليدة إلى واقع عملي بموازاة تطوير الاستثمار في التنمية الإنسانية والاجتماعية والثقافية، و«تسييد» الأفراد الذين بقوا لقرون من دون اسم أو لقب، ومعاملتهم بوصفهم أعضاء متساوين في شعب واحد واع لذاته وحقيقته، وقادر بوعيه ومن ذاته على أن ينتظم، ويسوس نفسه، ويبني دولة، ويملك مفاتيح توجيهها وإخضاع بيروقراطيتها لقبول مشاركتها، والعمل لصالحه، أي للصالح العام. ومن خلال عمل هذه الدولة، ونتيجة تطبيق برنامجها الثوري في تحويل الشعب الرعا إلى شعب أسيا متساوين، اكتسبت الدولة شرعية جديدة، وعميقة، واكتسب الفرد أيضاً هوية «وطنية» وخصائص كانت من سمات الأرستقراطية وحدها. وصار يرى في نفسه سيداً، ويتعامل مع أقرانه كأسيا متساوين أمام القانون، وأصبح موطن ضمير وأخلاق وصاحب مسؤولية. وهذه هي الأجندة التاريخية للثورة السياسية التي حولت الدولة إلى جمهورية حرة تعكس في حريتها واستقلالها وسيادتها حرية الأفراد المواطنين الذين يشكلونها.

لكن ما حصل في سياق تحولات اجتماعية واقتصادية وفكرية عميقة، وما اجتمعت شروط تحقيقه في منطقة صغيرة من العالم ليس من الضروري أن يعاد إنتاجه في مناطق العالم ومجتمعاته وأقطاره جميعها.

وهذا هو التحدي الذي تواجهه الثورات السياسية ودولة العقد الاجتماعي في عصرنا الراهن في أكثر البلدان، مع فارق مهم جداً هو أن النخب التي جعلها الإمساك المديد بالسلطة في هذه المناطق معظمها، وتوظيفها موارد المجتمعات لتطوير نفسها وقدراتها وثقافتها وعلاقاتها الدولية، لا يبدو أن لها مصلحة في تطبيق مثل هذا العقد، وأن مجرد التفكير في مشاركة ما تنظر إليه على أنه من «الرعا»، وهو وصف أسوأ من الرعية، يعني التضحية بالدولة وتسليم البلاد للفوضى، وتعميم الخراب. وهنا يكمن الفرق بين بورجوازية القرن الثامن عشر والتاسع عشر الصاعدة ومثقفها، وفي طليعتهم فلاسفة العقد الاجتماعي، وبورجوازية البلدان التابعة ونخبها التي أدانتها علاقات الهيمنة

الإمبريالية بتخلف مديد، وأورثتها عاهات ونقائص بنيوية، اقتصادية واجتماعية وأخلاقية، جعلتها لا ترى إمكانية للمحافظة على حرياتها ومكاسبها المادية وتميزها إلا في تحويل الجمهور الطامح إلى الاندماج في العصر، وتمثل قيمه في الحرية والعدالة والمساواة، وحكم القانون؛ إلى «رعاع» جدد، جهلة ومتطرفين وإرهابيين، وجهلة وطائفيين ومتعصبين لا دواء لهم سوى النبذ والتحييد والقمع الدائم. ومن هذا التمييز في الهوية والمعاملة معاً تولد علاقة عنصرية اجتماعية، تبرر للنخب الحاكمة نمط سيطرتها القهرية التي تكاد تحول البلدان إلى معسكرات اعتقال جماعية<sup>(17)</sup>.

باستثناء الحالات التي تشعر فيها النخب الحاكمة التي خلفت سلطة المعمرين الأجانب بالخطر على وجودها وعلى استقرار حكمها، لا تكاد تشعر بأي علاقة مع شعوبها، ولا تملك أي شعور بالمسؤولية إزاءها. وهي تنظر إلى الشعوب على أنها خطر كامن يهدد مصالحها، وتبحث دائماً عن تحالفات خارجية تعزز موقفها. فالعلاقة هنا بين النخب الاجتماعية والكتلة الشعبية هي علاقة تناقض وعدااء تقوم على احتكار القوة، ولا تترك مجالاً لأي عقد اجتماعي، سوى عقد السيد والمسود، والسيطرة والاستسلام.

أردت بهذا الإشارة إلى أن اختلاف طبيعة النخب التي قادت الثورات السياسية وأخذت على عاتقها مسؤولية تحقيق برنامج تحرير الفرد وتحويله من رعاع إلى سيد، يغير من نوعية علاقتها بالطبقات الدنيا، وبالكاد تعترف بوجود شعب. وهو يفسر أيضاً الاختلاف في النتائج، في مستوى بناء المجتمعات، وفي مستوى بناء الدولة، ونضج مفهومها عن ذاتها، وواجباتها، وتطور مؤسساتها. ويفسر ما هو أهم، أعني إخفاق العديد من هذه النخب، بعد حوالى ثلاثة قرون على إعلانات حقوق المواطن والإنسان، في الارتقاء بنفسها إلى مستوى نخب سياسية ديمقراطية، وانحطاطها المتواصل إلى نخب مارقة، فاسدة ومفترسة، لا يعادل استهتارها بشروط حياة الجمهور الشعبي واحتقاره إن لم يفقه، سوى سلوك النخب الاستعمارية الأولى.

تفترض الفلسفة التعاقدية أن الناس حكماء أو عقلانيون في خياراتهم، يعرفون ما يضرهم وينفعهم. وأن المجتمع مكون من أفراد أحرار لا يصدر عن قراراتهم من ضغوط خارجية محلية أو دولية. وأن المصلحة هي موجه سلوك الناس. وأن الفرد سابق على المجتمع منطقياً، وأن الأفراد متساوون في الاعتبار والحقوق طبيعياً، وأن ما يحركهم هو طلب السعادة المتمثلة في الأمن والمساواة والحرية. ويفترض كذلك أن الدولة التي تنعقد عليها إرادتهم سيدة قراراتها، وقادرة على أن تحمي قرار

(17) لذلك، تستبق الثورات المضادة هنا الثورات الشعبية التي تأتي ردّاً على حكم هو في الحقيقة حرب استباقية، تستخدم فيها الدولة آلة حرب وقائية تردع المجتمعات وتعقمها فكرياً وسياسياً لشل مقاومتها، وإجهاض مقاومتها قبل أن تنضج أو يشتد عودها. وعندما تفشل السلطات في ذلك تنتقل بسهولة من الحرب السرية التي تتفنن فيها أجهزة قمع أمنية، إلى حرب علنية تستخدم فيها بصورة علنية ورسمية القوى العسكرية النظامية.

شعبها المستقل. وأن النظام الدولي مكون من دول تعترف ببعضها، وتحترم سيادة بعضها كما نصت عليه ربما معاهدة «وستفاليا» التي لم تطبق حتى في أوروبا حيث وقع عليها، وإلى يومنا هذا، إلا في حقب محدودة، وعلى نطاق ضيق. وأخيرًا إن تقدير سياسات الدول وخياراتها ينبع من حرصها على مصالح شعوبها لا من تلبيتها تطلعات النخب التي تسيطر عليها، وقد تكون نخبًا فاسدة وعصابات تتصرف بمنطق لا يمت إلى السياسة وليس له صلة بأي أخلاق.

وفي تقديري إن الواقع الاجتماعي، حتى لا نعود إلى مفهوم الطبيعة البشرية، ليس محكومًا بقانون الصراع الوحشي والأنانية المحضة كما جادل هوبز، وليس واقعًا عقلانيًا وعاقلاً أيضًا. إنه مزيج منهما. هناك بعد عميق من الوحشية في العلاقات الاجتماعية يعادله نقيضه من الحكمة والعواطف والمشاعر الإنسانية المتراكمة عبر التجربة البشرية الطويلة في العيش الاجتماعي المشترك المخزنة في الثقافة والذاكرة الجمعية والمخيال الاجتماعي. وهي تجربة لا تكف عن الاغتناء والتطور والتجدد. يتوقف الأمر على الطريقة التي تسعى نخبة أو طبقة اجتماعية حاكمة أو مهيمنة، لأسباب مختلفة، إلى استغلال هذا الواقع والقيم التي تريد أن تركز عليها، والاتجاه الذي تريد أن تدفع المجتمع إليه. ما يعني أننا لا نحصد في السياسة حقيقة إلا ما نكون قد زرعناه من بذور، وأنه في هذا الميدان لا يمكن فصل النظرية الوصفية عن المعايير الأخلاقية أو الخلقية. ولا يمكن أن نتوقع من الأفراد أن ينتجوا إلا ثمار ما كنا قد استثمرناه في تأهيلهم وتدريبهم وثقافتهم من قبل. وهذا يفترض أن تكون هذه القيم والمبادئ والعواطف موضوع مناقشة وتفاهم واتفاق أيضًا، وأن المدنية، بما تعنيه من تقدم في ممارسة الحقوق وتعميق التواصل وتطور قيم الكرامة والحرية وفي إقامة منظومات حكم وسياسات أكثر عقلانية وإنسانية لا تولد من تلقاء ذاتها، وإنما تستدعي جهدًا متواصلًا يعكس عمل المجتمعات على نفسها، وقدراتها على إبداع ذاتها، وإعادة تجديد فكرها وقيمتها وممارستها التاريخية.

## والنتيجة

لم تفقد نظرية العقد الاجتماعي قيمتها بوصفها فكرة موجهة لسياسة أخلاقية كما رأى فيها إمانويل كانت<sup>(18)</sup>. وهي تكمن في صلب إشكالية الديمقراطية التي حلت محلها وأصبحت جزءًا منها في تأطير حركة التحولات السياسية، وفهم فحواها ورهاناتها، ومرجعًا من مرجعياتها النظرية. وفي هذا

(18) في مقالته عن «كانط وروسو» يقتبس إرنست كاسيرر عن الأول قوله: مثل هذا العقد «لا يفترض مسبقًا بالضرورة أنه حقيقة (علاوة على أن من المستحيل تمامًا افتراضه حقيقة)». إنه ليس سوى فكرة بسيطة من إنتاج العقل، لكن لها مع ذلك واقعها الذي لا لبس فيه (الممارسة): الذي يتمثل في إلزام أي شخص مشرع بإصدار قوانينه بطريقة تجعل القانون يولد من الإرادة الموحدة لشعب بأكمله، وأن يرى في كل فرد، بقدر ما يرغب في أن يكون مواطنًا، ممثلًا لمثل لهذه الإرادة.»

Ernst Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe: deux essais, Jean Lacoste (traduit et présenté), (Paris: Belin, 1991), p. 65.

الاتجاه يدخل جهد جون رولز منذ الثمانينيات من القرن العشرين لبناء نظرية في العدالة محاولة من طرفه لتقليص الفجوة بين النظريات الليبرالية المحافظة التي فرضت نفسها بقوة التقدم الذي حققته النظم على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، والنظريات الثورية والراдикаلية التي سعت إلى توجيه النظر نحو الواقع التاريخي والملموس للمجتمعات، والشروط المادية لتحقيق الحرية ووسائل ممارستها. أي أيضًا على أصل الدكتاتورية والأسباب التي تعوق المجتمعات عن الدخول في مجتمع الحرية والحق والعدالة والمساواة والسيادة. يقول رولز «هو تقديم مفهوم للعدالة يعمم ويرفع إلى مستوى أعلى من التجريد النظرية المعروفة للعقد الاجتماعي كما وجدت، من بين أمور أخرى، عند لوك وروسو وكانط. لهذا، يجب ألا نعتقد أن العقد الأصلي كان مصممًا للإلزامنا بدخول مجتمع معين أو لتأسيس شكل معين من الحكومة. الفكرة التي ستوجهنا هي أن مبادئ العدالة الصالحة للبنية الأساسية للمجتمع هي هدف الاتفاق الأصلي».<sup>(19)</sup>

ما تزال فكرة العقد الاجتماعي أساس نظرية الشرعية في النظم الديمقراطية القائمة، من حيث انبثاق السلطة من الشعب وتمثيلها الصادق لإرادته. لكن هذا لا يعني أن السلطة التي تستمد شرعيتها من تمثيل الشعب، أو التعبير عن إرادته ستكون ديمقراطية بالضرورة، ولا أن السلطة تفترض نموذجًا واحدًا للحكم والحكومة، ولا أن هذه السلطة ليست معرضة لمخاطر واختلالات، وربما تحديات تمنعها من الاستمرار. وما شهدناه في القرن الماضي من أنظمة شمولية ودكتاتوريات عسكرية لم يستمد شرعيته إلا من هذه النظرية ذاتها، لكن بتفريغ الإرادة الشعبية من محتواها الأصيل، واستبدالها بشعبوية تعد فيها السلطة الشعب بتحقيق الأجندة الاجتماعية التي لا تكف عن خيانتها في كل خطوة من خطواتها.

وحق السلام الأهلي لم يعد ينطوي على المعنى نفسه. فاليوم نحن نتحدث أكثر عن توازن هش يغطي تناقضات عميقة ومتعددة ومتقاطعة يقوم عليها الاستقرار، ويمكن أن تتفجر أو ينفجر بعضها في أي وقت. بل إن حياة معظم المجتمعات اليوم بما فيها الديمقراطية المستقرة في المراكز الصناعية الغنية بفائض إنتاجها وثروتها الوطنية تتعرض لهذه الانفجارات بشكل مستمر. أما الأغلبية الساحقة من المجتمعات/ الدول الفقيرة أو التي أخفقت في الاندماج في الدورة العالمية للاقتصاد والتقنية والبحث العلمي فهي تقف على برميل بارود يمكن أن ينفجر ويفجر معه الحرب الأهلية في أي وقت. ولم يعد يوجد فيها -إن كان قد وجد في السابق في بعضها أو في مرحلة من مراحل حياتها- معنى: للحرية أو السيادة أو الأمن أو الحق. أما الملكية الخاصة فقد خُصصت إلى حد لم يعد الكثيرون يهتمون بها كشرط للسعادة، إن كان قد بقي هناك مفهوم للسعادة عند الفرد في هذه المجتمعات.

(19) John Rawls, Théorie de la justice sociale, (Paris: Seuil, 1997), p. 37

في هذه الحالة من المشروع أن نطرح السؤال: هل ما تزال هناك، في الشروط التاريخية الراهنة لمجتمعاتنا، في سورية والمجتمعات العربية والنامية، إمكانية حقيقية لإرساء أسس مجتمع ديمقراطي يستجيب لمطالب العقد الاجتماعي الليبرالي أو التحرري في تحقيق سلطة تستمد شرعيتها من الشعب وتخضع لإرادته الحرة؟

في نظري نعم، لكن بشرط عدم التثبيت المرضي على النموذج النظري الجاهز، والنظر إليه بالعكس بوصفه عملية تراكمية وجدلية. وهذا يعني: أولاً الاعتراف بالواقع، أي الاختلاف في المصالح الخاصة والجماعية، وثانياً القبول بحقها في الوجود كأمر واقع، وثالثاً القبول بمبدأ التفاوض أساساً لحل الاختلاف في المصالح، والتوصل إلى رؤية مشتركة للمصلحة العامة، والقبول بتسويات مختلفة ومتغيرة للمصالح. وهذا يفترض رابعاً نبذ اللجوء إلى العنف في حل الخلافات وحسم الاختلاف في المصالح، وخامساً التفاهم المسبق أو العمل على بناء معايير للتفاوض تتيح للمختلفين وللمجتمع كله أن يطور ممارسة تفاوضية بالفعل في المستويات جميعها، أي تطوير مفهوم التفاوض ومناهجه ووسائله، ووضعها في متناول الأفراد داخل الجمعية والمؤسسة والجماعة والأمة. لكن قبل هذا وذاك وضع معايير العدالة التي لا يمكن إلا أن تكون متغيرة بتغير القيم والثقافة والاندماج الاجتماعي. فما كان يعد ذروة في العدالة عند إقرار مبادئ المساواة القانونية في القرن الماضي، وإلغاء التمييز العنصري أو القانوني والسياسي والأخلاقي، لم يعد كذلك اليوم. والفقراء الذين حصلوا على حق الانتخاب تجسيدا لحريتهم في اختيار ممثلهم يشعرون بالمهانة عندما يضطرون إلى بيع صوتهم لتلبية بعض حاجات أبنائهم، وبظلم أكبر عندما يجدون أنفسهم مكرهين على العيش في عشوائيات تفتقر إلى أبسط شروط الحياة الإنسانية. والمهاجرون الذين نجوا ربما من موت محقق يشعرون بظلم بالغ عند التمييز بينهم في بلاد المهجر في الحصول على فرص العمل التي يحتاجون إليها لتحقيق تطلعاتهم. ما الحوافز التي يمكن المراهنة عليها في التغلب على قانون القوة وتغليب قانون العدالة الذي لا يمكن من دونه إحياء فكرة العقد الاجتماعي من جديد، أي السلطة القائمة على التوافق بين مواطنين أحرار ومتساوين؟ دفع الضرر وتقديم النفع العام. أما العوائق التي ينبغي تذليلها فهي: أخلاق التنافر والجشع والأنانية، والافتقار العام والشائع إلى الثقافة عمومًا، وللثيرة بما تعنيه من تهذيب العقل والفكر والضمير.

فلا تقدم من دون ثقافة، ولا ثقافة من دون سياسة حكيمة وعادلة. وتعني السياسة الحكيمة أنه لم يعد من الممكن اليوم تحقيق الإصلاح بالانكفاء على حدود الدولة الواحدة، وإنما يحتاج الأمر إلى سياسة عالمية ترد على التحديات العولمية والمشاركة التي تواجه المجتمع الإنساني العالمي، ولا تتحقق من دونها. أما السياسة العادلة فتعني إيجاد الطريق المثلى لمصالحة القوة مع الأخلاق في سبيل تعظيم فرص إصلاح شروط حياة الإنسان، لا استغلاله ولا السيطرة عليه. وهنا يكمن تحدي السياسة وامتحانها.

## المصادر والمراجع

## بالعربية

1. روسو. جان جاك، (العقد الاجتماعي) عادل زعيتر (مترجمًا)، (القاهرة: مؤسسة هنداوي (2013).
2. فوكوياما. فرانسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، حسين أحمد أمين (مترجمًا)، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993).
3. لوك. جون، الحكم المدني، ماجد فخري (مترجمًا)، (بيروت: أعيد طبعه لدى المنظمة العربية للترجمة، عام 2015).
4. هوبز. توماس، اللفيathan: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ديانا حبيب حرب وبشرى صعب (مترجمتان)، رضوان السيد (مقدمًا) (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011).

## بلغة أجنبية

1. Bodin. Jean, Les six livres de la République, (Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583), (Paris: Librairie générale française 1993).
2. Cassirer. Ernst, Rousseau, Kant, Goethe: deux essais, Jean Lacoste (traduit et présenté), (Paris: Belin, 1991).
3. Marx. Karl, Le Capital, Livre I, tome 1 de l'édition des "Éditions Sociales" (Paris: Éditions Sociales 2016).
4. Rawls. John, Théorie de la justice sociale, (Paris: Seuil, 1997).



## العقد الاجتماعي وتحديات الهوية الوطنية في مستقبل سورية

زيدون الزعبي<sup>(1)</sup>

### مقدمة

منذ اندلاع شرارة الربيع العربي الأولى في تونس 2010، بدأ الحديث عن الحاجة إلى عقد اجتماعي جديد في البلاد العربية. غير أن هذا الأمر ما لبث أن اصطدم بتحديات جمة برزت جلياً عبر العنف والعنف المضاد بين السلطة والمجتمع، وداخل مكونات المجتمع في ما بينها، ما أفضى تالياً إلى حروب أهلية مزقت سورية واليمن وليبيا، كان العامل الأبرز فيها تشظي المجتمع بين طوائف وعشائر ومذاهب وقوى مجتمعية تخوض اقتتالاً رهيباً في ما بينها، وترتبط بقوى إقليمية ودولية، لتبرز فيها الهويات فوق الوطنية ودونها، على حساب الهوية الوطنية.

ظل الحديث، في ظل (الربيع العربي)، عن العقد الاجتماعي معيارياً مثالياً، على أساس أن العقود الاجتماعية التي وضعها الاستبداد وحكم العسكر قد انتهت، وأن هنالك حاجة كبيرة إلى عقد اجتماعي جديد يحدد أدوار الدولة ومؤسساتها بدقة بناء على أسس الديمقراطية والتعددية واحترام الحريات وتحقيق العدالة إلخ.. من دون الولوج حقيقة إلى كيفية تحقيق تلك المبادئ، أو الوصول إلى العقود الاجتماعية المنشودة. لم يكن واضحاً أولاً مسار العملية التي ستنتج العقد الاجتماعي، ولا الأطراف المشاركة في هذه العملية -سواء الداخلية أم الخارجية- ولا ضمانات تطبيقها، ولا الهوية الوطنية التي يجب أن تحميها مثل هذه العقود. فعلى سبيل المثال وكما ذكر في دليل الحوار الوطني، حدد مؤتمر الحوار الوطني اليمني هدفه الأساسي بالوصول إلى عقد اجتماعي جديد<sup>(2)</sup>، وانحصرت حوارات العقد الاجتماعي في سورية وليبيا ضمن أطر الاتفاقات الدولية والإقليمية، من دون أن ينجم عنها أي جديد يوقف دائرة العنف.

من نافل القول إن هنالك حاجة إلى عقود اجتماعية جديدة في العالم العربي، وفي سورية خصوصاً، لإيقاف نزيف الدم ونقل البلاد إلى حالة الاستقرار والتنمية والديمقراطية. لكن؛ ما هو

(1) كاتب وباحث سوري

(2) Coauthors, National Dialogue Handbook (Berlin: Berghof Foundation, 2017), p. 45.

شكل هذه العقود؟ وما هي العملية الآمنة التي تضمن مثل هذا الانتقال؟ ومن هي الأطراف التي يجب أن تشارك في هذه العملية؟ وما هي ضمانات تطبيق نتائج العملية؟ وما هي الهوية الوطنية التي يجب أن تسعى هذه العقود إلى حمايتها؟ وما هي حدود الدولة النهائية فيها؟

في سعيها إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، سننطلق من تعريف العقد الاجتماعي ووظائفه وعلاقته بمفاهيم أخرى هي العهد الاجتماعي والهوية الوطنية. ويحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما هو العقد الاجتماعي؟ وما هي علاقته بالوقائع السياسية تحديداً في البلدان التي تشهد نزاعات أهلية، وفي سورية خصوصاً؟

2. ما هو العهد الاجتماعي، وكيف يبني في البلدان التي تشهد نزاعات أهلية كسورية؟ وكيف يرتبط العهد الاجتماعي بالعقد الاجتماعي؟

3. ما هي الهوية الوطنية؟ وكيف ترتبط بالعقد الاجتماعي والعهد الاجتماعي؟

4. كيف يمكن بناء عقد اجتماعي جديد في سورية؟ وعلى أي أسس؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، ينطلق البحث من الفرضيات الآتية:

1. هنالك حاجة إلى عقد اجتماعي جديد في كل مرة تشهد البلاد نزاعاً أهلياً
2. هنالك حاجة إلى عهد اجتماعي جديد في كل مرة تشهد البلاد نزاعاً أهلياً
3. تتعرض البلدان التي تشهد نزاعاً أهلياً إلى اهتزاز مفهوم الهوية الوطنية، ومن ثم هناك حاجة إلى إيجاد مسار يعاد من خلاله بناء الهوية الوطنية.

ينطلق البحث من دراسة مفهوم العقد الاجتماعي وتطوره منذ الأفكار التي وضعت أسسه على يد هوبز ولوك وروسو، ومن ثم يعرج على فكرة العهد الاجتماعي وعلاقتها بالعقد الاجتماعي. بعد ذلك يستعرض فكرة الهوية الوطنية وعلاقتها بالعهد والعقد الاجتماعيين محاولاً رسم نموذج يحدد شكل هذه العلاقة، منتهياً بجملة مقترحات عملية لإنتاج عقد اجتماعي جديد في سورية.

### أولاً: في العقد الاجتماعي والعهد الاجتماعي

تستند فكرة العقد الاجتماعي إلى عقد افتراضي أو متخيل بين أطراف مستقلين، يتفقون في ما بينهم على تقييد الحقوق والحريات الطبيعية مقابل حقوق الأمن والنظام العام، يمنح فيها الشعب السلطة واحتكار العنف وفرض القانون لمؤسسة أو مجموعة مؤسسات، مقابل توفير هذه المؤسسات الحماية

والأمن له. برزت فكرة العقد الاجتماعي مرافقة للدولة الوطنية منذ أن سن توماس هوبز أسسه، على أساس ضرورة وجود مثل هذا العقد لمنع حرب الجميع ضد الجميع، لذلك كان الكومونولث ضروريًا لإرساء العدل والأمن، وعليه تجب على الناس الموافقة على التخلي عن بعض حقوقهم الطبيعية غير المحدودة للملك، وبذلك إلى شكل من أشكال الاستبداد. انتقلاً إلى لوك الذي كان يرى أن الناس كانوا يعيشون في حالة طبيعية من السلام، إلا أن الخلافات الواضحة على قضايا الملكية خلقت الحاجة إلى تأسيس عقد اجتماعي في صورة ديمقراطية تمثيلية، تضمن لجميع المواطنين حقوقهم الأساسية والطبيعية في الحياة والحرية والملكية، ثم روسو الذي رأى أن الحاجة إلى عقد اجتماعي تمثيلي جاءت بفعل الفساد الذي فرضته المؤسسات الاجتماعية والثقافية، ما يتطلب شكلاً جديداً من التعاقد بين الشعب والدولة<sup>(3)</sup>.

إن فكرة العقد الاجتماعي تحظى بأهمية بالغة عند الأزمات الاجتماعية والحروب الأهلية والثورات<sup>(4)</sup>. فعلى سبيل المثال بعد انطلاق ثورات الربيع العربي، ترددت في كل مكان نداءات حاجة الدول العربية إلى عقد اجتماعي جديد ينهي عقوداً من حكم الاستبداد والعسكر في البلاد، من دون أن تتجاوز هذه النداءات صورة المناداة بعقود اجتماعية معيارية مبنية على أساس الديمقراطية، ومن دون الخوض في أسئلة العقد الاجتماعي المنشود التي يمكن تلخيصها في أسئلة نراها أساسية، وهي: من يكتب العقد الاجتماعي المنشود؟ هل تكتبه كتل سياسية تمثل أطراف النزاع الأساسية؟ أم تكتبه قوى تمثل قوى اجتماعية متباينة؟ أم كلاهما؟ ما هي الحقوق التي يجب أن يضمها العقد الاجتماعي؟ هل هي عقود اجتماعية مبنية على أساس المواطنة؟ أم على أساس حقوق الجماعات؟ أم على كليهما؟ وكيف نضمن عدم التعارض بين هذه الحقوق؟ كيف يمكن للعقود الاجتماعية التخلص من الاستبداد، وفي الوقت نفسه معالجة المظالمات التاريخية للجماعات المختلفة في البلاد، وتكريس حقوق الأفراد؟ والسؤال الأهم الذي يعنى به البحث: كيف يمكن للعقود الاجتماعية بناء هوية وطنية جامعة في ظل النزاع الهوياتي الذي يغلب على أشكال النزاع في العالم العربي عمومًا وفي سورية خصوصًا؟ ما هي آلية تجميع الوحدة السياسية للبلاد؟ وما هو شكل الدولة الضامن لمثل هذا العقد الاجتماعي؟

تطور مفهوم العقد الاجتماعي من فكرة العقدية التي تتطلب طرفين متعاقدين ومادة العقدة والإطار الزمني الذي يحكمه. ويعرف الباحثون العقد بأنه «اتفاق ديناميكي بين الدول والمجتمعات

(3) Sirkku K. Hellsten, «Ethics, Rhetoric and Politics Of Post-conflict Reconstruction», UNU-WIDER (Research Paper 148), (2006), pp. 13-14.

(4) Sirkku K. Hellsten, p. 15.

على الأدوار والمسؤوليات المتبادلة»<sup>(5)</sup>. وبشكل أدق «مجموعة من الاتفاقيات الرسمية وغير الرسمية بين المجتمعات societal groups وأصحاب السيادة) سواء كانت الحكومة أم أي فاعل ذي سلطة)، حول الالتزامات المترتبة على كل منها تجاه الآخر»<sup>(6)</sup>.

ينشأ العقد الاجتماعي من التفاعل بين خمسة عوامل أساسية، هي: 1 - التوقعات التي يمتلكها مجتمع معين من الدولة الحاكمة له، 2 - قدرة هذه الدولة على تقديم الخدمات الأساسية له من صحة وتعليم وأمن وسواها، عبر تأمين إيرادات من مواطنيها لتوفير هذه الخدمات، 3 - إرادة النخبة لتوجيه موارد الدولة وقدرتها على تحقيق التوقعات الاجتماعية، 4 - وجود عمليات سياسية، كالانتخابات والتمثيل ومساحة المجتمع المدني التي يُنفذ العقد من خلالها بين الدولة والمجتمع، ويعزز، ويضفي عليه الطابع المؤسسي، 5 - تلعب الشرعية دورًا إضافيًا في تحديد التوقعات التي يرسمها المجتمع من الدولة وتسهيل العملية السياسية.

ليست العقود الاجتماعية رسمية في مجملها (الاتفاقيات السياسية، الدستور، القوانين، إلخ)، بل تتضمن جزءًا مهمًا غير رسمي سواء لجهة المضمون، أم لجهة الأطراف التي تتوافق عليها. وليست قيمة إيجابية بحد ذاتها، فقد يكون العقد الاجتماعي مبنياً على أساس تشميلي ومشاركة سياسية فاعلة للمواطنين، وعلى خدمات ذات معنى تقدمها الدولة لمواطنيها، وبذلك تكون هذه العقود ديمقراطية محققة الرفاه الاجتماعي للمجتمع عمومًا. ومن ناحية أخرى، قد تكون هذه العقود (إذعاناً) مبنية على أساس خضوع المجتمعات لسلطة الدولة القهرية التي قد تكون فردية، أو حزبية أو مزيجاً من كليهما، كحال العقود التي وسمت العالم العربي عمومًا حتى اندلاع ثورات ما يسمى بالربيع العربي في العقد الثاني من الألفية الثالثة.

تعتمد فاعلية العقد الاجتماعي على «مضامينها (الخدمات المتبادلة بين الحكومة والمجتمع)، ونطاق هذه العقود (الجهات الفاعلة المعنية، والنطاق الجغرافي للتأثير)، والبعد الزمني (البداية، والتطور، والمدة)»<sup>(7)</sup>. يمكن أن تختلف العقود الاجتماعية اختلافاً كبيراً في الأبعاد الثلاثة كلها. فعلى سبيل المثال كان العقد الاجتماعي في سورية بعد 1970 - كما أرسى أسسه حكم الأسد الأب والابن - مبنياً بين أطراف متعددة تمثلت في رأس السلطة وحزب البعث العربي الاشتراكي حزباً قائداً للدولة والمجتمع، بوصفهما جهتين رسميتين، إضافة إلى الاتحادات النقابية وغرف التجارة والصناعة

(5) Coauthors, Governance for Peace: Securing the Social Contract (New York: UNDP, 2012), p. 20.

(6) Markus Loewe, Annabelle Houdret and Tina Zintl, «The social contract as a tool of analysis: Introduction to the special issue on Framing the evolution of new social contracts in Middle Eastern and North African countries», Elsevier (World Development), (2020), p.1.

(7) Markus Loewe, Annabelle Houdret and Tina Zintl, p. 1.

والزراعة والمؤسسة الدينية التي تتحكم فيها السلطة، والأحزاب المشكلة لما كان يعرف باسم الجبهة الوطنية التقدمية، وجهات غير رسمية مثل رجال الأعمال، وزعماء العشائر ورجال الدين، وزعماء الطوائف، إضافة إلى شبكات هيمنة اجتماعية أكثر ضبابية مثل شبكة القيسيات وشبكات المحسوبية التي تديرها السلطة. ارتكز هذا العقد على قاعدة المنافع الاجتماعية social benefits وليس على المشاركة السياسية للمواطنين. بنى الأسد الأب، عقده الاجتماعي-المشابه للعقود الاجتماعية التي هيمنت على العالم العربي بعد الاستقلال- على ضرورة توفير الخدمات الأساسية للمواطنين من تعليم وصحة مجانيين وقوانين استيعاب جامعية تتيح للشباب كله مقاعد جامعية، وحاول استيعاب أكبر قدر ممكن من المواطنين في مؤسسات الدولة. في مقابل هذه المنافع، يتعين على المجتمع الخضوع لسلطة الفرد والحزب والأجهزة الأمنية بوصفها أذرعاً للحاكم، والابتعاد عن الحياة السياسية وعدم الخوض في السياسة وحق التجمع وتشكيل الأحزاب. أما الحدود الجغرافية لهذا العقد فقضية ملتبسة. فعلى الرغم من أن النظرة الأولى قد تقدم هذا العقد على أساس أنه بين السلطة الحاكمة والمجتمع السوري، فإن البعد العروبي الذي أضفاه الحزب وضع حدود هذا العقد خارج حدود الوطن السوري عملياً. فالمواطنون عرب قبل أن يكونوا سوريين، وهنالك حقوق أعطيت للمواطنين العرب كحق الدخول بلا تأشيرة إلى سورية أو حق التملك. وأعطت هذه السلطة -بفعل البعد العروبي- إمكانية التدخل في لبنان مثلاً جاعلة المواطنين اللبنانيين جزءاً، ضمناً وغير معلن، من هذا العقد، يخضعون لسلطة الأجهزة الأمنية والعسكرية السورية.

على الرغم من أن الافتراض الأساسي يقوم على أساس وجود عقد اجتماعي واحد يحكم الدولة/ الأمة، فإن واقع الحال ليس دائماً كذلك، وخصوصاً في حالات النزاع<sup>(8)</sup>. فعلى سبيل المثال أفضت الحرب السورية إلى وجود عدد من العقود الاجتماعية التي تحكم الجغرافيا السورية. فمنطقة شمال شرق -المسماة مناطق الإدارة الذاتية- التي تهيمن عليها القوى العسكرية السورية الكردية، وبصورة أساسية حزب الاتحاد الديمقراطي PYD، في ظل تشكيلات قوات سوريا الديمقراطية ومجلس سوريا الديمقراطية، تخضع لعقد اجتماعي مبني على مشاركة محدودة أو رمزية للمواطنين في الحكم، ومشاركة في المنافع الاقتصادية التي تقدمها الإدارة الذاتية التي تهيمن على آبار النفط، وعلى دعم الدول المانحة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية. وتخضع مناطق سيطرة المعارضة إلى عدد من العقود الاجتماعية التي تهيمن عليها أطراف عسكرية مثل (هيئة تحرير الشام وحكومة الإنقاذ) التابعة لها من جهة، ومن جهة أخرى تخضع مناطق شمال حلب وشرقيها إلى عقد اجتماعي تفرضه تركيا عليها.

إضافة إلى مفهوم العقد الاجتماعي، هناك مفهوم آخر يتميز عنه وإن كان مرتبطاً به، وهو مفهوم

(8) Markus Loewe, Annabelle Houdret and Tina Zintl, pp. 3-4.

العهد الاجتماعي Social covenant. فإذا كان العقد الاجتماعي يعكس علاقة الدولة المجتمع رأسياً، فإن العهد الاجتماعي يعكس علاقة المجتمع بعضه أفقياً. يعنى العهد الاجتماعي بالسلطة وتوزعها في الإطار السياسي وشكل الحكم في البلاد وتطبيق القانون واحتكار مؤسسات الدولة للعنف. في المقابل فإن العهد الاجتماعي معني بالعيش المشترك والتماسك المجتمعي والقيم والالتزامات الأخلاقية بين المواطنين من جهة، ومن جهة أخرى وبصورة أساسية، بين المجموعات الاجتماعية المختلفة، ما يساهم في بناء مجموعة القيم والسرديات والهوية المشتركة<sup>(9)</sup>. في العهود الاجتماعية تلتقي الجماعات لتتفق على إطار من التعاون والتعاقد في ما بينها، الأمر الذي يساهم في عملية بناء السلام سواء في المستوى المجتمعي أم في مستوى الاتفاقيات السياسية والعقد الاجتماعي، بل حتى الدستور. يعني هذا أن عملية بناء العهد الاجتماعي تتلازم مع عملية بناء العهد الاجتماعي ضماناً متبادلة بين العقد والعهد. فمن جهة يسعى العهد الاجتماعي إلى توفير الإطار الاجتماعي لتنفيذ مضمون العقد الاجتماعي، ومن جهة أخرى تؤثر عملية بناء العهد الاجتماعي في استقرار العهد.

يرى كابلان أن عملية العهد الاجتماعي سابقة على العقد، بمعنى أن العهد الاجتماعي يشكل البنية التحتية التي تتيح بناء العهد الاجتماعي على أساس تشميلي. من هنا تصبح عملية العهد الاجتماعي في البلدان التي تشهد نزاعات مسألة جوهرية في بناء شرعية النظام السياسي<sup>(10)</sup>، وخصوصاً إذا ما أخذنا في الحسبان حالة مثل سورية، فرضت حدودها التركة الاستعمارية واتفاقية سايكس بيكو، الأمر الذي أثر في بناء هوية وطنية جامعة، ما سنأتي على تفصيله لاحقاً في هذا البحث.

بالتأكيد، لا تعني فكرة العهد الاجتماعي الوصول بالضرورة إلى اتفاقية ما، وإنما إلى توافق ضمني غالباً، بين الجماعات العرقية والقومية والدينية والطائفية المختلفة على شكل العيش المشترك المنشود والقيم اللازمة لحماية مثل هذا العيش. يساهم العهد الاجتماعي في عملية بناء الهوية الوطنية مساهمة حاسمة. فالجماعات التي تلتقي لبناء عهدا الاجتماعي، تساهم في تشكيل هوية وطنية جامعة للهويات ما دون الوطنية. من ناحية أخرى، فإن وجود هوية وطنية قوية مسألة ضرورية لبناء شرعية الدولة، إذ لا يمكن بناء نظام سياسي شرعي إلا بوجود مجموعة متماسكة<sup>(11)</sup>، وتمثل الشرعية عنصراً حاسماً في بناء العهد الاجتماعي. من هنا نستطيع أن نتلمس مركزية الهوية الوطنية في عمليات العهد الاجتماعي والعقد الاجتماعي. فالعهد الاجتماعي يساهم في بناء هوية وطنية جامعة، تشكل بدورها عنصراً جوهرياً في بناء العهد الاجتماعي، الأمر الذي يؤكد مقولة كابلان في أسبقية العهد الاجتماعي على العقد الاجتماعي.

(9) Seth Kaplan, «Social Covenants and Social Contracts in transitions», NOREF, (2014), p. 3.

(10) Seth Kaplan, pp. 4.

(11) Seth Kaplan, pp. 2.

## ثانيًا: في الهوية الوطنية

تعد الهوية الوطنية الملاذ الذي يجعل مجتمعًا متماسكًا ضمن إطار الدولة الوطنية، ويضاهي تاجفل بين الهوية الاجتماعية والهوية الوطنية ويعرفها بأنها ذات بعدين أساسيين، هما: الانتماء الواعي، والارتباط العاطفي بالأمة، ويعرف آخرون الهوية الوطنية بأنها «الشعور الذاتي بالانتماء إلى أمة والتي يمكن قياسها بالارتباط العاطفي بالأمة وبالشعور الواعي لهذا الانتماء»<sup>(12)</sup>. يساعد مفهوم الهوية الوطنية في عملية بناء المجتمع والدولة. فمن جهة تعزز الهوية الوطنية عملية بناء الثقة بين الأفراد والمجتمعات، إذ تولد مثل هذه الهوية تمييزًا إيجابيًا للمجموعات مقابل المجموعات الخارجية، بما يعنيه هذا من نزوع الأفراد إلى دعم مواطنهم مقابل الأجنبي، وإلى الدفاع عن المعايير والقيم الوطنية والدفاع عن الأمة في وجه التهديدات الخارجية. ومن جهة أخرى تلعب دورًا حاسمًا في بناء الدولة، وترفع الهوية الوطنية من احتمال مساهمة المواطنين في العملية السياسية، كالتصويت في الانتخابات مثلاً، ومن رغبة المواطنين في تقديم الدعم إلى المحتاجين، ومن دعم المواطنين لسياسات دولتهم التي تدعم المجتمع.

إن أهم محددات الهوية الوطنية اللغة، والدين، والثقافة، والأرض، والتنظيم الاجتماعي، فاللغة مؤشر قوي للهوية العرقية والوطنية، وهي تحظى بأهمية كبيرة في عملية بناء الأمة. وعندما تحل اللغة المهيمنة محل لغات أخرى، فإن الهوية العرقية للمجموعات التابعة تتغير. وغالبًا ما يكون الصراع على سياسات اللغة وحقوق اللغة مكونًا رئيسيًا في النزاعات العرقية. لذلك غالبًا ما يجري الحديث عن حقوق اللغة بوصفها حقًا من حقوق الإنسان، لتصبح قضية جوهرية ربما في النزاعات جميعها التي تشهد طابعًا عرقيًا. وعندما تختلف اللغات المحلية عن اللغات الرسمية أو الوطنية، يمكن عدها عاملاً تكامليًا قويًا للهوية الوطنية وعلامات قوية للاختلافات العرقية في آن.

العامل الثاني هو الدين. لطالما كان الدين -تاريخيًا- علامة مهمة على هوية الأمة. ففي حين إن الدين في المجتمعات الغربية المعاصرة أصبح مسألة خاصة، يجب فصلها تمامًا عن المجال العام -السياسي خصوصًا- (فصل الكنيسة عن الدولة)، فإن الدين في كثير من المجتمعات الأخرى، يشكل جزءًا لا يتجزأ من الحياة الأسرية والمجتمعية، محدّدًا شكل العلاقة بين الأفراد والمؤسسات المحلية والوطنية، ومؤثرًا حيويًا في المجال القانوني والقيم ومعايير السلوك، من ثم يصبح الدين عاملاً مؤثرًا في الهوية الوطنية، على سبيل المثال، في لبنان، لا يشير كون المرء مسيحيًا أو مسلمًا إلى التعبير الخاص عن العقيدة الدينية فحسب، بل إلى المجتمع والسلوك والانتماء الجماعي<sup>(13)</sup>.

(12) Leonie Huddy and Nadia khatib, «American Patriotism, National Identity, and Political Involvement», American Journal of Political Science, V. 51 N. 1, (2007), p.65.

(13) Rodolfo Stavenhagen, Ethnic Conflicts and the Nation-State (London: Macmillan Press LTD, 1996), p 27.

العامل الثالث هو الأرض التي تشكل أساس الهياكل الاقتصادية والسياسية التي تمثل بدورها الوحدات الأساسية في حياة الأمم. تعد الدولة الإقليمية العنصر الحاسم لوجود الأمة في العصر الحديث. الشعوب التي تعد نفسها دولاً تطمح إلى أن تكون لها دولتها الإقليمية (الأكراد، الفلسطينيون، التاميل في سريلانكا، كيبكوا، الباسك، إلخ). ولكن حتى في حالة عدم وجود مثل هذه الدولة، فإن التماهي مع بعض الأراضي التي تُعد ملكاً للفرد يصبح جوهرياً لتبرير الهوية العرقية واستمرار الجماعات.

البعد الرابع هو التنظيم الاجتماعي وهو «مصطلح علمي اجتماعي تقني يشير إلى شبكة معقدة من المؤسسات والعلاقات الاجتماعية التي توفر تناسقاً لمجموعة عرقية تتجاوز الهوية الشخصية لأعضائها الفرديين، إلى الحد الذي يشارك فيه الأخير في التنظيم الاجتماعي لمجموعته الإثنية، يزداد اعتمادهم على المجموعة وقيمها الجماعية. يحدد التنظيم الاجتماعي حدود المجموعة، وهو الإطار الذي يجري من خلاله تمييز (نحن) و(هم) و(المطلعون) و(الغرباء)»<sup>(14)</sup>. ينطوي التنظيم الاجتماعي بوصفه مفهومًا على مستويات وحالات متعددة، لذلك قد يكون موجودًا بدرجة أكبر أو أقل كثافة، لذلك قد تختلف أهميته بصفته علامة على الهوية العرقية أو الوطنية. في بعض الحالات، يكون للمجموعات الإثنية مؤسسات وعلاقات اجتماعية عدة معقدة ومتشابكة، كحالة الموارنة في لبنان وعلاقتهم بالكنيسة وعلاقة الكنيسة بالدولة، أو الدروز في جنوب سورية وعلاقتهم بمشيخة العقل، في حين تتمتع جماعات أخرى بمؤسسات أضعف أو حتى غير موجودة، كالعلويين مثلاً.

البعد الخامس، والمتداخل مع الأبعاد السابقة هو بعد الثقافة. فإذا تركنا جانباً العوامل المذكورة سابقاً (اللغة والدين والتنظيم الاجتماعي) التي يدرجها عدد من العلماء في مفهومهم للثقافة، فإن ما تبقى يتعلق بشكل أساسي بالجوانب المادية للثقافة، أي المنتجات الثقافية، ونظم القيم والرموز والمعاني والأعراف والتقاليد والعادات التي يتقاسمها أعضاء المجموعة، وتميز (المطلعين) عن (الغرباء).

يؤكد بلوم أن تهديد الأيديولوجيا أو الثقافة هو تهديد للهوية، وتعزيزهما يعزز الهوية. إذا أخذنا بمبدأ أن معظم الهويات -إن لم يكن كلها- اجتماعية في جوهرها، بمعنى أنها مشتركة مع أفراد آخرين، يصبح تعريف الجماعة عاملاً حاسماً في المحافظة على أنظمة اجتماعية متماسكة، بصورة تمكن هذه الجماعة من العمل معاً لتعزيز تلك الهوية المشتركة وحمايتها. وعندما يصبح الأفراد ناشطين اجتماعياً وسياسياً، تتجاوز الهويات العائلية المباشرة أو المنطقة أو سواها، لتصنع كيانات رمزية أكثر انتشاراً، مثل المجموعة العرقية أو المجتمع الديني أو الطبقة الاجتماعية أو الأمة. لإعادة صوغ تعبير بلوم الذي يشير تحديداً إلى (الهوية الوطنية): «تصف الهوية تلك الحالة التي قام فيها عدد كبير من

(14) Rodolfo Stavenhagen, p. 28.

الناس بتعريف رموزها، حيث يستوعب هؤلاء الناس رموز [الأمة] - لذا إنهم قد يعملون كمجموعة نفسية واحدة عندما يكون هناك تهديد أو إمكانية تعزيز رموز الهوية هذه»<sup>(15)</sup>.

يذكر مناف الحمد في كتابه (الهوية المصنوعة) أنه على الرغم من مركزية الهوية الوطنية في بناء الدولة الوطنية، فإنها تبقى مفهومًا مركبًا وسائلاً متحوّلًا.<sup>(16)</sup> فمن جهة لا يمكن حسم كون الهوية الوطنية نتاج الوقائع السياسية، أو كما يسميها شميدت الهوية السياسية، أو المنتجة لها<sup>(17)</sup>. بمعنى أن الوقائع السياسية كالثورات أو الاتفاقات السياسية قد تنتج من وعي مجموعات متفرقة بضرورة تشكيل هوية وطنية جامعة تشكل إطارًا سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا حاميًا لها كما حدث في تشكيل الهوية السويسرية مثلاً، أو قد تكون عاملاً مؤثراً في الوقائع السياسية جاءت هذه الوقائع لتثبته، كما حدث عند توحيد ألمانيا على يد بسمارك، كواقعة سياسية.

من ناحية ثانية، فإن الهوية بطبيعتها مركبة ومتحولة، فالفرد قد يكون في لحظة ما مسلماً أو مسيحياً وفي أخرى كردياً أو عربياً. ومن ناحية ثالثة، تشهد الهوية تحولات مهمة تبعاً للسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي تتبناها حكومة، أو حكومات ما. فعلى سبيل المثال، أسست سياسات التهميش الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات الكردية في سورية التي اتبعتها حكومات البعث المتتالية، إلى بروز الهوية الكردية مقابل الهوية الوطنية السورية.

إذاً: ترتبط الهوية الوطنية ارتباطاً وثيقاً بالسياق الاجتماعي والسياسي المهيمن، وتعرض -بصورة شبه ثابتة- إلى تحديات كبيرة في أزمنة الأزمات. على سبيل المثال، كان هناك بروز لهويات فوق وطنية في حروب العراق والبوسنة والهرسك وأفغانستان. وعُززت الهوية العربية في العالم العربي، والهوية الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي عموماً، في إبان احتلال العراق 2003 وتعاضلاً للهوية الإسلامية في إبان حرب البوسنة والهرسك والاحتلال الأميركي لأفغانستان. في حين اصطدمت الهوية الوطنية للشعوب الأوروبية مقابل الهوية الأوروبية الجامعة في إبان أزمة اللجوء 2015، الأمر الذي أدى إلى مغادرة بريطانيا للاتحاد الأوروبي وازدياد ملحوظ في النزعات الشوفينية، والأحزاب المناهضة لفكرة الاتحاد الأوروبي في فرنسا وألمانيا وهولندا على سبيل المثال.

وتتناهى النزعات ما دون الوطنية في أزمنة الحروب الأهلية كما حدث في لبنان في إبان الحرب الأهلية بين 1975 و1990 حين تنامت النزعات الطائفية، وفي ليبيا في الحرب الأهلية القائمة حالياً، إذ تنامت النزعات العشائرية، وفي سورية تنامت النزعات ما دون الوطنية كالمناطقية والعشائرية

(15) Rodolfo Stavenhagen, p. 29.

(16) مناف الحمد، «الهوية المصنوعة»، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، (2012)، ص 32 - 33.

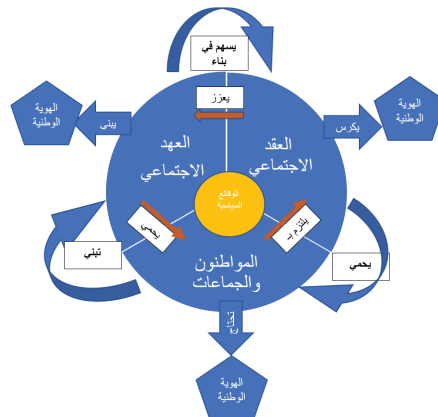
(17) Carl Schmidt, Constitutional Theory (Duke University Press, 2007), pp. 75-76.

والطائفية والعرقية، والنزعات فوق الوطنية كالنزعة الإسلامية على سبيل المثال.

إذاً ما يميز لحظات الأزمات الوطنية هو اهتزاز الهوية الوطنية وربما انهيار العقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع وتهوي العهد الاجتماعي اللازم لبناء كل منهما. يعني ذلك ترابط هذه المفاهيم الثلاثة ليس لجوهرها وحسب، بل أيضاً لضرورة تفاعلها في ما بينها لإنتاج دولة متماسكة ومستقرة. يوضح الشكل 1 رؤيتنا لهذا الترابط.

على سبيل المثال أيضاً، أدت تفاعلات قضية اللجوء والإرهاب العالمي إلى نمو الهوية الوطنية البريطانية، نموّاً أدى إلى خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، ومن ثم تغيير في شكل العقد الاجتماعي الذي كان يربط المواطنين البريطانيين بأوروبا. وأدى نمو الهوية الوطنية الأميركية بشكلها الشوفي إلى بروز الترابية التي كادت أن تززع العقد الاجتماعي والعهد الاجتماعي في أميركا مع أحداث الهجوم على مبنى الكونغرس.

وحدوث الأزمات الداخلية، يبرز الهويات دون الوطنية وفوقها بتأثير النزاعات الداخلية والتدخلات الخارجية، وفي حالة اشتداد النزاع تبرز الحاجة إلى عقد وعهد اجتماعيين جديدين مؤسسين للمجتمع والدولة. وهنا تلقت المجموعات الاجتماعية لتبني -بتزامن أو بتتابع- العهد الاجتماعي الذي يساهم في بناء المجتمع، بطريقة تحفظ هويته الاجتماعية، أو هنا هويته الوطنية، لحاجتها إلى مثل هذه الهوية جامعاً لها، ولتؤسس لشكل العقد الاجتماعي الذي سيحكم المواطنين والجماعات. بدوره يلعب العقد الاجتماعي دوره الحامي للعهد الوطني بما يحفظ تماسك المجتمع وهويته الوطنية ومؤسسات الدولة فيه من جهة، ويحدد التزامات المواطنين تجاه الدولة. في ظل هذه العلاقات تنمو الهوية الوطنية نموّاً يرجى منه المحافظة على السلام والاستقرار والديمقراطية والتنمية.



الشكل (1) العلاقة بين الهوية الوطنية والعقد الاجتماعي والعهد الاجتماعي والمجتمع والوقائع السياسية.

سنستعرض في ما يأتي تطورات هذه المفاهيم في الدولة السورية في قرن من الزمن، منذ نشأتها الأولى في 1920 وحتى 2020.

## في نشأة الهوية الوطنية السورية حتى انتفاضة آذار/ مارس 2011

منذ نشأة الدولة السورية الأولى بعد تفكك الدولة العثمانية، كانت الهوية الوطنية السورية مثار شك. فالدولة الأولى أسمت نفسها المملكة السورية العربية، واطعة سوريا الطبيعية التي كانت تضم لبنان والأردن وفلسطين، قبل الصفة العربية، مؤكدة هوية سورية لم تعش سوى مدة قصيرة، قبل أن تدخل قوات المستعمر الفرنسي لتطبق اتفاقية سايكس بيكو مجزئة سوريا الطبيعية والعراق إلى أقطارها المشككة. وأعطت هذه الدولة نفسها بعداً إسلامياً بتحديد دين الملك، على الرغم من تراجع البعد الإسلامي ردة فعل على سنوات الهيمنة العثمانية على البلاد.

أما الدولة الثانية، فجاءت بعد سنوات التشظي التي فرضت على سورية شكلاً فدرالياً طائفيًا من المستعمر الفرنسي، لتفرض هوية سورية أكثر وضوحاً مقابل العروبة والإسلام، وبعيداً عن سوريا الطبيعية، بحيث لم يذكر دستور 1930 العروبة إلا في تحديد اللغة الرسمية للبلاد، ومن دون ذكر للعلاقة مع باقي البلدان العربية، وانحصر دور الإسلام في دين رئيس الدولة. في إبان هذه المرحلة، عانت الهوية السورية جراحاً عدة تمثلت في سلخ لواء إسكندرون وتكريس لبنان دولة مستقلة عن سورية، وتنامي الهويات دون الوطنية في الساحل وجبل الدروز وفي بعض الحركات الكردية والسريانية في شرق البلاد على حساب الهوية الوطنية، ومع تنامي التيارات الشعبوية القومية العربية والإسلامية في أربعينيات القرن العشرين، بدأت الهوية الوطنية السورية بالتهالك لمصلحة الهويات فوق الوطنية ودون الوطنية. ربما كانت هذه المرحلة هي التي كرست فيها الهوية الوطنية السورية، بما تعنيه من جغرافيا سورية بحدودها التي رسمتها سايكس بيكو.

اللحظة المفصلية التاريخية الثالثة، جاءت بعد الاستقلال عن الانتداب الفرنسي في 1946، شكّلت في ظل تنامي الأيديولوجيات المعززة لهويات فوق وطنية وهي الأيديولوجيات العربية والإسلامية والشيوعية والقومية السورية على حساب الحركات الوطنية التي كانت ترى في سورية شكلاً من أشكال الوطن النهائي للسوريين، سادت خلال مدة الانتداب بوصفها شكلاً من أشكال التحرر من الانتداب الفرنسي كما ذكرنا. فقد أسمت الدولة نفسها باسم الجمهورية السورية العربية مؤكدة مرجعيتها العربية والإسلامية، عبر نصوص دستورها التي أكدت «أن الشعب السوري جزء من الأمة العربية، بتاريخه وحاضره ومستقبله. يتطلع إلى اليوم الذي يجتمع فيه جاهدًا على تحقيق هذه الأمنية المقدسة في ظل الاستقلال والحرية. وأكدت ضرورة توطيد أواصر التعاون بينه (الشعب

السوري) وبين شعوب العالم العربي والإسلامي، وبناء دولته الحديثة على أسس من الأخلاق القويمة التي جاء بها الإسلام والأديان السماوية الأخرى، ومكافحة الإلحاد وانهلال الأخلاق» دستور سوريا 1950. إضافة إلى عوامل أخرى مرتبطة بالتهديدات الخارجية وضعف النظام السياسي، أدى نمو الهوية العربية على حساب الهوية الوطنية، إلى لجوء السوريين في 1958 إلى مصر لتشكيل وحدة عربية باسم الجمهورية العربية المتحدة، تنازلت فيها سورية عن أغلب مقومات السيادة لمصر.

لم تكن إذاً الهوية السورية قد بلغت سن الرشد مع الاستقلال الثاني ولم يشعر السوريون عند استقلالهم بأنهم أمة تامة، الأمر الذي انعكس على هوية الدولة والمجتمع حتى يومنا هذا. تنقل خلود الزغير عن مايكل فان دوسين توصيفاً يدعم هذا الاستنتاج، يعزو عدم نمو ولاء متلاحم ومحدد للدولة السورية بوصفها (أمة) إلى التغيرات الحدودية المفروضة على سورية منذ بداية القرن؛ إذ روعيت هذه الحدود من الناحية الفنية فحسب، بينما كانت الهوية العربية أقوى كثيراً من الهوية السورية. كذلك، نجد أن عدم وجود ولاء وسط أدى إلى توجيه الصراعات السياسية الإقليمية للساحة السياسية الوطنية. لذا، «فعندما نالت سوريا استقلالها عام 1946 كانت دولة في كثير من النواحي من دون أن تكون أمة، وكانت كياناً سياسياً من دون أن تكون مجتمعاً سياسياً»<sup>(18)</sup>. طُبعت هذه الهوية الناقصة السوريين والسوريات منذ تشكل الدولة السورية وحتى انتفاضة 2011 وما تلاها.

المرحلة الرابعة المفصلية جاءت مع حكم البعث في 1963 وكرست بعد انقلاب حافظ الأسد في 1970 لتتعاظم الهوية العربية على حساب الهوية الوطنية السورية، وتوظيف هذه الهوية أداة هيمنة للسلطة الحاكمة. فالسوريون عرب، قضية فلسطين قضيتهم المركزية، وأمن لبنان أهم من ازدهار الاقتصاد ورفاه المجتمع السوري، وعلى الشعب التسليم للسلطة مقابل أن تعمل هذه السلطة على توحيد الأقطار العربية وتحرير فلسطين والأراضي العربية المحتلة. بالتوازي مع تنامي الهوية العربية على حساب الهوية السورية، برزت الهويات الطائفية دون الوطنية وتحديداً مع النزاعات التي نشأت بين السلطة الحاكمة التي اتخذت بعداً طائفيّاً علوياً تستر بستر العروبة وبتحالف مع البورجوازية الدمشقية السنية، وحركة الإخوان المسلمين التي اتخذت بعداً طائفيّاً سنياً. لم تعمل السلطة في سورية على تعزيز الهويات فوق الوطنية فحسب، بل سعت أيضاً إلى تعزيز الهويات دون الوطنية كالعشائرية، لتكون جزءاً من أدوات الهيمنة، إذ كان واضحاً شكل التحالفات التي تبنيها السلطة مع العشائر وبعض زعماء الطوائف، كمشيخة العقل الدرزية وزعماء الكنائس لاستخدامها أداة هيمنة اجتماعية تستطيع من خلالها التحكم بالجماعات، وما زالت تستخدمها حتى الآن.

مع انطلاق الانتفاضة السورية في منتصف آذار/ مارس 2011 برز سؤال جوهري في أذهان

(18) خلود الزغير، سورية الدولة والهوية: قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 17.

السوريين والسوريات: من نحن؟ هل تشكل سورية وطنًا نهائيًا للسوريين؟ وهل نحن أمة ناجزة بعربها وكردّها وسريانها وأشوريها وأرمنها وشركسها، وبمسلمها ومسيحيها؟ هل نحن عرب سوريون، أم سوريون عرب، أم لا هذا ولا ذاك؟ هل نحن مسلمون سوريون أم سوريون مسلمون، أم لا هذا ولا ذاك؟ هل ننتمي إلى سورية بحدود سايكس بيكو، أم إلى سوريا بحدودها الطبيعية التي كانت تضم لبنان والأردن وفلسطين؟ ولماذا علينا الموافقة على ما فرضه سايكس بيكو؟ مع سؤال الهوية اللاذع، جاء الحديث عن الحاجة إلى عقد اجتماعي جديد، مجردًا ومعياريًا. فما هي وظائف الدولة التي يجب أن تلتزم بها الدولة تجاه المجتمع؟ هل ستكون وظيفتها التوحد مع الأقطار العربية بوصف الشعب السوري جزءًا من الأمة العربية؟ وما هي وظائفها تجاه الأقليات القومية والدينية والطائفية؟ وما هي حدود التزامات هذه الأقليات؟ هل تحقق المواطنة التامة حقوق الأقليات؟ بمعنى هل تكون الدولة محايدة تجاه الدين والأقليات القومية؟ هل نقدم حقوق الفرد أم حقوق الجماعة؟<sup>(19)</sup>

ازدادت حدة هذه الأسئلة مع تحول الانتفاضة إلى حرب أهلية وحرب بالوكالة تتنازعها الطائفية والنزعات القومية. كان واضحًا أن هذه الأسئلة ليست حديثة العهد، وإن كانت قد رقدت تحد الرماد طوال حكم البعث الذي فرض هوية قومية عربية بالحديد والنار كما ذكرنا.

مع تزايد حدة الصراع المسلح في البلاد، برزت الولاءات دون الوطنية سواء كانت الطائفية أم العرقية أم العشائرية أم المناطقية من جهة، ومن جهة أخرى برزت ولاءات فوق وطنية سواء كانت العربية أم الإسلامية أم الأممية. وتشظت البلاد إلى ثنائيات حادة كثنائية (العرب والكرد، والمسلمين والمسيحيين، والسنة والعلوية) ساهمت في تهديم الهوية الوطنية. وبرزت ثنائيات جديدة ساهمت في هذا التشظي. فثنائيات (مؤيد ومعارض، وثنائية خارج وداخل، وعلماني ومحافظ)، زادت في تفتيت الهوية الوطنية. مع البعد الوطني، تعاظم دور الدول المؤثرة في الشأن السوري سلبيًا يعزز من تهشم الهوية الوطنية. فالتدخل الإيراني عزز الهوية السنية لمعارض هذا التدخل، ليأخذ هذا التدخل شكل التدخل الشيعي لا الإيراني. وعزز التدخل التركي الهويات العربية والمسيحية والعلوية بوصفه تدخلًا عثمانيًا سنيًا، بمواجهة الوجه العروبي العلماني لمعارض هذا التدخل، على الرغم من علمانية الدولة التركية. وجاء التدخل الأميركي ليعزز الهوية العربية لمعارض هذا التدخل بوصفه تدخلًا لحماية القوى الكردية بمواجهة القوى العربية. وجاء التدخل الروسي ليعزز الوجه الإسلامي العروبي لمعارض هذا التدخل.

ربما كان من أوجه هذا الصراع ما ترافق مع جلسات اللجنة الدستورية التي شكلت بفعل القرار الأممي 2254، ومقررات مؤتمر سوتشي، وتحديدًا في الجلستين الرابعة والخامسة. فقد تحولت

(19) مناف الحمد، ص 16.

عملية وضع مبادئ الدستور، إلى سجلات حادة حول الهوية الوطنية، من دون الخروج عن الأسئلة التي ذكرناها أعلاه. فكانت هنالك أصوات تنادي بعروبة الدولة وأخرى تنادي بحيادية الدولة تجاه المكونات العرقية عمومًا، والعربية والكردية تحديدًا، وأصوات أخرى طالبت بحماية لغات الأقليات. كما ظهرت أصوات تنادي بعلمانية الدولة، وإن كان تحت مسمى المواطنة المتساوية أو حيادية الدولة تجاه الأديان من دون ذكر كلمة العلمانية بوضوح، وأخرى تنادي بمرجعية إسلامية.

يجعل مثل هذا التشظي الحاجة إلى عهد اجتماعي يؤسس لعقد اجتماعي جامع حاسمة. لكن يبقى السؤال: أي هوية وطنية يجب أن يبني عليها العهد الاجتماعي والعقد الاجتماعي؟ هل علينا أن نقبل بسورية وطنًا نهائيًا لكل السوريين، مغفلين البعد العربي والإسلامي مثلًا؟ أم هل نقبل بسورية جزءًا من الأمة العربية مثلًا ووطنًا انتقاليًا إن صح التعبير نحو وطن عربي جامع؟ وهل نقبل شمال شرق سورية جزءًا لا يتجزأ من سورية، أم نراه جزءًا من وطن كردي يجمع أجزاء كردستان كما يراها جزء من الكرد؟ بمعنى آخر، إن كان تشكيل وطن عربي حلمًا لدى المؤمنين به، وإن كانت كردستان حلمًا للمؤمنين بها، هل يجب أن يبقى هذا الحلم بعيدًا من الجزء الرسمي على الأقل من العقد الاجتماعي، أم جزءًا أساسيًا منه؟ وإذا ظلت هذه الأحلام في المخيال الجمعي لهذه المكونات، من دون وجودها في الجزء الرسمي من العقد الاجتماعي، كيف نضمن ألا تتحول مستقبلًا إلى مصدر جديد للنزاع؟ لماذا على السوريين والسوريات أن يقبلوا بما رسمته اتفاقية سايكس بيكو؟ أي عقد اجتماعي وأي عهد اجتماعي يمكن أن ينشأ عن تفاعلات هذه المكونات؟ وكيف يمكن لمثل هذا العقد وهذا العهد البناء على تنوع المجتمع السوري والمحافظة عليه وحماية استقراره؟

سنحاول في الفصل الخامس من البحث مقارنة هذه الأسئلة.

### ثالثًا: سورية وطن نهائي لكل السوريين

قلنا إن أي عقد اجتماعي يبني على أساس العلاقة بين الدولة والمجتمع، وعلى أساس عهد اجتماعي بين الجماعات المتباينة، ووفق توافق على هوية وطنية جامعة. وهنا يبرز سؤالان أوليان وجوهريان في أن: ما هي الحدود الجغرافية لهذه الدولة؟ وما هو هذا المجتمع؟ فالدولة تتكون من جغرافيا وشعب ومؤسسات، فما هي حدود هذه الدولة ومن هو الشعب السوري وما هي خصائصه، وكيف نبني مؤسسات تحكم هذه الجغرافيا وهذا الشعب؟ هل سورية قطر من الوطن العربي الكبير أم هي دولة ناجزة هذه هي حدودها الأبدية، على علمنا أن لا حدود أبدية في واقع الحال؟ وهل الشعب السوري أمة ناجزة؟ بالتأكيد لو كانت هذه الأسئلة سهلة الإجابة لربما كان سهلًا إنهاء الحرب في البلاد. لن نقترح الإجابة المباشرة عن مثل هذه الأسئلة، وإنما سنركز على العملية التي تنتج مثل هذه الإجابات

وعلى جملة من المبادئ الناظمة لها. لا يمكننا التأكد من توافر الظروف السياسية لإنتاج عهد اجتماعي ليليه عقد اجتماعي، فقد يفضي الاتفاق السياسي إلى شكل من أشكال العهد الاجتماعي والعقد الاجتماعي الجديدين في آن، وبشكل يصعب فصل أحدهما عن الآخر، وقد يكون نتاجاً لعملية طويلة. فالحوارات التي أنتجت العقد الاجتماعي الجديد في تونس على سبيل المثال، كانت قد ابتدأت في 2003 عندما التقت أحزاب المعارضة لتشكيل (نداء من تونس) متفقة فيه على الانتخابات ودور الدين والقيم العربية والإسلامية المرتبطة بهوية الدولة التونسية ودور النساء في المجتمع. شكلت هذه الحوارات ونتائجها أساساً لعملية بناء الدستور التي انطلقت بعد إطاحة نظام بن علي، وترافقت مع إنتاج العقد الاجتماعي الجديد، آخذين بالحسبان أن تونس لم تكن تعاني نزاعاً عرقياً وطائفيًا كالذي تشهده سورية اليوم. ولم تعانِ الهوية التونسية ما تعانيه الهوية الوطنية السورية من نزاعات داخلية وتدخلات خارجية<sup>(20)</sup>.

إذاً قد يأتي العهد الاجتماعي والعقد الاجتماعي في سلة واحدة وعبر عملية سياسية مفروضة دولياً، وذلك عبر تنفيذ القرار 2254 ومقررات مؤتمر سوتشي ونتائج عمل اللجنة الدستورية، وقد لا تأتي مثل هذه الحلول قريباً. في الحالات كلها، يجب تصميم عملية إنتاج عقد اجتماعي جديد، مع الأخذ بالحسبان أن مثل هذا العقد لن ينتج بلا عهد اجتماعي جديد وبلا إجماع ما على هوية وطنية جامعة. ولذلك نقترح أن تؤخذ المقترحات الآتية، بغض النظر عن تزامن العهد والعقد أو عن أسبقية العهد على العقد.

1. نرى أن الإجابة عن أسئلة الدولة والمجتمع والهوية، يجب أن توضع في سياق العهد الاجتماعي الذي نراه سابقاً على بناء العقد ومؤسساً له. فبرأينا لا بناء لأي عقد اجتماعي من دون حوار وطني بين مكونات المجتمع السوري يؤسس لفكرة العيش المشترك في ما بينها. لا يجب أن تفضي هذه الحوارات إلى شكل العقد الاجتماعي، وإنما إلى مبادئ أساسية ناظمة له. فالحوار بين المكونات لا يجب أن ينتج عقداً اجتماعياً بالمعنى الدقيق له، وإلا خشنا من شكل سياسي قائم على المحاصصة الطائفية والعرقية التي قد تفضي إلى نظام سياسي شبيه بالنظامين العراقي واللبناني اللذين لم ينتج أحدهما دولة مستقرة في واقع الحال. نزعم أن مثل هذا الحوار سينتج عهداً وطنياً يستند إلى ضرورة بناء مجتمع يشعر للأكثرية بأكثريتها من دون أن يشعر الأقلية بأقليتها. قد يبدو مثل هذا القول مثاليًا: فكيف يمكن للأكثرية أن تشعر بأكثريتها من دون أن تشعر الأقلية بأقليتها؟ نرى أن هذا الأمر ممكن عند الاعتراف بالمرجعية الهوياتية للأكثرية، وفي الوقت نفسه الاعتراف بحقوق المجموعات القومية واللغوية والدينية والمذهبية بما في ذلك اللادينية. يعني هذا الاعتراف بجميع الجماعات القائمة وبحقوقها، والتأسيس لنشوء جماعات أخرى ضمن الهوية الوطنية

(20) Seth Kaplan, p. 5.

الجامعة وضمن العهد الوطني المنشود.

2. يجب أن تتجاوز الجماعات حول حدود الوطن النهائي الذي ستنشأ فيه الهوية الوطنية من جهة، وسيحكمه العقد الاجتماعي المنشود. فإذا أقرت هذه الجماعات بحدود سورية كما كانت عند الاستقلال عن الانتداب الفرنسي مثلاً وطنياً نهائياً، سيكون عليها أن تقبل بهوية سورية تعلو فوق الهوية العربية من دون أن تلغيها، كما حدث في أوروبا الموحدة على سبيل المثال، حيث لم يرد للهوية الأوروبية أن تلغي الهوية الألمانية أو الفرنسية أو الهنغارية. وإذا ارتأت مخرجات مثل هذا الحوار أن الوطن العربي هو الوطن المنشود للأمة العربية، فعليها أن تجد محددات للتعامل مع الأمة الكردية مثلاً، بما لا يجعلها تسعى إلى بناء وحدة سياسية في ما بينها ومن ثم السعي إلى تفكيك كيان الدولة.

3. لا يمكن بناء العهد الوطني من طرف السياسيين وحدهم من دون تمثيل حقيقي للجماعات، على علمنا أن السياسيين لن يقبلوا بإطلاق حوار مثل هذا بلا مشاركتهم، لا يجوز أن تحتكر هذه الأطراف هذا التمثيل. ربما كان هذا المبدأ هو المبدأ الأكثر خطورة وصعوبة في آن. إذ ليس هنالك تمثيل حقيقي لبعض الجماعات من ناحية، ومن ناحية أخرى هنالك تمثيل متعدد للجماعات، ومن ناحية ثالثة، هنالك تداخل بين التمثيل الاجتماعي والسياسي، فقد يكون حزب ما ممثلاً للجماعة أو جزءاً منها. فعلى سبيل المثال حركة الإخوان المسلمين أو المنظمة الأثورية الديمقراطية، تجمعان الشكل السياسي والتمثيل لجزء من جماعة، والطائفة العلوية ليست لها مرجعية دينية واضحة، وليس هنالك تمثيل واضح للكرد أو الدروز أو الإسماعيليين أو السنة. لذلك يجب تصميم مثل هذا الحوار بدقة لضمان الحصول على أفضل تمثيل اجتماعي-سياسي لهذا الحوار.

4. لا يمكن ولا يجب إغفال البعد الإقليمي لأي عهد وطني، فامتداد الجماعات خارج حدود سورية، سواء العرقية منها أم الطائفية، يجعل من البعد الإقليمي عاملاً مؤثراً للغاية في بناء العهد الوطني. فيتعين على بناء العهد الوطني إيجاد قنوات تواصل مع ممثلي الجماعات في الإقليم ومع المؤسسات السياسية فيها لضمان دعم هذه الأطراف لمخرجات مثل هذا الحوار.

5. لا يجب أن يغفل مثل هذا الحوار أي ثنائية من الثنائيات السورية، بما في ذلك الثنائيات التي ظهرت بعد آذار/ مارس 2011. فإضافة إلى ثنائيات مثل غرب سورية مقابل شرقها، المدن والأرياف، والمدن الصغرى مقابل الكبرى، وديانة الأكثرية والأقليات، ومحافظ مقابل علماني، وعربي مقابل كردي، على سبيل الذكر، هنالك ثنائيات مثل مؤيد ومعارض وثنائية خارج/ داخل، يجب أن تؤخذ في الحسبان هي أيضاً.

6. يجب، في حال اقتصر الحوار على هيئات شكلت بفعل القرارات الدولية، كاللجنة الدستورية مثلاً، إطلاق حوارات موازية تشمل الأطراف غير المشمولة فيها وبشكل مواز لها، بحيث تستطيع مثل هذه الحوارات رفد بعضها، تجنباً لأي إقصاءات تصيب نتائج الحوار في مقتل لها، وتحديدًا في قضايا الهوية الوطنية.

### خلاصة

حاولنا في هذا البحث استقصاء ثلاثة مفهومات أساسية، هي العقد الاجتماعي والعهد الاجتماعي والهوية الوطنية، والترابط الوثيق بينها من جهة، وبينها وبين الوقائع السياسية من جهة ثانية. كان واضحاً لدينا أن الوقائع السياسية الكبرى كالاستقلال، والاتحادات، والثورات، والانقلابات تحدث تغييراً مهماً في الهوية الوطنية من جهة، وفي شكل العهد الاجتماعي والعقد الاجتماعي من جهة أخرى. ففي اللحظات السياسية الفارقة هذه، تنشأ الحاجة إلى عقد اجتماعي جديد يحكم الدولة بالمجتمع، وإلى عهد اجتماعي جديد يحكم مكونات المجتمع في ما بينها، وفي ظل هذا كله، تنشأ هوية وطنية جديدة.

هذه الهوية متحركة ودينامية وسائلة تتغير بتغير المعطى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، مؤثرة بدورها في العقد الاجتماعي والعهد الاجتماعي القائمين، بشكل يخلق الحاجة إلى تشكيلات جديدة فيها. في سورية تحديداً، وضحنا أن الهوية الوطنية نشأت قاصرة بفعل المدة الاستعمارية، وتعرضت لتبدلات أساسية في بنيتها عبر تغير السلطات الحاكمة والعقود الاجتماعية المفروضة على المجتمع. جاءت بعد ذلك انتفاضة 2011 لتعزز هذه الانقسامات أو لتبرزها على السطح، لتظهر حاجة إلى عقد اجتماعي جديد يحدد أدوار الدولة، وعهد اجتماعي جديد يعيد التوازن إلى المجتمع، ومع هذا وذاك وضحنا الحاجة إلى إعادة تعريف الهوية الوطنية بما يشكل محدداً للعهد الاجتماعي، والعقد الاجتماعي في آن.

انتهينا أخيراً إلى وضع مقترحات لكيفية بناء مثل هذه المفهومات، من دون أن نتورط في وضع تصور نهائي لعملية البناء هذه. فنحن لا نرى أن هنالك أجوبة واضحة لعلاقة الدولة بالمواطنين والمواطنات، ولا لشكل الهوية الوطنية المأمولة. يجب أن تكون هذه الأجوبة ناشئة من المجتمع ذاته وعبر حوارات طويلة تبني على أسس المصلحة المشتركة والاستقرار والسلام والتنمية المستدامة، لا أن تفرض من الخارج عليها عبر اتفاقات دولية.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. الزغير. خلود، سورية الدولة والهوية: قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري ( 1946 1963-)بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (2019).

### بلغة أجنبية

1. Coauthors, Governance for Peace: Securing the Social Contract (New York: UNDP, 2012).
2. Coauthors, National Dialogue Handbook (Berlin: Berghof Foundation, 2017).
3. Schmidt. Carl, Constitutional Theory (Duke University Press, 2007).
4. Stavenhagen. Rodolfo, Ethnic Conflicts and the Nation-State (London: Macmillan Press LTD, 1996).

## المحور الثاني: من الجامعة السورية إلى الأمة السورية



## الهوية السوريّة

حمود حمود<sup>(1)</sup>

### مقدمة

القول إن هناك شعباً معطى «طبيعياً» أو له هوية طبيعية لهو قول ممتلئ أسطرةً ووهماً، ليس لأنه وهم هوياتي غير تاريخي فحسب، بل لأنه ببساطة يحجب حقيقة أن الشعوب جميعها، وتحديدًا مع نشوء الدول الحديثة، قامت من خلال عمليات سياسية، ولم تكن على الإطلاق شعوباً طبيعية في داخل حدود طبيعية<sup>(2)</sup>. إن صدق هذا على معظم الدول، فهو يتأكد في السياق السوري بصورة أكبر، وهو سياق لم تحكمه يوماً حدود طبيعية، ولا شعب طبيعي، ولا هوية طبيعية.

تزداد هذه الأسطرة حينما نسمع ونقرأ حول أمة عربية أو إسلامية يُراد تمييزها من سورية أو من أمة سورية حضارية متجانسة ثقافياً وإثنيًا. إن الحال مثلما تؤكد حنا أرندت، في سياق استبعادها عوامل النسب في إطار التشكيلات السياسية، لم تكن بسبب العوامل الإثنية المشتركة التي خلقت الـ «بوليس» (المدينة، الدولة- المدينة)، بل بسبب اتصال البشر وأشغالهم في ما بينهم<sup>(3)</sup>. هذا ما جسد بالفعل (من بين عوامل أخرى) الأبعاد المادية التاريخية التي تهيكلت فيها وحولها عقود المواطنين في ما بينهم ومع الدولة، الأمر الذي أسس لمواطنة حدائية محكومة بلغة المصالح بين البشر، وتنظيم العلاقات في ما بينهم، وبالأجسام السياسية للدولة.

إن كان سؤال المواطنة ليس سؤالاً ينتمي إلى الأمور الفطرية عند الشعوب (حيث لا نولد مواطنين)، بل يبنى انطلاقاً من لحظات محددة يفرضها شرط تاريخي محدد، فكيف يمكننا بوصفنا سوريين بناء هوية وطنية سورية جديدة في ظل عقد اجتماعي، انطلاقاً من الإمكانيات التاريخية الراهنة، وفي ظل ما فرضته وتفرضه التحديات التي نواجهها، أي هوية قائمة على الاعتراف والمساواة بين السوريين

(1) باحث سوري.

(2) انظر

Sandra Seubert, «Dynamiken moderner Bürgerschaft. Demokratie und politische Zugehörigkeit im globalen Zeitalter», Zeitschrift für Politische Theorie, 4, (2013), S. 24.

(3) Sandra Seubert, S.28-29. انظر

وحقوقهم وواجباتهم؟ هذا هو السؤال الذي تدور حوله ورقتي البحثية هذه: إشكال «الهوية السورية» أو سؤالها، في إطار مواطنة جديدة وضمن عقد اجتماعي جديد في ظل الدولة السورية.

تحاول الورقة عبر سؤالها الأول، وبصورة مقتضبة، أشكلة مفهوم «الهوية السورية» بالإحالة على سياقاتها التاريخية القريبة المتنوعة (النصف الثاني من القرنين التاسع عشر والعشرين)، وكيفية استخدامها من طرف بعضهم، والعقبات الأيديولوجية التي اكتنفت اصطلاحاتها، وكيفية تجاوزها في شرطنا المعاصر. هنا، سنرى أنه بمقدار ما كانت هناك محاولات جزئية في تأكيد «هوية سورية ما»، فإن هذه الهوية افتقرت إلى أي بعد مواطني. أما سؤال الورقة الثاني فإنه سيقدم بعض المقترحات حول بناء سورية جديدة، وسيشدد على أنه لا يمكن لهذه الهوية السورية الانتقال من مجال الإمكان إلى التحقق التاريخي، إلا من خلال التشديد على بُعد الدولة فيها. هنا، سننطلق مما قدمه يوسف سلامة في مقترحه «الجامعة السورية»، ونتوقف عند مناقشة ما طرحه حول ما إن كانت هذه الهوية السورية وعيًا مطابقًا للتحديات الجديدة، وليست وعيًا زائفًا يضاف إلى غيره من الأطروحات القومية السورية والعروبية السابقة<sup>(4)</sup>.

ستستفيد الورقة في هذا السياق من بعض الأفكار المرتبطة بالمواطنة، مثل تلك التي طرحها أرنست رينان أو تلك التي بنى عليها أكسيل هونيت في طرحه حول الاعتراف الذاتي المتبادل، وكيف يمكن لهذا أن يسهم، في سياقنا، في بناء حوار مواطني مشترك، وتجاوز الوحشية الطبيعية التي تميز كثيرًا من صراعاتنا إلى ذوات مواطنة. لا شك في أن طرحًا كهذا لا يمكنه أن يستقيم من غير الاستناد إلى أبعاد مادية ترتبط ارتباطًا مباشرًا بحيوات البشر، وتحقيق مصالحهم. ستطرح الورقة أن أمام السوريين تحديًا كبيرًا يتمثل في كيفية بناء فضاء عام جديد يستطيع ترجمة هذه المصالح في بعد وطني عام، بحيث تستطيع مكونات المجتمعات السورية، من خلال «مواطنة فاعلة» (وفق تعبير هابرماس)، الوصول إليها، والمشاركة فيها<sup>(5)</sup>.

الهوية السورية ليست تعابير عاطفية فحسب، ولا حتى مقولات ثقافية تستند إلى أساطير ماضوية، بل هي براكسيس بشري اجتماعي وسياسي، ولقد سبق بالفعل لهابرماس أن ناقش التحولات التي طالت تكوين الفضاء العام في بعض الدول الأوروبية والدور المحوري الذي لعبته الرأسمالية وتوسع المدن والتجارة بين البشر في ذلك<sup>(6)</sup>. إن كانت الورقة غير معنية بهذه التطورات وغيرها من القضايا النظرية التي يناقشها هابرماس (تحديدًا في مراحلها المتأخرة التي شهدت انتكاسًا عبر «الما بعديات»

(4) انظر: يوسف سلامة، «الجامعة السورية»، مجلة قلمون، ع: 2، (آب/ أغسطس 2017).

(5) Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity". In: Bart Van Steenberghe (ed.), The Condition of Citizenship (London: Sage, 1994), p. 34 f.

(6) Jürgen Habermas, p. 21 f.

الرائجة في البحوث الغربية)، فإنها ستشدد على دور المصالح المادية بذاتها بين أطراف الشعب السوري، من حيث كونها أولاً، شرط بناء الأسس الأولية للاجتماع وهيكله أسس مادية تنظم العلاقات في ما بينهم، وثانياً، من حيث هي الإطار المحدد للعقد الاجتماعي والتأسيس لهوية سورية لاحقاً.

## بحثاً عن الهوية السورية بين العقيدة والأيديولوجية: هل هناك فرق بين العقيدة والأيديولوجية؟

كتب فرح أنطون في نهايات القرن التاسع عشر: «مبدأ الوطن غامض في الشرق، يعرفه الشرقيون ولا يفهمونه، ولو فهموه لكفوا أنفسهم كثيراً من المصائب»<sup>(7)</sup>. للمرء أن يتساءل ما الذي تحيل عليه مفردة الوطن هنا، وبخاصة أنها ترد في صلب سياق خطاب سَيِّ «الجامعة العثمانية» التي كان فرح أنطون (طبعاً قبل خلافه مع العثمانيين) من أشد المدافعين عنها. عموماً وبصرف النظر عن الإشكالات العميقة التي كانت تحيط بهذه الدالة القائمة المهمة، أي الوطن الذي رُبط عنوة بـ«الإيمان بالواحد الأحد»<sup>(8)</sup>، وهو «الأحد» المتأطر في حدود ما يفرضه «الجامع العثماني» ثقافياً وسياسياً. إن ما يشير إليه هذا الحكم من فرح أنطون يعني كثيراً مما كان يقف خلفه وما سيأتي وسيتولد لاحقاً، فـ«الله والعثمنة والوطن» كانوا بالفعل من الأقانيم التي شكلت خطابه بشأن «الأمة العثمانية»، الأمر الذي ترادف في سياقات أخرى من مثل «الجامعة الإسلامية»<sup>(9)</sup> وسياساتها التي كان يديرها «حامي حى الدولة وجامع الجامعة الوطنية العثمانية تحت راية واحدة»: السلطان عبد الحميد<sup>(10)</sup> ومن سار في مساره ممن احتسبوا من أصحاب خطاب «النهضة».

إن كانت هذه الجامعة العثمانية التي سميت في سياقات معينة زوراً بـ«النهضوية» وكان على السوريين التظلل بها، مثلما كان يطالب فرح أنطون ومن انتهج نهجه، تمثل الدالة الوطنية حينها، فإنه لا يمكننا فصلها عن جدل بدأ يتولد عند منتصف القرن التاسع عشر حول دلالات التعريف بالهوية السورية، وذلك حينما بدأت لفظة «سورية» تتخذ أبعاداً محورية جديدة تماماً، مقارنة بما

(7) فرح أنطون، الجامعة العثمانية، ج 1 (الإسكندرية، 1899)، ص 7.

(8) مرجع سابق، ص 7.

(9) انظر: فرح أنطون، ج 2، ص 18.

(10) انظر: فرح أنطون، ج 1، ص 2. وعموماً، لم يكن من الصعب تفسير لماذا كان فرح أنطون بداية في ظل هذه الجامعة من داعي استبداد السلطان عبد الحميد وسياساته الإسلامية، انظر:

Arnon Groiss, "Communalism as a Factor in the Rise of the Syria Idea in the 1800s and the Early 1900s". In: The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity (London: Routledge, 2011). p. 46.

كانت عليه سابقاً (تحديداً مع أسعد خياط في أربعينيات القرن التاسع عشر أو حتى في ثلاثينياته)<sup>(11)</sup>. كان أنطون يرد على جدل مسيحي أرثوذكسي عايشه، أي الجدل الذي كان يحاول فصل سورية عن بعدها الإسلامي (من ثم العربي) والعثماني من جهة، وإعادة خلق دلالة سورية جديدة، ولكن من البوابة المسيحية (الأرثوذكسية حصراً) من جهة أخرى. يمكننا القول بالفعل إن الوطنية كانت في القرن التاسع عشر عمومًا ضحية مفهوم عميق الجذور للطائفية<sup>(12)</sup> بأبعادها العرقية أو الإثنية.

الحال هي أن من يتتبع أدبيات تلك المرحلة، حتى بعد الحرب العالمية الأولى (وهي كثيرة في الواقع)، يدرك مباشرة بعدين أساسيين (على نحو عام جداً) لما كانت تعنيه دلالة الهوية السورية: البعد الأول المتمثل في معجمات «العرق السوري» أو الأمة السورية في عباءة الفينيقية وغيرها من الأساطير القديمة. هذه الفينيقية التخيلية التي قل نظيرها هي لغة مسيحية صرف (هل كان الفينيقيون الوثنيون أصلاً من أتباع يسوع؟)، حيث أتاحت الفينيقية لهؤلاء «الهرب من العروبة التي كانت تحمل غالباً وصراحةً جوانب إسلامية وكانت تتطور تدريجياً في سوريا ولبنان<sup>(13)</sup>». على الرغم من أن بعضاً من هؤلاء، برفعه حينها شعار «سورية للسوريين»، كان يحاول تأكيد هوية سورية ما، إلا إنها هوية عصابية، فهي مواجهة ضد ما له علاقة بالعرب أو ادعاء عروبة سورية أو إنها ببساطة استخدمت هذا الشعار لحشد الدعم الغربي ضد الإمبراطورية العثمانية<sup>(14)</sup> (هناك مخطوط صغير للكاتب حبيب إبراهيم يحمل عنواناً مثيراً يلتقي وهذه الذهنيات، وهو: سورية للسوريين في ظل الوصاية الأمريكية<sup>(15)</sup>).

إن الهوية السورية التي سادت في القرن التاسع عشر عند كثير من «السوريين» (مثلما هي حال أسعد الخياط) كانت تميل إلى استبعاد المسلمين من هذه الدالة التعريفية، لأن سورية لم يتسع صدرها سوى للمسيحيين، وإن حدث أن وصف المسلمون بالسوريين فقد كان ذلك في الأبعاد المناطقية والإقليمية (لأنهم يعيشون فيها)، أي إنهم ليسوا سوريين من الناحية الإثنية. من هنا، لا

(11) ربما كان خياط بالفعل من أوائل من بدأ هذه التحولات في كتابه صوت من لبنان: مع الحياة والرحلات (1847). على الرغم من أن سورته كانت تحمل طابعاً مسيحياً (انظر: Arnon Groiss, pp.37-40)، إلا أنها لم تكن مصابة بأمراض عقائدية متطرفة ستظهر لاحقاً، ولكن هذا لم يمنعه من تمييز السوريين المسيحيين من المسلمين العرب، كما سيتضح لاحقاً.

(12) Arnon Groiss, p. 31.

(13) Kais. M Firro, «Lebanese Nationalism versus Arabism From Bulus Nujaym to Michel Chiha», Middle Eastern Studies, Vol. 40 N. 5, (Sep. 2004), p. 13.

(14) Coauthors, The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity, Adel Beshara (ed.) (London: Routledge, 2011), p. 5.

(15) Habib Ibrahim Katibah, Syria for the Syrians under the Guardianship of the United States (Boston: The Syrian National Society, 1919).

نستهجن بعض الأدبيات الأوروبية التي كانت تميز أحياناً بين «المسيحيين السوريين» و «المسلمين العرب» في سورية أو وفق ما كان يطلق عليه أحياناً «محمدي سورية»<sup>(16)</sup>، ولا ننسى أن سوريين آخرين كانوا في خضم هذا يحاولون البحث عن سورية أخرى أساسها العرق والدم، ضمن وعي مبطن حول استعلاء العرق الآري الأوروبي. من بين من مثل هذا الخط العرقي مثلاً خليل عساف بشارة في كتابه: أصل السوري الحديث الذي حاول فيه إثبات «بياض» بشرة السوريين<sup>(17)</sup> وأن عنصراً أوروبياً يسكنهم<sup>(18)</sup>.

من هنا لا نستهن إعلان بشارة أن «السوري الحديث هو أسيوي، أي بمعنى أنه من السكان الأصليين للشرق الأوسط الذي يشكل جزءاً أصلياً من جميع الشعوب البيضاء، ولطالما كانت سورية جزءاً من العالم القوقازي»<sup>(19)</sup>، أما لماذا هذه الدالة «القوقازية» هنا، فهذا حديث طويل جداً تعود جذوره إلى القرن التاسع عشر، وربما قبل ذلك، أي إلى تلك الأبحاث العنصرية الغربية التي اهتمت بهجرات ما يسمى بالساميين وأصولهم، ولم تنظر إلى سورية فحسب، بل إلى العرب كلهم على أنهم قوقازيون أصلاً، وقد نزحوا إلى شبه الجزيرة العربية وامتداداتها في سورية وبلاد الهلال الخصيب شمالاً. هذه النظرة اليوم لا يتكلم أحد بشأنها من الغربيين، إلا أصوات متفرقة جداً وبعض «التبّع» عندنا، وكان من بين آخرهم لويس عوض في كتابه: فقه اللغة العربية<sup>(20)</sup>.

هنا، نسجل سريعاً أن ثمة استثناءات مسيحية كثيرة لم تحمل هذا الشعور المسيحي الإقصائي للعرب المسلمين من سوريته، من مثل بطرس البستاني<sup>(21)</sup> و خليل الخوري الذي أسس في سنة 1858 أول صحيفة عربية (حديقة الأخبار) التي بدأت نشر تعبيرات تشير إلى المسلمين والمسيحيين معاً، من مثل «إننا معشر السوريين» أو «الجمهور السوري» أو «الأمة السورية»، وهي تعابير اتخذت لاحقاً صوراً أكثر تنظيماً (وبخاصة، تعبير «الأمة السورية») عند جورج زبدان مثلاً، وتنظيمات بدأت تظهر عند نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من مثل جمعية سورية الفتاة التي دعت إلى

(16) Arnon Groiss, pp. 38, 51.

الباحث نفسه يشير في ص 40 إلى أن هذه التمييزات ظهرت بداية عند أسعد الخياط (1847) المشار إليه في حاشية سابقة: «السوريون» عند خياط هم الأرثوذكس أولاً وقبل أي شيء، وربما يشملون كذلك مسيحيين سوريين آخرين، ولكن ليس المسلمين الذين لم يشر إليهم إطلاقاً على أنهم السوريون في أنحاء الكتاب جميعها».

(17) Kalil. A Bishara, The Origin of the Modern Syrian (New York: al-Hoda Printing Press, 1914), p. 12 f.

(18) Kalil. A Bishara, p. 27 f.

(19) Kalil. A Bishara, p. 40.

(20) لويس عوض، فقه اللغة العربية (القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2006).

(21) انظر Kais. M Firro, p. 2.

تحرير «الأمة السورية» من «النير التركي»<sup>(22)</sup>.

النقطة الأخرى التي تستحق الإشارة إليها سريعاً، في سياق الهوية السورية المتخيلة، هي تأكيد ما خطه قلم المستشرق البلجيكي الفرنسي هنري لامنس (1862-1937) وأثره عند مثقفي لبنان وسورية في إعادة خلق هوية سورية خاصة بهم (منهم من تخرج في المدارس اليسوعية وجامعة القديس يوسف في بيروت، حيث الأب لامنس). بصرف النظر الآن عن جهد لامنس البحثي (بعضه مهم، وقد جمعت مقالاته في مجلدين (1921)، إلا أن استشرافه بشأن التاريخ السوري كان يعني أساساً إعادة خلق هوية سورية «منفصلة عن بيئتها العربية»، مما ساعد اللبنانيين والسوريين بالفعل في بحثهم عن هوية وطنية<sup>(23)</sup>. في ما يخص لامنس وبحسب ما ينقل عنه أتباعه (من مثل ميشيل شيحا الداعم للصداية الكولونيالية الفرنسية وفصل العروبة عن سورية)<sup>(24)</sup>، فإنه: «تحدى أن تكون سورية عربية»<sup>(25)</sup>.

هكذا، يمكننا أن نقرأ تمييزه بين «العرق السوري» الذي يعود إلى الفينيقيين و«العرب» (كما ذهب أيضاً إلى هذا الرأي الجغرافي الفرنسي إليزيه ريكلو)<sup>(26)</sup>، وهو «العرق» نفسه الذي سيمثل أساساً من أسس القومية السورية بأبعاد أيديولوجية جديدة<sup>(27)</sup>. لقد كانت الأبعاد الدينية والإثنية تستبطن هذه الهوية السورية عند ثلة هائلة من مسيحي لبنان وسورية، وقد نبتت في ظل قراءة مقلوبة للحدث الأوروبية (الحال نفسها ستتكرر على نحو مقلوب عند «النهضويين» المسلمين)، الأمر الذي كان يقف خلف تخيلية فرح أنطون حول «عثمانية الوطن»، وهو الوطن الذي لم يكن واضح المفهوم.

أما البعد الثاني للهوية السورية فهو ما تكون في هذه الأرض الخصبة من الجدالات العثمانية والمسيحية السورية: البعد العروبي القومي لسورية الذي بدأت تنضبط معالمه الأيديولوجية بعد الحرب العالمية الأولى، وبصرف النظر الآن عن الدخول في التفاصيل الكثيرة لهذا البعد وجذوره في القرن التاسع عشر، إلا إنه ظلل أيضاً، ولكن بصورة ضدية، الهوية السورية القومية «الكبرى» التي

(22) Arnon Groiss, pp. 39- 40, 45.

(23) Kais. M Firro, p. 2.

(24) من بين الأسماء المهمة التي بدأت تدعو إلى هذا النمط من الهوية السورية في ظل سورية الكبرى شكري غانم وجورج سمنة انظر: Kais. M Firro, p. 4 f.

(25) Kais. M Firro, p. 13.

(26) Asher Kaufman, «Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920», Middle Eastern Studies, Vol. 37 Issue 1, (Jan. 2001), p. 184, 188.

(27) علماً أن «العرق» عند لامنس ليس شرطاً للتكوين القومي، لأنه لا توجد أشياء مثل وحدة الدم، فالعرق ليس تعريفاً بيولوجياً، ولكنه بحسبه تعريف إثنو- ثقافي. انظر:

Asher Kaufman, «Henri Lammens and Syrian Nationalism». In: The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity (London: Routledge, 2011), p. 115.

كان أنطون سعادة لاحقاً من أكثر من عمل عليها وبعد منهجي جديد حاول به الخروج من السجلات المسيحية حول هوية سورية، وحرمان العرب السوريين منها، والوقوف ضدها.

على الرغم من أن سعادة كان لا ينكر على الإطلاق البعد العربي في سورية، ويعد العرب مكوناً ثقافياً أساساً فيها، إلا أننا نعرف جيداً حربه ضد العروبة القومية<sup>(28)</sup>، بوصفها هوية سورية، وهي التي كانت على الضد مما كان يتخيله الرجل حولها (تحديداً تلك العروبة القائمة على العمق الإسلامي<sup>(29)</sup>). لا شك في أن لسعادة جهداً كبيراً في تحرير الهوية السورية من الأوهام المسيحية الضدية (بصرف النظر عن أتباع سعادة الشعبويين اللاحقين)، وبخاصة تلك التي بنت هيكلها وفق مقاس الضدية من الإسلام، إلا أنه نفسه كان يبني أوهاماً عقائدية جديدة، حتى وإن كانت عبر أشباه من البحوث التاريخية، وتحديداً في مخطوطه: نشوء الأمم. سعادة نفسه بتعصبه القومي هو القائل: «إن هذه الدعوة تعني ترك العصبية الدينية واعتناق العصبية القومية التي تجعل جميع السوريين، من مسلميهم ومسيحيهم، عصبية واحدة»<sup>(30)</sup>.

على الرغم من وعينا أن مصطلحات العرق والعصبية تختلف دلالاتها عند جيل سعادة وما قبله عما هي الحال عليه الآن، ليس من الصعب اكتشاف أن هذه العصبية القومية السورية قائمة أساساً على بعد عقائدي توتاليتاري ثقافوي (على الرغم من تأكيد سعادة نفسه في أكثر من موضع الاختلاف الثقافي بين شعوب هذه العصبية السورية)، الأمر الذي أريد منه أن يكون بديلاً من البعد العقائدي الديني، وإن بدا هذا البديل القومي علمانياً إلا أن قوامه البنيوي متهيكلاً أساساً ضمن باراداييم ذهني ديني في عمقه، حتى وإن اختلفت الأدلوجتان العروبية والإسلاموية والقومية السورية سطحيًا.

إن هذا الموضوع ليس لنقد سعادة وغيره بشأن تخيلاتهم حول الهوية السورية<sup>(31)</sup>، بل فقط للمرور سريعاً على بعض الأفكار التي سيطرت على الشارع السياسي والثقافي، وكان لها دور كبير جداً في عدم ولادة هوية وطنية سورية تنطلق من البعد السوري، وفق ما سيأتي معنا لاحقاً. تظهر لنا هذه القراءة

(28) انظر مثلاً مقاله: «العروبة أفلست»، كل شيء، 95، 1949/1/21.

(29) يقول سعادة: «إذ لم يكن للعرب شأن تاريخي إلا بواسطة الدين ولم تنتشر اللغة العربية إلا بالدين، فالعروبة عندهم لا تعني شيئاً غير الحركة الدينية التي قام بها محمد. ولذلك لا تخلو كتاباتهم وخطاباتهم من إيراد الإسلام (المحمدي) مقروناً بلفظة العروبة أو العرب إلا في ما ندر. ومع ذلك فأكثرهم يحاولون أن يكونوا دبلوماسيين ماهرين فيقولون إن العروبة لا تعني المحمدية وإنه لا دخل للدين فيها، أي إنها دعوة يمكن أن تشترك فيها الأقطار العربية بكل جماعاتها الدينية بدون تمييز بين دين ودين، ظانين أن مثل هذا الكلام البسيط يكفي لخدع الجماعات غير المحمدية. فهم يجهلون أن مثل هذه الحيلة لا يجوز على المحقق في العلوم الاجتماعية والسياسية، وإن جاز على بعض البسطاء». أنطون سعادة، الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية، نسخة إلكترونية (بيروت: 2014)، ص 120.

(30) أنطون سعادة، ص 92.

(31) هذا على الرغم من الإشارات العميقة المهمة التي كتبها سعادة، وتحديداً قبل أن يسيطر عليه العصاب الحزبي القومي. نرى أن تعاد قراءة سعادة قراءة تاريخية جديدة، بصرف النظر تماماً عن أشياعه التبع اللاحقين. أشير هنا إلى دراسة حاولت مقارنة سعادة بعين مختلفة: Adel Beshara, Antun Sa'adeh The Man, His Thought: An Anthology Reading (England: Ithaca Press, 2007).

السريعة لسؤال «الهوية السورية» بمعناها الحديث بوضوح أنه بمقدار ما كانت هناك محاولات سورية عدة في التشديد على بعد سوري ما، ساد في الوقت نفسه كثير من هذه الأدلوجات الافتقار إلى أي بعد سوري وطني، حيث التفت إما بضبايات طائفية أو أيديولوجية عنصرية انتهى المطاف ببعضها إلى أن تصبح عقائدًا أيديولوجية قومية يعاكس بعضها بعضًا (بصرف النظر عن محاولات جدية أخرى)، فضلًا عن بقاء الدالة الهوياتية السورية، ببعدها الثقافي والسياسي، تخيلية ومائعة في غياهب البحث عن ذات أسطورية دينية أو قومية هنا وهناك.

بدلًا من أن تكون السورية متولدة مما يفرضه الشرط التاريخي والجغرافي والسياسي، وأن تكون السورية منضبطة حدائياً ببناء الدولة الوطنية، سيطرت عقائد تتجاوز الدولة، حتى تلك التي تزعم وجودًا تاريخيًا متكاملًا لشيء اسمه «الأمة السورية» وحاضنتها سورية الكبرى (القومي السوري)، ولم تكن في عمقها سوى عقيدة مقلوبة لما كان يقدمه الآخرون من دعاة الأمة العربية والأمة الإسلامية الذين ووجهوا بأصوات إنثية أصغر: «الأمة الكردية» و«الأمة السريانية».. إلخ. إن ما يجمع بين هؤلاء هو المهارة في البحث عن أساطير شبه تاريخية ما، لكي يدعموا وجودهم المعاصر عبر أساطير ما قبل الدولة، وفي الوقت نفسه تغيب ما له علاقة ببناء وطنية سورية أو إسقاطها، بما هي عقد اجتماعي بين السوريين وسياسي بينهم وبين الدولة، بما هي كيان موضوعي ينطلق من شرطه المعاصر. ليس صعبًا على القارئ أن يجد في هذه العقائد القومية السورية والأممية المتناطحة ما يكتنف بنيانها من اعتقاد أن الأمة هي الجوهر الأصل الثابت، والدولة هي العَرَض الزائل.

### الهوية السورية بما هي جامعة وطنية

ثمة كثير مما يمكن الخروج به من هذا التقديم المقتضب حول بعض هذه الأمراض العقائدية القومية والدينية التي تظلمت بأي شيء إلا الدالة السورية الوطنية الجامعة. لا شك في أن النظام السوري وحزبه وعقله الأيديولوجي (هذه النقطة للأسف لم نستطع مناقشتها، بسبب ضيق المساحة) يعدون بوجه ما من سليلي هذه الأمراض التي سيطرت على سورية، بل أكسبوها أبعادًا جديدة وفريدة، جامعين (وفق طريقة من كل واد عصي) كثيرًا من التناقضات التي هي في الواقع سطحية ولا بنيوية، ولا تبدأ من البعد القومي العربي أو الإسلاموي، ولا تنتهي بالأبعاد الطائفية. ما يمكن ملاحظته سريعًا هو أن سورية واجهت بالفعل في القرن العشرين سيطرة قطبين كبيرين، وهما «القومية العربية» و«القومية السورية» اللذين تأرجحت بينهما الهوية السورية<sup>(32)</sup>، وما بين هذين

(32) Eyal Zisser, "Who's Afraid of Syrian Nationalism? National and State Identity in Syria", Middle Eastern Studies, Vol. 42 N. 2, (2006), p. 183.

القطبين كان للإسلام دائماً حظوة الحضور الكبير (هذا إن استبعدنا القطب الثالث، وهو الإسلامي الأصولي الذي اندمج في العروبة أو خرج منها، وفق ما لاحظ سعادة). سنحاول في ما يأتي وبعد هذه الخلفية تقديم بعض الأفكار التي نرجو أن تمثل حافزاً في بناء سورية جديدة، وضمن عقد مواطنة يتجاوز كثيراً من الأخطاء السابقة، وينطلق من بعد اللحظة السورية الراهنة.

كان يوسف سلامة قد طرح منذ سنوات قليلة مقترحاً بعنوان «الجامعة السورية»، وهو ما انتقد فيه بعضاً من الأفكار العامة التي مررنا ببعض من معالمها (تحديداً البعد القومي العربي والجامعة العربية أو القومية والجامعة الإسلامية)، موضحاً أن هذه الأفكار لا تستند سوى إلى «وعي زائف» متمحور حول فكر إمبراطوري يكرر الماضي<sup>(33)</sup>. خلافاً لهذا «الزيف» يوضح سلامة أن الجامعة السورية ما هي إلا «محاولة لاكتشاف صورة من صور (الوعي المطابق) مصوغاً في إطار أيديولوجي ما يزال محتاجاً إلى التطوير والتوسيع والتطبيق»، بغية التحول مما ساد في أيديولوجيات إمبراطورية (إسلامية وعربية) إلى «أيديولوجيا وطنية» أو «جامعة سورية» يمكن أن يلتقي السوريون جميعهم بإثنياتهم ودياناتهم المختلفة في ظلها.

هنا، أسند سلامة هذا المقترح إلى مجموعة من المفاهيم في بناء الجامعة السورية (مثلاً، إرادة العيش المشترك ووحدة الأراضي السورية والمواطنة والعلمانية ومسألة الأقليات وحرية التعبير.. إلخ)<sup>(34)</sup>، ولئن بدت هذه المفاهيم إلى حد ما مجردة، فإن سلامة أسند مقترحه إلى مجموعة من الرؤى العملية لاحقاً في ورقة أخرى عرض فيها «آليات العمل» (الحوار والإجماع) وأعاد أيضاً في الخط نفسه تعريف الجامعة السورية، بما هي «تحول جذري صريح من الأيديولوجيات الإمبراطورية»، وشدد على أهمية «ترسيخ الديمقراطية أسلوباً في الحكم وطريقة في العيش للمجتمع السوري، أفراداً وجماعات»، لكونها تقوم على «حدين لا انفصال لأحدهما عن الآخر، وهما: (الحرية والمساواة)»، فضلاً عن أهم نقطة تجسد هذه الرؤى، وهي «المبادئ العامة للجامعة السورية»<sup>(35)</sup>.

لا نريد الخوض هنا في تفصيل ما طرحه سلامة، وهو في معظمه يمثل نقطة انطلاق جديدة، وأطراً مهمة في بناء عقد وطني سوري، بيد أن ما يهمننا نقطتان مركزيتان سننطلق من خلالهما في تقديم رؤيتنا. الأولى، اصطلاح أو قل دالة الجامعة السورية بحد ذاتها، وهي التي ينبغي على الإطلاق ألا تحيل على أي بعد قومي، سواء أكان عند سعادة أم سلفه، كما مر معنا آنفاً، أو ممن قالوا قبله بفكرة سوريا الكبرى. أما الثانية، فهي الإطار النظري الذي وصفه سلامة بـ«الوعي الزائف» و«الوعي

(33) يوسف سلامة، ص 17-18.

(34) يوسف سلامة، ص 18 وما بعدها.

(35) يوسف سلامة، «الجامعة السورية: ورقة المبادئ»، 11.07.2019: [الجامعة السورية ورقة المبادئ](http://syria.tv) (syria.tv)

المطابق» مما يمكن من خلاله تبين مدى التحقق التاريخي لهذه الدالة السورية الجامعة.

يكفي التفكير قليلاً في تعبير «الجامعة السورية» لكي ندرك ما يحمله هذا التعبير من الهوية السورية. لكن ما هذه الهوية السورية؟ وهل تنتهي إلى الوعي الزائف أم المطابق؟ بداية، وكما ذكرنا في بداية المقدمة، فإن مفهوم الشعب ينتمي إلى المفهومات المبتكرة الحديثة<sup>(36)</sup> التي قامت عند نشوء الدولة الحديثة. ابتكار مفهوم الشعب أيضاً ارتبط ارتباطاً وثيقاً بابتكار مفهوم المواطنة. (القارئ لمفهوم الأمة في الآداب الغربية يدرك ما عايشه هذا المفهوم من تبدلات دلالية عبر التاريخ إلى أن ارتبط حديثاً بالدولة في كثير من التجارب الحداثية: الدولة- الأمة). إن كان هذا الأمر ينطبق عندنا كذلك، فإنه لم ولن يكون ثمة مفهوم أبدي للشعب السوري، وعليه أيضاً لم ولن تكون هناك هوية سورية أبدية، بل مفهوم يخضع دائماً للتحويلات والتطورات بما يخدم مصالح من ينطق بها.

إن علمنا أن «ابتكار» المواطنة الحديثة ارتبط كذلك في كثير من السياقات الحداثية بلحظات «ثورية»<sup>(37)</sup> فرضت على الأفراد خلق لغة جديدة يُعرفون بها ومن خلالها، ندرك أهمية اللحظات السورية الراهنة في جعلها دافعاً تاريخياً، بغية خلق مواطنة تستفيد من التجارب الأليمة التي مرت وتمر بها سورية، ومن هنا سنشدّد على تاريخية هذا المفهوم الذي سيكون عماده التحول. إن المحوري هنا هو ما دامت المواطنة السورية ترتبط جوهرياً بالعقد الاجتماعي، فإنها في حاجة أساساً إلى مفهوم جديد للشعب، أو قل إلى وعي جديد لمواطنين يرون في أنفسهم جزءاً فعلياً من هذه المواطنة، فلا عقد اجتماعي من غير ذوات تشعر أنها مواطنة وأنها جزء من كل وطني.<sup>(38)</sup>

## الهوية السورية والمواطنة

انطلاقاً من لحظتنا التاريخية الراهنة، ينبغي التفكير في الهوية السورية أولاً في إطار المواطنة كدالة عامة يعرف بها كل مواطن سوري، بما يتجاوز ويعلو ويتقدم أي انتماء فرعي آخر، سواء أكان إثنيّاً (كردياً مثلاً) أم دينياً (علوياً أو سنياً مثلاً). ارتباط الهوية السورية بالمواطنة يعني قيامها على مبدأ العضوية الكاملة في مجتمع سياسي محدد، وبنظام قانوني موحد في داخل منطقة محددة بحدود الدولة اليوم. إنها ليست مفهوماً غير واضح الدلالة، بل هوية سورية ما فوق إثنية ودينية ولا

(36) Sandra Seubert, S. 20.

(37) Sandra Seubert, S. 22.

(38) مثل هذه البديهية كان بالفعل جان جاك روسو قد أكدها: «من يجرؤ على إعطاء شعب ما دستوراً عليه أن يجرؤ أيضاً على تغيير الطبيعة البشرية، إن جاز التعبير، لتحويل كل فرد يشعر باستقلاله وكماله في ذاته إلى جزء من كل أكبر تستمد منه الذوات الفردية (الأخرى) كيائها وحياتها»، نقلاً عن:

Sandra Seubert, S. 23-24.

تتأطر ضمن ذهنية وحدوية يمكن أن تؤدي إلى خلق أطر كليانية، وفق طريقة الإسلاميين والأصوليين المسيحيين والقوميين، بل ضمن ما يفرضه الواقع المعيش للمواطن السوري. لا يمكن لهذه الهوية السورية أن تتحقق إلا من خلال «مواطنة فاعلة» (بالمعنى الذي قدمه هابرماس)<sup>(39)</sup> تضمن للسوريين كلهم المشاركة فيها والتعبير عن حقوقهم الفردية والعامة والحصول عليها.

إن شرط فاعلية المواطنة السورية هذه يعني بوجه ما تأكيد ضرورات اللحظة التاريخية الراهنة للمجتمع على حساب أي معيار ماضوي. هذه المواطنة ليست مقتصرة فقط على المواطنة بالمعنى المؤسساتي<sup>(40)</sup>، بل كذلك بمعنى ممارستها في البراكسيس الاجتماعي، كما سنؤكد<sup>(41)</sup>. لا شك -وهذا أمر لا مفر منه- في أن كل جماعة بشرية لا تستطيع العيش من غير استفتاء أسطوري حول ما في الماضي، بيد أنه إن أردنا تحقيق هوية سورية جامعة، فيجب استفتاء البراكسيس التاريخي المعاصر بوصفه المعيار الذي تتحقق من خلاله مصالحنا. هذه النقطة بالضبط هي ما عبر عنها أرنتس رينان في مقالته الشهيرة: ما الأمة؟ فهو يربط وجودها بالحياة اليومية للأفراد والمجتمعات قائلاً: «إن وجود الأمة هو استفتاء يومي، تمامًا كما هو وجود الفرد بكونه تأكيد دائم على الحياة»<sup>(42)</sup>.

رينان يفهم هنا المواطنة، كما يعبر هابرماس، على أنها أمة من المواطنين وليس على أساس مجتمع عرقي أو إثني له أصول في التاريخ والأسطورة: «لا تجد أمة المواطن هويتها على أرضية إثنية وثقافية مشتركة، ولكن في براكسيس المواطنين الذين يمارسون بفاعلية حقوقهم الديمقراطية في المشاركة والتواصل»<sup>(43)</sup> (نشير هنا سريعاً إلى أنه بسبب هذا الفهم غير الأبدي للأمة، فقد رفض ساطع الحصري، وفق ما يُنقل عنه، مفهوم رينان، فالأمة عند الحصري أبدية، ونعلم تأثير هذا النمط البعثي القومي من اللوات المثلالية الألمانية في مفهومات عن روح الأمة الأبدي وغيره.. إلخ<sup>(44)</sup>). هكذا، فإن الهوية السورية التي نطمح إليها تنطلق أساساً من استفتائنا حول خبرات البشر المباشرة

(39) Jürgen Habermas, p. 34 f.

(40) من شأن القوانين التي تمثلها «المواطنة المؤسسية» أن يكون لها تأثيرات اجتماعية لاحقاً، فمثل هذه القوانين والقواعد المؤسسية تغدو على المدى البعيد بمنزلة «عادات» اجتماعية مسلم بها، «فكلما استوعبها الفرد داخلياً، غدت لاحقاً من الأمور المسلم بها». انظر: Sandra Seubert, S. 32.

(41) من الممكن النظر حول هذا التفريق المهم في المفهوم عند:

Sandra Seubert, S. 20.

(42) Ernest Renan, Giglio Henriette and M. F. N Giglioli, What Is a Nation? And Other Political Writings (New York: Columbia UP, 2018), pp. 261-262.

(43) Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), P. 636.

(44) Çağla Mabrouk Cavlak, Syria's Practice of Pan-Arabism: The United Arab Republic and changing Poles from Pan-Arabism To Pan-Syrianism (A Thesis of Master in Saint Louis University, 2012), p. 9.

والبراغماتية: إنها الهوية السورية اليومية القائمة على تحقيق مصالح السوريين، لا على أسطورة إثنية من هنا ودينية من هناك.

## الهوية السورية والدولة

تأكيدنا هذه الهوية السورية اليومية المعيشة المترجمة بلغة التواصل ومصالح البشر ينبع أساساً من حقيقة أن معظم صور المواطن حديتاً جاء من ضرورات اقتصادية وسياسية آنية تخص مباشرة البشر ومصالحهم، وقد ارتبط هذا ارتباطاً وثيقاً بالتجارة والأعمال اليومية المتبادلة بين الناس وتوسع المدن وبناء مؤسسات بيروقراطية تنظم حياتهم.. إلخ. المواطن الحديثة هي في النهاية ثقافة نتجت من حاجات البشر في ما بينهم، ما أسهم في بناء الدولة الحديثة (على العكس مما سيطر على القومية العربية والطائفية الأصولية المسيحية والإسلامية التي لم تؤمن على الإطلاق بشرعية الدولة الحديثة، بل كانت تبحث عبثاً عن أمة لها، وتقدم بحثها عن الأمة على بناء الدولة التي أدانت شرعيتها واتهمتها بـ«القطرية»<sup>(45)</sup>).

لقد أشار ريتشارد بيلامي بالفعل إلى هذه النقطة في مسألة بناء المواطن الديمقراطية الحديثة وتبكيها من خلال ثلاثة عوامل ومراحل رئيسة: أولاً، بناء الدولة وأجهزتها (مثلاً البنى التحتية والبيروقراطية والقانونية، وهنا خلقت هيئة سياسية ذات سيادة على جميع الأنشطة في داخل مجال إقليمي معين، وغداً فيها الأشخاص المقيمون رعاياها الشرعيون). ثانياً، ظهور الاقتصادات التجارية والصناعية التي أدت إلى قيام بنية تحتية للخدمات العامة التي تتطلبها اقتصادات السوق، ومن

(45) لم تقتصر لفظة القطرية المدانة على الدولة العربية، بما هي كيانات سياسياً فحسب، بل على كل ما يمت للدولة كله والبشر فيها بصله ما وما يرتبط بحياة العربي في مأكله القطري، في مشربه القطري، في شركة طبرانه القطرية، في علم بلده القطري.. إلخ، حتى وصلت الدرجة إلى أنه هناك حتى «جمهور رياضي قطري»، كما كتب جورج طرابيشي (انظر: جورج طرابيشي، الدولة القطرية والنظرية القومية (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 19) حينما عبر عن الضاد القومية، أي الضاد الضدية ضد الدولة. هكذا ظواهر مدانة وتعبّر عن استجابة للقطرنة والقومية، وقد اختصر ذلك سابقاً من خلال العنوان «هذا الزمن القطري»، وفق ما حكم طرابيشي في كتابه أنف الذكر، وهو يشن حرباً على «الظاهرة القطرية» الأخذة بـ«القطرنة» يوماً بعد يوم، حتى تصل درجة الإدانة إلى الجامعة العربية، لتكريسها القطرية وبوصفها جامعة دول «والدور الذي لعبته في تكريس الكيانات القطرية» لا لأنها «جامعة حكومات لا جامعة شعوب، وإنما لكونها جامعة دول. نتكلم هنا عن دور الجامعة العربية لا بوصفها مثلاً عياناً من أمثلة التطور الفعلي باتجاه القطرنة لا التوحيد، وباتجاه تكاثر عدد الدول العربية بدلاً من تناقصه، وباتجاه تكريس التجزئة.. وحسبنا أن نحيل الطرف في ما حولنا، وفي حياتنا اليومية بالذات، حتى نجد أن الواقع القطري والكيان القطري والدولة القطرية والمصالح القطرية والأيدولوجية القطرية والزعزعة القطرية والعصبية القطرية هي التي تحاصر الإنسان العربي في كل مكان من الوطن العربي من المهد إلى الحد (جورج طرابيشي، ص 18-19). لذا، إن ما يمت لهذا الزمن القطري كله يعد غير شرعي، وهو بمنزلة «السم القطري» الذي يقف على رأسه تأسيس الدولة»، فالقومي لا يشعر بنفسه إلا محاصراً ومتأثماً من جراء الدولة واستشرائها، «وأن نولد في ظل التجزئة، وأن نحيا في ظل التجزئة، وربما نشيخ ونموت في ظل التجزئة، فهذا معناه أن نتجرع في كل ثانية ودقيقة وعلى مر الأيام والسنين، السموم القطرية التي تفرزها بكثرة سرطانية كل ما حولنا، وكل ما نمسه أو نشمه أو نستنشقه، وكل ما نراه أو نسمعه أو نقرؤه.. إننا نعيش في حالة حصار يومي من القطرية.. زمن قطري هذا الزمن الذي نحيا فيه» (جورج طرابيشي، ص 20)، وانظر أيضاً في هذا السياق: حمود حمود، بحثاً عن المقدس: البعث والأصولية، (بيروت: جداول، 2014)، ص 122 وما بعدها.

ثم خلق أجواء تواصلية اقتصادية جديدة.. إلخ. ثالثاً، التنشئة الاجتماعية للجماهير أو ما يسميها «صناعة الأمة»، لا على أسس أسطورية، بل وفق «وعي وطني مناسب لسوق واقتصاد صناعيين عن طريق التعليم الإلزامي والتوحيد اللغوي والصحافة الشعبية والتجنيد»<sup>(46)</sup>. هذا بالفعل ما خلق لغة مشتركة بين المواطنين وساعد في التأسيس لعلاقات شعورية بين المواطنين أنفسهم والمواطنين ودولتهم<sup>(47)</sup>.

من هنا لا يمكن لنا خلق هوية سورية جديدة من غير انقلاب في وعينا بالدولة، فالمواطنة هي بالضرورة نتاج الخبرة بالدولة، ولقد لاحظنا في ما سبق أن معظم من نادى بهوية سورية (ثقافياً وطائفيًا ودينيًا) قد افتقر إلى أهم عامل فيها، وهي الدولة السورية. من يفكر في قومية أو أمة لا تنتجها الدولة هو كمن يحرق في خيال الحق الإلهي الذي يحاول أن يمتح منه شرعية وجوده، وكما هي بعض الاتجاهات المسيحية سابقاً والإسلامية اليوم من التي تفتقر إلى الخبرة بالدولة، وتلتمس عوناً من خارجها، لا نستهن أيضاً حال كثير من الأكراد (سابقاً واليوم) في مسألة غياب للوعي بالدولة السورية، وهم يبحثون عن أمة كردية أسطورية (وفق طريقة العرب العروبيين).

في حزيران/ يونيو من سنة 1939 أوردت الأجهزة الأمنية الفرنسية في دمشق أن نشاطاً سرياً يحدث في الدوائر الكردية بالمدينة وطلبات مقدمة إلى الفرنسيين لدعم «مطالب أكراد الجزيرة في نظام خاص يضعهم تحت رعاية السلطة الفرنسية»<sup>(48)</sup>. لا نستهن طبعاً هذا السلوك ما دام التفكير بالأساس لم يتمأسس على أرضية وطنية سورية، بل على أرضية أسطورية كردية تطلب الشرعية من خارج حدود الدولة (الأمر نفسه ينسحب على بعض اتجاهات عروبية وطائفية أخرى في هذه المرحلة التاريخية). كذلك، فإنه تاريخياً ليس هناك شعب «طبيعي معطى» وله هوية أمة يمكنه أن يشكل أساساً لبناء الديمقراطية، والأمر ينطبق على الأكراد، فليس هناك أمة كردية معطاة، حيث «إن بناء الشعب هو مسألة ممارسات اجتماعية وثقافية وسياسية»<sup>(49)</sup>. هذا ما يجب أن يعيه القوميون العرب والسوريون والأكراد.

إن خلق هوية سورية جديدة يبدأ من الممارسات الاجتماعية والسياسية التي أشرنا إليها، وضمن عقد اجتماعي وسياسي جديد بين المواطنين من جهة، وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى. من هنا، لا نريد في سبيل بناء سورية جديدة أن نفكر «كردياً» في قطعة جغرافية سورية هنا وأخرى هناك،

(46) Richard Bellamy, *Citizenship: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2008), p. 46.

(47) Richard Bellamy, p. 46.

(48) Benjamin Thomas White, "The Kurds of Damascus in the 1930s: Development of a Politics of Ethnicity", *Middle Eastern Studies*, 46, (2010), p. 1 f.

(49) Sandra Seubert, S. 30.

بل أن نفكر «سورياً» في الأكراد وحقوقهم الراهنة المشروعة التي زاد نظام البعث في سنوات حكمه في سلبها. السورية الوطنية مقترنة بالتشديد على الدولة هي وحدها الكفيلة بالمحافظة على حقوق الأكراد وغيرهم. وكما شدد أحد الباحثين، فإن «الدولة» تحمي حقوق الجميع وحياتهم وتعمل وفقاً لمبدأ المواطنة، كما أنه «لا يمكن لدولة مدنية أن توجد من دون مواطنيها، ولا يمكن أن تكون هناك مواطنة من دون دولة تقوم على سيادة القانون والعدالة والديمقراطية والمساواة للجميع»<sup>(50)</sup>.

### الهوية السورية التواصلية

الرابط بين المواطنة والدولة هو ما ينبغي التفكير فيه من جديد في سياق الهوية السورية، والمحدود منه الذي يمكننا الإشارة إليه هو عدم الوقوع في فخ أن تسند هذه الهوية السورية إلى عامل ثقافي بالرجوع إلى التاريخ أو شبه التاريخ، كما تناولنا ذلك آنفاً. من المهم وعي أنه ليس هناك حقوق أبدية في التاريخ يمكن أن تشرعن هوية ثقافية مطلقة معاصرة، والبحث في التاريخ من أجل شرعنة وجود حاضر أو صوغ هوية له يعد، وفق رأينا، إجراماً تاريخياً، لا في حق الرواية التاريخية فحسب، سواء أثبتت صدقيتها أم لا، بل في حق الوجود التاريخي للجماعة الحاضرة عياناً. فالتاريخ، خصوصاً في بلاد اتسمت حدودها الجغرافية والثقافية بالتحويلات والميوعة التي أكدت في كثير من مراحلها التكوينية أنها محطات عبور، لا صندوقاً يقدم مشروعات تاريخية أبدية فحسب.

مشروعيتنا التاريخية في إطار الهوية السورية نستمدّها من ضرورتنا التاريخية الحية الآنية التي تهدف في النهاية إلى تحقيق العيش المشترك الذي تسنده «هوية سورية تواصلية» بين أبناء سورية بمختلف جماعاتهم، أي مواطنة ترتبط بقيم المساواة والاحترام والاختلاف وحق المشاركة والاعتراف المتبادل والعدالة والحق في الوصول إلى المعلومات والحق في المعرفة.. إلخ<sup>(51)</sup>.

أن نفكر على نحو سوري جامع عام، في ظل خطاب تواصلية عام بحسب ما اقترحه هابرماس، يعني الوصول إلى عدالة عامة تخص الجامعة السورية، من خلال لغة العدالة هذه تستطيع أصوات الضحايا التعبير عن آلامها الحاضرة ونيل حقوقها بلغة الجامعة السورية المعاصرة، لا وفق لغة «لا تواصلية»، سواء أكانت لغة الحسن والحسين أم لغة الحنين إلى أبناء أمية، أم ما يشيعه كثير من الأكراد حول عذاباتهم التاريخية لتسويغ عقد قومية حاضرة.

لا شك في أنه لا يمكن لهذه الهوية السورية تجاوز الاختلافات العميقة، وبخاصة في مجتمعات

(50) Abdel Moneim Said, «Egypt: a modern civil state», Ahram Online, 28.12.2010:

<http://english.ahram.org.eg/NewsContentP/4/2746/Opinion/Egypt-a-modern-civil-state.aspx>

(51) Camilo Gómez, «Communicative Citizenship, Preliminary Approaches», Signo Y Pensamiento, 60, (Jun. 2012), p. 109.

هشة من مثل مجتمعاتنا، بيد أن الذي ندعو إليه هو ترجمة هذه الاختلافات في خطاب سوري تواصل عام يستطيع السوريون فهمه، أو بكلمات أخرى: لغة سورية تواصلية جديدة تترجم فيها الاختلافات الفرعية وتصل إلى كل مواطن سوري، مع المحافظة على المساحات المتنوعة الفردية أو الاجتماعية الخاصة التي تمتاز بها مجتمعاتنا السوري. لهذا ومن أجل أن تكون هذه اللغة الهوياتية السورية العامة مفهومةً عند الكل وتتمتع بقدرة تواصلية تصل إلى معظم السوريين، على اختلاف أطيافهم، ينبغي أن تكون لغة مواطنة شاملة ومعلمنة، لا بتعقيدات ثقافية وأيديولوجية، بل في أطر تحقيق مصالح البشر المباشرة.

### الهوية السورية ومسألة الاعتراف

لا شك في أنه لا يمكننا الوصول إلى هذه الهوية السورية الجامعة إلا من خلال أطر اجتماعية تتأسس بها علاقات بشرية قائمة على الاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع والتفاعل بينهم. هذا لا يتحقق، وفق أكسل هونيت، إلا من خلال الاعتراف المتبادل، ولا يمكن تصور ذات ما من دون أن تحقق وجودها الاجتماعي والتاريخي وأن تنال اعترافاً ذاتياً (سواء في مستوى اعتراف الحب أم الاعتراف القانوني الحقوقي أم الاعتراف الاقتصادي، وهي الأنواع الثلاثة التي فصلها هونيت في فلسفته حول الاعتراف<sup>(52)</sup>). بمعنى أن الاعتراف ليس مجاملات بوح واعتراف بأخطاء فريق ما فحسب، بل هو اعتراف وجودي بالآخر وحقوقه، وهذا بالفعل ما يمكن الاستفادة منه في سياقنا السوري الذي ما زالت تطحنه صراعات قبلية وطائفية.

إن مسألة الاعتراف ترتبط في سياقنا بعاملين محوريين: تحقيق «العدالة» الفردية والاجتماعية من جهة، و«الحرية والمساواة» بين أفراد المجتمع من جهة أخرى. وكما يذكر كثير من الباحثين، فإن المرحلة الأولى في تكوين المواطنة الحديثة قامت أساساً على المساواة القانونية الرسمية، وهذه النقطة، وفق ما يوضح هونيت، تهيكلت منذ البداية بفكرة العضوية الكاملة في مجتمع سياسي<sup>(53)</sup>.

لا يخفى علينا أن اعترافاً وطنياً كهذا لا يمكنه التحقق، إلا من خلال ترجمته في عقد سوري جديد يضمن للجميع حقوقهم وواجباتهم. بكلمة أخرى: تجنب الصراعات البينية والظلم الاجتماعي والسياسي يعني بوجه منه قيام أرضية اعتراف متبادل يجسد شرطاً محورياً في خلق أجواء للتواصل، بغية تحقيق الحرية المنشودة. وهونيت يعد أن الحرية بالفعل، وتحديدًا بمعنى استقلالية الذات والفرد، تمثل «أعلى قيمة في المجتمع الحديث»، والقيم الأخرى مرتبطة بها، لكونها تهيكل النظام

(52) Axel Honneth, *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte* (Berlin: Suhrkamp, 2018).

(53) Sandra Seubert, p. 26.

المؤسسي أكثر من غيرها وتربط تاليًا الفرد بالمجتمع منهجيًا<sup>(54)</sup>.

أخيرًا، ينبغي تجنب الفهم الخاطئ للاعتراف الذي يحدث عندنا على نحو مقلوب ويتخذ أحيانًا، بغية تجنب الصراعات الطائفية والدينية والإثنية، صور حوارات بينية على أسس دينية (من مثل الحوارات المسيحية- الإسلامية أو السنية- الشيعية الجوفاء). من المهم تأكيد أن الأرضية الدينية الإطلاقية المولدة أساسًا للخلاف الإثني والطائفي لا يمكنها أن تكون سبيلًا للاعتراف والحوار (هذا من طبيعة العقائد التوتاليتارية الدينية والقومية). الاعتراف البيئي، سواء أكان دينيًا أم قوميًا، وهو المتهيك بلغة دينية، لا يمكن له بناء اعتراف وطني جامع، فالهوية السورية التي ننادي بها تعترف بالاختلافات الدينية، بيد أنه لا يمكن لهذه السورية أن تحاور الطوائف والأديان بلغتهم، ولا يمكن لها أن تترجم نفسها بأرضية دينية أو إثنية، بل أن تكون اللغة العمومية التواصلية التي يترجم بها ومن خلالها المواطنون مواطنتهم.

## الخاتمة

هنا يمكن التوصل، في ضوء ما سبق، إلى مجموعة من النتائج التي فصلنا قليلًا في مناقشتها:

1. من خلال تناول الورقة مفهوم الهوية السورية عند بعض التيارات السورية في منتصف القرنين التاسع عشر والعشرين، يتبين لنا أن الباراداييم المحرك لمعظم هذه التيارات كان متهيكًا ضمن عقائد أيديولوجية ودينية وعرقية، الأمر الذي أعاق بناء سورية جديدة. لقد رأت الورقة أن أهم عامل في سيطرة هذه العقائد هو غياب تراث الدولة بمعناه الوطني الجامع، حيث حل في محله «جامعات» أخرى عابرة للحدود: مثلاً الأمة السورية بالمعنى المسيحي والجامعة العثمانية والجامعة العربية والجامعة الإسلامية.. إلخ.
2. حاولت الورقة الاستفادة من هذه المحاذير والأخطاء العقائدية والثقافية، وقدمت مفهومًا جديدًا للهوية السورية، ورأت أن ما قدمه يوسف سلامة في مقترحه حول «الجامعة السورية» يمثل في معظمه نقطة انطلاق جديدة، وأطرًا مهمة في بناء عقد وطني سوري.
3. في تقديمها مفهومًا جديدًا للهوية السورية، حاولت الورقة تقديم بعض التأطيرات النظرية للدالة الهوياتية السورية التي كان من أهمها (الورقة لا تستبعد أبعادًا أخرى لم تستطع مناقشتها):  
أ. الهوية السورية والمواطنة: هنا ناقشت الورقة ارتباط الهوية السورية ببعد المواطنة،

(54) «Die Gesellschaftstheorie Axel Honneths – Zusammenfassung und Kritik aus der Sicht Normativen Empowerments» inter-homines, (2015): [http://www.inter-homines.org/honneth\\_ne.pdf](http://www.inter-homines.org/honneth_ne.pdf)

حيث رأت أنه ينبغي عدم التفكير في الهوية السورية إلا في إطار المواطنة الذي يعرف به ومن خلاله المواطن السوري. هنا الهوية السورية دالة عمومًا على ما فوق إثني وديني، وتنطلق أساسًا من خبرة البشر بحيواتهم المباشرة في ما بينهم. هذا ما اصطلح عليه بـ «الهوية السورية اليومية» التي تشدد على تحقيق مصالح البشر في ما بينهم.

ب. الهوية السورية والدولة: رأت الورقة أن المواطنة بالضرورة نتاج الخبرة بالدولة، وأنه لا يمكن خلق هوية سورية جديدة من غير انقلاب في وعينا بالدولة (سواء أكان من حيث بناء الدولة وأجهزتها المؤسساتية أم ارتباطها بالاقتصادات التجارية والصناعية التي تمس مصالح البشر أم ارتباطها بالتنشئة الاجتماعية التي تشدد على الوطنية). الهوية السورية المقترحة هي هوية مواطنة مسورة بالدولة. هنا ترى الورقة أنه ينبغي التوقف عن عدّ سورية أو أمتار منها جزءًا من كل، سواء أكان هذا الكل إسلاميًا أم عروبيًا أم كانت هذه الأمتار جزءًا من أمة كردية أو آشورية أو غيرها من الأمم المتخيلة.

ه. الهوية السورية التواصلية: رأت الورقة أنه، بغية خلق هوية سورية جديدة، يجب التأسيس على خلق خطاب تواصل عام ولغة تواصلية تصل إلى السوريين وترجم فيها الاختلافات الفرعية والخاصة، مع المحافظة على المساحات المتنوعة الفردية والاجتماعية الخاصة التي يمتاز بها مجتمعنا السوري.

و. الهوية السورية ومسألة الاعتراف: رأت الورقة كذلك أنه ينبغي الاهتمام بتأسيس أجواء اجتماعية يسودها الاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع والتفاعل بينهم، وأن الاعتراف الوطني يرتبط بتحقيق العدالة الفردية والاجتماعية من جهة، و«الحرية والمساواة» بين أفراد المجتمع من جهة أخرى.

لا شك في أن مفهوم الهوية السورية الذي اقترحته هذه الورقة سيبقى حاملاً في طياته من الناحية الثقافية بعداً أيديولوجياً (هذا أمر لا مفر منه)، بيد أنه ليس عقيدة ثقافية وقومية، فهو ينطلق من الشرط التاريخي السوري الداخلي المتحول، وهذا يعيدنا بالضبط إلى ما اقترحه يوسف سلامة حول الوعي الزائف والوعي المطابق. إننا لا نزعم أن ما قدمناه حول الهوية السورية ينتهي حكماً ومعيارياً إلى الوعي المطابق، بل هو مجموعة من الأفكار التي يمكننا مناقشتها، بغية أن يجتمع السوريون على لغة مواطنة جديدة عنوانها الهوية السورية، في ظل عقد اجتماعي جديد. لكننا نزعم أنه بمقدار ما ننطلق من لحظتنا التاريخية (لا الماضوية الثقافية المتخيلة) لبناء سورية جديدة، ننتج وعياً تاريخياً مبتعداً من الوعي الزائف.

نشدد في النهاية على أنه لم ولن يكون هناك هوية سورية ثابتة متكاملة ما دامت تخضع دائماً

للتطورات والتحولات. الهوية السورية، بحسب ما ناقشناه، تجسد ضرورة سورية اجتماعية تنطلق من الإمكانيات التاريخية والاجتماعية السورية، بهدف التعايش على أسس تفرضها مفردات العقد الاجتماعي في ما بين السوريين من جهة، وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى. إننا مقتنعون بما حاولنا التشديد عليه، وهو أن المواطنة السورية لا تفرضها رواية أسطورية أو شبه تاريخية قديمة هنا أو هناك، بمقدار ما تفرضها مفردات البشر السوريين بأبعادهم الجغرافية والسياسية والاجتماعية كلها، وبمعنى آخر: الهوية السورية ضمن مفردات «الآن الوطني».

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. أنطون. فرح، الجامعة العثمانية، (الإسكندرية، دن، 1899).
2. حمّود. حمّود، بحثاً عن المقدس: البعث والأصولية، (بيروت: دار جداول، 2014).
3. سعادة. أنطون، الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية، (بيروت، دن، 2014).
4. سلامة. يوسف، «الجامعة السورية»، مجلة قلمون، ع: 2، (آب 2017).
5. طراييشي. جورج، الدولة القطرية والنظرية القومية، (بيروت: دار الطليعة، 1982).
6. عوض. لويس، فقه اللغة العربية (القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2006).

### بلغة أجنبية

1. Beshara. Adel, Antun Sa'adeh The Man, His Thought: An Anthology Reading (England: Ithaca Press, 2007).
2. Bellamy. Richard, Citizenship: A Very Short Introduction (Oxford University Press, 2008).
3. Bishara. Kalil. A, The Origin of the Modern Syrian (New York: al-Hoda Printing Press, 1914).
4. Cavlak. Çağla Mabrouk, Syria's Practice of Pan-Arabism: The United Arab Republic and changing Poles from Pan-Arabism To Pan-Syrianism (A Thesis of Master in Saint Louis University, 2012).
5. Coauthors, The Condition of Citizenship (London: Sage, 1994).
6. \_\_\_\_\_ The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity (London: Routledge, 2011).
7. Firro. Kais M, «Lebanese Nationalism versus Arabism From Bulus Nujaym to Michel Chiha», Middle Eastern Studies, Vol. 40 N. 5, (Sep. 2004).
8. Gómez. Camilo, "Communicative Citizenship, Preliminary Approaches", Signo Y Pensamiento, 60, (Jun. 2012).
9. Habermas. Jürgen, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994).

10. Honneth. Axel, Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte (Berlin: Suhrkamp, 2018).
11. Kaufman. Asher, «Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920», Middle Eastern Studies, Vol. 37 Issue 1, (Jan. 2001).
12. Katibah. Habib Ibrahim, Syria for the Syrians under the Guardianship of the United States (Boston: The Syrian National Society, 1919).
13. Renan. Ernest, Giglio Henriette and M. F. N Giglioli, What Is a Nation? And Other Political Writings (New York: Columbia UP, 2018).
14. Seubert. Sandra,» Dynamiken moderner Bürgerschaft. Demokratie und politische Zugehörigkeit im globalen Zeitalter“, Zeitschrift für Politische Theorie, 4, (2013).
15. Zisser. Eyal, “Who’s Afraid of Syrian Nationalism? National and State Identity in Syria”, Middle Eastern Studies, Vol. 42 N. 2, (2006).
16. White. Benjamin Thomas, “The Kurds of Damascus in the 1930s: Development of a Politics of Ethnicity”, Middle Eastern Studies, 46, (2010).

## الدولة الوطنية السورية المحايدة هي الحل

عبد الباسط سيدا<sup>(1)</sup>

### مقدمة تاريخية

لم تشهد سورية بجغرافيتها السياسية الحالية، التي تتطابق حدودها مع حدود الدولة السورية التي شهدت النور بعد الحرب العالمية الأولى بصورة رسمية عام 1920، وأخذت صورتها النهائية بعد تطبيق اتفاقية سايكس بيكو 1916،<sup>(2)</sup> والاتفاقيات الفرعية الأخرى المكملة لها التي كانت بعد الحرب، سواء بين بريطانيا وفرنسا من جهة، وهي الاتفاقيات التي رسمت حدود سورية من جهة الشرق؛ أم بين فرنسا وتركيا، وهي الاتفاقيات التي رسمت الحدود الشمالية. هذا إلى جانب الحدود الجنوبية مع فلسطين والأردن التي حددتها بريطانيا بناء على توافقات سايكس بيكو؛ ويضاف إلى ذلك الفصل الذي أقامته فرنسا بين سورية ولبنان بعد أن حصلت على حق الانتداب من عصبة الأمم على سورية ولبنان معاً.

فسورية بمعناها الواسع، سوريا الطبيعية أو بلاد الشام، كانت باستمرار ساحة صراع بين القوى الدولية والإقليمية الكبرى في العالم القديم، ومن ثم في المرحلة الإسلامية، وصولاً إلى الدولة العثمانية التي حكمت سورية وعدداً من المناطق الأخرى في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ما عدا إيران، باسم الخلافة الإسلامية وعلى امتداد قرون طوال.

ويبدو أن عوامل كثيرة لها علاقة بالبنية السكانية والطبيعة الجغرافية والبيئية، فضلاً عن العوامل الاقتصادية، خصوصاً ما يتصل منها بالزراعة والتجارة والحرف بأنواعها، قد حالت دون بروز دولة مركزية عسكرية قوية، كان من شأنها السيطرة على سوريا الطبيعية (سورية، لبنان، فلسطين، الأردن) أو بلاد الشام كما عرفت لاحقاً في كتابات الجغرافيين والمؤرخين العرب المسلمين، الأمر الذي كان من شأنه أن يحول سورية نفسها إلى قوة إقليمية ذات نزعة توسعية غالباً ما كانت

(1) أكاديمي سوري، عضو هيئة التحرير في مجلة قلمون.

(2) The Editors of Encyclopaedia Britannica, Sykes- Picot Agreement.1

<https://www.britannica.com/event/Sykes-Picot-Agreement>

وسيلة للمحافظة على الاستقرار الداخلي عبر تأمين المواد الأولية، وسد المنافذ على الأخطار المهددة. ولم تتمكن سورية في عهد تنامي النفوذ الحوري- الميتاني في الشمال<sup>(3)</sup> والممالك التي شهدتها لاحقاً مناطق تدمر ودمشق والجنوب السوري من الخروج من دائرة النفوذ الفعلي للقوى الكبرى على مر العصور<sup>(4)</sup>.

فالحثيون في الشمال، والمصريون من الجنوب، والأكاديون، ومن ثم البابليون، ومن بعدهم الآشوريون، ومن ثم الفرس من الشرق كانوا يتصارعون في ما بينهم حول السيطرة على المناطق السورية<sup>(5)</sup>. ومن ثم جاء اليونان، ومن بعدهم الرومان حتى وصلنا إلى المرحلة الإسلامية التي أصبحت دمشق في بداية العهد الأموي عاصمة الدولة الإسلامية القوية التي ركزت على العنصر العربي، كما ركزت على اللغة العربية، واعتمدتها لغة رسمية للدولة.

ولكن الدور المحوري لدمشق لم يستمر في المرحلة العباسية التي انتقل في عهدها ثقل الدول الإسلامية نحو الشرق، لتصبح سورية مجرد ولاية من ولايات الدولة العباسية.

واستمرت سورية إدارياً تابعة للدول التي ظهرت في جوارها تحت اسم دولة الخلافة أو الدولة الإسلامية سواء في العراق أم في مصر، ومن ثم الدول العثمانية<sup>(6)</sup>.

وقبل المرحلة العثمانية، كانت مناطق واسعة من سورية قد خضعت للجيش الأوروبي التي جاءت إلى المنطقة ضمن إطار الحملات الصليبية وتحت شعار تحرير القدس.

واستمر الحكم العثماني لسورية إلى بدايات القرن العشرين، وهي المرحلة التي شهدت تزايد الاهتمام الأوروبي (الإنكليزي- الفرنسي تحديداً) بالمناطق التي كانت خاضعة للعثمانيين في المشرق، والرغبة في السيطرة عليها، وذلك بالتوافق مع توجهات السياسات الاستعمارية في ذلك الحين. ولتحقيق ذلك شجع الإنكليز التيار القومي العربي، في محاولة لاعتماد أيديولوجية تعبوية مواجهة للأيديولوجية الإسلامية، وذلك لنزع ورقة الشرعية من الدولة العثمانية التي كانت تحكم المنطقة باسم الإسلام. وبناء على هذا التوجه وعد الإنكليز الشريف حسين بمنحه وأبنائه زعامة دولة عربية

(3) جرنوت فيلهلم، الحوريون: تاريخهم وحضارتهم، فاروق اسماعيل (مترجماً ومقدماً)، (حلب: دار جدل، 2005).

(4) حول هذا الموضوع راجع: أحمد ارحيم هيو، تاريخ الشرق القديم، (سورية، دار الحكمة اليمانية، 1993).

(5) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: ف. فون زودون، مدخل إلى حضارات الشرق القديم، فاروق إسماعيل (مترجماً)، أحمد ارحيم هيو (مراجعاً)، (دمشق: دار المدى، 2003).

(6) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: فيليب حتي، إدوارد جرجي، جبرائيل جبور، تاريخ العرب، (بيروت: دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 2002).

ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، كمال خولي (مترجماً)، أنطون ب. نوفل، (مراجعاً)، (بيروت: نوفل، 2002).

كان من المفروض أن تتشكل في المشرق العربي مقابل وقوفه إلى جانب الحلفاء في الحرب العالمية الأولى ضد الإمبراطورية العثمانية. وكانت الخطة الإنكليزية تستهدف بالدرجة الأولى المصادرة على احتمالية إعلان السلطان العثماني (عبد الحميد) الجهاد ضد الحلفاء (فرنسا وبريطانيا) في الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي كان سيهدد، في حال حدوثه، النفوذ البريطاني في المنطقة بأسرها سواء في مصر أم في منطقة الخليج، بل لم تقتصر الخشية البريطانية على ذلك، وإنما امتدت حتى الهند التي كانت موحدة في ذلك الحين، وتضم كل من باكستان وبنغلاديش؛ وكان الوجود الإسلامي لافتًا قياسًا إلى الوجود الهندوسي هناك<sup>(7)</sup>.

ومع دخول فيصل الأول يرافقه لورنس (العرب) إلى دمشق حيث أعلن عن قيام دولة سورية الحديثة عام 1920 بقيادة الملك فيصل<sup>(8)</sup>، دخلت سورية مرحلة جديدة غير مسبقة في تاريخها السالف، فلأول مرة أصبحت دمشق مركزًا لدولة حديثة كان من المفروض أن تكون نواة لدولة عربية أكبر في آسيا، تعتمد الأيديولوجية القومية العربية لشرعنة ثورتها على الدولة العثمانية (دولة الخلافة)، وانفصالها عنها.

ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت الدولة السورية موزعة بين أيديولوجيتين عابرتين للحدود (قومية عربية ودينية إسلامية)، إن لم نقل أيديولوجيتين لم تعترف قطًا بالحدود التي رسمت للدولة السورية بناء على إرادة المنتصرين في الحرب العالمية الأولى. وبعد مفاوضات طويلة صعبة بين عدد من القوى الدولية إلى جانب القوى الإقليمية، لا سيما الدولة التركية الحديثة التي أعلنت إلغاء نظام الخلافة، وتبنت النظام الجمهوري العلماني المتشدد.

فقد ظل التوجه السياسي للنخب السورية منذ ذلك موزعًا بين توجهين أساسيين (قوموي وإسلاموي) لا يعترفان بدولة سورية.

وفي مرحلة لاحقة برزت أيديولوجية ثالثة (شيوعية أممية) استمدت رصيدها من تعاظم أهمية الاتحاد السوفياتي في العالم، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، تمثلت في الأيديولوجية الشيوعية التي تبناها الحزب الشيوعي السوري-اللبناني في بداية الأمر، ثم الحزب الشيوعي السوري بعد عملية

(7) حول هذا الموضوع راجع:

Jan Hjärpe

الباحث السويدي في الدراسات الإسلامية. ص 13 من المقدمة التي كتبها للترجمة السويدية لكتاب:

T. E. Lawrence, Secret Despatches from Arabia 1939.

عنوان الترجمة السويدية:

T. E. Lawrence, Arabien- Hemliga Rapporter, Lettland, 2006

(8) حول هذا الموضوع راجع

نجاة قصاب حسن، صانعو الجلاء في سورية، ط2، (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 2003)، ص 277-288.

فك الارتباط بين لبنان وسورية<sup>(9)</sup>.

### إشكالية البحث: جدل لم ينته حول الهوية السورية

الإشكالية الكبرى التي بدأت سورية تعانيها منذ تشكلها حتى يومنا الراهن مروراً بعهد الانقلابات، ومن ثم عهد الوحدة، وصولاً إلى العهد الأسدي الطويل بمرحلتيه: الأسد الأب والأسد الابن تتمثل في عدم قبول قواها السياسية بواقعها الفعلي الذي رسمت حدوده السياسية بناء على إرادة المنتصرين في الحرب العالمية الأولى، كما بينا ذلك في ما تقدم.

فقد ظل الحنين إلى الدول الإسلامية، أو بكلام أدق، إلى الخلافة الإسلامية حلمًا يدغدغ مشاعر الناس، وهو الأمر الذي بنى عليه حزب الاخوان المسلمين<sup>(10)</sup> أيديولوجية ما زالت تبشر بدولة اسلامية الطابع والتوجه، وإن بصيغ تأخذ أشكالاً مختلفة وفق الظروف والإمكانات.

وفي المقابل، هناك من أراد القطع مع الأيديولوجية الدينية عبر الالتزام بالأيديولوجية القومية التي تؤكد ارتباط سورية بمحيطها العربي، وتشدد على الرابطة القومية التي اعتقد أصحابها أن من شأنها إيجاد صيغة من الوحدة بين المكونات السورية المختلفة<sup>(11)</sup>.

وهكذا كان التنافس بين أنصار إسلاموية الدولة من جهة، والمشددين على عروبتها من جهة ثانية. وفي الحاليين كانت المساعي مبنية على مقدمة فاسدة بالمعنى المنطقي، فحواها أن الدولة شأنها شأن الكائن الإنساني، والجماعات الإنسانية لا بد أن تكون منسوبة إلى قومية أو إلى دين، أو إلى كليهما معاً. ولا يمكن تحديد هويتها من دون تأكيد طابعها القومي أو الديني؛ وهذا ما أدى بطبيعة الحال إلى إخراج مجموعات سكانية من السوريين من دائرة التحديد الاصطلاحي لطبيعة الدولة. فأن تكون سورية عربية، فهذا معناه إخراج غير العرب من دائرة السوريين، أو فرض العروبة على الجميع بقوة الاجراءات التعسفية التي لم تؤد على الرغم من استمرار العمل بها على مدى عقود إلى وحدة النسيج المجتمعي الوطني بصورة طبيعية.

والأمر ذاته بالنسبة إلى الهوية الإسلامية للدولة والمجموعات السكانية غير المسلمة.

(9) حول تاريخ الحزب الشيوعي اللبناني راجع: محمد دكروب، جذور السنديانة الحمراء: حكاية نشوء الحزب الشيوعي السوري اللبناني، ط3 (بيروت: دن، 2007).

(10) لمزيد حول هذا الموضوع راجع: «تاريخ» الإخوان المسلمون» في سوريا، موقع: الإخوان المسلمون.

<https://www.ikhwanonline.com/article/65992>

تاريخ المشاهدة: 2021-3-3.

(11) Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, (UK: Oxford, 1970), P. 274.

وفي الحاليين كانت الأنظار، وما زالت لدى أنصار التوجهين، موجهة نحو ما وراء الحدود القائمة التي فرضت على السوريين وغير السوريين في منطقتنا بقوة اتفاقيات المنتصرين؛ وهي الحدود التي يبدو أن الحسابات الدولية وتفاعلاتها الإقليمية ما زالت تعتمد على نقطة ارتكاز في أي جهد قد تترتب عليه إعادة النظر في المعادلات التي تضبط التوازنات في المنطقة، وذلك بناء على حساب القوى الدولية الكبرى، والقوى الإقليمية الأساسية.

واللافت في اللوحة في مجملها هو غياب الاهتمام بالواقع الوطني السوري، والحرص على إيجاد لحمة تضم مكوناته السكانية بانتماءاتها القومية والدينية والمذهبية المختلفة؛ وذلك لبلورة مفهوم شعب سوري يعترز بانتمائه السوري، وبحدود بلده المعترف بها دوليًا وإقليميًا، ويعتمد صيغة من التعريف بالهوية السورية تأخذ بالحسبان العلاقة المعروفة في المنطق بين التضمن والمصدق. فكلما فصلنا في الأول قلصنا دائرة الثاني، والعكس بالعكس.

فأن تكون الدولة سورية، فهذا معناه أنها تضم الجميع من دون أي استثناء، وهذا ليس مؤداه الفصل بين العرب أو الكرد أو السريان أو التركمان السوريين ومحيطهم العربي أو الكردي أو السرياني أو التركماني/التركي؛ والأمر كذلك بالنسبة إلى المسلمين أو المسيحيين أو الإيزيديين السوريين بمذاهبهم المختلفة، ومحيطهم الإسلامي والمسيحي والإيزيدي.

إنها إشكالية أثارت كثيرًا من المناقشات والخلاف، وما زالت تثير. ولكننا نرى أن تجربة السنوات العشر الأخيرة القاسية التي عاشها السوريون منذ بداية انطلاق الثورة في مواجهة نظام الاستبداد والإفساد الذي طالما تستر بشعارات المقاومة والممانعة، وادعاءاته الباطلة بدفاعه عن القضايا القومية الكبرى؛ قد أوصلت السوريين الحريصين على وحدة بلدهم ومصير شعبيهم ومستقبل أجيالهم المقبلة إلى قناعة بوجود قصور معرفي في طريقة التفكير، مصدره عدم القدرة على التحرر من أعباء الأيديولوجيات السالفة التي أثبتت اخفاقها، ولم تتمكن التأسيس لحلول ممكنة تتناسب مع الواقع السوري المشخص.

فقد مكنت عشرية الثورة السوريين معرفة الخلل الذي ألحق الأذى بالمشروع الوطني السوري الذي بدأ بصورة جنينية في مرحلة ما بعد الاستقلال، ولكنه لم يكتمل مع توالي الانقلابات العسكرية، وهيمنة الخطاب الشعبوي الذي اعتمد أداة تموهية للتغطية على عملية الانقضاض التي استهدفت الداخل الوطني.

من جهة أخرى، نرى أن جهد الجماعات الإسلامية، وهي التي أقحمت إلى الساحة السورية بناء على حسابات لا علاقة بمصلحة السوريين ومستقبل أجيالهم المقبلة، قد مكنت النظام تقديم نموذجين فاسدين للعالم؛ الأول يتمثل في دكتاتورية فاسدة، والثاني يتجسد في قوى إرهابية وجماعات اتخذت

من الدين أيديولوجية لها لتسويق إرهابها، وتميرير التزامها بتنفيذ أجندات قد كلفت بها، أجندات لا علاقة للسوريين بها، بل أساءت وتسيء إليهم، وإلى مستقبل تعايشهم ضمن النسيج المجتمعي الوطني. يتطلع السوريون اليوم إلى مشروع وطني قادر على الجمع بينهم، مشروع يمكنهم جميعاً من التشارك الفاعل في الإدارة والموارد؛ ومن دون أي تمييز، وعلى قاعدة احترام الخصوصية والحقوق؛ وهذا كله لن يتحقق من دون وجود دولة محايدة. دولة تقف على مسافة واحدة من الجميع بصرف النظر عن انتماءاتهم القومية والدينية والمذهبية وتوجهاتهم الفكرية. والصفحات الآتية تتناول هذه الإشكالية:

### الدولة والحكومة

قبل أن نبدأ ببيان المعنى بالدولة المحايدة أو الحيادية، لا بد أن نميز بين الدولة والحكومة، وذلك لما لهذا التمييز من أهمية في تبديد الأوهام التي علقنا بأذهان كثيرين؛ وهي الأوهام التي بنت عليها سلطات البعث أضاليلها منذ الانقلاب الذي مكّنها من السيطرة على الدولة السورية في آذار/ مارس 1963؛ واستمرت لاحقاً في الحقبة الأسدية الطويلة نسبياً قياساً إلى عمر الدولة السورية نفسها التي شهدت النور كما أسلفنا عام 1920.

الدولة الحديثة الديمقراطية تمثل الجهاز الإداري العام الذي يتكون من جملة أجهزة إدارية فرعية تتمثل في الهيئات والمؤسسات والإدارات والوزارات التي يعمل فيها الموظفون والعاملون بهدف رعاية مصالح الناس، وتنميتها، وحمايتها، وإدارة أمورهم، وتوفير المقدمات لمستقبل أفضل لأجيالهم المقبلة، وتأمين الخدمات لهم، وحمايتهم في مواجهة جميع الأخطار الداخلية والخارجية التي قد تهدد بلادهم وممتلكاتهم، أو قد تؤدي إلى اضطراب النسيج المجتمعي الوطني.

ولكون الدولة مجرد جهاز إداري في نهاية المطاف، فمن المفروض أنها لا تميّز بين مواطن وآخر، وإنما تعتبر الجميع سواسية أمام القانون المستمد من الدستور العام الذي يمثل هو الآخر صيغة متقدمة مفصلة من العقد الوطني العام الذي تستمد منه الدولة وسلطاتها مشروعيتها، أو هو (الدستور) الذي قد كتب أساساً استناداً إلى توافقات العقد الوطني العام بين المواطنين جميعهم، وذلك بناء على آليات تضمن تمثيل الجميع.

والدولة بهذا المعنى لا تمثل ديناً بعينه، أو مذهباً بذاته، أو قومية بعينها، أو أيديولوجياً بذاتها؛ وإنما هي جهاز وطني عام يأخذ مسافة واحدة من الجميع، ويخدم الجميع، ويحرص على مستقبل الجميع، ومن دون أي تمييز.

أما الحكومة فهي تتشكل بموجب ما تسفر عنها نتائج الانتخابات، إذ يشكلها عادة الحزب الفائز أو تحالف الأحزاب الفائزة، خلال مدة زمنية محددة، وبناء على توافقات ومحددات وطنية دستورية،

لا يجوز لأي حزب أو أحزاب الإخلال بها، أو التعديل فيها من دون سلسلة طويلة معقدة صارمة من القواعد والإجراءات التي يستوجبها أي تعديل للدستور أو القوانين الأساسية.

الأحزاب عادة تكون لها أيديولوجيات متميزة، تستقطب كل واحدة منها جمهورًا ووسطًا من المواطنين، ممن يرون في هذه الأيديولوجية أو تلك تعبيرًا عن مصالحهم. وتعتمد برامج وخطط تبين كيفية تطبيق وجهات نظرها في القضايا المختلفة، وضمن مدد زمنية محددة، مع اعتماد ميزانية تتضمن كيفية الحصول عليها، وأوجه صرفها، وكل ذلك يُعلن عنه بالوسائل المختلفة، ليطلع المواطنون عليه، ويحددوا مواقفهم من هذا الحزب أو ذاك بناء على مواقعهم وتوجهاتهم، وهذه المواقف تتجسد لاحقًا في نتائج الانتخابات التي تحرص الأحزاب جميعها على الفوز فيها، وكل ذلك بموجب قواعد اللعبة الديمقراطية التي يحددها الدستور. وهي قواعد تبين بوضوح كيفية إدارة العملية الديمقراطية، وتحدد إجراءات المساءلة والمحاسبة البرلمانية، وضرورة التزام الحزب الحاكم أو الأحزاب الحاكمة بتلك الإجراءات خلال مدة حكمه/حكمها.

وهذا معناه أن سلطة الحكومة في الأنظمة الديمقراطية ليست مطلقة، وليست استبدادية، بل هناك ضوابط كثيرة تمنع تحوّل الديمقراطية إلى دكتاتورية استبدادية، خاصة تلك التي تضمن حقوق التعبير عن الرأي، وممارسة النقد، وحقوق المواطنين في الاعتصام والتظاهر، والمطالبة بالمساءلة والمحاسبة.

وذلك كله يحدث ضمن إطار نظام عام يقوم على مبدأ فصل السلطات بصورة واضحة بين الحكومة والبرلمان والقضاء. وهذا الأخير لا يمكنه في الأحوال جميعها من أداء مهماته المطلوبة الضرورية من دون حيادية ونزاهة واستقلالية تامة. وهذه المقومات كلها لم تتوافر، في السلطة البعثية - الأسدية على مدى نحو ستة عقود. خصوصًا إذا أخذنا في حسابنا البدعة غير المسبوقة التي أتى بها حافظ الأسد في دستوره عام 1973،<sup>(12)</sup> وذلك حينما أعلن أن حزب البعث هو قائد الدولة والمجتمع. فهو (أي حزب البعث) وبناء على الدستور المفروض المشار إليه، سيقود الدولة باستمرار، ولكنه لن يكتفي بهذه القيادة السياسية، وإنما سيقود المجتمع أيضًا. وكانت الحصيلة أن الحزب المعني تمكن بأيديولوجيته الشعبوية تدمير المجتمع الأهلي السوري<sup>(13)</sup>، وكان في الوقت ذاته عائقًا أمام تكون

(12) للاطلاع على نص هذا الدستور راجع: مركز مالكون كير، كارنيغي للشرق الأوسط.

الدستور السوري - 1973-2012 - مركز كارنيغي للشرق الأوسط - مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي (carnegie-mec.org) تمت المشاهدة في 5-3-2021.

(13). لمزيد حول هذا الموضوع راجع:

رايموند هينبوش، تشكيل الدولة الشمولية في سورية البعث، رضوان زيادة (مقدمًا)، حازم نهار ورضوان زيادة (ترجمة وتحقيقًا)، (بيروت: دار رياض الرئيس للكتب والنشر، 2014).

عبد الرحمن الحاج، البعث الشيعي في سورية 1919-2007، ط1 (بيروت: جسر للترجمة والنشر، 2017).

مجتمع مدني فاعل، كان من شأنه أن يكون صمام الأمان بين المواطنين والسلطة، ويضغط من أجل معالجة الأخطاء، وإجراء التغييرات الإيجابية بصورة تدريجية، وذلك للحيلولة دون وصول الأمور إلى مرحلة الانفلات والعنف الأعشى.

وجاءت الهرطقة الدستورية التي هندسها أركان النظام فور وفاة حافظ الأسد صيف عام 2000، وكلفوا عبد القادر قدورة رئيس مجلس الشعب في ذلك الحين بتمريرها<sup>(14)</sup>، وهي الهرطقة التي أسفرت عن تعديل الدستور في دقائق، ليصبح شرط عمر رئيس الجمهورية مطابقاً بعدد السنين، بل ربما بعدد الأيام والساعات، عمر وارث الجمهورية. لتؤكد أن الدولة السورية كانت في واقع الأمر أداة بيد مجموعة محدودة العدد، استطاعت التحكم في كل المفاصل من أجل الاستمرار في استبدالها ونهبها الدولة والمجتمع.

### الدولة السورية وضرورة حياديتها

مبدأ حيادية الدولة أمر مطلوب في الأنظمة الديمقراطية المستقرة، وهذا المبدأ يأخذ أهمية إضافية في المجتمعات التي تتسم بالتعددية والتنوع على صعيد الدين والمذهب والقومية، ويكتسب أهمية استثنائية في الدول الحديثة نسبياً، مثل دول منطقتنا التي تشكلت بعد الحرب العالمية الأولى. أما بالنسبة إلى الدولة السورية فهي دولة حديثة نسبياً، كما تقدم، وهي دولة تضم نسيجاً مجتمعياً متنوعاً من الناحية الدينية والمذهبية والقومية والثقافية، مع أغلبية عربية سنية، لا يمكن لأحد أن يشكك فيها. ولكن الحجم السكاني للمكونات الأخرى حجم كبير لا يمكن تجاهله هو الآخر. لا توجد إحصاءات دقيقة في هذا المجال، وإنما هناك تخمينات تشير إلى أنها مجتمعة في حدود 40 في المئة، وربما أكثر بقليل. والإشكالية المحورية التي عطلت هذه الدولة، وجعلتها عرضة لعدم الاستقرار والانقلابات، وفتح المجال أمام الاستبداد، تتمثل في عدم التوافق على هوية وطنية جامعة، كان من شأنها احترام الواقع السوري، وأن تكون بمنزلة الرافعة التي تهض بكل الإمكانيات والطاقات السورية لمصلحة السوريين جميعاً، الأمر الذي كان سيسهم بصورة فاعلة في تعزيز الأمن والاستقرار في المنطقة عبر تنمية مستدامة، تستوجب حل المشكلات لا اختلاقها أو تصعيدها، وتستلزم البناء على المشتركات، لا تبديدها.

فبينما ركز بعضهم على الأيديولوجيا القومية في محاولة لتجاوز عقدة الأغلبية والإقليمية، خاصة رواد المشروع البعثي؛ حتى تمكن حافظ الأسد من السيطرة على الحزب والدولة والجيش، وكان المشروع القومي بالنسبة إليه وسيلة للسيطرة الأفقية على المجتمع السوري، في حين إنه كان

(14) راجع حول هذا الموضوع: فاروق الشرع، الرواية المفقودة، ط2 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 256-258.

يرسخ في الوقت ذاته مشروعه ضمن الطائفة نفسها، بعد أن تمكن إزاحة المنافسين ليتمكن بعد ذلك الاستناد عمودياً إلى الموارد البشرية للطائفة بعد أن تمكن إقناعها عبر الامتيازات والهواجس بأن رحيله مؤداه تهميشها ثانية، بل ربما ما هو أقطع.<sup>(15)</sup>

وقد تمكن نظام الأسد في الواقع من الامتداد بين مختلف المكونات السورية بفعل الأيديولوجية القومية التضليلية، واكتسب قواعد مهمة بين العرب السنة أنفسهم، كما تمكن من إيجاد قواعد بين مختلف المكونات الأخرى التي كان يهددها، لا سيما في مرحلة الثمانينيات، بالخطر الإسلامي الذي يتناقض مع ما كان يدّعيه من علمانوية زائفة، كانت مكرسة في الواقع العملي لتأمين سلطته، وتعزيزها، تمهيداً لتأييدها.

ولم يقتصر جهد الأسد (حافظ الأسد) على تضليل الداخل السوري، بل شمل البعد العربي أيضاً عبر استغلال القضية الفلسطينية، والمزاودة من خلالها حتى على الفلسطينيين أنفسهم، بل حاربهم، وسعى من أجل خلق البدائل الموازية لزعامة ياسر عرفات التي كانت تمكنت فرض احترامها على قوى وشرائع وتوجهات المجتمع الفلسطيني جميعها<sup>(16)</sup>.

وفي مقابل المشروع الأيديولوجي القومي كان هناك المشروع الأيديولوجي الإسلامي الذي كان يركز على العرب السنة أولاً، وفي بعده الأفقي على السنة بصورة عامة في الإطار الأوسع، لذلك كان هناك جهد يرمي إلى إيجاد ركائز ضمن الكرد بوصف أن غالبيتهم من السنة، غير أن ذلك الجهد لم يثمر نتيجة عوامل كثيرة عدة، في مقدمتها التوجهات القومية لذلك المشروع، وبخاصة في مرحلة الاعتماد شبه الكلي على نظام صدام حسين في العراق الذي كان يقدم نفسه بوصفه حامي البوابة الشرقية، والمدافع الأول عن العرب، وكان يتهم نظام حافظ الأسد بأنه يعمل ضد مصلحة العرب عبر تحالفه مع النظام الإيراني.

أما المشروع الاشتراكي الأممي، فقد كان قد تحول عبر الأحزاب الشيوعية إلى جزء من مشروع السلطة نفسها الذي تمثل في الجبهة الوطنية التقدمية، ومعاهدة الصداقة مع الاتحاد السوفياتي عام 1980<sup>(17)</sup>، ولم يعد له التأثير الشعبي الذي كان في المستوى السوري في مرحلة الخمسينيات

(15) لمزيد حول هذا الموضوع راجع:

تورشتين شيوتز وورن، العلويون، الخوف والمقاومة، كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟، ماهر الجنيدي (مترجماً)، ياسين الحاج صالح (مقدماً)، (الدوحة: مركز حرمون، 2018).

(16) للمزيد حول هذا الموضوع راجع:

حنا بطاطو، فلاحو سورية، أبناء وجهاتهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم، عبد الله فاضل ورائد النقشبندى (مترجماً)، ثائر ديب (مراجعا)، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(17) لمزيد من الاطلاع على نص هذه المعاهدة راجع:

[syrmh.com](http://syrmh.com) | التاريخ السوري المعاصر | معاهدة الصداقة والتعاون بين الجمهوريات السوفيتية وسورية 1980

والستينيات، وفقد تأثيره بصورة نهائية مع انهيار الاتحاد السوفياتي عام 1991.

وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتراجع المشروع القومي العربي، وبخاصة بعد سقوط نظام صدام حسين، وقبل ذلك سقوط المشروع الناصري بعد ما حصل في صيف 1967، طرحت الجماعات الإسلامية، بخاصة الإخوان المسلمين في مختلف الدول العربية شعار: الإسلام هو الحل، وليس سرّاً أن عدداً من تلك الجماعات استمد زخماً معنوياً من انتصار الخمينية في إيران 1979، وإعلان الجمهورية الإسلامية هناك.<sup>(18)</sup>

ولكن الصدامات الدامية في الجزائر 1991-2002، ومن ثم التجربة القاسية في العراق منذ سقوط نظام صدام حسين عام 2003 وإلى يومنا هذا، وانسداد الأفاق في لبنان نتيجة هيمنة حزب الله على الدولة اللبنانية وعلى الحياة السياسية بصورة عامة، بيّنت للسوريين الذين عاشوا أنفسهم تجربة قاسية مع القوى الإسلامية المتطرفة في خضم الثورة، أن الحل الأمثل يتشخص في التركيز على المشروع الوطني السوري؛ وذلك بعد أن تبين لهم خطر المشروع الإيراني الذي اعتمد المذهب وسيلة للتوسع، واستغل القضية الفلسطينية حتى تمكّن انتزاعها من القوميون العرب، بل بات النظام الإيراني راعي جماعة «المقاومة والممانعة»، خصوصاً من جانب حزب الله في لبنان الذي تمكن بمساعدة النظامين الإيراني والسوري إزاحة القوى اللبنانية جميعها، وإبعادها عن ملف مقاومة التهديدات الإسرائيلية في الجنوب اللبناني، حتى اكتسب «مشروع المقاومة» صفة دينية قدسية، بل تحول إلى جزء لا يتجزأ من السياسية المذهبية التوسعية الإيرانية.

ما نحتاج إليه في سورية هو البحث عن القواسم المشتركة بين المواطنين السوريين كلهم في مستوى الجماعات والأفراد، وذلك يستوجب القطع مع نهج التخندق ضمن الاصطفافات الدينية والمذهبية والقومية التي أزاحت الثورة السورية الستار عنها. هذا على الرغم من الجهد الذي بذل منذ بداية الثورة للتركيز على أهمية وحدة السوريين، واشتراكهم في المصير المشترك والأهداف المشتركة، بغض النظر عن الانتماءات المجتمعية والثقافية. ولكن النظام تمكن فرض استراتيجيته على القوى المناهضة لحكمه، ووجد السوريون أنفسهم في مواجهة بعضهم بعضاً ضمن خانات عمودية، تمثل كل واحدة منها مكوناً من المكونات، في حين إن الوطنية الفعلية المطلوبة هي تلك التي تستطيع تجاوز تلك الخانات، وتوجه إلى السوريين جميعهم بصورة أفقية<sup>(19)</sup>، عوضاً عن أن تكون هناك خانات

تاريخ المشاهدة: 2021-3-6.

(18) لمزيد حول هذا الموضوع راجع: حازم صاغية، الانهيار المديد، الخلفية التاريخية لانتفاضات الشرق الأوسط العربي، ط1 (بيروت: دار الساق، 2013)، ص 197-210.

(19) لمزيد حول هذا الموضوع راجع نص الحوار الذي أجري مع جورج طرابيشي ضمن كتاب: حوارات في الوطنية السورية، لؤي حسين (معداً ومحاوفاً)، ط1 (اللاذقية: دار بئرا للنشر، 2003)، ص 169-201.

منفصلة، مصفوفة بجانب بعضها بعضاً بصورة عمودية. من دون أن تشكل نسيجاً وطنياً متماسكاً على الرغم من وجودها في الحيز المكاني ذاته.

وبناء على ما تقدم، نرى أن الدولة الحيادية هي التي تكون الإطار العام الذي يضم الجميع من دون أي تمييز. وهي المؤسسة الإدارية التي تقف على مسافة واحدة من الجميع. والمؤسسة التي ينبغي أن تكون ثابتة ثباتاً نسبياً بموجب الدستور والقوانين والمبادئ الأساسية، خاصة تلك التي تحرص على طمأنة الجميع من دون أي استثناء، وتضمن المحافظة على حقوق الجميع السياسية والثقافية والإدارية والاقتصادية من دون أي تمييز. وهناك من يتحدث في هذا المجال عن المبادئ ما فوق دستورية، أو ربما مبادئ دستورية، أو قوانين أساسية تكون عادة عصية على التغيير في الأنظمة الديمقراطية.

وهنا ستواجهنا قضية اسم الدولة التي يمكن حلها بسهولة إذا كان الهدف الأساس هو الحرص على المبدأ الجامع. أما إذا اعتمدنا الهويات الفرعية السابقة على الدولة، وخلطنا بين الهويات المجتمعية - الثقافية، والطبيعة الإدارية التي تتسم بها الدولة عادة، فستصبح القضية شائكة إشكالية مستحيلة الحل.

وهناك تجارب كثيرة في العالم، سواء في بلجيكا وسويسرا وسنغافورة والولايات المتحدة الأمريكية وغيرها، يمكننا أن نستفيد منها، ويمكننا أن نستفيد من تجربة عدد من الدول العربية التي ركزت على الاسم التعريفي للدولة الذي غالباً ما يُستنبط من الاسم أو الموقع الجغرافي من دون الهوية القومية أو الدينية، هذا في حين إن الدستور يمكنه أن يحدد المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الاجتماع السوري، وهي المبادئ الجامعة المشتركة بين السوريين.

أما الحكومة، فهي تمثل، كما بينا ذلك، السلطة السياسية المنبثقة من الانتخابات التشريعية التي من المفروض أن تتنافس فيها الأحزاب السورية التي لا بد أن تكون أحزاب وطنية، تعبر عن تطلعات السوريين، وتجسد حاجاتهم، أحزاب عابرة لحدود الولاءات ما قبل الوطنية. فالأحزاب القومية أو الدينية، فضلاً عن المذهبية والمناطقية لا تستقيم مع الحالة السورية، وباتت بصورة عامة غير مقبولة في غالبية المجتمعات الديمقراطية.

ومن الطبيعي أن تتناول هذه الأحزاب في برامجها موضوعات تهم السوريين جميعهم، أو حتى أوساطاً معينة منهم بصورة أساسية، ولكنها في نهاية المطاف تؤثر في المناخ الوطني العام، ومن هذه الموضوعات موضوع مناهضة التمييز الديني أو القومي أو العنصري بكل أشكاله، ولكنها (أي الأحزاب المعنية) تفعل ذلك في سياق دفاعها عن حق السوريين كل السوريين، ويتميز بعضها عن بعض بتصوراتها لتنظيم الأمور داخل المجتمع بصورة أفضل، وتقديم الحلول التي تراها مناسبة لمختلف

القضايا الوطنية. أحزاب يتمحور تركيزها حول كيفية تأمين الخدمات للمواطنين، وتطوير المرافق والخدمات الصحية، والنهوض بالتعليم. ويكون هدفها هو بناء مواطنين فاعلين، يمتلكون فكراً نقدياً، وعقلية إبداعية تعمل على النهوض بسورية لترتقي إلى مستويات تنسجم مع إمكانياتها على صعيد مواردها البشرية والطبيعية، وبما يضمن مستقبلاً أفضل لأجيالها المقبلة، وبما ينسجم مع تاريخها ودورها المفتاحي على صعيد المنطقة.

إن الحديث عن الأغلبية والأقليات سواء القومية أم الدينية أم المذهبية، والعمل على تركيب المجتمع وفق نظام الخانات المغلقة التي تتكوّن عناصرها على ذاتها، وتصبح مع الوقت أسيرة الهواجس والشكوك التي تكون وسيلة للتحكم فيها عبر التهديد بـ «الخصوم»، بل ربما «الأعداء» من شركاء الوطن المفروض، ولعل المثال اللبناني يقدم لنا في هذا المجال راهناً النموذج الأوضح لوضع لا نريده، والمثال العراقي هو الآخر في هذا الطريق.

ما نحتاج إليه في سورية هو ترسيخ مفهوم الأغلبية الوطنية بمعناه السياسي. هذا مع ضرورة طمأنة كل المكونات السورية بضمانات دستورية تراعي خصوصياتها الدينية والمذهبية والقومية والثقافية، وتقر الحقوق المترتبة عليها وتضمنها. هذا مع ضرورة احترام انتماء الشعب السوري إلى محيطه العربي والكردي والتركى والسرياني، لمحيطه الإسلامي والمسيحي، ولكن مع تعديل في التوجهات، فعوضاً عن أن تكون سورية ساحة لمشروعات ترنو نحو ما وراء الحدود، تصبح ميداناً لتمازج الحضارات والثقافات وتفاعلها، وهو الأمر الذي سيستفيد منه السوريون، كما ستستفيد منه شعوب المنطقة كلها. وسيكون العمق القومي والديني والإنساني العام لسورية مفتاحاً لتصبح ركيزة الأمان والاستقرار في المنطقة، وذلك عوضاً عن أن تكون ساحة من ساحات المشروعات الإمبراطورية الماضوية التي لم تجلب، ولن تجلب، سوى الكوارث لشعوب المنطقة ولشعوب أصحاب تلك المشروعات نفسها.

إن التركيز على مشروع الدولة الوطنية السورية الحيادية يستمد مشروعيته وأهميته القصوى من جملة اعتبارات منها:

1. عدم وجود مشروع قومي عربي هدفه بناء الدولة العربية من «المحيط الخليج» كما كان يدعو إليه حزب البعث، وما زال. بل لا توجد دعوة من هذا القبيل تقتصر على المشرق العربي فحسب، وهو الذي شهد تبلور التيارات القومية العربية الأساسية وبروزها. هذا مع العلم أن المشروع القومي في المشرق كان أساس التسوية الأيديولوجي الذي شجعه البريطانيون، واستند إليه الشريف حسين، وابنه فيصل على وجه التحديد لإضفاء المشروعية الشعبية على إعلانه.

وقد تبين للناس وبخاصة في العراق، حيث حكم حزب البعث عبر مشروعه القومي على مدى عقود، وفي سورية حيث ما زال الحزب المعني يحكم منذ نحو ستين عامًا، أن هذا المشروع في أساسه لم يكن سوى وسيلة لتعبئة الناس من حركات، ومجموعات متصارعة، لم تثبت في يوم من الأيام قدرتها على توحيد مجتمعاتها المحلية، بل

اتخذت الشعارات القومية مظلة تموهية للانقضاض على هذه الأخيرة. هذا ما حصل في مصر إبان عهد جمال عبد الناصر، وفي العراق وسورية، البلدين اللذين حكمهما حزب البعث الذي انقسم على ذاته، وكان في الأصل على خصومة مع مشروع الوحدة الناصري، ومن ثم أصبحا يتصرفان في واقع الحال كعدوين لدودين.

أما في المغرب، فعلى الرغم من المشروعات الوحدوية الكثيرة، لم تتحقق الأحلام الوحدوية التي بشر بها معمر القذافي كثيرًا، وهو الذي عجز حتى عن تأمين الوحدة المستقرة بين الليبيين أنفسهم.

أما خليجيًا، فلم يطرح مشروع الوحدة الاندماجية بصورة رسمية في يوم من الأيام على الرغم من التجانس السكاني بكل صيغه، والتداخل الجغرافي، وإنما اعتُمدت فكرة التعاون ضمن إطار مجلس التعاون الخليجي (أسس عام 1981)، الأمر الذي يعد أكثر واقعية وإنتاجية، ويقع الطريق على كثير من الهواجس.

2. عدم واقعية مشروع الخلافة الإسلامية، بل عدم وجود حامل اجتماعي معقول مقنع محليًا وإقليميًا ودوليًا لمشروع كهذا. وقد أسهمت الحركات العنفيه المتطرفة التي التزمت الايديولوجية الإسلامية في مناطق مختلفة من العالم، وبخاصة القاعدة في أفغانستان وداعش في سورية والعراق، وبوكو حرام في نيجيريا، والشباب في الصومال، في إجهاض فكرة هذا المشروع التي كانت أصلًا أداة للتعبئة اعتمدتها القوى الإسلامية في مواجهة الأنظمة التي التحفت بالشعارات القومية والعلمانية، خصوصًا في مصر والجزائر والعراق وسورية، أو ضد الدول الخليجية التي كانت لها علاقات متميزة مع الغرب، ومع الولايات المتحدة الأميركية تحديدًا، وما زالت.

أما سوريا، فقد أسهمت القوى العسكرية التي رفعت الشعارات الإسلامية بممارساتها وصراعاتها وشعاراتها الطائفية في تعزيز إستراتيجية النظام التي اعتمدها الأخير منذ بداية الثورة، وهي الإستراتيجية التي استهدفت فكرة إلصاق تهمة الإرهاب بالثورة عبر العمل على إبعاد سائر المكونات السورية الأخرى عن الثورة السورية، ليبقى المكوّن العربي السني في الواجهة. ومع هيمنة داعش وجمية النصرة على مساحات واسعة من الأراضي السورية التي كان النظام قد اضطر إلى الانسحاب منها في محافظات الحسكة ودير الزور والرقّة وحلب وإدلب، وحتى في غوطة دمشق وغيرها من المناطق، تراجع التأييد العام للثورة السورية بصورة دراماتيكية على الصعيد العالمي، بل حتى على الصعيد المحلي، وذلك لخشية الجميع من أن تكون هذه الحركات هي بديل النظام في حال سقوطه، وهذا هو لب الإستراتيجية التي سار بموجبها النظام منذ اللحظة الأولى لانطلاقة الثورة، وهي إستراتيجية إلزام المجتمع الدولي بالاختيار بين السيئ والأُسوأ.

3. الإخفاق المستمر في تحقيق الاستقرار المجتمعي والسياسي في الداخل السوري نتيجة غياب مشروع وطني متكامل، يقوم على أساس الإقرار الواضح بواقع التنوع المجتمعي السوري، والعمل على

إيجاد وحدة وطنية فعلية تحترم الخصوصية، وتضمن الحقوق، وتفتح المجال الثقافي والاقتصادي والسياسي أمام الجميع<sup>(20)</sup>؛ الأمر الذي كان من شأنه تشكيل الأمة السورية بالمعنى السياسي، ضمن إطار الدولة السورية بحدودها السياسية الراهنة التي أشرنا في بداية هذه الورقة إلى كيفية تشكيلها، ويبدو أن الإرادات الدولية والإقليمية المؤثرة ما زالت مستمرة في الاعتراف بهذه الحدود بصورة عامة، وتعمل على المحافظة عليها، وذلك منعاً لتبعات كثيرة يبدو أن المجتمع الدولي غير مستعد حالياً لتحمل أعبائها. هذا على الرغم من أن مآلات عشر سنوات من الصراع في سورية، وعليها، قد دفعت بكثيرين نحو الاعتقاد بأن مشروع تقسيم البلد قد بات مسألة وقت وإخراج، وذلك في ظل واقع انسداد الآفاق أمام حل واقعي مقبول من قبل السوريين المناهضين لحكم بشار الأسد الذي أعلن الحرب على السوريين، واستنجد بالإيرانيين والمليشيات التابعة لهم سواء تلك التي جاءت من لبنان أم من العراق، وحتى من باكستان وأفغانستان. واستنجد بالروس، وذلك كله من أجل المحافظة على السلطة وبأي ثمن.

ولكن ما يستنتج من المؤشرات والمعطيات الحالية هو وجود توافق إقليمي ودولي حول المحافظة على الوحدة السورية مهما كانت شكلية، وعلى الرغم من وجود مناطق نفوذ عدة تشمل الوجود الأميركي في شرق الفرات، والسيطرة التركية على امتداد الحدود الشمالية بدءاً من الفرات شرقاً وصولاً إلى إدلب وعفرين في الغرب. هذا إلى جانب المنطقة المشتركة الخاضعة لكل من الروس والإيرانيين والنظام، فضلاً عن المنطقة الجنوبية ذات الوضع الخاص لمحاذاتها كلاً من إسرائيل والأردن. ولكن مع ذلك تبقى مهمة توحيد السوريين شبه مستحيلة في ظل وجود النظام الحالي، وفي حال استمرارية تأثير الأيديولوجيات التي أثبتت فشلها في توجيه تفكير وبرامج القوى السياسية والفعاليات السورية. وما نعينه في هذا المجال يتصل بصورة أساسية بالأيديولوجيتين القومية والدينية.

### خلاصة القول

الدولة الحديثة في أصلها هي جهاز للحكم والإدارة، أي مؤسسة سياسية، مهمتها إدارة شؤون الجماعة الوطنية<sup>(21)</sup>، التي يُشار إليها بالشعب المقيم ضمن حدودها السياسية المعترف بها دولياً. وهي مؤسسة متعددة الأبعاد والوظائف والهيئات والأنظمة، وذلك بموجب طبيعة الجماعة الوطنية التي تستمد منها الدولة المشروعية أصلاً. فقد تكون هذه الجماعة متجانسة قومياً ودينياً ولغوياً،

(20) للمزيد حول هذا الموضوع راجع:

فالح عبد الجبار، دولة الخلافة التقدم إلى الماضي: «داعش» والمجتمع المحلي في العراق، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 51.

(21) . لمزيد حول هذا الموضوع راجع:

فالح عبد الجبار، دولة الخلافة التقدم إلى الماضي، ص 37-40.

وقد تكون متباينة تبايناً محدوداً أو بعيد المدى، ولنا في الواقع العيني أمثلة كثيرة، سواء في اليابان المتجانسة، أم في الولايات المتحدة الأميركية حيث التنوع الهائل<sup>(22)</sup>.

وفي الحالة السورية، وهي تتقاطع في أمور كثيرة مع الحاليتين العراقية واللبنانية، وحتى مع الحاليتين التركية والإيرانية إلى حد كبير، ينبغي علينا أن نميز بين الوحدة السياسية والوحدة القومية أو الدينية. فسورية اليوم هي في حاجة إلى مشروع سياسي وطني بعد إخفاق المشروعين القومي والديني. وبمثل هذا المشروع سنتمكن من تجاوز واقع الانقسامات العمودية التي تشكلت نتيجة بروز الولاءات ما قبل الوطنية، وهي التي تتمثل في الولاء للجماعات القومية أو الدينية أو المذهبية، وحتى العشائرية والمناطقية الجهوية، وهي الجماعات التي يمكن أن تعرف بالجماعات الثقافية. هذا في حين إن الجماعة السياسية تستطيع أن تكون الإطار العام لتلك الجماعات الثقافية، أي إن الدولة توفر لها من المقومات والأدوات التي تمكنها من التفاعل والتعايش ضمن إطار وحدتها الوطنية السياسية. وتستطيع في الوقت ذاته التعامل مع محيطها الثقافي المتنوع، ولكن من دون أن يغدو هذا التفاعل مطلباً أو دافعاً لتجاوز الحدود الوطنية، ومحاولة إخضاع المشروع الوطني السوري لصالح مشروعات أخرى عابرة للحدود. فالدولة الحديثة، خصوصاً التي تتميز بالتعددية القومية والدينية والمذهبية، هي مشروع سياسي يقوم على أساس عقد وطني عام يضمن حقوق الجميع.

وستكون وظيفة الدولة في هذه الحالة هي العمل على ضمان الأوضاع والشروط التي من شأنها إزالة العراقيل والمنغصات التي تحول دون انفتاح المكونات بعضها على بعض، وتعرقل تواصلها في ما بينها بصورة أفقية<sup>(23)</sup>، ليغدو المناخ موائماً لتشكيل أحزاب وطنية، ونصبح أمام أغلبية وأقلية وطنية بالمعنى السياسي لا بالمعنى العددي، ونتجاوز بذلك عقدة مراهنة النظام على تجيش الأقلية أو الأقليات المذهبية والدينية والقومية في مواجهة الأغلبية القومية أو المذهبية أو الدينية التي سيتحجّن من يتحدث باسمها الفرصة المناسبة ليسعى من أجل إسباغ المشروعية على دعواه عبر استغلال المظلوميّات، واستخدام قوة الأغلبية القومية أو الدينية في أي انتخابات «ديمقراطية» عديدة يطالب بها، متجاهلاً كون الديمقراطية ثقافة مجتمعية في المقام الأول، قبل أن تكون نظاماً سياسياً. فما لم تكن هناك ثقافة ديمقراطية مجتمعية راسخة متأصلة، لا يمكن بناء نظام ديمقراطي قوي متماسك مستدام<sup>(24)</sup>، وهنا تجدر الإشارة إلى تجربة كل من ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى حينما فاز النازيون والفاشيون في انتخابات ديمقراطية مكنتهم من إنهاء النظام الديمقراطي في البلدين. وما ساعد في ذلك هشاشة التجربة الديمقراطية في البلدين في ذلك الحين.

(22) المرجع نفسه، ص 39.

(23) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 172-174.

(24) جورج طرابيشي، ص 172.

فالديمقراطية في نهاية المطاف لعبة لها قواعد وأصول وشروط لا يمكن ممارستها من دون وجود ثقافة تقبل بها، وتجدها من أقل النظم ضرراً، ومن أكثر النظم السياسية عملية على الرغم من مثاليها وثغراتها، وعلى الرغم من المخاطر التي تهددها نتيجة الترهل، والبطء في اتخاذ القرارات، وإمكان الاستغلال الشعبي لقواعدها، وذلك عبر التأثير في الناخبين بمختلف الصور.

والأغلبية السياسية التي نجدها حلاً لمجتمعاتنا المتنوعة المتعددة، لا تعني، كما أسلفنا، التخلي عن الانتماءات الدينية أو المذهبية أو القومية، كما أنها لا تعني منعها والحجر عليها، ولكنها تفتح المجال أمام تأصيل الهوية الوطنية السورية التي تعزز انتماء السوريين لمجتمعهم وبلدهم أولاً؛ وتنمي فيهم روحية التمسك بهذا الانتماء. وذلك لن يتحقق من دون نهضة اقتصادية يسهم فيها الجميع، ويتشارك بنتائجها الجميع، نهضة تملك سورية البلد والمجتمع مقوماتها ومواردها البشرية والطبيعية والمادية. كل ما نحتاج إليه إدارة رشيدة وطنية بعيدة عن الاستبداد والفساد. إدارة تستطيع التعامل المنفتح الإبداعي مع المتنوع السوري من دون أي تمييز أو إقصاء، وذلك عبر فتح الفضاء العام بمستوياته كلها، وفي ميادينها جميعها أمام السوريين جميعهم ومن دون أي استثناء أو تفضيل أو تضييق.

أما أن يكون الإصرار على الربط بين الدولة والهوية القومية أو الدينية، وافترض أن الدولة ملك للأغلبية العديدة التي تنسم بها هذه الجماعة العرقية أو تلك، هذه الجماعة الدينية أو تلك، التي غالباً ما تصبح أسيرة مجموعة انتهازية تقوم باستغلال النزعات العصبوية لتوظيفها من أجل غاياتها العصبوية أو الشللية، وحتى الشخصية، فهذا فحواه أن الأزمة البنيوية الوجودية ستستمر، وستتفاقم المشكلات، وسنشهد مزيداً من الصراعات والحروب.

هذا في حين إن المطلوب هو العكس تماماً. ويتمثل في ضرورة أن تكون هذه الجماعة أو تلك، وكل الجماعات التي تكون النسيج المجتمعي الوطني السوري مشاركة في إدارة البلد وبنائه، ومساهمة بفاعلية في الجهد الساعي لضمان مستقبل أفضل لشعبه وأجياله المقبلة.

## كلمة أخيرة

الدولة السورية المحايدة التي نتطلع إليها هي:

1. دولة تكون حصيلة توافق سياسي بموجب عقد وطني، حتى يكون في مقدورها جمع السوريين، كل السوريين على اختلاف انتماءاتهم ضمن مشروع سياسي وطني. ومن الضروري المحوري أن

تحافظ هذه الدولة على حيادها القومي والديني والأيدولوجي، لأنها في التعريف والوظيفية تستشكل من جملة أجهزة ومؤسسات إدارية مستقرة، تسير بموجب نظام واضح صارم لفصل السلطات، وإخضاع مؤسسات الجيش والأجهزة الأمنية للحكومة المدنية المنتخبة التي تصل إلى الحكم استناداً إلى شعبيتها السياسية، وليس لكونها تمثل الأغلبية القومية أو الدينية أو المذهبية، وإنما بوصفها تمثل الأغلبية السياسية.

2. الدولة المحايدة بوصفها مشروعاً سياسياً توفّر المقدمات لتجاوز إشكالية الأغلبية والأقلية الثقافية الاجتماعية عبر ترسيخ مبدأ الأغلبية والأقلية السياسية، ضمن إطار النظام الديمقراطي الذي لا بد أن يطمئن الجميع عبر ضمان الحقوق دستورياً، وتعزيز إجراءات الثقة من خلال خطوات عملية ملموسة. هذا إلى جانب بناء آلية قانونية جرائية واضحة لحل الخلافات، وتحديد الصلاحيات؛ آلية تستند إلى المبادئ الدستورية، والقوانين ذات الصلة.

3. الحكومة التي ستدير هذه الدولة هي التي تحوز على ثقة أغلبية الشعب بناء على برامجها الواقعية الوطنية التي تخاطب السوريين جميعهم، وتعمل على تنفيذها لصالح السوريين جميعهم من دون أي استثناء أو تمييز، ومن دون أي مساس بحقوق الأقلية أو الأقليات السياسية التي تظل فاعلة، وتمثل حالة مكتملة لا استغناء عنها في اللعبة الديمقراطية.

4. الدولة المحايدة المقترحة تستوجب ثقافة ديمقراطية تقوم على أساس المساواة بين الرجال والنساء، واحترام حقوق الأطفال، وتنمية شخصيتهم، وضمان حريات التعبير، وفتح المجالات أمام الأفكار والطاقت الإبداعية في مختلف الميادين وعلى سائر المستويات؛ ووجود وسائل إعلام مستقلة مهنية متاحة أمام الجميع؛ وذلك كله يستلزم إعادة النظر في المناهج الدراسية، ليصبح هدفها إعداد الأجيال السورية الجديدة ليكونوا مواطنين يمتلكون عقلية نقدية إبداعية في الاختصاصات جميعها، مواطنين يؤمنون بأهمية تجاوز واقع التخندق بين السوريين، وضرورة ذلك، ويدركون جيداً أهمية الفصل بين الهوية السياسية والهويات الثقافية، وضرورته. الأولى تضمن إمكان التعايش، وتوفر مقومات التفاعل؛ في حين إن الثانية تفتح الأفاق أمام حوار ثقافي عام، تمازج حضاري في الداخل السوري نفسه، وبين سورية ومحيطها الذي يتسم هو الآخر بتنوعه وتعدديته في المستويات جميعها، وذلك للمساعدة في كل الجهد الذي يساعد في تعزيز الأمن والاستقرار في الإقليم، وتمكّن دوله ومجتمعاته من النهوض، بعد تجاوز حال التدمير الذاتي، وإطلاق مشروعات التنمية المستدامة التي تضمن مستقبلاً أفضل لمنطقتنا وأجيالها المقبلة.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. بطاطو. حنا، فلاحو سورية، أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم، عبد الله فاضل ورائد النقشبندي (مترجمًا)، ثائر ديب (مراجعًا)، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
2. الحاج. عبد الرحمن، البعث الشيوعي في سورية 1919-2007، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2017).
3. حتي. فيليب، وإدوارد جرجي، وجبرائيل جبور، تاريخ العرب، (بيروت: دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 2002).
4. حسن. نجاته قصاب، صانعوا الجلاء في سورية، ط2، (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 2003).
5. حسين. لؤي (معدًا)، حوارات في الوطنية السورية، ط1، (اللاذقية: دار بتر للنشر، 2003).
6. حوراني. ألبرت، تاريخ الشعوب العربية، كمال خولي (مترجمًا)، أنطون ب. نوفل، (مراجعًا)، (بيروت: نوفل، 2002).
7. دكروب. محمد، جذور السنديانة الحمراء: حكاية نشوء الحزب الشيوعي السوري اللبناني، ط3، (بيروت: دن، 2007).
8. زودون. ف، فون، مدخل إلى حضارات الشرق القديم، فاروق إسماعيل (مترجمًا)، أحمد ارحيم هيو (مراجعًا)، (دمشق: دار المدى، 2003).
9. الشرع. فاروق، الرواية المفقودة، ط2، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
10. صاغية. حازم، الانهيار المديد، الخلفية التاريخية لانتفاضات الشرق الأوسط العربي، ط1، (بيروت: دار الساق، 2013).
11. عبد الجبار. فالح، دولة الخلافة التقدم إلى الماضي، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
12. فيلهلم. جرنوت، الحوريون: تاريخهم وحضارتهم، فاروق إسماعيل (مترجمًا ومقدمًا)، (حلب: دار جدل، حلب 2005).

13. هبو. أحمد ارحيم، تاريخ الشرق القديم، (سورية: دار الحكمة اليمانية، 1993).
14. هينبوش. رايموند، تشكيل الدولة الشمولية في سورية البعث، رضوان زيادة (مقدمًا)، حازم نهار ورضوان زيادة (مترجمان ومحققان)، (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2014).
15. وورن. تورشتين شيوتز، العلويون، الخوف والمقاومة، كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟، ماهر الجنيدى (مترجمًا)، ياسين الحاج صالح (مقدمًا)، (الدوحة: مركز حرمون، 2018).

#### بلغة أجنبية

1. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939-, (UK: Oxford: 1970).
2. Lawrence: T.E., Arabien- Hemliga Rapporter, Översättning av Erik Carlquist, Förord av Jan Hjärpe. (Lettland: 2006).



## المحور الثالث: بعض التجارب التأملية في بناء العقد الاجتماعي



## العقد الاجتماعي السياسي ونظام الغلبة الشمولي والنزاعات الثقافية الجماعية في الحالة السورية

### مقاربات وأسئلة في النظرية السياسية المعيارية المعاصرة

محمد عثمان محمود<sup>(1)</sup>

#### ملخص تنفيذي

يقدم البحث إسهامًا بشأن العقد الاجتماعي السياسي في الحالة السورية، وواقع اختلافاتها الثقافية الجماعية الدينية والطائفية والقومية والأقوامية (الإثنية) وما بينها من تقاطعات وتشابكات، وهي ما تعمق وازداد حدة في ظل نظام غلبة طائفي أقليمي وحزبي قومي شمولي، وتطور في جزء مهم منه إلى نزاعات عنفية بعد مرحلة الثورة السلمية والربيع العربي. يستند البحث إلى مقاربتين مهمتين في النظرية السياسية المعاصرة، وهما التسوية التعايشية *modus vivendi*<sup>(2)</sup> والإجماع المتشابك *overlapping consensus*<sup>(3)</sup>، وينطلق من السؤال: ما المقاربة الملائمة لنموذج

(1) باحث في الفكر السياسي المعاصر. يعد حاليًا أطروحته للدكتوراه في النظرية السياسية (جامعة غوتيه فرانكفورت)، وله أبحاث في دوريات علمية محكمة، وكتاب: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر السياسي الليبرالي المعاصر، بحث في نموذج رولز (2014)، ومشاركة في كتاب: الفكر الفلسفي المعاصر في سورية (2020).

(2) تسوية سياسية ملحة وموقته في أحوال طارئة، واتفاق تعايش للتعامل مع النزاعات (بما في ذلك وبصورة رئيسية، النزاعات الثقافية الجماعية). انظر:

J. Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000), p. 138.

(3) يستخدم البحث مفهوم الإجماع المتشابك، وهو صورة مثالية لعقد اجتماعي سياسي توجيهي معياري، بالمعنى الرولزي، وفيه يؤيد المواطنون القيم السياسية الرئيسة التي يقوم عليها الدستور، لأسباب داخلية مختلفة من داخل قيمهم الثقافية الجماعية، وهي جزء مهم مما يسميه رولز المذاهب الشاملة. في الوقت نفسه، تكون هذه القيم السياسية قائمة بذاتها، وعلى الرغم من أنها تأتي من مذاهب شاملة ومعقولة ليبراليًا سياسيًا، فهي لا تؤكد أيًا من هذه المذاهب أو تنكره أو تفضله. لذلك، فهي ليست مجرد تسوية موقته لا يمكنها ضمان الاستقرار بصورة مستدامة. انظر:

B. Kilan and K. Leuven, "J. Rawls' Idea of an Overlapping Consensus and the Complexity of Comprehensive Doctrines", *Ethical Perspective*, 1/16, (2009), p. 2.

J. Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 1/7, (1987), p. 1, 2, 5, 10- 11, 18-19, 23-24

تعاقد اجتماعي سياسي ممكن ومأمول في الحالة السورية، بالنظر إلى اختلافاتها ونزاعاتها الثقافية الجماعية ونظام الغلبة الشمولي فيها؟ ويجادل حول فرضية من جزئين متكاملين: أولاً، تسوية تعايشية انتقالية تعددية التمثيل الثقافي الجماعية. ثانياً، عقد اجتماعي سياسي يمثله إجماع متشابك حول مبادئ دستورية لنموذج ديمقراطي (ليبرالي سياسياً) مساواتي ومحاييد (ثقافياً جماعياً) في مراحل متقدمة مستدامة. إن المفهوم المعياري التوجيهي normative prescriptive الرئيس في البحث هو الإجماع المتشابك، ووفقاً له يؤيد المواطنون القيم السياسية الليبرالية التي تقوم عليها الأساسات والمبادئ الدستورية، لأسباب ثقافية وقيمية أخلاقية داخلية. في الوقت نفسه، تعد القيم السياسية الليبرالية قائمة ومسوغة بذاتها، وعلى الرغم من أنها مسوغة في هذه الثقافات وقيمها الأخلاقية أو مستمدة منها، فإنها لا تؤكد أيًا منها أو تنكره أو تفضله في المجال العام. بمعنى أنه إجماع تشابك فيه القيم الليبرالية السياسية ومسوغاتها الثقافية والقيمية الأخلاقية، بوصفها مجاًلاً خاصاً، ولكن بما يضمن الحياد الليبرالي السياسي في المجال العام.

### مشكلة البحث وسؤاله وفرضيته

يعد البحث الاختلافات الثقافية الجماعية والنزاعات المرتبطة بها في سورية، في ظل نظام غلبة طائفي أقلوي وحزبي قومي شمولي قائم منذ عقود، مشكلته الرئيسة، ويصوغ سؤاله النظري الرئيس على النحو الآتي: ما المقاربة الملائمة لنموذج تعاقد اجتماعي سياسي ممكن ومأمول في الحالة السورية، بالنظر إلى اختلافاتها ونزاعاتها الثقافية الجماعية ونظام الغلبة الشمولي فيها؟<sup>(4)</sup> ويرى أن النقطة الضمنية المثيرة للجدل في النظرية السياسية المعاصرة تكمن في التنظير التوجيهي المثالي في مقابل التنظير الواقعي الوصفي غير المثالي<sup>(5)</sup>، فالأول يركز على مبادئ نموذج مأمول، بينما يركز

and Political Liberalism (PL): Expanded Edition (Columbia University Press, 2005), pp. 385-395.

مذاهب شاملة: المعتقدات والقيم، بما في ذلك الالتزامات الأخلاقية والدينية والمعتقدات السياسية حول كيفية تنظيم المجتمع. لا ترفض المذاهب الشاملة المعقولة المبادئ السياسية لليبرالية أو الديمقراطية وفق قيمها ذاتها، وتقبل الأعباء المحتملة لها وتعترف بمزاياها، ولا سيما الاستقرار المستدام. انظر:

J. Rawls, PL, pp. 58-66, 488.

(4) في ما يتعلق بالحالة السورية، أعاد البحث صوغ السؤال الرئيس للفلسفة السياسية والنظرية السياسية، وهو «ما النظام السياسي الجيد؟».

D. Pietrzyk-Reeves, «Normative Political Theory», teoria polityki, 1, (2017), p. 173.

(5) انظر:

L. Valentini, «Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map», Philosophy Compass, 7/9, (2012), pp. 660-661.

الثاني على قيود النزاعات وإلزاماتها أو قيودها الواقعية<sup>(6)</sup>، بمعنى أننا أمام جانبين، وهما «ما الممكن سياسيًا من جهة، وما المرغوب فيه أو المأمول من جهة أخرى»<sup>(7)</sup>.

يهدف البحث بصورة رئيسة إلى مقارنة كل من المأمول والممكن في الحالة السورية، والتوفيق بين التنظير التوجيهي المثالي والوصفي الواقعي، ويقترح لذلك فرضية رئيسة يجادل بشأنها، وهي من جزئين متكاملين: أولاً، تسوية تعايشية متعددة ثقافياً جماعاتياً في مرحلة تأسيسية انتقالية تمثل نموذجاً تعاقدياً أولياً وأساساً لعقد اجتماعي سياسي توجيهي معياري يمثل إجماع متشابك<sup>(8)</sup>. ثانياً، إجماع متشابك حول مبادئ دستورية لنموذج سياسي مأمول في مراحل متقدمة مستدامة: (أ) من حيث فكرته ومبدئه، وفي ما يتعلق بمشكلة الحيد الثقافي والأخلاقي والسياسي الليبرالي عمومًا (ب) إمكان تطبيق مقارنته في الحالة السورية في ظل واقع اختلافاتها ونزاعاتها الثقافية الجماعية ونظام الغلبة الشمولي فيها. هنا، يناقش البحث واحدة من المشكلات الرئيسة للمقاربات المعيارية التوجيهية المثالية عندما تتطرق إلى أسئلة حاسمة في حالات واقعية معينة، من مثل الحالة السورية.

### منهاجية البحث أو مقارنته

منهاجية البحث في النظرية السياسية المعيارية<sup>(9)</sup>، يمكن أن تكون واقعية وصفية غير مثالية وتوجيهية مثالية في الوقت ذاته، فهي تشير إلى كل من الطريقة الواجبة وتلك التي تشير إلى الأحوال الفعلية لها. يعطي هذا المعنى المزدوج النظرية المعيارية مجموعة واسعة من التطبيقات، ويمكن من استخدامها في ما يخص المعايير والطريقة التي توجد بها<sup>(10)</sup>، بمعنى القدرة على توجيه العمل في ظل القيود الواقعية<sup>(11)</sup>. في الحالة السورية، يمثل الإجماع المتشابك مقارنة توجيهية مثالية للتنظير بشأن

(6) انظر:

L. Valentini, pp. 657, 659-660.

(7) C. Kukathas and P. Pettit, Rawls: A Theory of Justice and Its Critics (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 1–2.

(8) بمعنى يقارب ما جاء في:

C. Arnsperger and E. Picavet, «More than Modus Vivendi, less than Overlapping Consensus: Towards a Political Theory of Social Compromise», Social Science Information, 2/43, (2004).

(9) تسمى أيضًا النظرية السياسية التحليلية. انظر:

C. List and L. Valentini, «The Methodology of Political Theory». In: The Oxford Handbook of Philosophical Methodology (Oxford University Press, 2016), p. 1.

(10) D. Pietrzyk-Reeves, p. 179.

(11) L. Valentini, p. 654.

مبادئ نظامها السياسي المعياري المأمول وأساساته الدستورية، في حين تمثل التسوية التعايشية بمعناها التقليدي مقارنة وصفية غير مثالية للتنظير بشأن قيودها الواقعية، أي نزاعاتها الثقافية الجماعية ونظام الغلبة الطائفي الأقلوي فيها وحزبه القومي الشمولي. اعتماداً على هاتين المقاربتين وتوفيقاً بينهما وتعديلاً فيهما بما يتلاءم وواقع الحالة السورية، يقدم البحث مساهمة في النظرية السياسية المعيارية المعاصرة، الأمر الذي تمثله المقاربتان الآتيتان: أولاً، توجيهية prescriptive: عقد اجتماعي سياسي يمثله الإجماع المتشاك. ثانياً، وصفية descriptive: (أ) تسوية تعايشية متعددة ثقافياً جماعاتياً (ب) القيود الواقعية للحالة السورية، وهي قيود اختلافاتها ونزاعاتها الثقافية الجماعية، إلى جانب عقود من حكم غلبة طائفي أقلوي وحزبي قومي شمولي فيها.

كذلك، فإن التوازن التأملي reflective equilibrium يعد المنهجية الأكثر استخداماً في النظرية السياسية المعيارية المعاصرة<sup>(12)</sup>. إنها حال من التماسك في مبادئنا وأفكارنا ومقاربتنا وفرضياتنا بشأن البدائل المتاحة ذات الصلة، ويمكن استخدامها لتسوية هذه المبادئ والأفكار والمقاربات والفرضيات، وصوغها. إن أسئلة البحث ومشكلاته بشأن الحالة السورية تقف على بدائل واسعة، من مثل الليبرالية السياسية التوجيهية المعيارية (الإجماع المتشاك) والتسوية التعايشية، إضافة إلى مقاربات ذات صلة من مثل التعددية الثقافية الليبرالية ونموذج الدولة متعددة الثقافات والديمقراطية التوافقية ونموذج دولة المحاصصة الثقافية الجماعية، بوصفها بدائل من مقاربات الدولة القومية والدولة الأمة. بمعنى تطبيق التوازن التأملي الواسع في البحث<sup>(13)</sup>، لصوغ فرضيته، وتأكيد تماسكها الداخلي، وتوازنها، والجدل بشأنها.

## دراسات ذات صلة

في ما يخص الاختلافات والنزاعات الثقافية الجماعية في سورية، وقف البحث على عمليتين حديثين بارزين، وهما: الطائفية في الحرب الأهلية السورية (2018)<sup>(14)</sup> والجذور الدينية للصراع

(12) C. List and L. Valentini, p. 17.

(13) للتوسع بشأن التوازن التأملي الواسع والضيق، انظر:

J. Rawls, A Theory of Justice (TJ): Revised Edition (Harvard University Press, 1999), pp. 18–19, 42–44, 104, 379, 381, 507–508.

J. Mikhail, «Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and Its Original Function in A Theory of Justice», Washington University Jurisprudence Review, 1/3, (2011), pp. 23-28. N. Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», The Journal of Philosophy, 5/76, (1979). Stanford Encyclopaedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/#MetRefEqu>

(14) F. Balanche, Sectarianism in Syria's Civil War (Washington, DC: The Institute for Near East Policy, 2018).

السوري: إعادة تكوين الهلال الخصيب (2016)<sup>(15)</sup>. يقدم الأول نظرة عامة واسعة على دور الطائفية في ما يدعوه بـ «الحرب الأهلية السورية»، ويوضح أن الانقسامات الطائفية هي «نقاط ضعف موجودة مسبقاً» في المجتمع السوري، وقد عمّقها نظام الغلبة الحاكم واستثمرها منذ عام 2011 من أجل تحويل الثورة السلمية إلى نزاعات عنفية. هذه الانقسامات والنزاعات المرتبطة بها هي المشكلة الرئيسة للبحث، فقد أقام سؤاله الرئيس عليها، وهو ما يراد منه التأسيس النظري لمبادئ نموذج يمكنه ضمان الاستقرار انتقالياً، ومن ثم بصورة مستدامة، الأمر الذي لا يركز عليه هذا العمل.

يشرح العمل الثاني تعريض الاتجاهات الدينية وممارساتها وأنشطتها السياسية السوريين للعنف المتطرف، ويخلص إلى أنه في ظل غياب الهوية الموحدة المشتركة في «دولة قومية متعددة الطوائف»، مثلما هي الحال في سورية، فإن البديل المتوقع للحكم الاستبدادي الحالي، في واقع الاختلافات والنزاعات الثقافية الجماعية (الدينية والطائفية والقومية والأقوامية)، هو تحت تهديد نموذج غلبة ديني، وأن البلاد ستتنقسم إلى دول طائفية وأقوامية (إثنية) مختلفة (سنية، علوية، كردية، درزية ... إلخ). الأمر الذي يسعى البحث إلى اقتراح بدائل معيارية منه تمثلها تسوية تعايشية متعددة ثقافياً جماعياً في مرحلة انتقالية، ومن ثم عقد اجتماعي سياسي (إجماع متشابك) بشأن مبادئ نموذج يمكنه أن يضمن وحدة البلاد واستقرارها، بصورة مستدامة.

في هذا السياق، وقف البحث على عمليتين قديمتين نسبياً يركزان على الهويات الدينية والطائفية والأقوامية والقومية في الحالة السورية وغيرها، وهما سوريا الكبرى (1992)<sup>(16)</sup> والهويات المتعددة للشرق الأوسط (1998)<sup>(17)</sup>. الأول يتناول هذه الاختلافات الهويةية، ويناقش ما يدعوه بـ «النزعة العروبية القومية» في ما يعرف بسورية الكبرى (بلاد الشام) في القرن العشرين. الثاني يتناول أيضاً هذه الاختلافات الهويةية في الشرق الأوسط عموماً ويركز على ما يسميه الصراع بين ثقافة الإسلام و«التراث اليهودي المسيحي»، وأطروحته تفضي إلى القول إن المنطقة برمتها صائرة إلى دويلات دينية وطائفية وقومية وأقوامية، الأمر الذي يسعى البحث إلى اقتراح بدائل معيارية منه على النحو الذي أشير إليه أعلاه.

علاوة على ذلك ومنذ عام 2011، أي في مرحلة الربيع العربي والثورة والنزاعات الحالية في سورية، وقف البحث على عدد من الأعمال المهمة التي تركز على التطورات في السنوات الأخيرة، والتاريخ السوري المعاصر والحديث بعامة، والأبعاد السياسية ذات الصلة، من مثل النزاعات بين الإخوان

(15) M. Tomass, The Religious Roots of the Syrian Conflict (US: Palgrave Macmillan, 2016).

(16) D. Pipes Greater Syria: The History of an Ambition (Oxford University Press, 1990).

(17) B. Lewis, The Multiple Identities of the Middle East (London: Weidenfeld and Nicolson, 1998).

المسلمين السنة ونظام الغلبة البعثي الأقلوي، إضافة إلى القضية الكردية. من الأمثلة البارزة على ذلك: تدمير أمة: الحرب الأهلية في سورية (2017) (18)، سورية: تاريخ حديث (2014) (19)، الدين والدولة في سورية: العلماء السنة من الانقلاب إلى الثورة (2013) (20)، مسألة أكراد سورية (2013) (21)، الثورة السورية وتمزيق بلاد الشام (2013) (22)، خلفيات الثورة: دراسات سورية (2013) (23)، سورية: درب الألام نحو الحرية (2013) (24)، الثورة السورية (2012) (25)، العقد الأخير في تاريخ سورية (2012) (26)، سورية: سقوط بيت الأسد (2012) (27).

### أولاً: مقدمة (خلفية)

يكتف عزمي بشارة تشخيص الحالة السورية بالقول إن ما يميزها هو خصوصية مجتمعها «المركب دينياً وطائفيًا وإثنيًا»، أي ثقافيًا جماعاتيًا، مما أعاق «تبلور هوية وطنية جامعة تسمح بفصل المجتمع عن النظام والنظام عن الدولة» (28)، فالأغلبية الدينية في سورية المعاصرة هي من المسلمين السنة، بينما تشمل الأقليات المسلمة الأخرى وتلك الآتية من الثقافة الإسلامية علويين ودروزًا وإسماعيلين وشيعة ومرشدية (العلويون هم أكبر أقلية دينية طائفية)، بالإضافة إلى الأقليات المسيحية (أكبرها من كنيسة الروم الأرثوذكس إلى جانب الكاثوليك والبروتستانت والمشرقيين). أقواميًا وقوميًا، العرب (سنة، دروز، إسماعيليون، علويون، شيعة ومرشدية) هم الأغلبية الأكبر، فضلًا عن أن جزءًا من العرب السنة مختلفو الانتماءات الأقوامية العشائرية والقبلية. أما الأكراد، وأكثرهم من السنة وأقلهم من الإيزيدية، فهم الأقلية القومية الأكبر، وثمة أقليات أقوامية (إثنية)

(18) N. Van Dam, *Destroying a Nation: The Civil War in Syria* (London, New York: I.B. Tauris and Co. Ltd, 2017).

(19) J. McHugo, *Syria: A Recent History* (London: Saqi Books, 2014).

(20) T. Pierret, *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution* (Cambridge University Press, 2013).

(21) (مجموعة من الباحثين، مسألة أكراد سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(22) E. Hokayem, *Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant* (Abingdon: Routledge, 2013).

(23) (مجموعة من الباحثين، خلفيات الثورة: دراسات سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(24) عزمي بشارة، سورية: درب الألام نحو الحرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(25) F. Ajami, *The Syrian Rebellion* (Stanford: Hoover Institution Press, 2012).

(26) جمال باروت، العقد الأخير في تاريخ سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(27) D. Lesch, *Syria: The Fall of the House of Assad* (Yale University Press, 2012).

(28) عزمي بشارة، ص 31.

صغيرة نسبياً من مثل الآشور والكلدان والسريان والأرمن.. إلخ (مسيحيون) والشركس والتركمان (أكثرهم مسلمون سنة). كذلك، فإن أقلية أخرى من اللاجئين الفلسطينيين تعيش في سورية منذ عام 1948، وأكثرهم من العرب السنة.

في المرحلة الاستعمارية (1920-1946)، استغل الفرنسيون هذه الأبعاد واشتغلوا على تكريسها، وبعد الاستقلال أعاق عدد من الانقلابات البلاد عن الحصول على ديمقراطية مستقرة، ثم استولت نخبة عسكرية بعثية أكثرها من العلويين، في ظل حكم الأسد الأب، على البلاد في 1970 واحتكروا السلطة وهمشوا الأكثرية والأقليات الأخرى. من أجل البقاء في السلطة، استثمر الأسد الابن، بعد مرحلة الثورة السلمية والربيع العربي، انقسام المكونات الثقافية الجماعية ونزاعاتها في صفوف المعارضة السورية المتمردة عليه والقوى الإقليمية، من مثل تركيا والسعودية وهما بأغلبية سنية في مقابل إيران والعراق بأغلبية شيعية، إلى جانب عدم اتفاق القوى الدولية وتعارض مصالحها بشأن المسألة السورية (روسيا والولايات المتحدة ودول الاتحاد الأوروبي)<sup>(29)</sup>. في هذا السياق، لا بد من تأكيد أن أكثر من انخرط في نزاعات عنفية جماعية في هذه المرحلة هم جزء من السنة والعلويين والأكراد والشيعية.

## ثانياً: تسوية تعايشية معيارية انتقالية متعددة ثقافياً جماعياً في الحالة السورية

### 1. التسوية التعايشية وسؤال الشرعية

تمثل التسوية التعايشية حلاً وسطاً خاصاً وسلمياً في أحوال معينة، وهي ما يمكن العثور عليه في بعض الحالات غير الديمقراطية (غير ليبرالية سياسياً)<sup>(30)</sup>، ومع ذلك فهي في حالات من مثل التي

(29) لمزيد حول الأقليات في سورية، انظر:

E. Cabrol, «The Protection of Ethnic, Sectarian and Religious Minorities in Syria», Haramoon Center, (2018), pp. 6-10.

على الصعيد الدولي، «تعد الحرب في سورية واحدة من أسوأ الأزمات الإنسانية التي واجهها العالم منذ الحرب العالمية الثانية»، فقد تأثرت دول الجوار وسياساتها المتعلقة بأزمة ملايين اللاجئين إلى حد كبير. كذلك، تأثرت العلاقات الدولية بصورة رئيسة بين روسيا والولايات المتحدة ودول الاتحاد الأوروبي ودول إقليمية أخرى (تركيا وإيران ولبنان والعراق ودول في الخليج العربي) التي انخرطت في تدخلات مباشرة وغير مباشرة في سورية. حتى الآن، لم تتخذ الأمم المتحدة قرارات حاسمة بشأن النظام القائم والانتقال السياسي، وفي ظل هذه الأحوال أتاحت لعدد من التنظيمات الإرهابية فرصاً أكثر لتهديد الأمن الإقليمي والدولي. حول قضايا ذات صلة، انظر:

R. Khouri, «The Implications of the Syrian War for New Regional Orders in the Middle East», Menara, 12, (2018). «The EU and the crisis in Syria», European External Action Service, (2018).

(30) انظر:

J. Gray, Two Faces, p.106 and Enlightenment's wake (London: Routledge, 2007), p.123. J. Horton, «John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi», Critical Review of International Social and Political Philosophy, 2/9, (2006), pp.166-167, «Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi», Journal of Political Theory, 4/9, (2010), p.439 and «Toward a Political

نجدها في سورية، تظل «غير شرعية، مهما طال الزمن بها»<sup>(31)</sup>. هنا، يعيد البحث طرح سؤاله الرئيس ويصوغه على النحو الآتي: ما النظام السياسي الشرعي<sup>(32)</sup> الملائم الذي يمكنه ضمان الاستقرار المستدام في الحالة السورية؟ كذلك يسأل: هل يمكن للشرعية السياسية أن تكون غير ديمقراطية؟ أو هل لحل سلمي وسط في أحوال معينة (تسوية) أن يمثل مصدرًا للشرعية السياسية؟

إن الهويات الثقافية الجماعية ما دون الوطنية في الحالة السورية (والمشرق العربي عمومًا) متجذرة في كثير من بنياتها الاجتماعية. لذلك، فإن الضروري المأمول هو «تجذير هويات ذات علاقة أوطد بالدولة الحديثة في مكانها»<sup>(33)</sup>، أي الهويات الوطنية. في المرحلة التعاقدية التأسيسية يفترض البحث أنه من الممكن إيجاد مبادئ نموذج تعاقدي انتقالي يقترح أن يكون متعددًا ثقافيًا جماعيًا وأساسًا لنموذج تعاقدي اجتماعي سياسي توجيهي معياري مأمول في مراحل متقدمة ومستدامة. في ظل واقع الاختلافات الثقافية الجماعية والنزاعات ذات الصلة في سورية، يعد البحث هذه التسوية طريقًا ثالثًا في المقاربة، أي بين مقاربي الإجماع المتشابك والتسوية التعايشية، بمعنى أنه من الممكن (وينبغي) تمثيل المكونات الثقافية الجماعية ومطالها بما يضمن التوازن في ما بينها، من حيث هي أكثرية وأقليات إحصائيًا سكانيًا، لا بمعنى تسوية سياسية للنزاعات القائمة أو توازن أو انعكاس وتمثيل لهذه المكونات، بما هي قوى متغلبة على أرض الواقع. إنها أكثر من تسوية تعايشية تعكس فقط حال النزاعات العنيفة الطارئة الراهنة، ويمكن القول إنها تسوية تعايشية واقعية معيارية تأسيسية في مرحلة انتقالية.

لقد تأكد أن قوة الغلبة تظل غير شرعية اجتماعيًا سياسيًا وغير مستقرة مهما طال بها الزمن، مثلما نجد بوضوح في الحالة السورية، فقد عانت أكثريتها الثقافية الجماعية والأقليات الأخرى، وما تزال، سلبًا حقوقها وحرياتهم الأساس لعقود، في ظل سلطة نظام غلبة طائفي أقلوي لا شرعية له إلا شرعية الأمر الواقع، متخذًا من حزب البعث القومي الشمولي مطية يمثل بها صوريًا أيديولوجية الأكثرية العربية ويزعم زيفًا أنه يعبر عن وعيها الجمعي، إضافة إلى النزاعات الرئيسة الراهنة بين قوى تمثل جزءًا مهمًا من السنة والأكراد والعلويين والشيعة. إن حزب البعث، في صورته التي استخدمها نظام الغلبة الطائفي الأقلوي في سورية، مثال حي على الأيديولوجية، بوصفها وعيًا زائفًا

Theory of Modus Vivendi», Keele University (non-published), (2009), p. 7, 16.

(31) J. Gray, Two Faces, p. 107.

(32) انظر:

D. Pietrzyk-Reeves, p. 173.

(33) عزمي بشارة، ص 609.

غير مطابق<sup>(34)</sup>. بمعنى أنها ظلت بعيدة من تمثيل مصالح مكونات المجتمع السوري ومطالبها الوطنية المشروعة، وبعيدة من متطلبات العصر وحركية المجتمع السوري وتطوره، مثلما أنه لم يكن من شأنها تعزيز هوية وطنية سورية جامعة لدى المكونات السورية كافة، بما بينها من اختلافات ثقافية جماعية، فكان على الأكراد والشركس والتركمان والأرمن والآشور والكلدان والسريان، وغيرهم من المكونات القومية والأقوامية وكذلك الدينية والطائفية، تنحية هوياتهم الثقافية والأيدولوجية جانباً، والإيمان قسراً بأيدولوجية حزب البعث العربي الاشتراكي، بحكم غلبة النظام الذي يتظلل به وسطوته ومصالحهم عنده أو اتقاءً لشره، أي إن حزب البعث ظل يعمل وفق منهج أيدولوجي تسطيحي تزيفي وغير مطابق للواقع الاجتماعي السوري في عمقه، وبما في بنيته من تعقيد وتشابك ثقافيين جماعيين، وما يرتبط بذلك وبغيره من اختلافات أيدولوجية وفكرية.

## 2. تسوية تعايشية معيارية انتقالية متعددة ثقافياً جماعياً

يقترح البحث، في الحالة السورية، أن تكون التسوية التعايشية المتعددة ثقافياً جماعياً في المرحلة الانتقالية نموذجاً تعاقدياً أولياً وحلاً اجتماعياً سياسياً إسعافياً عاجلاً وخطوة أولى نحو إجماع متشابك مستدام، بوصفه يوتوبيا سياسية واقعية تمثل الأمل المثالي لليبرالية السياسية وقيمها في المواطنة، بما هي هوية جامعة أساس. تشمل هذه المرحلة برامج تثقيف سياسي حول قيم المواطنة الديمقراطية، وإعادة تفسير ثقافي إصلاحي، وعدالة تعويضية وانتقالية، فضلاً عن مفاوضات ومداولات عامة حول إمكانات التعاقد بشأن مبادئ نموذج دستوري ديمقراطي مساواتي ومحاييد ثقافياً جماعياً.

هنا، يمكننا عد ذلك من الناحية المعيارية محاولة نظرية للتعامل مع مشكلات التسوية التعايشية، بما هي مقارنة وصفية، من مثل «[..] أنها غير مستقرة [..] وغير عادلة أو غير أخلاقية [..]»<sup>(35)</sup>. علاوة على ذلك، يمكن أن يكون ذلك ممكناً نظرياً ومن حيث المبدأ من خلال مقارنة نموذج التعددية الثقافية الليبرالية الذي يركز على حقوق الأقليات وحرياتهم<sup>(36)</sup>، في ما يمكن تسميته بـ«نموذج الدولة متعدد الثقافات»، بوصفه بديلاً من نموذج الدولة القومية والدولة الأمة الذي يسعى البحث إلى

(34) انظر حول التمييز بين الأيدولوجية، بما هي وعي زائف ومطابق، في سياق الحالة السورية: يوسف سلامة، «الجامعة السورية»، قلمون، 2، (آب 2017)، ص 15-16.

(35) J. Horton, «John Gray», p.155.

(36) تشير التعددية الثقافية إلى نموذج الدولة الذي يأخذ في الحسبان المطالب والتحديات والنزاعات الثقافية الجماعية، ويجادل كيمليكا حول ذلك في: المواطنة متعددة الثقافات: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات، ويرى أن العدالة السياسية ينبغي أن تعتمد على العضوية الثقافية والحقوق «خارج حقوق المواطنة العامة». انظر:

W. Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 206 n. 1.

اقتراح مبادئ نموذج بديل منه، وهو نموذج تعاقدى اجتماعى سياسى دستورى ديمقراطى مساواتى ومحايدين ثقافياً جماعياً. لكن الأمر لا يتعلق فى الحالة السورية بحقوق الأقليات فقط، بل أيضاً بحقوق الأكثرية فى ظل حكم الغلبة الطائفى الأقلوى القائم منذ عقود. كذلك، فإن نموذج البحث التعاقدى المقترح هو بديل من نماذج الديمقراطية التوافقية، من مثل النموذج الاتحادى الحالى للمحاصصة الثقافية الجماعية الطائفية والقومية فى العراق، ونموذج المحاصصة الثقافية الجماعية الطائفية فى لبنان<sup>(37)</sup>، وهما نموذجان لا يخرجان من تعريف التسوية التعايشية بمعناه التقليدي أعلاه، مثلما أنهما لا يضمنان وحدة بلديهما واستقرارهما بصورة مستدامة.

بهذا المعنى، فإن هذه التسوية ما تزال أقل من عقد اجتماعى سياسى مستدام أو إجماع متشابه معيارى، أى ليست بديلاً من نموذج تعاقدى ديمقراطى دستورى مأمول تكون الحدود فيه بين المجالين العام والخاص واضحة ومحددة. مع ذلك، فهى أكثر من تسوية تعايشية مؤقتة تتناقض، من حيث المبدأ، والمبادئ الأساس للبرالية السياسية فى صورتها المثالية، أى لنموذج تعاقدى دستورى ديمقراطى مساواتى ومحايدين، ولعل أهم هذه المبادئ هو أولوية الحق على الخير أو المنفعة<sup>(38)</sup>، بما فى ذلك الخير أو المنفعة الثقافية الجماعية. علاوة على ذلك، فهى أكثر مما يجادل بشأنه منظرو مقارنة التسوية التعايشية عند نقدهم البرالية السياسية التوجيهية المعيارية ومفهومها حول الإجماع المتشابه، بما هو يوتوبيا سياسية يرى جون غراي فيها «أملاً باهظاً» وأن «هدفها هو استعادة أحادية غير موجودة»<sup>(39)</sup>. إن أولوية الحق على الخير هى أرضية أخلاقية أساس للتفكير بصورة عادلة فى نموذج تعاقدى ديمقراطى دستورى مساواتى ومحايدين ثقافياً جماعياً، وهى الضامن للقيم الأساس للبرالية، ولا سيما المساواة والحرية، الأمر الذى ينبغى أخذه فى الحسبان عند وضع مبادئ هذه التسوية التعايشية المتعددة ثقافياً جماعياً. لذلك، فإن البحث يقترح تضمينها مداولات ومناقشات عامة بشأن إمكانات إجماع متشابه حول مبادئ نموذج يمكنه أن يضمن الحقوق والحريات الرئيسة بوصفها أولويات، إضافة إلى ضمان خيارات المكونات الثقافية الجماعية أو منافعها، بما هى مجال خاص، فضلاً عن مطالبها وتوجهاتها المعقولة ليبرالياً سياسياً بشأن المجال العام، أى مطالبها التى لا تتناقض جذرياً ومبادئ الليبرالية السياسية وقيمها الرئيسة.

(37) للتوسع بشأن الديمقراطية التوافقية عمومًا، والنموذجين العراقي واللبناني خصوصًا، راجع: أرنت ليهارت، الديمقراطية التوافقية فى مجتمع متعدد، ت. حسنى زينه (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006). حارث حسن، «التجربة التوافقية فى العراق: النظرية والتطبيق والنتائج»، سياسات عربية، 23، (تشرين الثانى 2016). عزمى بشارة، «فى تطور مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحل الصراعات الطائفية: نموذجاً إيرلندا ولبنان»، سياسات عربية، 30، (كانون الثانى 2018).

(38) انظر:

J. Gray, Enlightenment's wake, p. 108.

(39) J. Gray, Two Faces, p. 139.

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن مقارنة البحث حول تسوية تعايشية معيارية متعددة ثقافياً جماعاتياً، بما هي نموذج تعاقدى أولى في مرحلة انتقالية، متكاملة من حيث المبدأ، وما يذهب إليه يوسف سلامة في طرحه التأسيسي العام حول «الجامعة السورية»، وهي ما يكتف فكرتها بقوله إنها مشروع «[..] يستهدف تنمية الوعي السوري بذاته، بوصفه وعياً وطنياً يجمع بين العرب والكرد والسريان والأشوريين والتركمان والأرمن والشركس وغيرهم. ثم إنه لا يستهدف التقريب بين [القوميات و] الإثنيات واحترامها فحسب، بصرف النظر عن حجمها [..]، بل التقريب أيضاً بين المنتسبين إلى الديانات والطوائف السورية جميعها [.. و] ما تستهدفه هو تسهيل الحوار وجعله ممكناً بين المنتسبين إليها، مع الأخذ في الحسبان أن مصلحة أي سوري اليوم، مهما كانت الإثنية التي ينتسب إليها أو الديانة التي يتبعها، [هي في] العثور على وسائل الحوار والتواصل التي تمكن من بناء وطن واحد وجامع والعيش في كنفه بسلام»<sup>(40)</sup>.

### ثالثاً: إجماع متشابك بما هو عقد اجتماعي سياسي توجيحي معياري في الحالة السورية

#### 1. الحياد الليبرالي السياسي؛ تأسيساً فلسفياً وثقافياً وأخلاقياً

الليبرالية السياسية التوجيهية المعيارية عمومًا، والإجماع المتشابك خصوصًا، هما مفهومان: (أ) غير محايدين تأسيساً أخلاقياً فلسفياً، ولكنهما محايدان سياسياً، أي في المجال العام، فهما مؤسسان على أولوية الحق، ولا سيما الحق في الحرية والمساواة، على الخير، وكذلك على مفهوم الاستقلال الفردي الليبرالي، أي أولوية الذات الإنسانية وقدرتها على أن تقرر بذاتها ولذاتها ما الخير أو النافع<sup>(41)</sup>، مما يعني في الواقع أن المجتمعات الديمقراطية ينبغي أن تكون محايدة سياسياً، أي في المجال العام بخصوص الخير أو النافع، والتعامل مع جميع المواطنين على قدم المساواة، أي وفق مبدأ الحياد الليبرالي السياسي أو ما يسمى بـ «الليبرالية العمياء»، في ما يتعلق بالاختلافات<sup>(42)</sup>، ولا سيما الاختلافات الثقافية الجماعية والمصالح أو الخيرات أو المنافع التي تمثلها. يتناقض هذا الأساس الأخلاقي الفلسفي، على سبيل المثال، والمقاربة النفعية لدى منظري التسوية التعايشية، وهي ما تقوم

(40) يوسف سلامة، ص 19.

(41) انظر:

C. Taylor, «The Politics of Recognition». In: Multiculturalism (Princeton University Press, 1994), p. 57.

(42) انظر:

C. Taylor, p. 44, 62.

على أولوية الخير أو المنفعة على الحق<sup>(43)</sup>، الأمر الذي قد يكون أيضاً على النقيض (جزئياً أو كلياً) من القيم الثقافية الجماعية في مجتمعات غير ليبرالية جزئياً أو كلياً، من مثل المجتمع السوري.

(ب) غير محايدين ثقافياً وأخلاقياً ثقافياً: في المفهوم التوجيهي المعياري للإجماع المتشابك، يؤيد المواطنون القيم السياسية الليبرالية التي تقوم عليها الأساسات والمبادئ الدستورية، لأسباب ثقافية وقيمية أخلاقية داخلية. في الوقت نفسه، تعد القيم السياسية الليبرالية قائمة ومسوغة بذاتها، وعلى الرغم من أنها مسوغة في هذه الثقافات وقيمها الأخلاقية أو مستمدة منها، فإنها لا تؤكد أيًا منها أو تنكره أو تفضله في المجال العام. بمعنى أنه إجماع تتشابك فيه القيم الليبرالية السياسية ومسوغاتها الثقافية والقيمية الأخلاقية، بوصفها مجالاً خاصاً، ولكن بما يضمن الحياد الليبرالي السياسي في المجال العام.

## 2. الإجماع المتشابك ومشكلات تخص الحالة السورية وأسئلة حولها

في ما يتعلق بالحالة السورية، يناقش البحث إمكانات التوصل إلى إجماع متشابك، وهو عقد اجتماعي سياسي توجيهي معياري مأمول، حول مبادئ نموذج يضمن الحقوق والحريات الأساس، بوصفها أولويات دستورية، وأما المطالب المعقولة حول الخيرات والمنافع الثقافية الجماعية فيمكن ضمانها حقوقياً تشريعياً (على سبيل المثال، في القانونين المدني والأحوال الشخصية). هنا، يجادل البحث أنه في حالة من مثل الحالة السورية ينبغي ألا يكون الدفاع عن المساواة والحياد جذرياً، إلا في المجال العام والمبادئ الدستورية التي يقوم عليها نموذجها السياسي في مراحل متقدمة مستدامة، فالحال هنا لا تحتل التأسيس على افتراض دولة أمة أو دولة قومية متجانسة ثقافياً جماعياً، وهو افتراض إشكالي ويحتاج إلى مراجعات معمقة حتى في الديمقراطيات العريقة الكبرى<sup>(44)</sup>. بمعنى أنه في حالات تأسيسية انتقالية، مثلما هي الحال في سورية ومجتمعها المركب دينياً وأقوامياً وقومياً وطائفيًا والنزاعات ذات الصلة بذلك، فإن المساواة والحياد الثقافي الجماعية في الدساتير والتشريعات يظنان سؤالين ومشكلتين لا بد من مناقشتهما من أجل الوصول إلى مراحل متقدمة من التحول الديمقراطي أو اللبرلة السياسية.

(43) تناول الباحث في مساهمات بحثية سابقة، وهي: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر السياسي الليبرالي المعاصر: بحث في نموذج رولز (2014)، «الليبرالية السياسية والعدالة في الحوار الرولزي الهابرماسي (2014)»، «يوتوبيا النظام العادل في فلسفة رولز السياسية (2012)»، المقاربة الأخلاقية السياسة التوجيهية المعيارية لروزلز، وتقوم على أولوية الحق على الخير من أجل التفكير في العدالة السياسية وضمان القيم الأساس لليبرالية نفسها.

(44) الجدل حول ذلك ما يزال مستمراً بين مفكري السياسة في العقود الأخيرة، ومن الأمثلة البارزة على ذلك ما طرحه ويل كيمليكا حول التعددية الثقافية الليبرالية (أشير إليه في هامش سابق)، في مقابل طرح بريان باري الليبرالي السياسي المساواتي المحاييد: B. Barry, Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism (Harvard University Press, 2001).

في هذا السياق وبهذا المعنى، يجادل تشارلز تايلور مثلاً أن «الليبرالية ليست أرضية لقاء محتملة لجميع الثقافات، ولكنها تعبير سياسي لمجموعة واحدة من الثقافات [...] ولا يمكنها ولا ينبغي لها ادعاء [...] الحياد الثقافي [...] الليبرالية هي أيضاً عقيدة قتالية»، ويرى في ما يتعلق بالحالات ذات الأغلبية المسلمة أو المسلمة بالكامل أنه «في تيار الإسلام السائد لا توجد مسألة فصل السياسة عن الدين بالطريقة التي نجدها في المجتمع الليبرالي الغربي [...] علاوة على ذلك، يدرك المسلمون جيداً أن الليبرالية الغربية ليست تعبيراً عن النظرة العلمانية لما بعد دينية التي اتفق أنها تحظى بشعبية بين المثقفين الليبراليين بوصفها نتاجاً عضوياً للمسيحية»<sup>(45)</sup>. إن فرضية تايلور حول العلاقة بين الإسلام والليبرالية والعلمانية تحتاج إلى مناقشات معمقة، الأمر الذي يدعو البحث إلى اختباره عبر مقارنة الإجماع المتشابه في الحالة السورية، بما هي مقارنة تعاقداً اجتماعياً سياسياً ليبرالي توجيهي معياري مأمول.

لذلك، فإنه لا بد عند الانخراط في مداولات هذا العقد الاجتماعي السياسي في مراحل متقدمة مستدامة، من مناقشة: (أ) ما إن كانت الاتجاهات المعاصرة للأقليات والأكثرية وتفسيراتها وتقاليدها، ولا سيما السنية والعربية في سياق الاتجاهات في معظم المجتمعات السنية والعربية، لديها آراء ليبرالية أو علمانية، فالأغلبية في سورية معتدلة واتجاهاتها لا تعدم وجود بعض العناصر الليبرالية سياسياً أو الديمقراطية (ليست علمانية بالضرورة) والعلمانية (ليست ليبرالية سياسياً بالضرورة). على سبيل المثال، أيديولوجية النظام الحالي في سورية وحزبه الشمولي علمانية (لكنها بالضرورة ليست ليبرالية سياسياً)، في حين أن هناك عدداً من الاتجاهات الدينية المعتدلة مثلاً (ليست علمانية) وتطالب بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة في البلاد. في هذا السياق وعلى سبيل المثال، تجدر الإشارة إلى أن السنة السوريين (عرباً وأكراداً وغيرهم) لم ينخرطوا بصورة جمعية مطلقة في النزاعات الثقافية الجماعية العنيفة الراهنة، وكثير منهم خرج لاجئاً إلى بلدان شتى. (ب) ما إن كانت التيارات العامة السائدة في سورية لديها عناصر قيمية ليبرالية داخلية، فالليبرالية السياسية تمثل قيمًا ليبرالية ثقافية مشتركة وتقوم عليها. (ج) ما إن كان منظور الليبرالية السياسية لبعض المكونات الثقافية الجماعية في سورية يؤدي إلى جعلها غير فعالة، في حال وجد لديها قيم معادية لليبرالية عموماً والليبرالية السياسية خصوصاً، أي لديها مطالب غير معقولة جزئياً أو كلياً. (د) ما إن كانت الليبرالية السياسية ومفهومها التوجيهي المعياري للإجماع المتشابه، وهو يقوم على قيم متجذرة في ثقافة المجتمعات الليبرالية، يمكنها أن تكون محايدة ثقافياً (بما في ذلك أخلاقياً) في حالة سورية خاصة وفي حالات انتقالية أو غير ليبرالية أخرى (جزئياً أو كلياً) عامةً.

في ضوء ما سبق، فإنه لا بد في الحالة السورية من مناقشة: (أ) إمكانات التوصل إلى إجماع

(45) C. Taylor, p. 62.

متشابه حول نموذج تعاقد ديمقراطي دستوري مساواتي ومحاييد ثقافياً جماعاتياً، من حيث الفكرة ذاتها أولاً، ومن ثم في ما يتعلق بكونها حالة انتقالية لمجتمع فيه اختلافات ثقافية جماعية لها قيم ومطالب خاصة ووجهات نظر بشأن المجال العام. (ب) إمكانات الديمقراطية أو اللبرالية سياسياً، في حال كانت هذه القيم والآراء تمثل استعداداً (جزئياً على الأقل) للتوصل إلى إجماع متشابه حول مبادئ نموذج تعاقد ديمقراطي دستوري مساواتي ومحاييد ثقافياً جماعاتياً. هنا لا بد من القول إنه في حال لم تكن هذه القيم والآراء معقولة بصورة مطلقة بالمعنى الليبرالي السياسي، أي ليس لديها ما تبرر به تأييدها لليبرالية السياسية، فمن المنطقي أن يفضي إجماعها المتشابه نظرياً إلى نموذج تعاقد سياسي بديل له ما يمنح مبادئه الشرعية الاجتماعية من داخل هذه القيم والآراء، بما في ذلك القيم الأخلاقية والثقافية الجماعية عامة. بهذا المعنى وفي ما يتعلق بالحالة السورية، يظل مفهوم الإجماع المتشابه المطروح غير محايد ثقافياً وأخلاقياً. لذلك، فإنه لا بد من طرح الأسئلة الآتية: هل ينبغي بالضرورة أن يكون هذا الإجماع محايداً ثقافياً جماعاتياً؟ هل يمكن له أن يقوم على بديل آخر له ما يسوغ مبادئه قيماً أخلاقياً ثقافياً؟ هل ينبغي أن تكون المعقولة السياسية حصراً بالمعنى الليبرالي؟ هل يمكن لهذا البديل أن يكون منظماً اجتماعياً بصورة هرمية ما، وله معايير الخاصة بشأن المعقولة، أي إن له ما يسوغ مبادئه ويشرعها لدى الأكثرية والأقليات في سورية في هذه الحال؟ هل تصبح فكرة الإجماع المتشابه بلا معنى في حال فقدت أساسها الأخلاقي الثقافي والفلسفي الليبرالي، أي أولوية الحق على الخير (بصورة رئيسة، الحق في الحرية والمساواة اللذين يتناقضان والهرمية الاجتماعية)؟ لقد أشار البحث ابتداءً إلى أنه من الممكن نظرياً في الحالة السورية اقتراح نموذجها المأمول وفقاً لمقاربة الإجماع المتشابه، من حيث فكرتها ومبداها، ولكن مع الأخذ في الحسبان هذه الأسئلة وإجاباتها المحتملة.

### 3. بين التعددية السياسية والتعددية الثقافية الجماعية في الحالة السورية

إن أكثر المكونات السورية الحالية، بما في ذلك المكونات السياسية، هي تمثيلات للأكثرية والأقليات الثقافية الجماعية، ولا توجد تعددية سياسية خالصة حق في سورية منذ أكثر من خمسة عقود، في ظل نظام غلبة طائفي أقلوي وحزب قومي شمولي. في هذا السياق، لا بد من تأكيد الآتي: (أ) في الحالات التأسيسية الانتقالية، من مثل الحالة السورية، لا يمكننا ضمان الاستقرار المستدام من دون دساتير قائمة على معايير المواطنة الليبرالية المساواتية المحايدة التي يمكنها أن تضمن تعددية سياسية خالصة، أي ليست غطاءً يبدو سياسياً لاختلافات ونزاعات ثقافية جماعية. (ب) ينبغي ضمان الحقوق والحريات الثقافية الجماعية للأكثرية والأقليات السورية، بوصفها تعددية في المجال الخاص، إن أردنا تحقيق العدالة في المجال السياسي العام، أي دستورياً، ومن ثم تشريعياً

حقوقياً في مراحل لاحقة. ج) مناقشة الصيغ الملائمة للاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات الثقافية الجماعية للسوريين، بما لا يتناقض وحقوقهم وحرياتهم الأساس بوصفهم مواطنين أولاً، أي متعاقدين اجتماعياً سياسياً على مبادئ وقيم مواطنة مسوغة في العقل العام ومستقرة بصورة مستدامة.

إن «فكرة المعقول سياسياً كافية في حد ذاتها لأغراض العقل العام، عندما تكون الأسئلة السياسية الأساس على المحك»<sup>(46)</sup>، من مثل أسئلة السلام المستدام والوحدة السياسية للبلاد واستقرارها، والليبرالية السياسية التوجيهية المعيارية تعكس نظرياً واقع التعددية السياسية إلى جانب التعددية الثقافية الجماعية وجميع صور التعددية غير السياسية، بوصفها مجاًلاً خاصاً، فضلاً عن تأكيد حدودها مع المجال العام. علاوة على ذلك، فإن التأسيس الليبرالي المحايد، أو شروط الإنصاف<sup>(47)</sup> عند التعاقد بشأن مبادئ العدالة السياسية، يعني عدم تعزيز مطالب ثقافية جماعية معينة أو فرضها، على الأقل في الأساسات والمبادئ الدستورية. هكذا، يمكننا تجنب تكريس ثقافات الجماعات بوصفها أيديولوجيات والدولة بوصفها قوة أيديولوجية، مثلما هي الحال في سورية على مدى أكثر من ستة عقود من غلبة البعث، بما هو قوة أيديولوجية ثقافية جماعية ظلت المكونات الاجتماعية والسياسية بعيدة منها.

في الحالة السورية، ينبغي أن نفحص ما ينبغي توقعه لأهداف ضرورية معقولة سياسياً، ولا سيما تأمين الاستقرار الدستوري المستدام، وتأكيد أن تأمين المطالب الثقافية الجماعية يمكن (وينبغي) أن يكون عبر قوانين وتشريعات في مراحل لاحقة (على سبيل المثال، في القانون المدني والأحوال الشخصية)، لأننا ينبغي أن نمنع دستورياً أي مطالب ثقافية جماعية قد تسعى، على سبيل المثال، إلى فرض وجهات نظر شمولية وأيديولوجية في المجال العام، مثلما هي حال حزب البعث منذ عقود. كذلك، لا بد من مناقشة إمكانات عقد اجتماعي سياسي (إجماع متشابك) تنخرط في الاتفاق عليه المكونات الثقافية الجماعية كلها في مرحلة انتقالية، ويؤسس لدستور قائم على معايير العدالة السياسية وتوزيع السلطات وفصلها، بما يضمن الاستقرار في مراحل متقدمة مستدامة. بمعنى أنه لا بد من تجاوز التعددية الثقافية الجماعية في المستوى السياسي وفي الوقت ذاته تأمينها، بوصفها مجاًلاً خاصاً، وتمييزها من التعددية السياسية في المجال العام.

J. Rawls, PL, p. 462, 488 (46)

(47) حول شروط الإنصاف التي يوفرها ما يدعوه رولز بـ «الوضع الأصلي»، وهو حال مصممة افتراضياً تهدف إلى تحقيق ما يمكن تسميته باليوتوبيا السياسية الواقعية، ويحاكي في مبدئه فكرة الحالة الأولى أو الحالة الطبيعية عند روسو، وفي ظله يتعاقد الأطراف حول مبادئ العدالة السياسية الليبرالية، انظر:

J. Rawls, Justice as Fairness (JF): A Restatement (Harvard University Press, 2001), pp. 42-44.

كذلك، فإنه لا بد من تأكيد أن المجتمع السوري لا يمكنه أن يكون مستقرًا بصورة سلمية من دون نظام سياسي يتمتع بشرعية ديمقراطية، وأن الحالة السورية مثال على انعدام التنظيم الاجتماعي السياسي في واقع اختلافاتها ونزاعاتها الثقافية الجماعية وحكم غلبة غير محايد (ثقافيًا جماعيًا) وحزب قومي شمولي إقصائي لا يمثل اختلاف المكونات السورية وتنوعها ولا يقر بالتعددية السياسية. الأمر الذي يؤكد جون رولز بقوله: «المشكلة هي طبيعة الثقافة السياسية العامة والتقاليد الدينية والفلسفية التي تكمن وراء مؤسساتها، ومن المرجح أن تكون الشرور الاجتماعية الكبرى في المجتمعات الفقيرة هي الحكومة القمعية»<sup>(48)</sup>. إن الحالة السورية مثال واضح على أسباب فقر وظلم دفعت شعبها إلى التمرد على نظامها القمعي الحاكم الذي أدت ممارساته وسياساته إلى إثارة النعرات والنزاعات الثقافية الجماعية العميقة الكامنة، فضلًا عن احتكاره الثروة والسلطة لعقود، ما أدى إلى تدمير المؤسسات الرئيسة في البلاد (السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. إلخ).

#### رابعًا: نتائج البحث (مقترحات وتوصيات)

في ضوء ما قاربه البحث وجادل بشأنه أعلاه، فإنه يوصي المعنيين بالتأسيس لعقد اجتماعي سياسي في سورية بالتفكير في المقترحات النظرية التأسيسية والواقعية الإجرائية الآتية:

1. الأخذ في الحسبان أن الحالة السورية، في جزء مهم منها، هي حالة من حالات الاختلافات الثقافية الجماعية الدينية والطائفية والأقوامية (الإثنية) والقومية وما بينها من تشابكات، وهي مواضع هشاشة قائمة مسبقًا في بنية المجتمع السوري، وقد تطورت في داخل حاضنة اجتماعية لا يستهان بها من السنة والأكراد والعلويين والشيعة إلى نزاعات عنفية، بسبب من ممارسات نظام الغلبة الطائفي الأقلوي والحزبي القومي الشمولي وسياساته، وهو ما يمثل المشكلة الرئيسة في سورية، إلى جانب ممارسات وسياسات وتدخلات خارجية إقليمية ودولية.
2. الاتفاق على تسوية تعايشية انتقالية تعددية التمثيل الثقافي الجماعية، بوصفها حلًا إسعافيًا ونموذجًا تعاقديًا أوليًا وخطوة نحو إجماع متشابك (عقد اجتماعي سياسي توجيهي معياري مأمول) حول مبادئ دستورية لنموذج ديمقراطي (ليبرالي سياسيًا) مساواتي ومحايد (ثقافيًا جماعيًا) في مراحل متقدمة ومستدامة. عمليًا إجرائيًا، يقترح البحث تكوين مجلس حكم انتقالي بصلاحيات تنفيذية يمثّل فيه العرب السنة، من دون إغفال بنية جزء منهم الأقوامية القبلية والعشائرية، والأكراد السنة والعرب العلويون والمسيحيون من أكرثية الروم الأرثوذكس والعرب الدروز والعرب الإسماعيليون والشيعة والأقليات الثقافية الجماعية الأخرى من

(48) J. Rawls, Collected Papers, S. Freeman (ed.) (Harvard University Press, 1999), p. 559.

السنة الشركس والتركماني والعرب المراهدة والأكراد الإيزيديين، والمسيحيين بطوائفهم من الأرمن والكلدان والآشور والسريان.. إلخ.

3. تمثيل هذه المكونات الثقافية الجماعية، بما يضمن التوازن في ما بينها من حيث هي أكثرية وأقليات، أي نسبياً أكثرية وأقلياً وفق نسبهم من عدد السكان، لا توازنًا أو انعكاسًا وتمثيلاً لها، بما هي قوى متغلبة على أرض الواقع. بمعنى أن من يمثل الأكثرية العربية مثلاً ليس حزب البعث، بما هو قوة أيديولوجية متغلبة ومفروضة ومتعامية عن الاختلافات والنزاعات الدينية والطائفية لدى هذه الأكثرية. كذلك، لا يمثل الأكثرية السنية مثلاً الإخوان المسلمون وحزب التحرير (الإسلامي)، فضلاً عن الحركات والجبهات والتجمعات السنية المقاتلة التي نشأت بعد مرحلة الثورة السلمية والربيع العربي، من مثل هيئة تحرير الشام وتنظيم الدولة، ولا يمثل الأكراد مثلاً حزب الاتحاد الديمقراطي الكردستاني وغيره من الأحزاب والهيئات الكردية المقاتلة وغير المقاتلة، بل أن يمثل المكونات الثقافية الجماعية كلها شخصيات تزكيتها أو تنتخبها هذه المكونات من مستقلين، أو آخرين معتدلين من منتمين أو مقربين من المكونات الحزبية والحركية والجهوية الراهنة، ليكونوا ممثلين لمكوناتهم الثقافية الجماعية في المجلس الانتقالي المذكور، لا لأحزابهم وحركاتهم وجبهاتهم، بما هي قوى ساعدت الأحوال المحلية الإقليمية والدولية الراهنة في تمكينها من أن تكون قوى غلبة قسرية مهيمنة على مناطقها، فالغلبة لا يمكن أن تمثل شرعية اجتماعية سياسية وطنية داخلية مستقرة مستدامة، لأنها مرتبطة بمصالح خارجية سياسية واقتصادية وأيديولوجية متقلبة تتناقض والمصالح الوطنية الراهنة وبعيدة المدى.

4. تتركز مهمة هذا المجلس في إدارة شؤون البلاد والمحافظة على وحدة أراضيها واستقرارها في مرحلة انتقالية تأسيسية تتضمن برامج تثقيف وإعادة تأهيل سياسي حول قيم المواطنة الديمقراطية، بوصفها هوية السوريين الجامعة المتجاوزة ما دونها من الهويات الثقافية الجماعية وما بينها من تشابكات، وإعادة تفسير ثقافي جماعي إصلاحي، وعدالة تعويضية وانتقالية، وتنظيم إجراءات إعادة هيكلة الأحزاب القائمة وإصلاحها وتكوين أحزاب جديدة على أسس وتوجهات فكرية وأيديولوجية منفتحة ورؤى وبرامج سياسية وطنية واضحة ومعلنة تقرر بالتعددية السياسية والتداول السلمي على السلطة عبر شرعية صناديق الانتخابات الدورية، لا على أسس شمولية إقصائية احتكارية، مثلما هي الحال مع حزب البعث وكثير من الحالات الحزبية والحركية والجهوية في سورية منذ عقود، أو على أسس وتكتلات ثقافية جماعية خالصة في داخل البلاد أو خارجها، كأن يؤسس السنة مثلاً حزباً تمتد تشابكاته وأهدافه بعيدة المدى إلى العالم الإسلامي السني برمته، مثلما هي الحال الراهنة مع الإخوان المسلمين وحزب التحرير، أو أن يؤسس الشيعة مثلاً حزباً ولاؤه لولاية الفقيه وسياساته في إيران، متخذاً من حزب الله اللبناني نموذجاً، أو أن يؤسس

- الأكراد مثلاً حزباً تمتد تشابكاته وأهدافه بعيدة المدى إلى الأقليات الكردية كلها في بلدان الإقليم المجاورة (تركيا وإيران والعراق)، على شاكلة حزب الاتحاد الديمقراطي الكردستاني وعلاقته بحزب العمال الكردستاني في تركيا) بصورة أدق، هو ليس إلا فرعاً منه. (في هذا السياق يمكننا القول إنه يمكن القبول بأحزاب ذات قيم ثقافية جماعية، ولكن على أن يكون سقف أهدافها ونشاطها السياسي غير متجاوز الحدود الوطنية والأهداف الوطنية الراهنة وبعيدة المدى، وأن تقر بالتعددية السياسية والحقوق والحريات الثقافية الجماعية لشركائها في الوطن السوري.
5. إلى جانب ذلك وبصورة رئيسة، تتركز مهمة هذا المجلس في الانخراط في مفاوضات وحوارات ومداولات عامة حول مبادئ نموذج مواطنة تعاقدية دستورية ديمقراطية مساواتي ومحاييد يتجاوز التعددية الثقافية الجماعية إلى تعددية سياسية خالصة، وتكون الحدود فيه بين المجالين السياسي العام والثقافي الجماعية الخاص واضحة ومحددة، ويمكنه أن يضمن الحقوق والحريات الرئيسة بوصفها أولويات، بالإضافة إلى ضمان خيارات أو منافع المكونات الثقافية الجماعية بما هي مجال خاص، فضلاً عن مطالبتها ووجهات نظرها المعقولة ليبرالياً سياسياً بشأن المجال العام، أي مطالبتها التي لا تتعارض جذرياً ومبادئ الديمقراطية وقيمتها الرئيسة، بالإضافة إلى تلك التي تدعو إلى تهديد وحدة البلاد، كأن يطالب مثلاً العرب السنة، بوصفهم أكثرية، بأن تسود ثقافتهم في المجال العام أو أن يكون المرشحون لرئاسة البلاد عرباً سنة حصراً، أو أن يطالب ممثلون عن العلويين والدروز والأكراد مثلاً باستقلال مناطقهم كلياً أو جزئياً اتحادياً (فيدرالياً)، أو أن يطالب آخرون بنموذج محاصصة ثقافي جماعية (طائفي وقومي وأقوامي.. إلخ) اتحادي أو غير اتحادي، متخذين من الحالتين العراقية واللبنانية نموذجاً، بما يعتريهما من افتقار إلى ضمان وحدة بلديهما واستقرارهما بصورة مستدامة.
6. مناقشة بدائل واسعة من مقاربات النظرية السياسية المعاصرة التي يمكن تأسيس العقد الاجتماعي السياسي عليها في سورية، من مثل الليبرالية السياسية التوجيهية المعيارية (إجماع متشابك) والمقاربة التوجيهية المعيارية للتسوية التعايشية المتعددة ثقافياً جماعياً، على النحو الذي قاربه البحث أعلاه، إضافة إلى مقاربات ذات صلة من مثل التعددية الثقافية الليبرالية ونموذج الدولة متعددة الثقافات والديمقراطية التوافقية ونموذج دولة المحاصصة الثقافية الجماعية، بوصفها بدائل من مقاربات الدولة الأمة والدولة القومية، فضلاً عما يروج له في بعض الدوائر السياسية والبحثية من مقاربات الدويلات الدينية والطائفية والأقوامية التي تسوغ في جزء مهم من أهدافها بعيدة المدى يهودية «دولة إسرائيل» وتضفي عليها الشرعية في محيطها الإقليمي. بمعنى الوقوف على المخاطر المحتملة للبدائل المقترحة من وحدة البلاد واستقرارها بنموذج دستوري ديمقراطي مساواتي ومحاييد (ثقافياً جماعياً)، من مثل حكم غلبة ديني أو

قومي آخر أو الانقسام إلى دويلات على أسس ثقافية جماعية (سنية، علوية، كردية، درزية ... إلخ) كلياً أو جزئياً اتحادياً.

7. ترك المطالب المعقولة حول الخيرات والمنافع الثقافية الجماعية إلى مراحل حقوقية وتشريعية لاحقة (على سبيل المثال، في القانونين المدني والأحوال الشخصية)، فالحالة السورية لا تحتل التأسيس على افتراض الدولة الأمة المتجانسة ثقافياً جماعياً، والمساواة والحياد الثقافي الجماعية في الدساتير والتشريعات يظلان أسئلة ومشكلات لا بد من مناقشتها من أجل الوصول إلى مراحل متقدمة من التحول الديمقراطي والبلورة السياسية.

8. مناقشة ما إن كانت الاتجاهات المعاصرة للأقليات والأكثرية وتفسيراتها وتقاليدھا لديها قيم وآراء ليبرالية أو علمانية، على الأقل في ما يخص المجال السياسي العام. بمعنى أن يكتشف مثلاً ممثلو سنة سورية، في المرحلة الانتقالية التأسيسية، من داخل ثقافتهم وتأويلات وتفسيرات معتدلة تلقى قبولاً لدى شريحة واسعة منهم في ما يخص الشأن السياسي العام وإحيائها، من قبيل تأويلات وتفسيرات المدارس الصوفية السنية السائدة التي تتعامل مع الدين بوصفه مجالاً اجتماعياً طقوسياً خاصاً ولا شأن له بالمجال السياسي العام، وهي مستعدة لقبول أي نظام سياسي والتعاون معه، سواء أكان ديمقراطياً أو غير ديمقراطي، أو التيارات العقيدية المعتدلة السائدة الأخرى من مثل الأشعرية والماتريدية، أو تلك التي تتبنى تفسيرات وتأويلات حضارية مدنية على النحو الذي يمثله مالك بن نبي وجودت سعيد (سوري سني شركسي) وغيرهما من دعاة الحوار واللاعنف والعقلانية وقبول الآخر عموماً وفي المجال السياسي العام خصوصاً، وفق مسوغات ثقافية دينية داخلية. كذلك، فإن سنة سورية لن يعدموا العنور على تأويلات وتفسيرات فيها بعض العناصر الاجتماعية المساواتية المنفتحة ولا تتعارض جذرياً ومبادئ الديمقراطية، من تداول على السلطة ومدنية الحكم وفصل للدين عن المجال العام والحياد الساسي بشأنه، من قبيل ما ذهب إليه إصلاحيون سنة من مثل محمد عبده وعلي عبد الرزاق. إن ما يراد تأكيده في هذا السياق هو أن الثقافة الدينية العامة لدى سنة سورية معتدلة، ولا غلو أو رفض للمخالفات ثقافياً جماعياً أو دعوة إلى العنف فيها، وما التيارات السلفية الجهادية والدعوية الإقصائية التكفيرية المتشددة إلا حالات طارئة غريبة عنها، فقد خلقتها قوى إقليمية ودولية وممارسات نظام الغلبة الأقلوي الطائفي الحاكم. بمعنى أن البحث يخلص، من حيث المبدأ، إلى تأكيد فرضية أنه لدى سنة سورية، وهم الأكثرية الكبرى، مقومات واستعدادات ثقافية داخلية للانخراط في عقد اجتماعي سياسي معياري مأمول حول مبادئ نموذج تعاقد ديمقراطي دستوري مساواتي ومحايدين في مراحل متقدمة ومستدامة، على الرغم من أن هذه المبادئ قائمة ومسوغة بذاتها لأغراض سياسية وطنية راهنة وبعيدة المدى، وأهمها إحلال السلام المستدام في البلاد والمحافظة

على وحدتها وازدهارها واستقرارها بنظام دستوري يقوم على مبادئ العدالة السياسية الليبرالية (إجماع متشابك). الأمر ذاته يمكن لمثلي المكونات الثقافية الجماعية الأخرى اكتشافه وإحيائه من داخل قيمهم الثقافية الجماعية ذاتها، أي بما يسوغ انخراطها في إجماع متشابك كهذا.

9. العمل على أن يكون الإجماع المتشابك أو العقد الاجتماعي السياسي المعياري المأمول مؤسساً لدستور يقوم على معايير المواطنة التي يمكنها أن تضمن وجود تعددية سياسية ليست غطاءً لاختلافات ونزاعات ثقافية جماعية، أي بما يضمن عدم تعزيز مطالب ثقافية جماعية معينة أو فرضها، على الأقل في الأساسات والمبادئ الدستورية، لتجنب تكريس ثقافات جماعية بوصفها أيديولوجيات والدولة بوصفها قوة أيديولوجية. بمعنى تأكيد المنع الدستوري لبعض المطالب الثقافية الجماعية التي قد تسعى، على سبيل المثال، إلى فرض وجهات نظر أيديولوجية شمولية في المجال العام، مثلما هي الحال في سورية مع حزب البعث منذ عقود.

## مراجع البحث ومصادره

## باللغة العربية

1. باروت. جمال، العقد الأخير في تاريخ سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
2. بشارة. عزمي، سورية: درب الألام نحو الحرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
3. سلامة. يوسف، «الجامعة السورية»، قلمون، 2، (آب 2017).
4. ليهارت. أرنت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ت حسني زينه (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006).
5. مجموعة من الباحثين، خلفيات الثورة: دراسات سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
6. مجموعة من الباحثين، مسألة أكراد سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
7. محمود. محمد عثمان، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

## بلغة أجنبية

1. Ajami. F, The Syrian Rebellion (Stanford: Hoover Institution Press, 2012).
2. Arnsperger. C and E. Picavet, «More than Modus Vivendi, less than Overlapping Consensus: Towards a Political Theory of Social Compromise», Social Science Information, 2 /43, (2004).
3. Balanche. F, Sectarianism in Syria's Civil War (Washington, DC: The Institute for Near East Policy, 2018).
4. Barry. B, Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism (Harvard University Press, 2001).

5. Cabrol. E, «The Protection of Ethnic, Sectarian and Religious Minorities in Syria», Haramoon Center, (2018).
6. Daniels. N, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», The Journal of Philosophy, 5 /76, (1979).
7. Gray. J, Enlightenment's wake: Politics and culture at the close of the modern age (London: Routledge, 2007).
8. ----- Two Faces of Liberalism (New York: The New Press, 2000).
9. Hokayem. E, Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant (Abingdon: Routledge, 2013).
10. Horton. J, «John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi», Critical Review of International Social and Political Philosophy, 2 /9, (2006).
11. ----- «Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi», Journal of Political Theory, 4 /9, (2010).
12. ----- «Toward a Political Theory of Modus Vivendi», Keele University (non-published), (2009).
13. Khouri. R, «The Implications of the Syrian War for New Regional Orders in the Middle East», Menara, 12, (2018).
14. Kilan. B and K. Leuven,»J. Rawls' Idea of an Overlapping Consensus and the Complexity of Comprehensive Doctrines», Ethical Perspective, 1 /16, (2009).
15. Kukathas. C and P. Pettit, Rawls: A Theory of Justice and Its Critics (Cambridge: Polity Press. 1990).
16. Kymlicka. W, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995).
17. Lesch. D, Syria: The Fall of the House of Assad (Yale University Press, 2012).
18. Lewis. B, The Multiple Identities of the Middle East (London: Weidenfeld and Nicolson, 1998).

19. McHugo. J, Syria: A Recent History (London: Saqi Books, 2014).
20. Pierret. T, Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution (Cambridge University Press, 2013).
21. Pietrzyk-Reeves. D, «Normative Political Theory», teoria polityki, 1, (2017).
22. Pipes. D, Greater Syria: The History of an Ambition (Oxford University Press, 1990).
23. List. C and L. Valentini, «The Methodology of Political Theory», in: The Oxford Handbook of Philosophical Methodology (Oxford University Press, 2016).
24. Mikhail. J, «Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and Its Original Function in A Theory of Justice», Washington University Jurisprudence Review, 1 /3, (2011).
25. Rawls. J, A Theory of Justice: Revised Edition (Harvard University Press, 1999): (TJ).
26. ----- Collected Papers, S. Freeman (ed.) (Harvard University Press, 1999).
27. ----- Justice as Fairness: A Restatement (Harvard University Press, 2001): (JF).
28. ----- Political Liberalism: Expanded Edition (Columbia University Press, 2005): (PL).
29. ----- «The Idea of an Overlapping Consensus», Oxford Journal of Legal Studies, 1 /7, (1987).
30. Taylor. C and others: Multiculturalism, A. Gutmann (ed.) (Princeton University Press, 1994).
31. Tomass. M, The Religious Roots of the Syrian Conflict (Palgrave Macmillan US, 2016).
32. Valentini. L, «Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map», Philosophy Compass, 7 /9, (2012).
33. Van Dam. N, Destroying a Nation: The Civil War in Syria (London and New York: I.B. Tauris and Co. Ltd, 2017).



## الدولة و انعقاد الهوية

### سورية وأسئلة الممكن التعاقدى

جمال الشوفي<sup>(1)</sup>

#### ملخص البحث

لا يشكل سؤال الهوية والعقد الاجتماعى موضوعة فكرية وثقافية وفلسفية خالصة، وإنما أيضاً نموذجاً عياناً متموضعاً عصرياً في ما يسمى بالدولة الحديثة، ما يفتح المجال للأسئلة المنهجية والنقدية المقارنة، سواء بمرجعيتها النظرية، أم بمقارباتها العيانية لسياق مخاض التجربة السورية، فأى سؤال في التعاقد المجتمعي هو إحالة لازمة مستعصية في نموذج الدولة المقترحة والممكنة، وهذا سؤال شاق واقعيًا وفكريًا في آن.

يحاول البحث الحالي في نقطتين رئيسيتين: أولاها سؤال معرفي نظري عام تأسيسى في موضوعات العقد الاجتماعى والهوية والدولة الحديثة، وثانيتهما إعادة طرح الأسئلة ذاتها في المسألة السورية تعاقدياً، وذلك حتى تتمكن من محاورة موضوعات الدولة (المدنية)، والدولة (الإسلامية)، والقوى السياسية والأيدىولوجيات السورية في إجاباتها المقدمة حتى اليوم. فهل تكفيها أن تبقى سياسية تحالفية قصيرة الأجل، من دون الولوج في ركائز الدولة الحديثة ومفهوماتها، والعقد الاجتماعى بوصفه مقدمة لازمة وموازية للاستقرار الممكن؟

أسئلة البحث أدناه، تترك المجال واسعاً للحوار وتطلبه، ولا تدعى إجابات نهائية عنه، بقدر التقصي النقدي والمقارن، وضرورة الانتقال من الصيغ السياسية الوظيفية إلى سؤال الكيفية وإمكان الوصول رضائياً وتوافقياً إلى انعقاد الهوية التدريجي والنسبي، بوصفه سؤالاً مركزياً ومحورياً الآن وفي كل وقت.

(1) دكتوراه في الفيزياء النووية، كاتب وباحث سوري في الدراسات الفكرية والسياسية، حاصل على جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسى، المرتبة الثالثة، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، عام 2017.

## مقدمة

يأخذ سؤال الدولة والهوية الوطنية مسارات أوسع من موضوعة فكرية بذاتها تتعلق بمفهوم الدولة وسياق تشكلها التاريخي؛ فحيث تتشكل الدولة بتعاقد اجتماعي بأبعاده المجتمعية كافة: الاقتصادية والسياسية والمدنية والأهلية والدينية، تساهم في تشكيل قواعد إدارة المجتمع ومؤسسات الدولة بعامّة، تكون الهوية محور هذا التعاقد بين البشر المختلفين في ما بينهم، أنطولوجيًا بالمبدأ، وفي التوجهات والأحزاب والقوى متعددة المشارب سياسية ومدنية واجتماعية وأهلية.

ثمة ضرورة تقتضي التحديد الفكري أولاً والنقدي ثانياً سواء المتعلق بمفهوم الدولة تاريخياً أم الدولة الحديثة عصريةً، وبالضرورة العقد الاجتماعي المؤسس لها، وذلك بغية وضع مقدمات نظرية وأسس فكرية للدخول إلى شرنقة وجودنا المستعصي راهناً، المتمثل في هدفه الممكن بالوصول إلى الدولة الحديثة دستورياً وقانونياً. فقد بات ضرورياً الوقوف على ناصية الواقع العياني اليوم بتشتته وانقساماته البينية التي تشي بأنها ليست سياسية طارئة، بقدر ماهي هيكلية وبنوية تطال موضوعة العقد الاجتماعي والهوية في الجذر والدولة وشكل الحكم في النتيجة.

لقد باتت تكلفة المسألة السورية باهظة، وكارثية تفوق حد التصور، والتغيير الممكن والانتقال السياسي المطلوب من النظام الاستبدادي التسلطي إلى نموذج دولة الحق والقانون، مهما طال زمن تحقيقه وضوعفت تكلفته، سيكون أقل تكلفة من عدم تحقيقها. ما يتطلب من الحوامل المجتمعية -على اختلافاتها الفكرية والسياسية والدينية والأهلية- البحث في كيفية تعاقدنا الوطني على نموذج الحكم العادل بينها، وإلا ستكون النتائج السياسية شديدة التكلفة على السوريين من حيث تهشيم الهوية الوطنية وتقويض مشروع الدولة الممكنة، وفي النتيجة تغول الاستبداد بصورة أكثر شراسة من ذي قبل، وهذا ما يستلزم البحث والتقصي السياسي والنقد العميق، الفكري والنظري ومقارنتهما معاً في صورة الممكن العقلاني. وبخاصة في ظل تباين المشروعات السياسية التي تصف الدولة ونموذج انعقاد هويتها بين (علمانية) و(مدنية) و(إسلامية) وغيرها، مترافقة مع تغيرات عالمية حادة بلغت أشدها بظهور الجيوبوليتيك الروسي بالغ الأثر في مسار المسألة السورية وما له من انعكاسات على عقدها الاجتماعي الممكن.

## غرض البحث، فرضيته، أسئلته المنهجية

تبدو موضوعة الدولة سياسياً حالة إجرائية، بالمعنى الذي يشي باليات التحضير والتخطيط ووضع المسودات لآليات الانتقال السياسي في دول الربيع العربي، وسورية مثلاً، لكنها في العمق تمس الهوية الوطنية ونموذج إنتاجها بعقد وطني اجتماعي. ما يجعل البحث فيها إشكالية عميقة في موضوعة

العقد الاجتماعي ومخاضاته الفكرية والثقافية، وطرائق حوارها وتحقيقها في البنى المجتمعية بوصفها مقدمة لأي دستور قابل للصوغ والحياة في ما يعرف بالدولة الحديثة.

تحاول الدراسة تناول مسألة انعقاد الهوية الوطنية السورية وبخاصة تأسيساً ونقدياً؛ حيث إن مفهوم الدولة الحديثة التي تعني الدولة وقد أنجزت مشروعها الوطني الحديث على أرضية المجتمع المدني بحسب جون لوك «فالحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات الطور الطبيعي، وهي آفات جسيمة حقاً في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته»<sup>(2)</sup> وما السلطة سوى إحدى مؤسساتها لا كليتها؛ وهذا يختلف ويفترق عن الدولة (المدنية)، بتعريفها الأولي بوصفها نقيضاً لدولة يحكمها العسكر، فالمفهوم ومعطياته الوصفية يمثل اختلاطاً معرفياً ذا أساس غرضي سلطوي، تتنازع أيدولوجيات الاستحواذ المنفرد (إسلاموية) كانت أم (علمانية) وما بينهما من طيوف عريضة (قوموية) أو (ماركسوية)، لم تعمل على بناء الهوية الوطنية بحدودها العامة وفق مفهوم القاسم المشترك الوطني والتشاركية والمسؤولية السياسية، بقدر محاولة الاستفراد بميراث السلطات العسكرية سياسياً. هذه التباينات الحادة في نماذج التعاقد الوطني، واستعصاء التغيير السياسي السوري، فتح المجال للتدخل المباشر النفعي لمصلحة اللاعبين الدوليين الفاعلين بالمسألة السورية بتنوع أجنداتهم، وما آلت إليه من شتات وتعدد محاور وخروج عن سياقها المفترض. لنجيز السؤال والنقد حول فرضية الدولة (المدنية) بعموميتها وما دونها من حيثيات، ما شكل -إضافة إلى حجم المسألة السورية الكارثية- مجازفة فكرية ونظرية وسياسية في آن، دُفع ثمنها باهظاً سياسياً واجتماعياً في مستوى العقد الاجتماعي والهوية الوطنية.

فهل يقف سؤال انعقاد الهوية عند حدي السلطة والدولة (المدنية) سياسياً من دون الولوج إلى حقيقة العقد الاجتماعي والهوية الوطنية منهجياً؟ وهل آن وقت فض الالتباس حول الدولة ذات الصفات (المدنية) أو (العلمانية) أو (الإسلامية)؟

هل يمكن لمشروع دولة المواطنة، دولة الحق والقانون ذاتها أن تحمله قوة سياسية و/أو مجتمعية منفردة؟ وهل يكفي تحقيقها بطريقة سياسية إجرائية من خلال لجنة دستورية وحسب؟ أم أنها نتاج تعاقد اجتماعي وعمل وطني عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بموازاة السياسي أيضاً، يجب على السوريين خوض غماره بلا تردد أو موارد فكرية أو سياسية.

في الجهة المقابلة، ما هو دور المتغيرات الدولية وعودة التنافس الجيوبوليتيكي الدولي وإمكان تحقيق الدولة العصرية في ظلها؟

أسئلة عدة ومحاور متعددة تتداخل في هذا السياق، وحيث يمكن للفكر النظري قول كلمته

(2) - جون لوك، في الحكم المدني، ماجد فخري (مترجماً)، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 145.

المنهجية فيها وفق نظرياته العامة التاريخية والمحدثة منها، لكن ثمة ضرورة معرفية وسياسية لإعادة طرح الأسئلة ذاتها بطرائق حوارية عدة، تستهدف في عنوانها العريض انعقاد الهوية أولاً وشكل التعاقد الوطني والتراضي حوله، على الرغم من كل الاختلافات السياسية والأيدولوجية، لتأتي الصيغ والدساتير -في النتيجة- خلاصتها التي تثبتها وتعمل على صيانتها، وفق مشروعيتها التي أقرها الاختلاف متعدد الأوجه، لكن المتفق عليه رضائياً نموذج الدولة وآلية إدارة حكمها سلمياً ومدنياً.

### منهجية البحث

منهجية البحث ستأخذ السياق النقدي في تجريد مفهوم الدولة من قشوره وحمولته الأيدولوجية فكرياً، وتحديد مفهومها الحديث وأسس النظرية والوضعية أولاً، ونقدية مقارنة ثانياً تتعلق بتزاع الهويات السياسية السورية، على شكل الدولة وكيفية إنتاج تعاقد الاجتماعي الممكن، ليرز سؤال الهوية واضحاً: هل تتوقف المسألة السورية عند شكل من الصراع على السلطة متمثلاً في (المدنية) و/ أو (العلمنة) مقابل (الأسلمة) بلا مشروع الدولة والهوية الوطنية؟

### قضايا البحث ومحاوره الرئيسية

في قضايا البحث ونقاط إسناده، لا بد من تحديد مفهومي لموضوعة الدولة وارتباطه العضوي بمفهوم العقد الاجتماعي أولياً ومبدئياً، ويبدو هذا مسار بحث تاريخي ومعرفي نظري ونقدي في أن، سيحاول البحث عدم الاستغراق النظري فيها، إلا إن استلزم ذلك، بقدر تحديده نقاط استناد معرفية وسياسية للولوج في موضوعة الدولة والهوية والتعاقد المجتمعي، وهذه ستكون القضية الأساسية التي ستحاول الدراسة تناولها وفقاً للمحاور الآتية:

1. المفهوم النظري للدولة العصرية والعقد الاجتماعي وسؤال الهوية.
2. الدولة (المدنية) ونموذجها السياسي وإشكالية انعقاد الهوية حتى اليوم.
3. الجيوبوليتيك الحديث الدولي والأسئلة التي لا بد منها.

### أولاً: المرجعية النظرية، الدولة، الدولة الحديثة، العقد الاجتماعي والمجتمع المدني

#### 1. الدولة والدولة الحديثة

منهجياً، الدولة ذات حدين: أحدهما نظري يتشكل ويتقدم تاريخياً، والآخر وضعي متحقق بصور عدة، ويمكن القول إنه موجه وظيفياً وقانونياً، فالأول سياق مفهومي متطور فكرياً وفلسفياً، وقابل

للتطور والتحديث ما دام الفكر البشري والتطور الإنساني قائمًا في معالجة النماذج الإنسانية وإمكاناتها المتقدمة، والثاني يتعامل مع القوانين بأطرها الواقعية والمجتمعية. والحدان -كلاهما- يقود إلى عدم الثبات عند أيديولوجيا ثابتة أو قاعدة واقعية معينة تنهي التاريخ عندها، بشكل منزلًا سهلًا لموقع الوضعية والعلمية المفرطة في الامتثالية والمادية.

الانتقال المؤلم والشاق من عالم الفكرة إلى عالم الواقع المجتمعي بتفصيلاته وتبايناته هو الشرط الأولي للولوج في تحقق التعاقد المجتمعي. فالفرض النظري القائل إن وجود أفكار ومشروعات نظرية سواء كانت دينية أم قومية أم ماركسية، أم حتى علمانية أيضًا، كاف لتحقيقها واقعيًا وموضوعيًا من غير أن تندرج توافقيًا ومن دون استئثار بالمجتمع بتوضعاته الأهلية كلها، وتحقيق له ومعه شروط الاستقرار والأمن والأمان والحرية والكرامة الشخصية، ما سيتحول إلى نماذج متنازعة في ما بينها لا تنتج إلا مشروعاتها الضيقة على قدر أيديولوجيتها وحسب. وهذا ما يشكل فارقًا حاسمًا في الفكر ومركزاته النظرية من حيث الفرق بين الدولة والسلطة وشكل التعاقد حولهما بالمبدأ، وقد وضع مفهوم الدولة الكلاسيكية والدولة الحديثة، ما يستوجب الأخذ بالمعطى الواقعي اليومي والزماني وبخاصة ونحن في خضم مخاض عسير حتى اليوم.

ثمة مناهج فكرية سياسية متعددة حاولت تحديد مفهوم الدولة ونموذج الحكم فيها كعقد اجتماعي، منها تلك التي اتخذت الحالة الوظيفية الاقتصادية والأيدولوجية لها أداة هيمنة وتحكم، وساد في النظم الشمولية وأجهزتها الأيدولوجية ومشتقاتها التسلطية الشرقية المشوهة، في مقابل منطق آخر هو هوية العقد الاجتماعي وإرادة الاجماع العام على شكل الإدارة العامة، وتجريد الدولة عن نموذج السلطة المتداولة سلميًا بحكم الدستور والوضعية القانونية لها، فبحسب بيار بورديو «الدولة تحيلنا إلى كم أو كمية، بل إن لدينا هوية دولة، وبطبيعة الحال إن من وظائف الدولة وظيفة إنتاج الهوية الاجتماعية المشروعة، بمعنى أنه حتى لو كنا غير موافقين على هذه الهويات فإنه لا بد لنا من التعايش معها»<sup>(3)</sup>.

الدولة ليست مفهومًا نظريًا فقط، ولا حالة قانونية وظيفية قابلة للتحويل إلى حالة احتكار سلطوي أو قانوني عام أيضًا، فكل المفهومات، هي تلك الحالة المتغيرة زمنيًا والمتموضعة مكانيًا وفق شروط إنتاجها المجتمعية. مفهوم الدولة -مبدئيًا- يقع بين حدين: نظري متسع ووضعي محدد، والحدان كلاهما قابل للجدل والمناقشة والنقد، للمساندة والمعارضة، فكما هي مفهوم فلسفي قابل للحوار والتحديث، هي أيضًا مجموع المؤسسات والأجهزة القضائية والحكومية التنفيذية التي تمارس السلطة ونماذج الحكم منها وبوساطتها، سواء وفقًا لقواعد دستورية ناظمة وقانون وضعي عام يحيي

(3) بيار بورديو، عن الدولة، نصير مروء (مترجمًا)، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 30.

الحقوق والحريات وتعاقد المجتمع حوله وعليه، أم بالقوة القهرية والإكراه السلطوي قمعيًا وأمنيًا بحيث تصبح السلطة مستحوذة على مجموع مؤسسات الدولة كلها، لا أحد أجهزتها التنفيذية.

تاريخيًا، يمكن أن نجز أن فكرة الدولة نشأت لتضع حدًا لتفرد قيادة الزعيم أو القائد الفرد لجماعة ما أو عشيرة ما وإخراجها من الهيمنة الفردية وعلاقات القوة الناتجة منها، أو ما اصطلح على تسميته بعلاقات ما قبل دولة، ف«الإنسان ابتكر الدولة لكيلا يطيع الإنسان. ونشأت فكرتها عن هاجس فصل علاقات السلطة بالخضوع، فالدولة ركيزة سلطة تتعالى عن الإرادة الفردية للشخصيات التي تقودها»<sup>(4)</sup>، وغرضها الوصول إلى حكم البشر عامة يقلص -أو يحد من- هيمنة الفرد على آخر أو على مجتمع بعامته.

تاريخ تطور مفهوم الدولة أخذ مسارًا تاريخيًا طويلاً من النزاع على مفهوم السلطة والحكم وإقامة الحد على الاستفراد وحكم الفرد المطلق، هذا ما بدأ معه استقلال الحكم عن الذات الفردية لمصلحة الهوية العمومية، وتجسيدها في دستور يصون القوانين ويحفظها، معزز بالحريات الحديثة مع الثورة الفرنسية 1789 التي مثلت الانطلاقة الأساسية لمفهوم الدولة الحديثة نظريًا ووضعيًا. فبينما كان الإنكليز يكافحون مكافحة رئيسية من أجل الليبرالية والحقوق البرلمانية التقليدية وتقليص صلاحيات الحكم المطلق للملك، كان اتقاد الثورة الفرنسية التحررية يطرح منظومة حديثة ونسبية للدولة والسلطة وشكل العلاقة بينهما، متضمنًا نظامًا حديثًا للحرية الاجتماعية، تلك التي شكلت مفهوم الدولة الحديثة وأسسته بمرتكزاتها الوضعية والقانونية، المختلفة عن الدولة الكلاسيكية السابقة ذات الهيمنة والحكم الملكي أو الإمبراطوري المطلق وآليات التحسين المشروطة في نظام حكمها. وعليه، قامت الدولة الحديثة على مثلث الحقوق العامة:

أ. فصل الدين عن الدولة وجعله محصورًا بدور العبادة، والمتعارف عليه اليوم بالعلمانية.

ب. حرية الرأي والتعبير والعمل أيضًا بما فيها حرية البحث العلمي وصوغ القوانين التي تكفلها وتصونها.

ج. السلطة في الدولة الحديثة مؤسسة من مؤسسات الدولة تقوم على صيانة القوانين واحترام الدستور، وحماية الحقوق والحريات الشخصية والعامّة.

بناء على هذه الحقوق التي مثلت الحرية رائزها ومحورها، باتت الدولة الحديثة مطمئنًا عامًا يعبر عن توق الإنسان عمومًا، وحلم الفرد منا وكل فرد في عالم الشرق الغارق بالاستبداد، وهدف الثورات والربيع العربي في المبدأ، وخلاصته السياسية العامة في إيجاد آليات التداول السلمي للسلطة وفق قوانين الأكثريّة الانتخابية الديمقراطية، من دون ضغوط أو ممارسات قهرية، تلك التي جسدها

(4) محمد الهلالي وعزيز لزرقي، الدولة، دفاتر فلسفية، (المغرب: دار توبقال، 2011)، ص 10.

وضعيًا وقانونيًا مفهوم الدولة الحديثة، من دون قشور أيديولوجية أو حمولات سياسية عامة لمصلحة جهة من دون الأخرى، تعمل على تسخير القوانين والنصوص الدستورية لمصلحة استمرارها في الحكم والسلطة، فحيث «بدأت الحدود تتضح في الدولة الحديثة بين السلطة والقوانين، حيث باتت تعتبر مجتمعًا قانونيًا وسياسيًا، تتخلى به عن مطالبتها بالسيطرة على الدين والعمليات التجارية والاقتصادية وتركها لشأن الكنائس والأفراد، كما أنها لا تدعي بأنها تمثل أية سلطة علمية أو جامدة، بالقدر الذي تحمي فيه حرية البحث العلمي وحرية الرأي الفردي دون ضغوط»<sup>(5)</sup>.

بحسب سارتر، الحرية شرط عام للوجود الإنساني مبدع القيم وخالقها في آن، حيث تمارس الحرية لأنها حرية عامة ولأجلها، فالحرية مطلب عام للجميع ضمن المجتمع الذي تكفله القوانين عقديًا «وبسعيننا خلف الحرية نكتشف أنها تتوقف كلية على حرية الآخرين، وأن حرية الآخرين تتوقف على حريتنا»<sup>(6)</sup>، فعصر الحريات أضفى بيئة حديثة للحقوق المادية من عدالة ومساواة وتكافؤ فرص وعيش كريم، يكفله الدستور والقانون وجملة من الحريات في التفكير والتعبير وإبداء الرأي كالاقتناع والإيمان، أسست لعقد اجتماعي أكثر إنسانية، ما زال حتى اليوم مطمحًا وهدفًا لنا نحن الغارقين في مستنقع الاستبداد الشرقي والفوات والتأخر التاريخي المهزوم، بحسب تعبير ياسين الحافظ، بأبعاده كلها، «التأخر المجتمعي كالموقف من المرأة مثلاً، أو التأخر الثقافي كالموقف من التراث ومن الثقافة الليبرالية مثلاً، أو التأخر السياسي كالموقف من سيادة الشعب وبالتالي الموقف من الديمقراطية»<sup>(7)</sup>.

## 2. المجتمع المدني والعقد الاجتماعي

شكل المجتمع المدني جملة من العلاقات العصرية والحداثية التي واكبت تشكل الدولة الحديثة بمفهوماتها العصرية وأسستها القانونية الدستورية والوضعية، وذلك من حيث كون العلاقات المدنية ممارسات لا تحتل التوجه والغرضية النفعية السلطوية من أجلها، فهي في الجذر امتداد لوجود الفرد قبل الجماعة، ولانفصاله من جانب آخر عن الجماعة الطبيعية التي تشكلت في خضم تشكل الدولة أيًا كان طور تشكلها.

الأمر ذاته الذي حدده سعد الدين إبراهيم في تحديد مفهوم المجتمع المدني، حين نسب المفهوم إلى عصر الأنوار والعقد الاجتماعي عند توماس هوبز وجان جاك روسو وجون لوك (على اختلاف جدلهم في المسألة المدنية ومعيارية حضورها في شكل العقد الاجتماعي وتوضعاته لكنها ضمن سياق تطور

(5) - Bluntschli, J. Kaspar, The Theory of the State, Translated from 6<sup>th</sup> German Edition, (Kitchener: Batoche Books, 2000), p 58.

(6) - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، عبد المنعم حنفي (مترجمًا)، ط 1، (القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، 1964)، ص 58.

(7) - ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، ط 2، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص 101.

## الحالة المدنية الأوروبية للمجتمع المدني والعصري).

إذ يشير مفهوم المجتمع المدني إلى مجتمع المواطنين الأحرار الذين يختارون بإرادتهم الحرة شكل الحكم الذي يعيشون في ظلّه وشروطه، «مجموعة من التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي»<sup>(8)</sup>، ليتفق معه عدد من الباحثين في تحديد هوية المنظمات المدنية بأنها «كل المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخبرات والمنافع العامة دون تدخل أو توسط الحكومة»<sup>(9)</sup>.

لم يقر جون لوك بوجود سلطة مطلقة تاريخياً، مقابل تحرّيه نماذج التغيير في العقد الاجتماعي البشري وإمكان تشكيل حكومات وأنظمة حكم مختلفة تخرج عن قواعد الحكم السابق وطرائقه، وهذه هي المواقع ذاتها المفترضة للثورة السورية من حيث المضمون والمحتوى الأول، «فالتاريخ الديني والمدني حافل بالشواهد على انفصال الناس وتمردهم على السلطة التي ولدوا في ظلّها، أو الأسرة أو الجماعة التي كانوا ينتمون إليها، وتأسيسهم حكومات جديدة في أمكنة جديدة»<sup>(10)</sup>.

إن إمكانية تعاقد البشر الأحرار على شكل حكمهم المدني على أرضية الحريات العامة وفكر عصر الأنوار بصفته مرجعاً وأساساً لحركة التغيير العصرية؛ ما زالت ممكنة التحقق في شرقنا.

سيشكل المجتمع المدني القاعدة الأساسية للاستقرار والأمن والحماية والمصلحة العامة وفق القوانين والدساتير النازمة في الدولة الحديثة مع أنه منظومة عمل مؤسساتية، تخرج عن سياق العلاقات الأهلية الأولى. هذا الانتقال المفصلي من هيمنة قَبَلية وسلطوية -سواء كانت المتمثلة في سلطة الأسرة أم القبيلة أم العشيرة أم سلطة دكتاتورية- إلى نموذج الهوية الوطنية وقد عرّفت ذاتها عقدياً ورضائياً وتوافقياً تجبّ سلطة الإرادة الوحيدة القهرية على المجتمع، وتحقق العدالة بين المختلفين فكرياً ودينياً وسياسياً، ما يؤهل المجتمع المدني وفقاً لهذا التصور لأن يمثل التجسيد العياني للأمة الحديثة بما فيه من تنوع واختلاف وتعارض، ف«المجتمع المدني، على ما فيه من تنوع واختلاف وتعارض، هو التجسيد العياني للأمة، ولنقل هو الواقع المادي الكثيف للأمة، والأمة هي تجريده المثالي، أو تعبيره الثقافي، أي التعبير النظري عن وحدته التناقضية؛ وفي التجريد المثالي والتعبير الثقافي كليهما، تختفي -أو تكاد تختفي- الفروق والتعارضات الملازمة للكينونة الاجتماعية،

(8) - سعد الدين إبراهيم، «المتخلفون العرب والتخريب الحالي لمصطلح المجتمع المدني»، جريدة الحياة اللندنية، العدد 13894، 2001/3/31، ص 10.

(9) - ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 282.

(10) جون لوك، مرجع سابق، ص 207.

أو للوجود الاجتماعي المباشر»<sup>(11)</sup>.

الدولة الحديثة القائمة على أسس المجتمع المدني ليست فكرة نظرية محضاً، بل هي المتحققة قانونياً ووضعيّاً في دول أخرى (الدول الأوروبية) حين أقرت أسس عقدها الوطني والاجتماعي في الأساس، محققة مصالح شعوبها التي باتت أكثر تقدماً من دول مشرقنا. هي بالمبدأ دولة بلا صفات أو سمات أيديولوجية بعينها سوى أنها دولة المواطنة، ميزتها الأهم على الإطلاق أنها حيادية تجاه مكونات المجتمع كلها؛ السياسية والاجتماعية والدينية، ولا تستأثر إحداها بالدولة، بينما يمكن للسلطة التنفيذية -بوصفها إحدى مؤسساتها- أن تأخذ أي سمة سياسية وأيديولوجية ما، بطريقة لا تخرق الدستور وعقده الاجتماعي والهوية ونموذج الدولة.

دولة الحق والقانون، دولة الدستورية والشرعية، قابلة للتحقق إذا ما شكلت توافقاً طوعياً وتعاقدياً بين أطراف المجتمع بعامة على نموذج حكمه المدني والسياسي، حيث «يبدأ التفكير في الدولة حين نفكر بمقتضيات الإرادة الجماعية»<sup>(12)</sup> بحسب عبد الله العروي، وذلك اتساقاً مع مفهوم الشخصية العمومية لجان جاك روسو للميثاق الاجتماعي المحدد لارتباط الشخص المفرد بالعام أو الهوية، إذ «يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة، ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل»<sup>(13)</sup>.

الدولية الحديثة والمجتمع المدني تربطهما هوية العقد الاجتماعي وفق ثلاثة نظم عامة متكاملة هي: المدنية، العلمانية، الحرية الفردية، لا يمكن لإحداها أن تنفذ الدولة فيها بصفة أو سمة وحيدة، بقدر ما هي حدود ثلاثة تتوسط بين المفهوم النظري العام والتطبيق العياني الحياتي، وذلك حفاظاً على هوية العقد الاجتماع الوطني وهوية الدولة الحديثة ومقومات وجودها. هذه الحدود الثلاثة متضمنة ومصونة دستورياً وقانونياً بشكل وضعي وتمثل روافع الحرية والمواطنة وأعمدها وهي:

**أ.** مدنية السلطة وشكل الحكم المدني، وتداولها سلمياً وديمقراطياً، ما يعني تحديداً أن العسكر ومؤسسة الجيش الوطني مستقلة كلياً عن إدارة السلطة السياسية وتخضع لها في قراراتها، ومنوط بها حماية حدود الدولة من أي تهديد خارجي بمرجعية قرار الدولة السياسي وسلطتها التشريعية، وهذا لا يعني أن تنفذ الدولة الحديثة في صيغة الدولة (المدنية) السياسية فقط.

**ب.** علمانية الدولة هي فصل الدين عن الدولة مع الاحتفاظ بأحقية ممارسة طقوسه وشعائره في أماكن العبادة، وحرية الانتماء الديني والأهلي إلى أي دين من دون إكراه أو تكفير، مترافقاً مع إيلاء المجتمع المدني ومنظّماته القانونية دوراً أساسياً في الدولة ومؤسساتها بالتوازي.

**ت.** الحرية الفردية سواء كانت رأياً أم بحثاً أ عملاً، بما تتضمنه من حرية التنافس الاقتصادي

(11) جاد الكريم الجبالي، المجتمع المدني هوية الاختلاف، (دمشق: النابا للدراسات والنشر والتوزيع، 2011)، ص 32.

(12) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 10، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 26.

(13) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، عبد العزيز لبيب (مترجماً)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 94.

والعمل التجاري وحق الانتماء والكتابة والإبداع المضبوطة قانوناً.

## ثانياً: سورية وأسئلة الدولة الحديثة

من المعقول القول إن المسألة السورية تعثرت سياسياً بحكم جملة من المعوقات المحلية والدولية متداخلة المشارب، وذلك خلال مسارها لاسترداد الدولة الوطنية من سلطوية حكم عسكري الطابع، ذي هيمنة شمولية أمنية. لكن من الأكثر معقولية القول إن ثمة أسئلة لم تحسم القوى السياسية والفكرية إجابتها حتى اليوم، كان أهمها على الإطلاق سؤال الدولة والهوية الوطنية، ما شكل حالة من التشتت والصراع المتنامي البيني.

لقد باتت الحالة السورية باهظة التكلفة وكارثية تفوق حد التصور ما يهدد بتشيم الهوية الوطنية وتقويض مشروع الدولة وإعادة تغول الاستبداد بصورة أكثر شراسة، فحكومة الطغيان التي هي أسوأ أنواع الحكم، من بين خمسة أصناف للحكم بحسب أفلاطون وهي: الأرستقراطي، التيموقراطي، الأوليغارشي، الديمقراطي، الطغيان، وحكومة الطغيان «هي حكومة الفرد الظالم والحكم الجائر حين يسود الظلم الكامل بغير خجل أو حياء»<sup>(14)</sup>، وهذا ما يفسر تكلفة الثورة، ويهدد المستقبل القريب للهوية، وهذا ما يستلزم البحث والسؤال النقدي الفكري والنظري ومقاربتهم معاً في صورة الممكن العقلاني.

مبدئياً يمكن الوقوف على فرضين، تبدو الإجابة عن كل منهما مجال أبحاث ودراسات عدة:

الأول: موضوع الثورة في ظل نظام استبدادي فردي أو سلطوي الحكم، وسؤال الدولة الحديثة في ذاته لا يمكن القفز عنه نظرياً، أو تجاوزه إجرائياً بلجنة دستورية، بات متعارف ومتفق على أنها نتاج توافقات دولية، قد تنجح في مساعيها السياسية.

الثاني: في تعاقد الهويات والأيديولوجيات الأهلية والسياسية على نموذج العقد الاجتماعي والوطني وبالضرورة الدولة، وهذا ما لم ينجز بعد سورياً، فالتحالفات السياسية الرسمية المعارضة شكلت حالات سياسية قصيرة الأمد، توافق -في أقصى حدودها- على شكل إدارة المرحلة الانتقالية في حال سقوط النظام، وما تخلله بينياً من نماذج التنافس المحموم على مواقعها المتقدمة وآليات تقاسم السلطة (وهذا ما حاورته تفصيلاً دراسة سابقة عنوانها: الثورة والصراع على السلطة<sup>(15)</sup>).

فإن كان سياق السؤال الأول عمره عشر سنوات ولم يحسم بعد بحكم المرحلة والتداخلات

(14) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، أحمد المنياوي (معداً)، ط 1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 2010)، ص 193.

(15) - جمال الشوفي، «الثورة والصراع على السلطة: سورية مقاربات منهجية»، مجلة قلمون للأبحاث والدراسات الاجتماعية، عدد 11، 2020/3، ص 269.

الدولية وحجمها وكثافتها وتوازنها الجيوبوليتيكية، فالثاني يجب حسمه اليوم حتى لا يكون مسوغاً دولياً ومعبراً لقواه الكبرى لتقاسم النفوذ داخل سورية عبر السوريين أنفسهم، والأهم من هذا، هدم الهوية الوطنية وتقويض إمكانية تحقق مشروع الدولة الوطنية بتزايد حجم الشروخ العمودية والأفقية في بناء المجتمعية، والأهلية والدينية والسياسية. وحيث لا يمكن البحث في موضوع الهوية الوطنية بلا مقارنة مفهوماتية أولى بين الدولة والسلطة، ومقاربة عيانية للواقع بين السلطة الموجودة والبديل المطروح، في مقابل مشروع الدولة الحديثة المشار إلى أسسه النظرية والعيانية المتحققة أعلاه، وهذا ما سنتناوله أدناه بطريقة حوارية تفترض الأسئلة المنهجية النقدية.

### 1. انعقاد الهوية: ليس دولة (مدنية) ولا (إسلامية)

في التجربة السورية، ثمة فريق أراد الدولة (إسلامية) وآخر أرادها (علمانية)، وجاء مفهوم الدولة (المدنية) نموذجاً سياسياً توافقياً بينهما، وربما كان محاولة استيعابية للموضوعتين ذاتهما، لكنها مثلت التباساً فكرياً في المبدأ، وإشكالات سياسية في سياق التجربة، يكاد يجهز على الهوية الوطنية.

كان من الممكن حل مفهوم الدولة (المدنية) بالتباسه المفهومي النظري، وتحديدده بسياق الحوار متعدد المنابر، بافتراض أن المدنية هي صفة السلطة السياسية ولا تنفذ الدولة فيها، لكنه أتى صيغة عمل سياسية توافقية على مرحلة عمل يفترض أنها انتقالية من جهة، وقابلة للتداول ما بعدها سياسياً. هذا المفهوم، مدد الخلاف الفكري والسياسي وعمقه، حول موضوعية المدنية والعلاقة بالدولة دستورياً، وأفكار المجتمع المدني القائمة على علاقات الفرد في محيطه، ترتسم وفق مجموعة من القواعد الإجرائية والدستورية تكفلها القوانين وتصونها، وهذا ما شكل تناقضاً أولياً مع البنى الثقافية العامة المجتمعية، كما مع تطورات المسألة السورية من سلمية إلى عنفٍ ومن ثم إلى بروز الفصائل الإسلامية ومشروعاتها السياسية سواء كانت راهنة، أم قابلة للتمدد العام كصيغة عامة للدولة ذات الشرعية النصية، وبخاصة أن الثقافة العامة السائدة في مجتمعنا ترجع في أغلبها إلى الثقافة الإسلامية ذات المركزية النصية شرعياً.

في البنية العامة أنتج مفهوم الدولة (الإسلامية) والانتقال من مفهوم الأمة المتمددة والمتسعة، ليجاري مفهوم الدولة الوطنية الحديثة. فالدولة الوطنية التي حددت بـ «الشعب والأرض والسيادة الدستورية، وتعمل وفق حدود مفصلية بين الدين والسياسة في مفهوم العلمانية كانت مدخلاً لاستحداث مفهوم الدولة الإسلامية لمواكبة العصر الحديث حيث «قيام الدولة الوطنية الحديثة، المحدودة بإطار جغرافي ثابت وسلطة وشعب في ظل تفاهم دستوري، خلقت وبأثر تداخل مفهوم الأمة والخلافة مفهومًا هجينًا: هو الدولة الإسلامية»<sup>(16)</sup>. بينما جاء مفهوم الدولة (المدنية)

(16) عبد الرحمن الحاج، «مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر»، مركز القدس للدراسات السياسية،

-على التباسه الفكري والسياسي- ليمثل بوابة سياسية لتجاوز موضوعة الدولة الإسلامية الإشكالية. صيغة الدولة (المدنية) مثلت حلًا قصير الأجل سياسيًا للحوامل السياسية الإسلامية في سياق الثورة الشاق، إذ تقارب مفهوم دولة المدينة التي أنشأها الرسول محمد (ص) في المدينة المنورة حين آخى بين ساكنيها الأصليين والمهاجرين كدستور مدني، وموضوعة التقوى مقدمة على التمييز بين أفرادها وقبائلها، وليصبح حج مكة وما له من حقوق متساوية بين القبائل، قاعدة عامة لإرساء مصلحة الأمة في الوحدة تحت لواء الإسلام<sup>(17)</sup>.

وهذه الصيغة السياسية المحضة للدولة تضمن الكثرة العددية الانتخابية في حال خوض أي انتخابات حرة وديمقراطية في العصر الحديث، ومن ثم تضمن الوصول إلى السلطة. إضافة إلى أنها تنزع الهواجس المحيطة بآليات الحكم بالطريقة الإسلامية تحت غطاء المدنية.

إن الفارق الواضح بين صيغة الدولة والجانب الإيماني العام للبشر مختلفان جذريًا، ف«النقاش حول الدولة الإسلامية في جزء كبير منه نقاش غير علمي، أي لا يتناول ظاهرة موضوعية تقع تحت طائلة العقل وحده، بل هو نقاش يتصل بالإيمان والوجدان، ويراجع ظواهر تاريخية لها انعكاس على الإيمان السياسي»<sup>(18)</sup>، وقابلية تسييس الجانب الإيماني ذاته، قضية تتنافى مع الصيغة الحديثة للدولة القائمة شرطًا على الحريات الدينية والتعبيرية. وحيث لا يمكن إنكار حق أي جهة بصيغة طرحه ورؤيته لطريقة الحكم، لكن ثمة مفارقات عدة:

- أ. لا تشكل صيغة الدولة (الإسلامية) عقدًا اجتماعيًا عامًا أساسه المواطنة، بقدر صيغتها المركزية للشرعية الإسلامية في بناء الدولة حتى وإن أخذت صفة الدولة (المدنية).
- ب. الدولة الحديثة حيادية تجاه مكونات المجتمع كلها، ولا يمكنها أن تتنفذ في صيغة سياسية وحيدة، فشرط تحقق الدولة الحديثة ينتفي من تلقاء نفسه عند انفراد سلطة سياسية بها وفرض صفتها عليها، إذ قامت أساسًا على ثلاثية الحكم المدني والعلمانية والحريات الفردية.
- ج. ثمة فارق مهم بين السلطة والدولة، فالدولة تتشكل بعقد توافقي (كما أسلفنا أعلاه) إحدى مؤسساتها السلطة، والسلطة فيها ليست حالة جامدة وثابتة، بل قابلة للتداول السلمي.
- د. لم تحقق هذه الصيغة فصل الدين عن الدولة والسياسة، بقدر توليفه سياسيًا لضمان الوصول إلى السلطة.

2006/5/27.

(17) عبد السلام حيدر، «التاريخ السياسي لدولة النبي في المدينة المنورة»، إضاءات، 2019/05/07.

<https://www.ida2at.com/political-history-state-prophet-in-medina/>

(18) أنس الطريقي وآخرون، «مفهوم الدولة، الدولة الإسلامية، دولة الخلافة»، مؤمنون بلاد حدود، (2015)، ص 7.

في الجبهة الأخرى، مثلت قوى المعارضة السورية ذاتها في كثير من المنابر وفق توجهاتها العامة، سواء ذات الصلة الديمقراطية، أو العلمانية، أو المدنية، أو الماركسية، أو القومية، أو اجتماع عدد منها في منابر متعددة بصفات سياسية عدة<sup>(19)</sup>. ومع أنها لم تتوقف عن الحوار بينها في شتى شؤون المرحلة واستعصاءاتها، إلا أنها حتى اليوم، لم تستطع الولوج إلى العمق العام في إنتاج الهوية السورية العامة وعقدتها الاجتماعي. فبين الجمهورية السورية، والجمهورية العربية السورية، ثمة فروق عدة تتعلق بالقوميات الأخرى كالكردية وغيرها، وبين الدولة (العلمانية)، والدولة (المدنية) اختلاط عريض في التوافقات العامة. وهذه أسئلة سياسية أكثر منها بنائية، بمعنى أنها تتناول الاتفاق المرحلي على إدارة المرحلة الانتقالية تنفيذاً للقرار 2254/2015<sup>(20)</sup>، بينما لم تشكل بدايات تعاقد اجتماعي عريض، أقله على مفهوم الهوية العامة فعلياً، وليس نظرياً أو فكرياً، وهذا السؤال المتكرر حتى الآن في أروقة المعارضة السورية من دون إجابة محددة.

في مقابل هذا، برزت منظمات المجتمع المدني وأفكاره بطور متزايد فاض على 1100 منظمة عمل مدني سورية ناشئة<sup>(21)</sup> (التي جرى تناولها تفصيلاً في دراسة سابقة<sup>(22)</sup>)، وقدمت ذاتها نموذجاً للعمل المدني وتجسيداً عصرياً لطموحات جيل الشباب في الدولة العصرية. لكنها لم تدخل أيضاً في التوافقات العقدية في مستوى الهوية وطرائق بناء الدولة الحديثة، بقدر ما قدمت مشروعاً سياسياً في مواجهة المشروع السياسي الإسلامي المفترض، ما زاد في تفارق الهوية الوطنية وتشتتها وتباعدها عن موضوعة التعاقد المجتمعي والدولة الحديثة الحيادية والمتسعة للجميع. وهذا ما مثل حالة استقطابية سياسية حادة بين منظومتي السلطة والمعارضة سياسياً في تشكيل اللجنة الدستورية، إذ لم تزل تنوس دراماتيكيّاً بين طرفي المعادلة السياسية المعارضة والسلطوية القائمة<sup>(23)</sup>.

(19) تحالفت المعارضة السورية تباينت بداية في 2011 بين صيغتين: هيئة التنسيق الوطنية ممثلة ما يسعى بمعارضة الداخل والمجلس الوطني، وقوامهما الأساسي كان أحزاب المعارضة الكلاسيكية، إضافة إلى التنسيقيات المدنية الأولى التي شاركت في المجلس الوطني. لاحقاً وفي 2012 تطور المجلس الوطني لائتلاف قوى الثورة والمعارضة السورية بعد أن وسع ممثليه من المجالس المحلية والفصائل العسكرية، ما عدته هيئة التنسيق لا يمثل كل السوريين في كتاب وجه لأمين جامعة الدول العربية 2013. في سياق ذلك بدأت كثير من القوى والفاعليات تشكيل منصات سياسية ومدنية كمنصة موسكو والقاهرة وتحالفات منظمات المجتمع المدني.

(20) أسهمت الرياض، عاصمة السعودية، بعد القرار 2254/2015 في تشكيل الهيئة العليا للتفاوض في أواخر 2015 لتجمع بين طيائها ممثلين عن أطراف المعارضة السابقة كلها تنفيذاً لمحتوى القرار ذاته الذي ينص على آلية تفاوضية مع النظام تفضي إلى حكومة انتقالية تتقاسم السلطة بنسبة الثلث (نظام-معارضة-مجتمع مدني). تشهد مجموع قوى المعارضة اليوم خلاقات أيديولوجية متباينة ومتعددة ومتداخلة يمكن مراجعتها سياسياً بدراسات سابقة عدة لا يتسع البحث لتناولها جميعاً.

(21) زيدون الزعبي وآخرون، «منظمات المجتمع المدني السورية، الواقع والتحديات، بحث مبني على نتائج مسموح معمق لمنظمات المجتمع المدني السورية»، مواطنون لأجل سورية، (2017). <https://bit.ly/2ORL1LW>

(22) جمال الشوفي وجمال أبو الحسن، «المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع، مخاض تجربة وهوية تتشكل»، قلمون للدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية، عدد 1، 2017/5، ص 305.

(23) صيغة اللجنة الدستورية الناتجة عن قرار مجلس الامن 2254/2015 جرى التوافق عليها في لقاء سوتشي 2018/1/30 بنسبة الثلث،

تبعًا لأفلاطون «لا نناقش موضوعًا هيئًا، إننا نناقش كيف ينبغي أن يعيش الإنسان»، وهذا ما يقودنا إلى إعادة طرح الأسئلة ذاتها:

أ. هل يمكن للمجتمع المدني أن يشكل قاعدة عريضة لإنتاج دولة قانونية ودستورية تحمي الفكر المدني، وتصون حريته واستقلاله وحياده؟

ب. وهل يمكن بناء الدولة الحديثة من دون تعاقد على الهوية الوطنية مدنيًا، وسياسيًا وفكريًا وثقافيًا؟

ت. وهل يمكن للطرف المدني اجتثاث الإسلام أو العكس؟ وهل تمكن المتابعة بما ينوس بين السياسة النفعية التي أنتجتها طرائق وآليات عمل المنظمات المدنية وآلياتها، وسمة الحيادية المفترضة، يتمثل ذلك في نقطتين:

1. الأولى خروجها عن حيادها المفترض بأبجديات العمل المدني، إلى المشاركة في تشكيل المرحلة الانتقالية بنسبة الثلث سياسيًا، بحسب مقررات جنيف والقرار 2015/2254، ما فتح البوابات العريضة للخروقات والاستمالات الدولية مثلها مثل باقي الفاعلين السياسيين من كل الأطراف في المعادلة السورية.

2. الوفرة المالية التي قدمت لكثير من الفاعلين في منظمات المجتمع المدني، أخرجتها من طور الطوعية والمبادرة، إلى طور النفعية والتبعية، هذا مع تغليب الشؤون المصلحية سياسيًا على أي هوية عقدية ممكنة.

السؤال الذي يجب أن تجيب عنه منظمات المجتمع المدني وقوى المعارضة السورية بكل صنوفها: هل الدولة (المدنية) صيغة لعقد اجتماعي وطني، أم هي محض أطروحة سياسية، قابلة للتفكك عند اصطدام مشروعاتها بينيًا، كما يحدث في المنابر السياسية السورية كلها اليوم؟ وهل يمكن لإحداها منفردة أن تشكل صيغة عامة للعقد الاجتماعي والهوية الوطنية؟ وما مدى مساهمتها ومسؤوليتها المدنية والعلمانية والمنهجية عن هذا الكم المتراكم من المشروعات السياسية الفوضوية؟

تحتاج هذه الأسئلة إلى إجابات واضحة من ممثلي منظمات المجتمع المدني السورية القائمة أولاً، وثانيًا ضرورة الأخذ بالمحددات المنهجية لسياق بناء الدولة تعاقدًا.

الدولة ليست الدولة (المدنية) ولا الدولة (الإسلامية) ولا دولة البعث أو الماركسيين، هي دولة السوريين كلهم، وما السلطة سواء كانت مدنية أم إسلامية أم بعثية؛ سوى مؤسسة قابلة للتداول السلمي بحكم الدستور والعقد الاجتماعي، ولا يجوز لهذه السلطة أن تصبغ صفتها السياسية على

وشكلت من 150 عضوًا بنسبة 50 عضو عن كل من النظام والمعارضة والمجتمع المدني، ولجنة مصغرة قوامها 45 عضوًا بنسبة 15 عن كل جهة، ليصبح المجتمع المدني وغرفته المدنية محط صراع سياسي بين قوى النظام والمعارضة ويتحول بذلك المجتمع المدني إلى شريك سياسي في العملية التفاوضية وذلك بخلاف دوره المدني المنوط به من حيث الاستقلالية والحياد الضابط على الأطراف كلهم في سبيل تحقيق الحقوق المدنية العامة.

الدولة، وعلى المجتمع المدني أن يبقى القاعدة العريضة لتوضع البنى المجتمعية الحديثة السورية، من دون أن يكون محط استقطاب سياسي قابل للاستثمار السلطوي، وبخاصة في هذه المرحلة الحرجة من الحالة السورية التي يسعى فيها النظام إلى إفشال عمل اللجان الدولية في تحقيق الانتقال السياسي وبقائه في السلطة إلى الأبد، في مقابل هذا ما تزال قوى المعارضة السورية متباينة حول صيغة تشاركية للعقد الاجتماعي وتختصره في صيغة سياسية وحسب.

## 2. أسئلة الجيوبوليتيك الحديث

لم تتوقف المسألة السورية على تبايناتها الموسومة أعلاه فحسب، بل عملت التدخلات الدولية فيها عسكرياً وسياسياً على مزيد من تعقيدها وتأخير نتائجها وعقدها الاجتماعي. فالنظام العالمي المعولم وحيد القطب الذي نشأ بعد انهيار الاتحاد السوفيتي أرسى مجموعة من القواعد الاقتصادية الجديدة، كان أساسها الخمس الثري المتحكم في اقتصاد العالم<sup>(24)</sup>، وهذا يقودنا إلى الطريقة والكيفية التي باتت تحكم آليات عمل المنظومات الأممية الكفيلة بحقوق الإنسان وعدم قدرتها على مواجهة شره العولمة وارتداداتها الجيوبوليتيكية على مسار المسألة السورية اليوم. وذلك من خلال استعادة أحكام السيطرة وتقاسم النفوذ بحكم القوة العسكرية المفرطة، وأثره في السلم العالمي، وفي النتيجة في قرارات الدول ذات المرجعية التاريخية في بناء الدولة الحديثة ومساهمتها العالمية المفترضة فيها<sup>(25)</sup>، وبالضرورة عدم قدرتها على حسم أمرها بفاعلية تجاه الثورة السورية وحق تقرير مصيرها، وهذا مبحث طويل منفرد يمس موضوعنا من جهة التغيرات العالمية وأثرها في مساراتنا المحلية في السنوات العشر الماضية والمستقبلية الممكنة، مع بقاء السؤال عما يمكننا فعله ذاتياً.

يمكن للفكر النظري الفلسفي أو الاجتماعي السياسي اليوم إثبات وجود الدولة الحديثة بمقوماتها كلها؛ النظرية والمادية، تبعاً لمفهومها الأول في الديمقراطية الليبرالية، (أرض الميعاد)، بحسب فوكوياما<sup>(26)</sup>؛ لكن يمكنه نفيها في الوقت ذاته بالأدوات المنهجية ذاتها، تلك التي عبر عنها فوكوياما بأن مجريات القرن العشرين أدت إلى انهيار «النظام العالمي الليبرالي واستبدلت بالدولة الليبرالية الأدونية (قليلة التدخل بالشأن العام) دولة عالية المركزية والنشاط في معظم أرجاء العالم»<sup>(27)</sup>. فهل

(24) هانس بيترمارتين وآخرون. فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، عدنان عباس علي (مترجماً)، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد 238، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998)، ص 30.

(25) Sassen, Sasika, "The state and globalization", Interventions International Journal of Postcolonial Studies, 5(2), June/2003, P: 241-248.

(26) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، حسين أحمد أمين (مترجماً)، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1993)، ص 54.

(27) فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الواحد والعشرين، مجاب الإمام (مترجماً)، (السعودية: العبيكان للنشر، 2007)، ص 44-43.

نحن أمام خيارين فقط إما أن تطبق نصوصها النظرية الجاهزة لتمثل لنا حلاً سحرياً أو نفياً نظرياً فقط؟ أم ثمة ضرورة لسؤال كيفية انعقاد الهوية زمنياً وتدرجياً في ظل هذه التباينات العالمية وحدة استقطابها اليوم؟

صراع الهيمنة العالمي اليوم، المترافق مع تشكيل حلقات الجيوبوليتيك الدولية<sup>(28)</sup>، وبخاصة الحديثة التي تقودها روسيا على حساب مأساة الشعب السوري، في طور نموها الجديد في المعادلة العالمية وكسر وحدانيتها المعولة، بما يسمى بالنظرية الرابعة السياسية لألكسندر دوغين<sup>(29)</sup>، وذلك مؤشر على تزايد التفريط بالسلام العالمي، باتجاه استعادة الهيكلية الأولى للاستحواذ بالقوة، والتفريط بمنتجات الحداثة والعصرية المتمثلة في حقوق الإنسان وحقوق تقرير مصير الشعوب، ويكاد يقوض إنتاج انعقاد الهوية الاجتماعية من شدة التداخلات الدولية السياسية وحدة استقطابها في المسألة السورية<sup>(30)</sup>.

من الطبيعي هنا، قياس حدة التغول الروسي في سورية جيوبوليتيكياً، وإعادة طرح السؤال الموضوعي المتعلق بنموذج الحل السوري سياسياً: فإمكانية تنفيذ القرار الأممي 2015/2254 بحكومة انتقالية سياسية، لن يشكل حلاً مكتملاً للمسألة السورية، بقدر ما هو بوابة لاستعادة التموضع السوري على داخله مرة أخرى، أضف إلى أنه حل دولي يساهم في تخفيف وطأة تصادم المشروعات الدولية العالمية في صراعها على قمة هرمها العالمي. وبالضرورة يصبح حل المسألة السورية دولياً شرطاً لازماً سياسياً يأخذ كفايته بضرورة الإجابة عن أسئلة العولمة والجيوبوليتيك الدولية وأثرها في المسألة السورية بوصفها محدداً من محدداتها الراهنة، وبالضرورة كيفية العمل على تحقيق عقدها الاجتماعي، في ظل هذه التباينات الدولية المعقدة، ما لا أظن أن تكفيه إجابة سياسية فقط، بقدر ما ستكون مقدمة لازمة وفاتحة ما بعدها يمكنها أن تساهم منهجياً في تحديد سؤال الكيفية في انعقاد الهوية مرة أخرى، وهذا ما سنحاول تحديده وتلخيصه أدناه.

### ثالثاً: الاستنتاجات الأولية وسؤال انعقاد الهوية التدرجي النسبي

أمام الفرضية الأبستمية الأولى في أن الثورة حالة تغييرٍ شاملة في مستويات الحياة بعامة، لا يمكن

(28) Walter Russell Mead, "The Return of Geopolitics, The Revenge of the Revisionist Powers", Foreign Affairs, (2014). <https://www.jstor.org/stable/24483407?seq=1>

(29) Alexander Dugin, The Fourth Political Theory, Translated by: Mark Sleboda & Michael Miller, 1<sup>st</sup> edition, (London: Arkots Media LTD., 2012).

(30) يمكن مراجعة تفصيلاً: جمال الشوفي، «القوى المتحركة في عالم اليوم: الجيوبوليتيك الكتلي والنانو تكنولوجي الخفي»، على جزأين، مركز ليفانت للبحوث والدراسات، 2020/11-10. <https://bit.ly/3r4GGID>

احتواؤها في حيز سياسي أو اقتصادي أو ثقافي وحسب، بقدر تكاملها وتوازي مفعولاتها وتموضعاتها النسبية مع الزمن -بغية تشكيل العقد الاجتماعي نتيجة وفاتحة لما بعده. وبالضرورة تأتي خلاصة الدراسة أعلاه وتوصيتها الأولى أنه لا يوجد عقد اجتماعي ناجز سلفاً يمكن تطبيقه في الحالة السورية، أو أي حالة بخلافها، بوصفه منظومة فكرية جاهزة على البشر تطبيقها لينعموا بسحر ما بعدها- هي نموذج حوار تفاعلي يصل النموذج المعرفي للإنسانية مع تحقيقها المصالح المادية والحقوقية للبنى المجتمعية في سياق تعاقد عام على نموذج الحكم والقوانين في دولة، ومن ثم المشاركة الحرة للذوات الفردية والجماعية التي ما زالت في مجتمعنا في مرحلة ما قبل دولة من عشائر وطوائف وملل كنماذج أهلية، وما تحمله من ثقافات ماضوية متأخرة، مع الكتل السياسية والمدنية وإن اختلفت أيديولوجياً وسياسياً. ما يستلزم مسؤولية الكل السوري تاريخياً للعمل على إرساء الاستقرار وبواكير انعقاد الهوية، حين يصل الجميع إلى ملازمة الضرورة الموضوعية في لحظتها الفارقة لتجليات الحرية والكرامة الشخصية التي فجرتها بواكير الثورة، إلى قناعة رضائية مفادها: أن سيادة طريقة وحيدة منفردة في الحكم كما البعثية القومية الحاكمة عسكرياً، وما قد يشابهها اليوم من صيغ أيديولوجية تستهدف السلطة بعينها، هو عقد بالإكراه دون العقد الاجتماعي.

في الخلاصات العامة المتعلقة بالمسألة السورية ولحظتها السياسية الراهنة، يمكن وضع المحددات الآتية مدخلاً عاماً لدراستها، وبالضرورة لفتح الحوار حول آلية انعقاد هويتها لاحقاً:

أ. باتت المسألة السورية عقدة دولية كبرى تفرض شروطها السياسية والمادية على نموذج الحل السوري، وتحيل على ضرورة البحث في مسارات معقدة وشاقة لإمكانية اندراج المشروع الوطني السوري في دولة المواطنة مع الزمن وبالتدرج.

ب. تثبت كثير من المقاربات التاريخية أن الفكر النظري لم ينجز العقد الاجتماعي الأوروبي في نموذج الدولة الحديثة من تلقاء نفسه فحسب، حين كتبه جان جاك روسو، بل أتت نتيجة تفاعل متراكم لمفعولات الثورة الفرنسية في الحرية ولقائها المهم والمفصلي بين مصلحة البورجوازية التنويرية ومصالح العمال حاملي لواء الثورة والتحرر، واستلزام تحقق المساواة الحقوقية والقانونية بينهم بوصفهم أفراداً ومواطنين سياسيين. في حالة أخرى ونموذج آخر جاءت الدولة الإسلامية وعقدها الاجتماعي بعد دخول مكة، في بداية تشكيلها في القرن السابع الميلادي، لم يأت به النص القرآني فحسب، بل أتى مترافقاً مع تحقيق مصالح القبائل المتحاربة قبلها مادياً ومعنوياً في موضوعة الحج وحرية الوصول إلى مكة وتحقيق منافعها التي أكدها النص القرآني، مع المساواة الحقوقية بين القبائل، في صدر الإسلام أمة ودولة بوصفهم مسلمين لا فرق بينهم سوى بالتقوى والعمل الصالح.

ت. دولة المواطنة ليست الدولة (المدنية)، فالمدنية إحدى صفات سلطتها السياسية وحسب. دولة المواطنة هي الدولة الحديثة ذات القانون والدستور العصري الذي يتعامل بالتساوي الحقوق

مع أفراد المجتمع جميعهم بوصفهم مواطنين أحرار، بغض النظر عن أنماط انتماءاتهم الدينية أو السياسية، محققة في الوقت ذاته أحقية الاختلاف الفكري والسياسي وحرية الرأي والتعبير والانتماء الديني، وما ينتج منها من حرية تشكيل الأحزاب وممارسة العمل السياسي وتشكيل منظمات المجتمع المدني وممارسة الشعائر الدينية في أماكن العبادة، وعلى الدستور بوصفه خلاصة العقد الاجتماعي أن يكفل حماية هذه الممارسات قانونياً. وهذا ما يمكن أن يتحقق تدريجياً وعلى مراحل زمنية تسمى فكرياً ونظرياً صيرورة، وتتجلى سياسياً ومادياً بحلقات متداخلة تستلزم القدرة والمسؤولية التاريخية وبالضرورة المصلحة العامة المشتركة.

وفقاً لهذه المعطيات العامة من جهة والخاصة بالمسألة السورية من جهة أخرى يمكن أن نفتح بوابة الحوار العقلاني المتسع والمتخلي بالمسؤولية الوطنية حول ما يأتي:

ث. الهوية انعقاد وفعل تعاقدى قيد الإنجاز والصيرورة، وليست موضوعة جاهزة فكرياً مهما كانت متقدمة، ولا موضوعة وطنية جاهزة ومبسترة في ظل حكم دولة العسكر الحالية.

ج. الدولة حيز عام للحكم والسيادة، محايد تجاه مكونات المجتمع كلها؛ السياسية والدينية والاقتصادية، والتعاقد الاجتماعي على المصلحة الوطنية عام ومجرد يأتي نتيجة لهذا التراضي الطوعي على نموذج الحكم عبر الإقرار بضرورة الديمقراطية الانتخابية طريقاً للوصول إلى سلطة محدودة زمنياً ومحددة بالدستور، ولتسم السلطة نفسها في حينها ما تشاء: سلطة البعث، سلطة الإسلام، سلطة الشيوعية، سلطة العلمنة والديمقراطية... لكنها ملتزمة بحيادية الدولة ومؤسساتها وبأهلية عقدها الاجتماعي وقوته ودستورها المنجز، لا بأهلية قوتها الأيديولوجية وقوتها السلطوية، فهل يمكن أن يكون سؤالنا الوجودي اليوم هو سؤال المسؤولية التاريخية والوطنية، وقد اتخذ من العقلانية إضافة إلى الحرية والكرامة، فكرياً ونظرياً ومعرفياً وتموضعاتها الواقعية من دون مغالاة أو تشنح، مَدْخَلاً إلى انعقاد الهوية السورية؟

ح. الدولة ثلاث: - مؤسسات تدار بالكفاءات لا بالولاءات، قضاء مستقل عن الدين والسياسة وحكم العسكر، وجيش وطني مستقل كلية عن الحكم السياسي وخاضع لسلطته التشريعية ومهمته حماية الحدود والأرض التي تتوضع عليها الدولة، وتأتي الإرادة العمومية المحتوى العام للتعاقد الممكن، وهذا ما بات يشكل نتيجة متسعة أمام السوريين اليوم وبحكم التجربة الملموسة بعد حجم الخراب الذي نعيشه، ثم إن لا شرعية لنموذج فردي أو حزبي أو عسكري أو ديني قادر على الاستئثار بالحكم، وإلا فإنه يستقدم غزاة الخارج بطيوفهم وأصنافهم، فهل ستشكل هذه الموضوعة مصلحة عامة ومشتركة للسوريين لدخول معترك وجودهم الحالي من بوابتها الإجرائية الثلاث؟ أم سنكتفي بالتنظير للمستقبل أو إدارة المرحلة الحالية بما تفتضيه الإملاءات الخارجية من دون حل يرجى؟

### في النتيجة تعاقد الهوية السورية تعاقد تدريجي ونسي مع الزمن ذو محددات ثلاث:

أ- تعاقد سياسي راديكالي، حتى وإن كان قصير الأجل لمرحلة انتقالية مزمنة، في طريق الحل السياسي السوري المقرر دولياً بالقرار 2015/2254 بحكومة انتقالية، وهذا ليس حلاً سحرياً لسورية، بقدر ما هو أولاً نموذج تفاهم بين روسيا الجيوبوليتيكية الباحثة عن موقع عالمي جديد لها منفرد في موازاة الاستفراد الأميركي ومقابله في المنظومة العالمية. وبالضرورة هو بوابة سورية لتحقيق الاستقرار والحماية والأمان شرطاً لاستعادة التموضع السوري على داخله سياسياً ومدنياً بعد كمية التداخلات الدولية فيه ثانياً، ومن جهة ثالثة إنهاء لسطوة الدولة المركزية الحالية في نظام الحكم، وحداً على شرعية الأيديولوجيات المفردة في محاولتها الاستئثار بالسلطة بحكم الثورة أو بحكم سلطة الأمر الواقع، وبداية إنهاء مأساة السوريين بعامة تهجيراً واعتقالاً وفساداً وخراباً مادياً وقيماً واقتصادياً رابعاً.

ب- الانتقال من مفهوم الوطنية إلى المواطنة، والبحث في مفردات الفكر والثقافة العصرية الحديثة حوارياً وتفاعلياً على أساس مصلحة الكل السوري من خلال سيادة الحقوق والقانون الوضعي بوصفه قاسماً مشتركاً بين الأيديولوجيات جميعها، ومحقق كرامة الأفراد والجماعات وحرّياتهم بتموضعاتها كلها؛ الدينية والسياسية على اختلافاتها، وهذا التعاقد هو الحلقة الوسطى بين طريقة الحل السياسي الأولى بوصفها مقدمة، ونموذج العقد الاجتماعي الممكن بوصفه خلاصة، وهنا تعد المؤسسات البحثية ومراكز الدراسات الحامل الرئيس لهذه الخطوة الواسعة والمهمة.

ج- إنجاز التعاقد الاجتماعي في ظل دولة، بحيث ينجز لحظة القران التاريخي بين المعرفة الإنسانية متمثلة في حقوق الإنسان وحرية الأفراد في الممارسة السياسية والقول والتعبير والبحث العلمي والتنافس الاقتصادي والتسامح الديني وحرية ممارسة شعائره في أماكنها، من دون فرضها على المختلف عنها، ومصلحة السوريين العامة في تحقيق شروط استقرارهم وأمنهم ومتطلبات حياتهم الفيزيولوجية والانتقال إلى تحقيق ذاتهم بوصفهم مواطنين يمارسون وطنيتهم بإرادتهم الحرة، بما يليق بهم أن يكونوا إمكانات وقدرات وأحلام، وفق هرم ماسلو للاحتياجات<sup>(31)</sup> تحقق قاعدته العريضة بحاجات الاستقرار المادي وشروط الأمان والاستقرار وبالضرورة الانتقال إلى تحقيق الذات الفردية والجماعية في قمة هرمها من حيث هي عنوان العقد الاجتماعي هدفاً لا مقدمة.

(31) تدرج الحاجات لدى ماسلو (Maslow's hierarchy of needs)، تلك التي درسها ماسلو نفسياً على عينات بشرية طبيعية وغير مضطربة نفسياً في 1943، وصنفها وفق مراحل متدرجة من الاحتياجات هرمياً قاعدته: الحاجات الفيزيولوجية، وقيمته تحقيق الذات، وبينهما: الأمان، فالاحتياجات الاجتماعية، فالحاجة إلى تقدير الذات. لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة: مجدي عرفة، «من مدارس ونظريات علم النفس المعاصر إبراهيم ماسلو»، مجلة الإنسان والتطور، عدد 1، 1984. <https://bit.ly/3ssRziU>

## الخاتمة

ثمة محاولة للتقصي الكثيف في العقد الاجتماعي ومفهوم الدولة فكرياً وتموضعاتها التاريخية، بطريقة نقدية مقارنة، وشكل الصراع على الدولة المنشودة في التجربة السورية. فالفرض المنعقد للحوار اليوم أن الثورة كما هي حدٌ على الدولة التسلطية، وهدفها دولة المواطنة، والتحول من دول ذات نظام الاستعباد والاستحواذ الكلي للأحزاب الشمولية التي تحكم دول المنطقة العربية بأذرعها الأمنية وأجهزة القمع المركزية التسلطية على الدولة والمجتمع، وما تنتجه من قوى تسلطية قمعية امتداداً لأجهزة الدولة المستولى عليها، للضبط والهيمنة الاجتماعية والسيطرة على الاقتصاد والمجتمع، ف«التسلطية هي التعبير المعاصر للاستبداد التقليدي، وهي وليدة القرن العشرين»<sup>(32)</sup>، هي أيضاً مفصل تاريخي في كشف الإيجابي في مفهوم الدولة الحديثة وطريقة تعاقداتها الوطني، وبخاصة في خضم الهيمنة الجيوبوليتيكية وتداعياتها الشائنة. وهي أيضاً بحث عن دور الإنسان الذي خاض غمار الثورات وعصر الحريات في الثقافة العالمية، ومساهماته في صناعة السلام العالمي وتحديث مفهوماته الكونية، خصوصاً عندما تتحقق له منظومة الدولة التي يستحقها.

التعاقد الوطني والاجتماعي العام ليس ناجزاً بعد، بل يمكن القول إنه في طور الإنجاز أو الانعقاد، وهذا مسار عريض وطويل من حركة الصراع والتنازع، وما طرحه اليوم حوارياً محملاً على موضوعي الحرية والكرامة وفق مسار متقدم للتاريخ، على الرغم من كارتتنا السورية المستمرة، سوى مقدمة للوصول إلى التعاقد العام الممكن. وهذا ما يمكن أن ينجز تدريجياً وفق المحددات أعلاه بين شقي المعادلة الاجتماعية: نخبه المعرفية والسياسية وعمق الامتداد الشعبي بمحموله وميراثه ذي العبء التاريخي دينياً وثقافياً وسلطوياً، وهذا افتراق وتمييز عن الخلاف العميق على السلطة وشهوة الحكم بمرجعية (الأحقية) النافلة تاريخياً، أيديولوجية كانت أم سلطوية أم دينية، تكاد تجهض مشروع الدولة ذاته.

مفهوم الدولة والسلطة يبدو مقارنة سياسية يطغى فيها الجانب النفعي والوظيفي والإجرائي أكثر منه المجال التعاقدي الوطني المفترض، لكن حركة التاريخ قد تغدو أكثر جذرية حين تتعمق التجربة النقدية معرفياً من جهة ومنفعياً ومصالحياً من جهة أخرى، وربما جاز لنا القول حين تتحقق الفكرة النظرية مع حركة التاريخ ووجهه المنفعي العام بصورة أكثر إنسانية. وربما يكون هوبز على حق في هذه النقطة، حيث يؤثر الوصول إلى العقد الاجتماعي بعد ممارسة الفوضى الطبيعية الناتجة من حرب الكل ضد الكل، كما في حالتنا الراهنة، «الناس كلما أدركوا، عن وعي، النتائج السيئة المترتبة

(32) - خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 335.

على حالة الفوضى والاضطراب، تمسكوا بالقانون، وتمسكوا بالنظام»<sup>(33)</sup>، على أن نضيف أن هذا الوعي المطلوب إدراكه وطنياً، مترافقاً مع المسؤولية التاريخية لثورة بحجم الثورة السورية، ومع تقديم مجرمي الحرب ومنتهكي حقوق الإنسان من الجهات كلها إلى محاكمات قانونية عادلة غير مسيسة، وفتح أطرنا كافة؛ السياسية والفكرية والأيدولوجية للمسائلة والنقد، بغية النفوذ إلى مساحة عريضة في سؤال كيفية انعقاد الهوية بروافعها المجتمعية العامة حتى وإن تأخر زمن إنتاجها حتى اليوم.

هو سؤال اللحظة التاريخية والمسؤولية الكبرى الذي يوازي تكلفة سنوات عشر ماضية، ومن الممكن الإجابة عنه اليوم إجرائياً ونظرياً وفعلياً حتى لا تمتد بنا السنوات إلى مزيد التشظي والتباينات التي لا نرغب أبداً في أن تطول أكثر من ذلك.

(33) عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985)، ص 329.

## المراجع والمصادر

### باللغة العربية

1. أفلاطون. جمهورية أفلاطون، أحمد المنيأوي (معدًا)، ط1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، القاهرة، 2010).
2. الجبائي. جاد الكريم، المجتمع المدني هوية الاختلاف، (دمشق: النيا للدراسات والنشر والتوزيع، 2011).
3. الحافظ. ياسين، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، ط2، (دمشق، دار الحصاد، 1997).
4. العروي. عبد الله، مفهوم الدولة، ط10، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014).
5. النقيب. خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
6. الهلالي. محمد ولزرق، عزيز، الدولة، دفاثر فلسفية، (المغرب: دار توبقال، 2011).
7. إمام. عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985).
8. بورديو. بيار، عن الدولة، نصير مروة (مترجمًا)، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
9. بيطمارتين. هانس وآخرون. 1998، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، عدنان عباس علي (مترجمًا)، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد 238، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998).
10. روسو. جان جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، عبد العزيز لبيب (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
11. سارتر. جان بول، الوجودية مذهب إنساني، عبد المنعم حنفي (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، 1964). لوك، جون، في الحكم المدني، ماجد فخري (مترجمًا)، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959).
12. عبد الله. ثناء فؤاد، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).

13. فوكوياما. فرانسييس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، حسين أحمد أمين (مترجمًا)، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1993).
14. فوكوياما. فرانسييس، بناء الدولة النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الواحد والعشرين، مجاب الإمام (مترجمًا)، (السعودية: العبيكان للنشر، 2007).

### بلغة أجنبية

1. Bluntschli, J. Kaspar. The Theory of the State, (Kitchener: English translated from the Sixth German Edition, Batoche Books, 2000).
2. Dugin, Alexander. The Fourth Political Theory, Translated by: Mark Sleboda & Michael Millerman, 1st edition, (London: Arkots Media LTD., 2012).



## المحور الرابع: رؤية إسلامية عصرية في بناء العقد الاجتماعي



## دولة المساواة والعقد الاجتماعي

### قراءة من مرصد الفقه الإسلامي المستنير

محمد حبش<sup>(1)</sup>

#### تمهيد

يعد الإسلام الدين الوحيد الذي تتصل فيه السياسة بالدين اتصالاً راسخاً، حيث يتقدم النبي نفسه ليكون رئيس الدولة، ويمنح الخلفاء من بعده صفات دينية خاصة، ويُصنّف الأربعة الخلفاء جزءاً من العقيدة التي يجب التزامها للمسلم، وبناء على موقف المسلم من هذه القائمة يتحدد مكانه في المذهب الديني أيضاً، ويقدم الفقه الإسلامي مواقف شديدة الصرامة والشدة بناء على التوجه الفكري والديني للأفراد.

وفي سياق بناء الدولة الحديثة المؤسسة على العقد الاجتماعي، فإن الجدل على أشده اليوم حول موقف الإسلام السياسي، فبينما يراه العلمانيون تناقضاً لا يحتمل الحوار، وخطاً للمقدس بالبشري، وللدنيا بالآخرة، وللغيب بالشهود، ويؤيدهم في ذلك طيف من المتنورين الإسلاميين<sup>(2)</sup>، ويمكن أن نعد منهم في سورية جودت سعيد وخالص جلي ورياض درار ومحمد شحرور، فإن السواد الأعظم من التيارات الدينية وهيئاتها ومؤسساتها المؤثرة والفاعلة يبدو غاضباً من استبعاد هذه المفردة، حيث يعد الجمهور المسلم أن الرسول وأبا بكر وعمر وعثمان وعلي كلهم حالات إسلام سياسي، وأن رفض الإسلام السياسي هو في الواقع رفض للنسبة والخلافة الراشدة، وليس وراء ذلك من الإسلام شيء!

وفي سياق عدّ هذه الممارسات حاكمة لله نفسه كما تمت بلورته في العقود الأخيرة، فإن هذه المفهومات تبدو متناقضة للغاية مع قيم الدولة الحديثة القائمة على إرادة الناس والعقد الاجتماعي، وفي السياق إياه يمكن إدراج أشد الصراعات عنفاً ودموية وتناقضاً في المشهد السياسي العربي، وهو في المسألة السورية أحد أشد صور التناقضات الدامية، وإن يكن في تقديري لا يعد السبب الرئيس

(1) عالم ومفكر إسلامي وأكاديمي سوري.

(2) إسحق الشيخ يعقوب، وجوه في مصابيح الذاكرة، (بيروت: دار الفارابي 2014) ص 202

في الصراع القائم أصلاً على مقاومة الظلم، ولكنه على كل حال أحد صور وقود المحرقة الملتبها في بلاد الشام.

تتجه هذه الدراسة إلى البحث في خيارات الفقهاء المعتمدين خلال التاريخ الإسلامي، ومحاولة استخراج قراءة راشدة معززة بمواقف الفقهاء المستنيرين لجهة الإيمان بالدولة الحديثة القائمة على العقد الاجتماعي.

### تعريف العقد الاجتماعي

وفي تعريف العقد الاجتماعي فإننا نلجأ إلى صيغة عامة باتت مفهومة تماماً في الجدل السياسي وهي بناء الدولة على أساس من إرادة الشعب واختياراته من دون تدخل من الغيب، أو هو وفق تعبير روسو: نظام تكون فيه «السلطة التشريعية تعود إلى الشعب ولا يمكنها أن تعود إلا للشعب، ... أما الحكومة فهي جسم وسيط بين الرعايا وصاحب السيادة ... وتكلف بتنفيذ القوانين وصون الحرية»<sup>(3)</sup>.

ومع أن الفكرة قديمة قدم الديمقراطية، وقد كتب فيها فلاسفة اليونان والرومان، ولكنها قد اشتهرت باسم نظرية العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي بعد سلسلة دراسات قام بها الفرنسيون إبان الثورة الفرنسية، واشتهرت في أعمال توماس هوبز وجون لوك، ولكنها ظهرت كنظرية متكاملة عندما كتب جان جاك روسو 1762 كتابه الشهير العقد الاجتماعي، وتحدث فيه عن الحاجة لبناء الدولة بالتوافق بين الناس وفق رغباتهم، من دون إلزام المجتمع بشروط كهنوتية صادرة من جهة عليا، وذلك في عقب مئة وخمسين عاماً من الحروب الدينية الطاحنة بين الكنيسة والأباطرة.

وفي العقد الاجتماعي فإن الحاكم السيد محكوم بسلطة التشريع، ويعمل فقط من خلال القوانين؛ ولما كانت القوانين هي وحدها التعبير الحق عن إرادة العامة، وهي ما يقره الشعب عن طريق ممثليه «فإن الشعب هو الذي يصنع الدولة وإن الأرض هي التي تطعم البشر»<sup>(4)</sup>.

ولم يستخدم المسلمون مصطلح العقد الاجتماعي، ونحن مدينون لفلاسفة عصر الأنوار في ابتكار هذا المصطلح، وتسمية محدداته بدقة، ومع أن المصطلح يعد بدعة في التفكير الإسلامي، ولكن لن يعسر أبداً إطلاق معناه في تأسيس الدولة النبوية وفي التشريعات التي قدمها الفقه الإسلامي، وتقرير أصوله على أساس من الاستنباط بالوسائل المعتمدة في الفقه الإسلامي.

ولا يخفى أن هدف الدراسة تقديم الحلول الواقعية للقيام بالمأمول للدولة السورية بعد عقود ضارية من الاستبداد والقهر، وبعد ثورة مجيدة خاضها أحرار هذا الشعب للخلاص من النظام

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، عبد العزيز ليبب (مترجماً)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2011)، ص 146

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، عبد العزيز ليبب (مترجماً)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2011)، ص 136

الاستبدادي بكل تبعاته وآثاره وممارساته في المستويات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

### إشكالية البحث

في غمار التحولات الكبيرة التي تشهدها البلاد العربية والإسلامية، وبوجه خاص في تداعيات الربيع العربي، فإن المنطقة مقدمة على تشكل جديد، ويجب الاعتراف أن المشهد السوري هو أشد المشاهد عنفًا ودموية، وأنه فرض في الواقع أشد التناقضات لهيبًا واشتعالًا، ومع أننا نشهد اكتمال عشر سنوات من عمر هذه الثورة، فإننا اليوم أبعد ما نكون عن نهايتها، وقد صار المشهد أشد بؤسًا وظلمًا، وهو ما يفرض مزيدًا من المسؤولية في نشر الوعي، وبناء تصور صحيح عن سورية المأمولة وعدالة وأمن واستقرار.

وتكمن إشكالية البحث في سؤال محوري، كيف سيبنى السوريون دولتهم المأمولة في ظل الاشتباك المفهوماتي الحاد بين الدين والدولة؟ وكيف يمارسون رسم ملامح هذه الدولة في ضمير الجيل القادم؟ وهل هناك إمكان للوصول إلى مشترك وطني بين التيار الديني والتيار العلماني في بناء الدولة؟

ويتركز السؤال بصورة حادة: هل يوجد في الفقه الإسلامي جواب لسؤال العقد الاجتماعي والدولة الحديثة؟ وهل الفقه الذي يؤصل للإسلام السياسي ويمده بأدلته يستطيع أن يقدم منسجمًا في بناء الدولة الحديثة وفق مرجعية من عالم الشهود الذي يؤمن به الجميع بعيدًا عن عالم الغيب الذي يختص به المؤمنون؟

### فرضيات الحل

يمكن افتراض الجواب في صيغتين:

**الصيغة الأولى:** إن الفقه الإسلامي حاسم، وإن المصدر المقدس حاكم، ولا أثر مشروع لعقد اجتماعي لا يلتزم الكتاب والسنة وفق فهم السلف، ولا خيار للمسلم إلا الجهاد حتى إسقاط الدول القائمة، وإقامة حاكمية الله، وهنا يمكن أن نجد مدرستين اثنتين تتفقان في الغاية وتختلفان في الأسلوب، فبينما يرى سواد الفقهاء أن الوصول إلى هذه الغاية يتم بالدعوة وممارسة الضغط السياسي وما يتصل به من ثورة وعصيان مدني وقطيعة، ويندفع بعضها نحو المشاركات البرلمانية الصاخبة، التي تواجه العلمانيين بأدواتهم، مع عدم القناعة بهذه الأدوات، فإن السلفية الجهادية اختارت الجهاد والعنف سبيلًا لتحقيق الحاكمية.

**الصيغة الثانية:** إن الحكم في الإسلام شأن مدني، يرتبط بحاجات الشعب ومصالح الأمة، ولا يلتزم بتجربة مقدسة، والفقه الإسلامي قادر على التطور والاستجابة لشرط الدولة الحديثة، وأن

التيارات التي تنادي بفصل الدين عن السياسة تزداد قوة وحضوراً، ولديها ما يكفي من الدليل التراتي والتأصيلي، ويمكن أن يكون الفقه الإسلامي شريكاً بناء في الدولة الحديثة.

وتؤكد هذه الصيغة إمكانية بناء دولة المواطنة بالعقد الاجتماعي خارج السياقات الأيديولوجية، ومنها بالطبع الفهم الأيديولوجي للإسلام نفسه، وفق قراءة عميقة تتبنى مقاصد النص الديني المقدس، وروح الشريعة، وتجدد الفقه الإسلامي، وتطوره.

تتجه هذه الدراسة لإثبات الفرضية الثانية، وهذا ما نؤصله في الصفحات الآتية.

### أولاً: موقف التيارات الإسلامية من دولة العقد الاجتماعي

تسود في التيارات الإسلامية اليوم نظريات متعددة في شكل الحكم ومصادره، والموقف من دولة العقد الاجتماعي، ويمكن أن نوحدها في اتجاهات ثلاثة:

#### 1. نظرية الحاكمية الجهادية

تستخدم الحركات الإسلامية مصطلح الحاكمية، وهو يعني أن الحكم يجب أن يكون ملتزماً بأمر الله تعالى، وأنه لا سبيل لمشاركة الناس في الشريعة، وأن التشريع كله أمر الله وشأنه، يبلغ عنه رسوله، ويروي عن الرسول الثقات من الفقهاء، وليس على الناس إلا السمع والطاعة، وكل عقد ينشئه المجتمع مهما كان عادلاً وشاملاً واتفاقياً فهو بلا معنى ما لم يقره الشرع وفق رؤية السلف الذين هم خير القرون.

أما الاجتهاد المأذون به فهو الاجتهاد في تأويل النصوص، وتفسيرها، وفهمها، ويجب أن تطابق هذه التأويلات فهم السلف، ولا تخرج عنه، ولا بأس أن يتم الاجتهاد في المسائل التي لا نظير لها من الأحكام. وتستند هذه النظرية إلى مجموعة أدلة في الكتاب والسنة، ومنها في القرآن الكريم: {وأن احكم بينهم بما أنزل الله} (المائدة 49)، {إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه} (يوسف 40)، {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} (المائدة 44).

وقد ظهر هذا الجانب من سلطان الدين على الحياة ظهوراً واضحاً في محاولات الإحياء الإسلامي في القرون المتأخرة، وبصورة خاصة في الدولة الوهابية التي قامت في نجد في نهاية القرن الثامن عشر، فقد نجح محمد بن سعود وخلفاؤه في إقامة حكم ثيوقراطي شديد البيروقراطية في نجد والحجاز، وسيطر على الجزيرة العربية، ومع أنه لم يطلب لنفسه أي امتيازات غيبية، ولكنه طلب ذلك كله لمشروعه في الحكم، فأعلن أنه حكم الله، وليس حكم الناس، وأوجب الاحتكام في كل مسألة إلى

الشريعة الإسلامية وفق فهم السلف، وبذلك ألغى أي دور للمجتمع في التشريع، ورأى أن المطلوب هو فقط سلطة تنفيذية تنفذ أحكام الشرع وفق ما يرضه فقهاء الدين الملتزمون بطريقة السلف في فهم النص وتأويله.

ولعل أوضح صورة لفهم تفكير الحركة الوهابية التي هي الإرهاب الأول للسلفية الجهادية رسالة محمد عبد الوهاب في نواقض الإسلام العشرة، والتي يعد صراحة منها:

«الرابع: من اعتقد أن هدي غير النبي أكمل من هديه، كالذين يفضلون حكم الطواغيت فهو كافر، وكتب الراجحي في تفسير ذلك: كأن يعتقد أن الحكم بالقوانين أحسن من الحكم بالشريعة فهذا مرتد بإجماع المسلمين. وكذلك إذا اعتقد أن الحكم بالقوانين مماثل لحكم الشريعة يكفر أيضاً. الخامس: من رفض شيئاً مما جاء به الرسول، ولو عمل به فإنه كافر»<sup>(5)</sup>.

وفي الواقع فإن الاشتباك حتمي بين الدولة الحديثة وأصحاب نظرية الحاكمية منهجاً وتطبيقاً، وأجد نفسي غير مضطر لشرح عواقب نظام الحاكمية بعد أن شاهدنا نماذج تطبيقية مختلفة منه في العقود الأخيرة في تطبيقات طالبان وبوكو حرام والمحاكم الإسلامية في الصومال وداعش في المشهد السوري والعراقي، فهذه كلها حركات قامت بشكل كامل على أساس مبدأ الحاكمية لله، ويمكن القول إنها قامت بتطبيقه حرفياً، وقد شرحت ذلك بالتفصيل في دراسة خاصة كتبته بعنوان: «الأصول المؤسسة للسلفية الجهادية»<sup>(6)</sup>.

## 2. نظرية الحكم الرشيد

يشارك أصحاب الحاكمية الجهادية مع نظرية الحكم الرشيد في تقريرهم أن الإسلام يمتلك نموذجاً كاملاً للحكم، تشريعاً وتطبيقاً، وأن هذا التطبيق قد تحقق على وجه مثالي في زمن الخلافة الراشدة، وأن سلوك الراشدين ملزم للأمة، وهو مضمون وصية نصية من الرسول الكريم: عليكم بسنتي وسنة الراشدين المهتدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ.<sup>(7)</sup>

ولكنهم يختلفون عن أصحاب الحاكمية في اعتماد الوصول إلى السلطة عبر نضال سلمي، حيث يستخدمون الوسائل البرلمانية المعروفة، وينبذون العنف سبيلاً للتغيير، ولكنهم يحملون العقيدة ذاتها في قصر التشريع على الله وحده وفق ما يرضه فقهاء الإسلام المعتمدون، وليس من حق البرلمانات

(5) محمد عبد الوهاب، شرح عبد العزيز الراجحي، تبصير الأنام بنواقض الإسلام، (الرياض: دار مدار الوطن 2015)، ص30.

(6) محمد حبش، الأصول المؤسسة للسلفية الجهادية، (دمشق: دار التجديد، 2011)، ص57.

(7) رواه الترمذي في كتابه الجامع الصحيح عن العرياض بن سارية. محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح / سنن الترمذي، ج4، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ص341.

ولا الهيئات التشريعية تغيير ما جاء به القرآن والسنة وفق الفهم الذي اهتدى إليه السلف الذين هم خير القرون، ومن الممكن الإشارة هنا إلى حركة النهضة الإسلامية التونسية، وكذلك حركة العدالة والتنمية في المغرب، فكلاهما يستخدم الأصول البرلمانية، ولكنهما يريان أن مناط البرلمان في ما سكت عنه الشرع، وتصر هذه الأحزاب على قيود شرعية غير قابلة للمناقشة في ما يخص لباس المرأة وتقييد حقها في الزواج والطلاق.

ويتبنى أصحاب نظرية الحكم الرشيد مقولتين اثنتين: السيادة لله والسلطان للأمة، فتفترض أن حاكمية الله في الشريعة وليس في الأشخاص، فالشريعة يختارها الله، ونتعرف إليها عبر رواية الدين، أما تسمية السلطان وأجهزة الحكم فهي شيء تختاره الأمة، ويقرره أهل الحل والعقد.

ولكن نظرية الحكم الرشيد لا تتجاوز في محدداتها الشرط الجوهري الذي قامت عليه مبادئها الأولى وهو وجوب حاكمية الشريعة، وهي ما تزال ترى وجوب تطبيق النظام العقابي في العقاب الجسدي، وما تزال تلزم المرأة بقدر غير قليل من القيود تنفيذاً لوصايا الفقه الإسلامي وفق تطبيق السلف.

### 3. نظرية الصفر الحضاري؛ تيارات الإصلاح الديني

لا بد من القول بأن تسمية الصفر الحضاري ما تزال غير شائعة، ولكننا نطرحها بصفتها التعبير الأنسب لما تطالب به تيارات الإصلاح الديني بصورة خاصة منذ الحركة الإصلاحية التي قام بها الشيخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وفي ما بعد مالك بن نبي، وامتدت شرقاً إلى القارة الهندية بفضل جهده محمد إقبال.

والمقصود بالصفر الحضاري هو استعداد الأمة لقبول الإصلاح السياسي والحقوقى الذي أنجزه الإنسان على مر التاريخ، والقدرة على التكامل معه، والاعتراف بدوره الإصلاحي، بحيث نعدّ ما أنجزته الأمم حقوقياً وتشريعياً بمنزلة الصفر الحضاري الذي نفيد فيه من تجارب الأمم، ونبدأ بإضافة القيم الإسلامية عليه.<sup>(8)</sup>

ويعد كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول) الحكم أول كتاب يصرح فيه بفرض اعتبار الدولة النبوية والراشدية تشريعاً ملزماً، ويطالب بدلاً من ذلك بالانخراط تماماً في المنجز الحضاري والحقوقى للدولة الحديثة.<sup>(9)</sup>

وتؤكد هذه النظرية أن نظرية الحكم الإلهي الشائعة في الثقافة الغربية، ومثلها الحاكمية السائدة

(8) وقد فصلنا الأمر في كتابنا محمد حبش، نظام الحكم في الإسلام، (دبي: دار الفلاح، 2017).

(9) علي عبد الرازق، الإسلام ونظام الحكم، (دمشق: دار الطليعة 1975).

في المجتمعات الإسلامية، هي مفهوم جامدة وطارئة على التاريخ الإسلامي، وخلال التاريخ لم يستخدم مصطلح الدولة الإلهية، ولا حتى الإسلامية، فلم يكن شائعاً: الخلافة الأموية الإسلامية أو الدولة العباسية الإسلامية، وكذلك الحمدانية والاختشيدية والفاطمية والعثمانية، فكلها ألقاب ترتبط بعائلات حاكمة، ولا يمكن نسبة اسم الإسلامية أو الإلهية إليها إلا بتعسف ظاهر.

وفي هذه النظرية فإن تطبيق السلف للنشاط السياسي هو أمر يهتدى به، ولا يقاس عليه، وهو نور يهدي، وليس قيداً يأسر، وسواء كان التطبيق في عصر النبوة أم عصر الخلافة الراشدة أو الدول الإسلامية التالية، فهو في النهاية حكم بشري ليس له أي صفة إلهية، وقد يكون مناسباً في عصور خالية، ولكنه ليس بالضرورة مناسباً في هذا الزمان.

وفي منطق هذه الفرضية فإن الصفر الحضاري لا يبدأ من دولة الراشدين، ولا الأمويين، ولا العباسيين، بل يبدأ من تلك الدول الناجحة في مجال الحريات والعدالة وحقوق الإنسان، تلك الدول التي أنجزت نظماً قوية وصارمة تمنع المظالم والمآثم، وتبني التكافل والتراحم، وذلك يتحقق في أكثر دول العالم رفاهية وتقدماً وحقوق إنسان، وهذه الدول التي يتحقق فيها هذا المعنى هي التي أنجزت أهداف الشريعة من التسامح والحرمة والإخاء والعدالة والتكافل، فيمكن اختيار النموذج النرويحي أو السويدي مثلاً على أنه الصفر الحضاري الذي ننطلق منه، ونضيف إليه القيم الإسلامية.

ولا شك في أن القيم الإسلامية النبيلة هي إضافة حضارية لتجارب الأمم خاصة في الجوانب التي أهتمتها الحضارة الحديثة، وبصورة خاصة في العفاف والطهارة وصلة الرحم وبر الوالدين وحقوق الإنسان في أن يولد بين أبوين، فهذه كلها قيم إسلامية تشكل قيمة مضافة لأي بلد حديث.

ولا يناع أصحاب هذه النظرية في قدسية الكتاب والسنة، ولكنهم يؤكدون أن النصوص متناهية، وأن الأحداث غير متناهية وما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى، وأن خلود هذه الشريعة يقتضي أن تتوافر مصادر تشريعية مستقلة غير القياس على النص الأول، لإنتاج الحلول القانونية والتشريعية لما يستجد من أحداث، ويتطور من مسائل.

ويستدل الإصلاحيون على إمكان تجديد الشريعة، وتغيير أحكامها بما يوافق الزمان والمكان على نصوص كثيرة منها:

«إني والله لا أحلف على يمين ثم أجد غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني»<sup>(10)</sup>.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أمرتكم بالشيء من أمر دينكم فالتزموه وإن أمرتكم بالشيء

(10) حديث صحيح، رواه محمد بن اسماعيل البخاري عن أنس في الجامع الصحيح، مصطفى البغا (محققاً)، (جدة: دار طوق النجاة، 2002) ج 8، ص 127.

من أمر دنياكم فإنما أظن ظناً أنتم أعلم بأمور دنياكم»<sup>(11)</sup>.

وقد ثبت أن القرآن الكريم وقع فيه النسخ إحدى وعشرين مرة على وفق قول الجمهور من المفسرين والفقهاء، وكان ذلك التغيير باستمرار يكشف عن الحاجة إلى تبدل الأحكام بتبدل الأزمان. وقد جاء المعنى أوضح في السنة النبوية فقد ثبت أن النبي الكريم نسخ خلال حياته أكثر من 48 حكماً شرعياً ثبتت بالسنة، بل إن الجمهور على أن السنة نسخت القرآن أيضاً، وهذا الإقرار بالنسخ موقف حضاري متقدم، يجعل الأولوية للإنسان وفق ما يرشد إليه القرآن.

ويمضي فقهاء متنورون إلى تقرير حقيقة مهمة، وهي أن النص القرآني والنبوي يمكن نسخه أو تقييده باستمرار إذا أجمعت الأمة على حاجة حقيقية تصادم ظاهر النص، ويمكن عدّ آيات الرق والسبي وفرض الجزية وقتال الأمم حتى يدخلوا في الدين منسوخة بإقرار الأمة الإسلامية للقانون الدولي، والتوقيع على معاهدات تحريم الإتجار بالبشر.<sup>(12)</sup>

ويشير تيار الإصلاح الديني إلى إمكان إنتاج التشريعات على أسس من القواعد العقلية والاجتهادية السائدة في المنطق الحقوقي الحديث، ويؤكد باستمرار أن قواعد التشريع في الدولة الحديثة تتقارب

(11) حديث صحيح رواه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري عن عائشة، الجامع الصحيح، فؤاد عبد الباقي (محققاً)، ج4، (بيروت: دار إحياء التراث العربي بيروت 2003)، ص 1836.

(12) نسخ القرآن بالإجماع عنوان شهير في الفقه الإسلامي وإن كان عامة رجال الدين اليوم لا يستحسنونه، وقد أجاز نسخ القرآن بالإجماع أئمة كبار من السلف الصالح نعد منهم:

الحافظ ابن عادل الحنبلي الباب في علوم الكتاب، ج3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 242، وعلمه بأنهم علموا وجود دليل تقديراً. كما أورده ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام، أحمد محمد شاكر (محققاً)، ج4، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 2008)، ص 120. كما أورده السرخسي في أصوله وانتصر له. محمد بن أحمد السرخسي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج2، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي - بدون تاريخ)، ص 66.

كما أورده الأمدى في أصول الأحكام في معرض نسخ الثلث للأمر بالأخوين. سيف الدين الأمدى، أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي (محققاً)، ج3، (بيروت: المكتب الإسلامي، 2002)، ص 163.

وانتصر له البزدوي في كشف الأسرار. محمد بن أحمد السرخسي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج3، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ص 175

ونقله الزركشي في البحر المحيط عن الحنابلة. بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج5، (القاهرة: دار الكتي، 1994)، ص 287. ونقله عن السرخسي أيضاً ابن الموقت الحنفي في التقرير والتحرير. ابن الموقت الحنفي، محمد بن محمد، التقرير والتحرير، ج3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 69.

ونقله علاء الدين الصالحي في التحرير وعلمه بأنه على تقدير وجود ناسخ لم يظهر لنا. علاء الدين أبو الحسن الصالحي، التحرير، جبرين والقرني والسراج (محققان)، ج6، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، ص 363.

ونقله محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي عن أئمة الحنفية في تيسير التحرير، ج3، (بيروت: دار الفكر، 1983)، ص 209. ونقله الشوكاني في إرشاد الفحول عن أئمة الحنابلة على تقدير النسخ. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، أحمد عزو عناية (محققاً)، ج2، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999)، ص 75.

ونقله بدر الدين العيني عن أئمة الحنفية في كتابه الهداية شرح البداية، طلال يوسف (محققاً)، ج3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995)، ص 445، وهو في النهاية من أقوى لازم الاستحسان الذي أخذ به الإمام أبو حنيفة.

تماماً مع المصادر التي اعتمدها الفقهاء المتنورون خلال التاريخ الإسلامي، وبصورة خاصة الاستحسان والذرائع والعرف والاستصلاح والاستصحاب، هي قواعد عقلية محضة تتجاوز النص الديني إلى الحاجات المجتمعية، ولا تنكرها أي هيئة تشريعية في العالم، وإن اختلفت التسميات.

ويؤصل تيار الإصلاح الإسلامي أن كل ما جرى تاريخياً من أحكام شرعية حكمت بها الدول الإسلامية من قرآن وسنة وإجماع وقياس بدءاً من دولة النبوة وانتهاء بسقوط الخلافة هي جهد بشري كريم يتعين احترامه والاستنارة به، ولكنها لا تلزم المستقبل في شيء، فالمستقبل مسؤولية المجتهد الحي من خبراء القانون والبيئة والمجتمع، الذين يلتقون بأمر الدولة لإنتاج الفقه الجديد، مستنيرين بكل تجارب الإنسان، ولكنهم غير محكومين بها، وفق القاعدة القرآنية الجليلة: {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون} (البقرة 134).

ونكتفي هنا بذكر خمسة مصادر نعدّها أصلاً في تشريع القوانين الجديدة، وهي بالفعل شبيهة بما تتبعه اللجان التشريعية التي تكلف بإعداد القوانين في الدولة الحديثة.

أ. الاستحسان

وهو اختيار الحنفية، وهو موقف عقلي واضح يتبنى التشريع بما يستحسنه الناس، استناداً إلى قواعد نصية جاء بها كتاب الله: {الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه} (الزمر 18) وقول النبي الكريم: الزم سواد الناس الأعظم،<sup>(13)</sup> وقد عرفه الحنفية بقولهم: هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس<sup>(14)</sup>، وفي تعريف أشد وضوحاً هو دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر التعبير عنه.<sup>(15)</sup>

أما ابن العربي المالكي فنقل له الشاطبي في الموافقات تعريفاً أشد انفتاحاً: ترك مقتضى الدليل، على طريق الاستثناء والترخيص لما يعارضه في بعض مقتضياته<sup>(16)</sup>

إن التشريع بالاستحسان الذي وضعه الحنفية كان هو آلية التشريع القانوني والحقوق الذي حكمت به الدولة العباسية شطراً طويلاً، وحكمت به الدولة العثمانية معظم العالم الإسلامي نحو خمسة قرون، وهو قادر أن يبتكر القوانين الجديدة اليوم في الملاحة والسياحة والقضاء والممرور والجنسية والهجرة وسائر الحاجات التشريعية للامة.

(13) رواه الإمام أحمد في المسند عن النعمان بن بشير. أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، شعيب الأرنؤوط (محققاً)، ج32، (المدينة المنورة: مؤسسة الرسالة، 2001)، ص 96.

(14) محمد بن أحمد السرخسي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج3، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، دت)، ص4.

(15) علي بن عبد الكافي تقي الدين السبكي، الإيهاج في شرح المنهاج، ج3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص188.

(16) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، لشاطبي اللخي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن (محققاً)، ج5، (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، ص196.

## ب. الاستصلاح

وهو اختيار المالكية، وهو موقف عقلي واضح يتأسس على حق الفقهاء في الاجتهاد المحض في المصالح المرسله، والمصالح المرسله هي تلك الشؤون التي لم يقض فيها الشرع بحظر ولا إباحة،<sup>(17)</sup> وتشمل أكثر من تسعين بالمئة من شؤون الحياة، وهي تتزايد كل يوم، مع كل جديد، وقد وضع فقهاء المالكية الضوابط المقاصدية الواضحة التي تجعل هذه الأداة التشريعية قادرة على تلبية أي مطلب تشريعي، وإصدار أي قانون حديث تحتاجه الأمة، وقد حدد الإمام الشاطبي هذه المقاصد في الجوانب الخمسة، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ العرض.<sup>(18)</sup>

ومن المؤسف ان الفقهاء توسعوا في دلالات النص حظراً وإباحة، وحملوها ما لا تحتل وألزموها ما لا يلزم، حتى أوشكوا أن يقضوا على مساحة المرسل منها، مع أن المرسل هو الأصل والحظر والإيجاب استثناء من الأصل.

## ج. الاستصحاب

وللاستصحاب معان ومقاصد عدة، ولكنه من الجانب التشريعي: بناء الأحكام على أن الأصل في الحاجات الإنسانية البراءة، أو بالتعبير الفقهي: الأصل في الأشياء الإباحة<sup>(19)</sup>، وأن التحريم بنصوص الشريعة إنما طرأ على أشياء محددة وقليلة، وهي مختصة بالجانب التعدي في الغالب، في ما تكون شؤون الحياة من بيع وشراء ومعاملات وعلاقات دولية وهياكل حكم شأنًا يتصل بالاجتهاد الإنساني، والأصل في كل ذلك الإباحة حتى يقرر القانون ما يأمر وما يحظر.

ولا يحتاج المشرع البرلماني إلى أن يخوض في شيء من أمر العبادات، فهي مسألة اتباع وتوقيف، وإنما يحتاج إلى التشريع في أمر العادات وهو أمر يكاد يشمل القوانين جميعاً إلا في مسائل محددة محسومة في القرآن الكريم، {وقد فصل لكم ما حرم عليكم} (الأنعام).

## د. العرف

وهو أصل عند الحنابلة، وأحد مصادر الحنفية أيضاً، وهو قائم على التشريع بما يحترمه الناس من عادات وقوانين وأعراف مستقرة، «والعرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه في ما بينهم معاملة»<sup>(20)</sup> وقد وضع له فقهاء الحنابلة شروطاً وقيوداً ضابطة تجعل منه أداة مرنة متطورة تصلح لاستنباط

(17) محمد بن عمر الفخر الرازي، المحصول، طه جابر العلواني (محققاً)، ج6، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ص162.

(18) إبراهيم بن موسى الشاطبي اللخمي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن (محققاً)، ج2، (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، ص20.

(19) إبراهيم بن علي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، حسن هيتو (محققاً)، ج1، (بيروت: دار الفكر، 1983)، ص535.

(20) المنصور بن أحمد المروزي، قواطع الأدلة، محمد بن حسن الشافعي (محققاً)، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص29.

تشريعات مناسبة لنظم حديثة.

وتتعامل الدول الإسلامية اليوم مع مسائل العرف مصدرًا لتشريع الأحكام الجديدة التي تحتاج إليها الدولة، وتتخذ في الحسبان الأعراف المناطقية والأعراف الحرفية والمهنية والأكاديمية والأعراف الدولية، وهذا في الواقع أول ما تعتمد المؤسسات التشريعية في العالم لإعداد التشريع الذي يحتاج إليه المجتمع ويناسبه.

### هـ. الذرائع

يعد باب الذرائع سدًا وفتحًا من أكثر مصادر التشريع استعمالًا وأثرًا، وهو باب قرره فقهاء المالكية والحنابلة لبيان حق الدولة في سد الذرائع التي تراها مفسدة ولو كانت من المباحات في الدين، وفتح الذرائع التي تراها مفيدة للمجتمع، ولو كانت من المحرمات الدينية.

ومع أن التطبيقات متفاوتة لهذه القاعدة، ولكن يمكن القول إن هذا الباب يعد أصلًا في التشريع في الدولة الحديثة، حيث يهدف المشرع دومًا إلى درء المفسد وجلب المصالح، «والذرائع بابان: فتح الذرائع وهو فتح الأبواب المفضية إلى المنافع، وسد الذرائع: منع الوسائل المفضية إلى المفسد»<sup>(21)</sup>، وفتح الأبواب التي تعود بالفائدة على الناس في معاشهم وحرياتهم، وإغلاق الأبواب التي تأتي بالشر على الناس، ولو كانت مشروعة في الأصل.

وفي الحقيقة فإن هذه المصادر الخمسة تعد أيضًا من أبرز مصادر التشريع في المدارس التشريعية الحديثة، وربما تختلف الشروط جزئيًا، ولكن القوانين الحديثة في العالم معظمها إنما تشرع تأسيسًا على هذه المصادر في بنيتها الحقوقية والتشريعية، وذلك كله في ما سوى الشؤون التعبدية التي يحكم فيها النص، وهي قضايا لا شأن للبرلمانات بها، وإنما هي علاقة بين العبد وربّه.

وتكمن المفارقة بالضبط في أن تيارات الحاكمية تجعل هذه المصادر محض توصيف لما قدمه الكتاب والسنة والسلف، وتلزم الآخرين بالتزام ما أنجزه الأولون<sup>(22)</sup>، ويمكن فهم هذا التوجه تمامًا في كتب الأصول لفقهاء الشافعية والحنابلة التي أصلت لفهم مبدا الحاكمية، وفي كتاب المستصفي عقد أبو حامد الغزالي فصلًا خاصًا للرد على المصادر الموهومة، وفيه فند القول بأهلية هذه المصادر للاحتجاج، وأكد أنها لا تعدو أن تكون وصفًا لما أنجزه الوحي، وليست منهاجًا يمكن اعتماده باستقلال، ولا تأذن بإعادة استعمالها، في ما يطالب الإصلاحيون باستعمال هذه المصادر، وإعادة إنتاج الأحكام وفق مصالح الناس بغض النظر عن تطابق النتائج مع اختيارات الأولين أو تناقضها.

(21) عياض بن نامي، أصول الفقه مما لا يسع فقيهاً جهله، ج1، (الرياض: الدار التدمرية، 2005)، ص213.

(22) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص171.

## ثانيًا: الموقف الفقهي من دولة العقد الاجتماعي

### 1. العقد الاجتماعي في تأسيس الدولة النبوية

يمكن القول إن تأسيس الدولة الإسلامية في زمن الرسول الكريم كان لوًا من التحول السلمي والعقد الاجتماعي، وبالأستقراء الدقيق فإنه يمكننا القول إن المؤرخين المسلمين وغير المسلمين قد اتفقوا على أن قيام دولة النبي الكريم في المدينة المنورة قد حدث بكفاح سلمي تام، ولم يستخدم فيه أي سلاح، وقد جرى في محاولات خمس، وهي:

**المحاولة الأولى** كانت في مكة، وتلقته قريش بصود كبير، وكرست بطشها لمحاربة الرسالة والرسول، وبعد سنوات قليلة تبين أن لا أفق على الإطلاق لبناء دولة مدنية تفصل بين الكهنة والحياة على أرض مكة، فالكهنة كانوا أقوى بطشًا وأكثر مرتفعًا، وحين فهموا مشروعه بعمق، قالوا أخرجوهم من قريتهم إنهم أناس يتطهرون.

**والمحاولة الثانية** كانت في الحبشة، وأرسل إليها طليعة رجاله جعفر بن أبي طالب وعثمان بن عفان، وسرعان ما تبين أن الحبشة تصلح أرض لجوء، ولا تصلح أرض قيام الرسالة، وذلك لغربة اللغة واللسان والإنسان فيها، وأوت الحبشة اللاجئين، ولكنها لم تكن جاهزة لاحتضان مشروع رسالي يغير من طبيعة الحياة الكهنوتية العميقة في الحبشة.

**أما المحاولة الثالثة** فقد كانت في الطائف، وقد ذهب الرسول بنفسه ليمهد الطريق لهجرة واقعية من الوادي إلى الجبل، فالكهنة في الطائف ليس لديهم ذلك النفوذ الذي يمتلكه كهنة مكة، وكان الرسول يملك من قوة الإقناع وحجية البيان ما لا يملكه أحد، ولكنه جوبه بصود مريع، وتواطأ الثقفيون على صده وضربه بالحجارة حتى سال الدم من رأسه إلى أخمص قدميه.

**وأما المحاولة الرابعة** فقد كانت في الحيرة حيث تقيم قبائل عربية عريقة على أطراف الحضارة الساسانية، وكان بإمكانها أن تحتضن مشروع الرسالة والرسول، ولطالما تمنى الرسول أن يرحل هناك حيث يقترب من المشهد الحضاري الدولي، ويقدم مشروعه من أفق بصير عند تخوم الحضارات الأولى حيث بلد أبيه إبراهيم في أور... ولكن تراجعت الآمال في اللحظة الأخيرة وقال له مفروق بن عمرو وهنائ بن قبيصة: إن هذا الأمر الذي تدعو إليه لهو الأمر الذي تكرهه الملوك.<sup>(23)</sup>

كانت يثرب هي إذن الوجهة الخامسة للهجرة، وقد كُلت بالنجاح بعد عامين اثنين من البرامج الإعدادية المستمرة التي خاضها في يثرب الصحابي الكريم مصعب بن عمير، وهكذا أصبح في المدينة أغلبية ديمقراطية كافية اختارت سلميًا استقبال الرسول الكريم، والعمل معه على بناء الدولة

(23) القاضي عبد الجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، ج1، (القاهرة: دار المصطفى، 2006)، ص22.

(24) الجديدة.

إن أهم ما ينبغي تخليده هو أن الدولة في المدينة قامت بالفعل من خلال عقد اجتماعي وقيم ديمقراطية في ذلك الزمان، ولم يملك المشركون ولا اليهود ولا المنافقون أن يعترضوا على هذه الحقيقة التي كرست تفوقاً ديمقراطياً واضحاً للرسول وأصحابه، ولم يستخدم في هذا الصعود كله أي قطرة دم، ولم يستخدم في قيام هذه الدولة أي سلاح على الإطلاق، ولم يكن في طليعة رجاله أي انتحاري ولا انغماسي ولا مجاهد استشهادي، لقد حدث ذلك كله بعمل سلمي أبيض.

وتسمح لنا هذه الحقائق الاتفاقية التي لا يوجد حولها أي جدل بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الدراسات الروائية والدراسات التحليلية، وكذلك الدراسات الاستشراقية، تسمح لنا هذه الحقائق الاتفاقية أن نقول بثقة إن النبي الكريم مارس نضالاً ديمقراطياً نظيفاً تماماً في قيام دولته، وإعلان رسالته.

وبعد أن نجح سلمياً في بناء الدولة على الأرض، أعلن عن قيام جيشه الوطني بعد ذلك تحت عنوان جيش الجهاد، ليقوم بواجبه في الدفاع عن الدولة والناس، وتأمين حماية الثغور، وكل ما روي عن الرسول في العنف فهو بعد قيام الدولة، وليس قبل قيامها، فالدولة هي التي جاءت بالجيش، وليس الجيش هو من جاء بالدولة.

ويجب التأكيد أننا نقصد هنا زمن الإعداد لقيام الدولة، وليست الممارسات التي وقعت بعد قيام الدولة.

### وثيقة المدينة

أسست الدولة في الإسلام برغبات الناس واتفاقهم، وأن القيم العليا في الدولة الناجحة هي إرادة الناس واتفاقهم، وحماية الأقليات، ورفض التفسير الثيوقراطي للدولة، ورفض أي دور غيبي في رسم ملامح الدولة، وتحديد سكانها، وحتمية إصدار القوانين العامة بصيغة من التوافق بين أفراد المجتمع.

لقد كان تطبيق الرسول لمبدأ العقد الاجتماعي مدهشاً في تلك المرحلة من التاريخ، فقد كانت الدول تقوم على رغبة المتغلب، وكان الناس على دين ملوكهم، ولكن دولة الرسول قدمت نموذجاً آخر مختلفاً قائماً على العقد الاجتماعي.

ولا نحتاج إلى فهم حقيقة العقد الاجتماعي في دولة الرسول أكثر من دراسة متأنية لوثيقة

(24) لقد فصلنا المحاولات الخمس في كتابنا: النبي الديمقراطي، (بيروت: دار سائر المشرق، 2018).

المدينة<sup>(25)</sup> التي تُعد بحق أول وثيقة دستورية في الإسلام، وملاحظة توافق أطراف العقد الاجتماعي فيها من مسلمين ويهود، ومهاجرين وأنصار، والتأسيس لدولة المواطنة، بغض النظر عن الاختلاف الديني، وقد تم التعبير عن ذلك صراحة في صدر الوثيقة: وأن محمدًا ومن تبعه من المهاجرين والأنصار ويهود بني عوف أمة واحدة من دون الناس.<sup>(26)</sup>

### وثيقة الحديبية

وقد وقّع عليها في السنة السادسة بين الرسول وقريش، ونصت بوضوح على أمرين:

أ. حق مغادرة المدينة والتخلي عن الإقامة فيها لمن شاء من مواطنيها، وحقه في الارتحال والرحيل وتغيير دينه حيث شاء دون مؤيد جزائي.<sup>(27)</sup>

ب. إمكان دخول من شاء في دولة محمد بغض النظر عن الدين، وقد دخلت خزاعة في حلف الدولة من دون أن تدخل في حلف الدين، ومن العجيب أن أعظم فتح في الإسلام وهو فتح مكة إنما انطلق للدفاع عن مواطنين غير مسلمين في خزاعة تعرضوا لاعتداء من قريش!<sup>(28)</sup>

### الطبيعة المدنية لدولة الرسول

لقد قامت دولة الإسلام في الأصل على مركزية الكعبة: {جعل الله الكعبة البيت الحرام قيامًا للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد} (المائدة)، وهو أول بيت وضع للناس، وهي القبلة التي يصلي إليها، وإليها يجب الحج على الناس من كل فج عميق، وهذه كلها حقائق لا ينافي فيها أحد.

ومع ذلك فحين أراد الرسول بناء دولته لم يلتفت إلى هذه الحقائق الغيبية، بل بحث عن عقد اجتماعي صحيح تتأسس فيه الدولة بعد أن رفضه مجتمع مكة، وبحث في الحبشة والطائف والحيرة قبل أن يستقر به الأمر في يثرب، وهي قرية صغيرة ليس لها أي تاريخ مقدس، ولكنها كانت جاهزة لإقامة هذا العقد الاجتماعي، وقد استمر الإعداد لذلك نحو عامين بإشراف مصعب بن عمير وأسعد بن زرارة، ولكنه لم يشأ أن يدخل ويعلن قيام الدولة إلا بعد أن حظي بأغلبية ديمقراطية معقولة، وبعد أن صار العقد الاجتماعي واقعياً وممكنًا.

(25) عبد الملك المعافري ابن هشام، سيرة ابن هشام السيرة النبوية، طه سعد (محققًا)، ج1، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 2007)، ص 503.

(26) المصدر نفسه، وانظر أيضًا: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، السيرة النبوية، مصطفى عبد الواحد (محققًا)، (لبنان: دار المعرفة، 1976).

أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، عمر عبد السلام السلامي (محققًا)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2000).  
أبو الربيع الكلاعي الحميري، الاكتفاء بما ورد في أخبار النبي والثلاثة الخلفاء، محمود حسن أبو ناجي (محققًا)، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983).

(27) محمد الغزالي، فقه السيرة، ناصر الألباني (محققًا)، (دمشق: دار القلم، 2006)، وقد بسط القول في دراسة الوثيقة ص 335.

(28) المصدر نفسه.

وحين نجح في فتح مكة، وهو حلمه وقلبه ومنيته وقبلته، لم يشأ أن يتحول إليها، واختار العودة إلى العقد الاجتماعي الأكثر استقراراً في المدينة وقال المحيا حياكم والممات مماتكم يا معشر الأنصار.<sup>(29)</sup> ولم يحصل في التاريخ كله أن كانت مكة عاصمة سياسية لأي دولة على الرغم من مكانها الديني المقدس.

## 2. النصوص الدينية الداعية للعقد الاجتماعي

نورد هنا عددًا من النصوص الدينية التي نراها مؤسسة في بناء العقد الاجتماعي والتأسيس للدولة الحديثة:

{وأمرهم شورى بينهم} (الشورى 38) تعد هذه الآية نصًا مركزيًا في التأسيس للشورى في الإسلام، وليس على الآية قيد ولا مخصص، فتكون على العموم، سارية في كل أشكال الحكم التي ينبغي أن تقوم في العالم الإسلامي.

وفي الواقع فإن النص باق على عمومه، وهو أصل في الدولة الإسلامية الراشدة، وهو قيمة ومنهج، يغني كل أشكال الدولة جمهورية أو ملكية أو برلمانية، وكلما كان شكل الحكم أكثر شورى ومشاركة كلما كان أقرب إلى هذا الهدي القرآني.

ولكن المؤسف أن آية الشورى خضعت في التاريخ لقيود محدثة أفسدت قدرتها على الإصلاح والتغيير، وانتزعت منها قدرتها على مقاومة الاستبداد وإلجاء المستبد إلى النزول عند رأي الجمهور، وأفقت كثير من الفقهاء للحاكم بأن الشورى مُعلّمة وليست مُلزّمة.<sup>(30)</sup>

والذي نذهب إليه أن الشورى تكون في حالين:

الأولى: المستشارون يعينهم الحاكم لتقديم الرأي والمشورة فيكون رأيهم بالنسبة إلى الحاكم مُعلّمًا، وليس مُلزّما.

الثانية: المستشارون ينتخبهم الشعب على هيئة مجلس شورى أو مجلس نواب أو مجلس أمة، فرأيهم هنا ليس لمجرد الإعلام، بل يجب تنفيذه على سبيل الإلزام.

ويمكن أن نستأنس بعدد من النصوص الدينية الداعية إلى احترام خيار الجماعة والتزامه:

{وشاورهم في الأمر} (آل عمران 159)، (لا تجتمع أمتي على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن

(29) محمد الطيب النجار، القول المبين في سيرة سيد المرسلين، (بيروت: دار الندوة الجديدة، 1991)، ص 343.

(30) القاضي حسين المهدي، الشورى في الشريعة الإسلامية، ج 1، (اليمن: مكتبة الإرشاد، 1999)، ص 231.

شد في النار<sup>(31)</sup>، (عليك بسواد الناس الأعظم)<sup>(32)</sup>، (مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم اشتركوا في سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في السفل إذا مروا على من فوقهم قالوا لو أننا خرقنا في نصيبنا خرقاً فلم نؤذ من فوقنا!! فلو تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، ولو أخذوا على أيديهم لنجوا ونجوا جميعاً)<sup>(33)</sup>، (إذا أمرتكم بالشيء من أمر دينكم فخذوه عني وإن أمرتكم به من شأن دنياكم فإنما أظنّ طناً فأنتم أعلم بأمر دنياكم)<sup>(34)</sup>.

### ثالثاً: قضايا راهنة في جدل العقد الاجتماعي

#### 1. دين الدولة ودين رئيس الدولة

تطرح في تصورات المخرج من الكارثة السورية مسألة دين الدولة، وهي مسألة تكشف الانقسام المستمر في المجتمع السوري، فبينما يرى المحافظون أنها ضمانات للحفاظ على هوية الدولة وتاريخها، يرى التيار العلماني أن النص على ذلك في الدستور يعد عملاً تمييزاً غير مقبول، وأنه يتعارض تعارضاً حاداً مع قيم المواطنة ودولة المساواة.

وعلى كثرة الانقسامات المعروفة في الشارع السوري، فإن هذه الثنائية قد تكون واحدة من أخطر الثنائيات المتفجرة في المشهد السياسي السوري، وهي تتطلب وعياً خاصاً، ولا يمكن بحال من الأحوال القفز فوقها وتجاوزها.

وترى هذه الدراسة حذف هذه المادة من الدستور، وترى أن إلغاء هذه المادة يعد طلباً وطنياً حقيقياً في المستوى الإستراتيجي لجهة التحول الديمقراطي لسورية، وفي الواقع فإنني لا أرى وجهاً حقوقياً كافياً ولا حتى نصاً دينياً مباشراً لفرض مادة كهذه في الدستور، بل إنني أرى أن إضافة الديانة إلى الدولة بدعة غير معروفة في أدبيات الإسلام الأول، ولا يعرف المجتمع الإسلامي دولة الخلافة الراشدة الإسلامية أو الدولة الأموية الإسلامية أو الدولة العباسية الإسلامية، فقد كانت إضافة هذا

(31) رواه الترمذي في كتابه الجامع الصحيح عن ابن عمر. محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، ج4، (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1998)، ص36.

(32) رواه أحمد في مسنده عن النعمان بن بشير. أحمد ابن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، شعيب الأرنؤوط (محققاً)، ج30، (المدينة المنورة: مؤسسة الرسالة، 2001)، ص392.

(33) رواه البخاري عن النعمان بن بشير. محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، مصطفى البغا (محققاً)، ج3، (جدة: دار طوق النجاة، 2002)، ص139.

(34) رواه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري في الصحيح عن أنس بن مالك، فؤاد عبد الباقي (محققاً)، ج4، (بيروت: دار إحياء التراث العربي بيروت 2003)، ص1836 وقد رواه أيضاً أحمد وابن ماجه والبخاري واللفظ له، وأبو يعلى وابن حبان.

القيد غير مألوفة وغير واردة وفيها لزوم ما لا يلزم، فالإسلام تكليف على الأفراد، ولا معنى لوصف النظم السياسية بذلك.

ولكننا في الوقت نفسه نؤكد أن الدخول في جدل بخصوص هذه المادة غير مجدٍ في الوقت الحالي، وسيؤدي إلى مزيد من الاصطفااف والانقسام بين السوريين، وسيجعل من يحمل هذه المبادرة في مواجهة مباشرة مع الكتلة الأكبر من المواطنين الذين دفعتهم موجات العنف الهائلة إلى الاصطفااف تحت العنوان التقليدي أهل السنة، وباتت هذه الطائفة مقتنعة بأنها قد منيت باستهداف طائفي مباشر وتفرغ ديموغرافي فظيع بهدف إنتاج واقع جديد يذهب بالأكثرية التقليدية المستقرة في سورية.

ولا شك في أن هذا النكوص الورائي في الانتماء الطائفي جاء نتيجة طبيعية لمواجهة المشروع الإيراني ومشروع حزب الله وسلوكات كثيرة مارسها النظام، وهو مشروع لا يمكن بحال تبرئته من البعد الطائفي والمذهبي.

#### ونشير أيضاً إلى النقاط الآتية:

أ. لم يكن تغيير هذه المادة هدفاً للحراك الغاضب في سورية، ولم تكن معاناة السوريين من وجودها سبباً في تفجر العنف في الداخل السوري.

ب. لا تملك الهيئات السورية في الراهن السياسي، ولا في مستوى المرحلة الانتقالية المنتظرة صلاحيات تغيير دستوري بهذا الحجم، ومن الطبيعي أن يؤجل ذلك إلى استقرار معقول في الحياة الديمقراطية، حيث من الممكن تمامًا أن تُغيّر هذه المادة في واقع ديمقراطي مقبول.

ت. إن الدول الإسلامية تستخدم عادة مصطلح دين الدولة الإسلام، وهو موقف أقل تمييزاً، وفي الواقع فإن هذا الشعار لا يعدو أن يكون وصفاً لتاريخ هذه الدولة وواقع الأغلبية فيها، وقد ثبت أن تأثيره محدود جداً في المستوى التشريعي، حيث جرى تجاوز الفقه التقليدي إلى القوانين الحديثة في القوانين كلها في معظم الدول الإسلامية، ويعد هذا التغيير على نطاق واسع لوئاً من تجدد الشريعة وتطورها، «على سبيل المثال فإن تطبيق قانون العقوبات الشرعية بصورته التقليدية (حدود القطع والرجم والجلد) لم يعد واردًا في 52 دولة من أصل 57 حيث تم التحول إلى قوانين عقوبات عصرية».

ث. إن النص على أن دين الدولة هو الإسلام هو مادة موجودة في 55 دستوراً من أصل 57 دستوراً للدول الإسلامية في منظمة التعاون الإسلامي، وهي دول تحتضن عشرات الملايين من أبناء الديانات والطوائف الأخرى، ولم يشكل هذا التوصيف مخاطر حقيقية للأقليات في تلك البلاد، أما الاضطهاد والظلم الذي عانتها الأقليات فقد جرى فقط في البلاد المضطربة، وعاناه الجميع، وليس من الواقعي القول بأن ذلك الاضطهاد قد جرى بفعل المواد الدستورية، بل كان في إطار انقلاب تام على الدستور والقوانين والاستقرار.

ج. إن وجود المعنى الديني في الرموز السيادية الوطنية هو أمر شائع، وفي أوروبا على سبيل المثال 21 دولة ما يزال الصليب موجوداً على علمها الوطني، وهو أمر يمكن استقراؤه ببساطة، كذلك فإن عددًا مماثلاً من الدساتير في أوروبا ما تزال تنص على دين محدد، وتعامله بأفضلية ما، وتراه تعبيراً عن الهوية الوطنية، وتسعى لتكريسها في ممارسات كثيرة، ولا يؤدي ذلك إلى أي اضطهاد أو انتقاص من حقوق المواطنين المختلفين في المذهب والدين.

ح. يشير تقرير الأمم المتحدة الخاص بحقوق الإنسان 2015 إلى أن 81 دولة في العالم تشير إلى دين من الأديان بصفة تفضيلية، و102 دولة لا تشير إلى أي دين، و10 دول تتخذ موقفًا عدائيًا من الدين ولا ترغب له بأي دور، ومن الواقعي أن تكون سورية في هذه المرحلة في الفئة الأولى، وإن كنت أؤيد الانتقال في مرحلة لاحقة وبخطة إستراتيجية مدروسة إلى الأفق الثاني.

## 2. الفقه الإسلامي مصدر للتشريع

تشير كل الدساتير في البلاد الإسلامية إلى أن الفقه الإسلامي مصدر من مصادر التشريع، وتتناوس بين التأكيد أن الفقه الإسلامي هو المصدر الوحيد، وأنه المصدر الأساس للتشريع، أو أنه مصدر للتشريع.

وتثير هذه المادة في الدستور حساسية خاصة باستمرار لدى غير المسلمين، وكذلك لدى أصحاب التوجه العلماني، بوصفها حالة ارتكاس للماضي في حين إن الدولة الحديثة يجب أن تقوم على قيم العدالة الإنسانية والعقد الاجتماعي بعيداً عن اشتراطات رجال الدين.

وتؤكد هذه الدراسة الرفض المطلق لمنطق تحديد الفقه الإسلامي المصدر الرئيس للتشريع، ولكنها تقبل أن يشير النص إلى التشريع الإسلامي بوصفه أحد المصادر الرئيسة للتشريع.

ومن الواقعي تماماً أن يشير الدستور إلى الفقه الإسلامي بصفته القانون السابق الذي ظل مطبقاً قروناً طويلة في سورية، وقد انطلقت القوانين الجديدة في تطورها وتجدها من نصوصه القديمة، وهذا هو واقع الحال في دول العالم كلها.

ووجود هذه المادة في الدستور لا تلغي أبداً أن التشريعات العربية والتشريع الفرنسي وتشريعات الأمم المتحدة هي أيضاً من مصادر التشريع، ولكن بقاء هذه المادة يمنح الأغلبية التي شعرت بالسحق والتهميش والاستهداف خلال عشر سنوات ضارية ضماناً لهويتهم الوطنية، وتأكيداً على احترام تاريخ هذا الوطن وأيامه الأكثر مجداً ونجاحاً.

وأود أن أشير في هذه الدراسة إلى أمرين اثنين أقدمهما في سياق شهادة خبرة لما نطرحه من مسائل: الأول: إن وجود هذه المواد في الدساتير في الدول الإسلامية المستقرة لم ينعكس على الإطلاق بأي

ضرر على الأقليات المختلفة دينيًا ومجتمعيًا، وسأشير إلى الدستور الإماراتي الذي يشير بوضوح إلى أن دين الدولة الإسلام، وينص النشيد الوطني: «دمت لشعب دينه الإسلام هديه القرآن»، ومع ذلك فإنه يعيش في هذه البلاد جاليات تنتمي لنحو 200 جنسية متعددة الديانات والثقافات والعادات، ولا يعاني الناس بسبب أديانهم، وقد نجحت هذه الدولة المحكومة بالفقه الإسلامي المستنير أن توفر المعابد المناسبة للمسيحيين واليهود والبوذيين والهندوس والسيخ وغيرهم، وأن تمنحهم حق تطبيق قوانينهم التي يرغبون في كل ما له صلة بالشأن الشخصي، كما توقفت عن تطبيق الحدود في العقاب، ووفرت لغير المسلمين حاجتهم من الكحول والخنزير، وهي لا تتدخل في خيارات الناس الشخصية مهما كان دينهم، وقد تم ذلك كله بالاسترشاد بالفقه المستنير ووسائله الموضوعية.

الثاني: لقد خدمت في مجلس الشعب السوري أحد عشر عامًا، وكنت في أغلبها بصفة المراقب للمجلس، وأستطيع أن أقدم شهادتي أن الشريعة لم تكن أبدًا سببًا في وقف أي مشروع إصلاحي تقدمت به هيئة حكومية، وكنا نجد على الدوام الأدلة الوافية لأي مشروع تنموي عبر أدوات الفقه الإسلامي نفسها من الاستحسان والمصالح والعرف والاستصحاب والذرائع وفق ما بيّناه، ونسترشد بعموميات النصوص في القرآن والسنة.

### 3. قانون الأحوال الشخصية

يخطئ كثير من المحللين حين يتصورون أن قانون الأحوال الشخصية هو قانون خاص يختلف في إجراءاته عن القوانين الأخرى، والحقيقة أنه لا يوجد دستوريًا ما يميز قانون الأحوال الشخصية، فالمادة الثالثة في الدستور تشير إلى أن الفقه الإسلامي مصدر أساسي من مصادر التشريع، وهذا أمر ينطبق على سائر القوانين ومنها قانون الأحوال الشخصية، ولكن هذه المادة الدستورية لا تمنع اقتباس الأحكام الشرعية من المصادر الأخرى، كما يجري في القوانين كلها.

وقانون الأحوال الشخصية قانون مدني يصدر عن مجلس الشعب باقتراح الحكومة، وعادة ما يكون الاقتراح مستندًا إلى لجنة متخصصة في وزارة العدل، ولا تشترط فيه موافقة المفتي أو الأوقاف أو كلية الشريعة، وما يقوم به وزراء العدل هو مجرد استئناس لا قيمة له من الناحية الدستورية.

وكذلك فإنه لدى التصويت عليه في المجلس لا توجد امتيازات، ويملك النائب المسلم كالنائب الشيعي أو المسيحي صوتًا مكافئًا من دون تمييز.

ولكن ما هو السبب في بقاء التعديل الجوهري في قانون الأحوال الشخصية واستمرار وجود مواد تمييزية ضد المرأة، بمثل تعدد الزوجات والتمييز في الميراث ووهن حقوق المرأة في الحضانة والنفقة؟

إنه بكل بساطة قناعة النواب ومكوناتهم المذهبية والمجتمعية، ما يجعلهم فاترين في تأييد هذه

المطالب النسوية، وأحياناً معارضين لها، وبالمناسبة فهذا قدر يشترك فيه النواب والنائبات السوريات القادמות من مجتمعات محافظة.

ويوجه للنظام الحاكم أنه لم يمارس دوراً قيادياً في تعديل هذه الأحكام، واكتفى بجعلها نموذجاً مخبرياً لتطبيق الديمقراطية، والتفرض عليها، من دون أن يقوم بما يقوم به عادة في مشروعات القوانين الأخرى التي تمس من سيطرته الكاملة على الدولة والمجتمع.

وفي الواقع فإن هذه المخاوف التي تشتكي منها النساء عولجت في برلمانات إسلامية أخرى بناء على دراسات قام بها التنوير الإسلامي، وتمكنت الحكومات إقناع عدد كبير من النواب والنائبات بأن هذه التطورات لا تتعارض وجوهر الدين، ما مكن الحكومة من تمرير المشروعات المطلوبة، وفي هذا السياق أشير إلى قانون منع التعدد الذي أخذ به المشرع التونسي، وقانون إنصاف المرأة في الميراث وحققها في الشغل والاستقلال بالنفقة وحققها في الحضانة وغيرها من التطورات السريعة التي أخذ بها القانون المغربي في مدونة الأسرة التي أنجزها قبل نحو عشر سنوات.

إن الإصلاحات الممكنة على المدى المنظور مرهونة برفع الوعي الاجتماعي، وهي ممكنة تماماً في ظل الدستور الحالي لو شاءت الإدارة السياسية العمل بجدية والتزام تجاه إصلاح قوانين النساء.

ويجب التنبيه هنا إلى أن المشكلة الكبرى هي في القوانين المذهبية للطوائف للمسيحية فهذه القوانين يعدها رجال الدين في الكنيسة، ويرفعها البطرك مباشرة إلى مجلس الشعب، وتنص عادة أننا أقرنا هذا القانون في الكنيسة، ويسرنا أن تطلعوا عليه، وتتمر هذه القوانين عادة من دون أي مناقشة معتبرة.

وفي تقديري، فإن ذلك غير دستوري، ولا هو في صالح الطوائف المسيحية، بخاصة أن مجلس الشعب قد أقر حتى تاريخه ستة قوانين مختلفة خاصة بالطوائف الدينية المختلفة في سورية.

وما يزال قانون الأحوال الشخصية الإسلامي والمسيحي والدرزي ينص من دون تردد على منع غالب أحوال الزواج بين الأديان، وهو ما يعد تمييزاً حقيقياً يعانیه سوريات وسوريون كثير.

وفي مواجهة هذه المعاناة تطرح عادة فكرة صدور قانون مدني بدلاً من قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، ومن المؤكد أن الفكرة غير قابلة للتحقيق ديمقراطياً في المجتمعات الإسلامية، ولكن ما يمكن الحديث عنه هو وجود قانون مدني مواز يلجأ إليه من يرغب في توثيق عقود الزواج خارج المحاكم المذهبية، واعتمادها أصولاً.

ونعتقد أن تحقيق ذلك ممكن خصوصاً في بلد يمارس أصلاً مبدأ تعدد القوانين، حيث يقر القانون محاكم سنية ودرزية وكنسية، ومن الممكن أن تُحدث محكمة مدنية خارج المذاهب والأديان.

ويتطلب ذلك بالطبع قانوناً خاصاً ينظم العلاقة بين القوانين المتعددة في الأحوال الشخصية. أما الاشتباك الموهوم مع المادة الدستورية التي تشير إلى مرجعية الفقه الإسلامي فهو غير واقعي، وبكل تأكيد فإن الفقه الإسلامي في نسخته الإصلاحية يقدم باستمرار قراءات متقدمة وجديدة قادرة على تجاوز المرحلة المظلمة في قوانين الأحوال الشخصية.

وفي النهاية، فإن النموذج الذي يمكن أن يقدمه التيار الإصلاحي الإسلامي للمشهد السياسي في سورية هو ما نشاهده في الحالة الألمانية مثلاً من التجمع المسيحي الديمقراطي الذي يحكم ألمانيا منذ 16 عاماً، وقد بلغ مجموع حكمه لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية 56 سنة، حيث حكم أديناور وإيرهارت وهلموت كول وكيزينغر وميركل ولم تظهر خلال هذه الأزمئة كلها أي مخاوف من تغول الدين على المجتمع، وإنما هي مسألة ارتباط بالقيم والهوية.

#### 4. مسألة الحدود وتناقضها مع الدولة الحديثة

تجاوز المشرع السوري مسألة العقوبات البدنية، وانتقل إلى نظام العقوبات الإصلاحية، وقد جرى تغيير هذه القوانين بهدوء ومن دون صخب، وفي الواقع فإن هذا هو حال 49 دولة من الدول الـ 57 المنضوية في منظمة التعاون الإسلامي.

ولم تشكل المادة الخاصة بالفقه الإسلامي في الدستور أي عقبة في التقدم باتجاه الإصلاح الجنائي، وأيد هذا التحول بوسائل الفقه الإصلاحي نفسها.

ومن الواجب القول إنه حتى في الدول الثماني التي ما تزال قوانينها تنص على تطبيق أحكام الحدود وفق الفقه الإسلامي، وهي إيران والسعودية والإمارات وقطر والصومال وموريتانيا وباكستان والسودان، فإنه بات من النادر جداً تطبيق هذه الحدود الجسدية، وقد توقفت الإمارات وقطر والسودان منذ عقود عن تطبيق أي منها، وهي كذلك نادرة التطبيق في الدول الأخرى.<sup>(35)</sup>

ولا يوجد اليوم في التيارات الإسلامية الرئيسة في سورية من يعد تطبيق هذه الحدود مطلباً واجباً باستثناء داعش والنصرة ومن يدور في فلك التفكير الجهادي القائم على أساس فرض الشريعة بقوة السيف، في ما يختار الآخرون النص بأن هذه الأحكام هي شرع الله، ولكن الحاكم يمكنه التحول إلى العقوبات التعزيرية، إذا رأى في ذلك مصلحة الأمة، وهذا الأمر يُطبَّق باطراد من دون استنكار حاد في الخطاب الإسلامي السائد في سورية.

ولكن الحكم الوحيد الذي ما يزال يطبق باطراد هو حكم الإعدام في جريمة القتل العمد، ومن

(35) انظر كتابنا العقوبات الجسدية وكرامة الإنسان (جنيف: طبع المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، 2014) وفيه تفصيل وافٍ لمسألة الحدود وإمكان التحول إلى العقاب الإصلاحي فقهياً.

المؤسف أن بقاء حكم الإعدام يوفر الفرصة باستمرار لقيام الدكتاتوريات بالبطش بالمعارضين وإعدامهم تحت عنوان الحراة والإفساد في الأرض والخيانة والارتباط بالخارج، وحتى مقاومة النظام الاشتراكي أو الانتظام في حزب ممنوع، وقد ورد ذكر الإعدام في قانون العقوبات السوري 1949 في 29 حالة، وذكر قانون العقوبات العسكري 1950 الإعدام 32 مرة، ونص قانون الإخوان المسلمين 1980 على الإعدام للمنتهي للتنظيم، في ما أشار قانون الإرهاب 2012 إلى الإعدام مرتين.

وأعتقد أن النضال من أجل سورية حديثة وقوية يوجب الانخراط في الجهد الدولي لمناهضة حكم الإعدام، وإذا كانت الدول الـ 106 التي وقعت على إلغاء عقوبة الإعدام قد فعلت ذلك لأسباب تتصل بتطورها ورقمها، فإننا مدعوون للتوقيع على هذه الاتفاقية بمنطق الضرورة الأخلاقية والإنسانية، سداً لذريعة القتل التي يباشرها النظام ضد معارضيه مستغلاً هذه المواد التي تمنحه فضاء مريحاً للخلاص من معارضيه، ويجب أن يفرض على الدكتاتوريات في العالم أن تتوقف فوراً عن أشكال الحكم بالإعدام وتطبيقه سداً لذريعة القتل السياسي المشؤوم.<sup>(36)</sup>

##### 5. مسألة المناهج التي ما تزال تمارس تمييزاً ضد الطوائف الدينية

تلتزم هيئات التعليم في سورية كافة بوجوب التعليم الديني، وقد مارس المسلمون والمسيحيون بوجه خاص التعليم الديني في المدارس، واستقر العرف على فصل الطلاب إلى قسمين مسيحي ومسلم، وهذا في الواقع أحد أوضح أشكال التمييز على أساس ديني الذي ما يزال سائداً في سورية.

ومن المؤسف أن تتكرس هذه الحالة من دون وعي بنتائجها الخطرة في تربية الجيلين، فمن المطلب التمييزي بين الطالب المسلم والمسيحي، إلى الهمس الذي يتبادلته الطلبة عما يدور في النصف الآخر من القاعات، فإن فرص الريب والشكوك تزايد بين الديانتين كل يوم.

وفي الحصيلة فإن الطالب المسيحي يتخرج من الدراسة من دون أن يسمع كلمة واحدة عن النبي محمد وخلفائه والقرآن الكريم والسنة النبوية، ومن دون أن يتعرف إلى عادات المسلمين الدينية، وبالعكس فإن الطالب المسلم لن يعرف شيئاً على الإطلاق عما يدين به النصف الآخر من مجتمعه، وعن أعلام المسيحية وتاريخها ورجالها، ومن ثم، فإن فرض التعرف الحقيقي على الآخر المواطن ستتحول تلقائياً من المنهاج الوطني إلى وسائل الإعلام التي تكون عادة منحازة وطائفية بصورة غير مراقبة منهجياً الأمر الذي يؤدي إلى نتائج خطيرة.

إن المنطق التربوي يقتضي أن يقوم المنهاج الوطني تحديداً بتعريف المواطن على سكان بلده تعريفاً إيجابياً، في ما يتصل باعتقاداتهم ومقدساتهم وأنبيائهم وأعيادهم وأبطالهم، والحديث في القيم

(36) Mohamad Habash, Sharea law and the death penalty, (London: Penal Reform International 2014), English and French.

المشتركة والأخلاق المتفق عليها، في ما يُعَلَّم الطلبة الشعائر والطقوس الدينية في المعابد، وعبر الآباء. وفي هذا السياق، فإن الحل المنطقي يتمثل في إصدار منهاج وطني موحد يتضمن التعريف الإيجابي بالدينين الأساسيين في سورية؛ الإسلام والمسيحية، ومع معلومات إيجابية أساس، ولا بد أن يشير بوضوح إلى الحرية الدينية، ويذكر باحترام الأديان الأخرى، والاتجاهات الإنسانية والعلمانية بوصف التعدد والتنوع تجلياً لحكمة الله تعالى في الخلق، بناء على الأمر الإلهي في القرآن والإنجيل بالتعارف والتواصل، ويتولى تدريسه خبراء في الدين من أبناء الديانتين في قاعات مشتركة، ضمن مراقبة وطنية. وبالطبع فإن التفكير بإصدار هذا المنهاج يتطلب تعاوناً وطنياً كاملاً، ويشترط التحول الشامل من المناهج القديمة إلى النمط الجديد، فالمناهجان متناقضان، ولا بد من القطع مع الماضي والبناء مع المستقبل.

## 6. مسألة المساواة بين الأديان

عانى المسيحيون واليهود والإيزيديون بشدة في سورية والعراق التمييز الديني ضدهم، وكانت آخر المآسي إقدام الدواعش على اجتياح جبل سنجار، وارتكاب الفظائع في القرى الإيزيدية في جبل سنجار. ولكن علينا الاعتراف أن هذه الجرائم التي ارتكبتها داعش كانت سلوكاً متوحشاً خارج سياق أي قانون، ولا يمكن تبريره بوجود مواد تمييزية في القانون السوري، فالمجرمون لا يؤمنون بقانون ولا دستور، ولا يؤمنون بحدود تاريخية أصلاً لسورية ولا للعراق.

وفي الواقع ومع أن فكرة المساواة بين الأديان ما تزال مرفوضة بشدة في التعليم التقليدي لرجال الدين الإسلامي، ولكنها لم تعد كذلك ابداً في النصوص الدستورية والتشريعية التي باتت تنص وفق إعلان حقوق الإنسان على الحق الكامل لكل إنسان أن يمارس دينه وشعائره على الوجه الذي يختار.

وقد قدم الفكر الإصلاحي الإسلامي سلسلة دراسات تأصيلية تعمل على إثبات مساواة الأديان في الحقوق والواجبات، ومنع أي تمييز ضد أي دين، ويمكن القول إن دساتير البلاد الإسلامية في 51 دولة من أصل 57 باتت تمنح أتباع الأديان حقوقاً متساوية في إقامة شعائرها الدينية، ولكنها غير متساوية في التبشير والبرامج الدينية الأخرى.<sup>(37)</sup>

ومن الضروري أن ينص أي دستور لسورية الجديدة على تساوي المواطنين جميعهم في الحقوق الدينية في إقامة الشعائر وإحياء المناسبات والأعياد الدينية، وفق القانون.

(37) لقد فصلت هذا الأمر في كتابي: إزاء الأديان، (المغرب: مؤمنون بلا حدود، 2021)، وفيه تفاصيل الأدلة الشرعية التي تؤصل للمساواة بين الأديان

## 7. القيود الفقهية على الحريات الإنسانية

من المعلوم أن الشريعة نصت على سلسلة من المحرمات الشرعية، تشكل قيوداً على الحرية الإنسانية، من مثل تحريم الخمر والميسر والزنى والخنزير، وهي حريات لا يرغب كثير من المواطنين في التخلي عنها، فضلاً عن أنها غير محرمة في الديانات الأخرى.

وفي الحقيقة فإن التيار الإصلاحى في الفقه الإسلامى ابتكر طرقاً من التشريع توفر لغير المسلمين ممارسة حرياتهم في هذه الجوانب، ولكنه يراها حراماً على المسلم، ويمنع الدولة من ترخيص هذه الخدمات باسم مسلم.

ويُوفّر اليوم ذلك كله في البلاد الإسلامية عبر الترخيص لشركات، وليس لأفراد ضمن حدود وشروط وضعها المشرع لاحترام خصوصية الدين الإسلامى، وفي الوقت عينه لتوفير الحريات المطلوبة لغير المسلمين.

ولا يخفى أن هذه القيود هي لون من السياسة الشرعية تُقرّ وتُغيّر بواقع العباد ومصالحهم، ومع أنه ليس من حق أحد أن يفتي فيها بالإباحة وهي نصوص قطعية في القرآن الكريم، ولكن حجم الحريات المتاحة في الفقه الإسلامى بقواعده المتطورة نجح في توفير هذه الحريات أو معظمها في المجتمع.

ويتجه التيار الإصلاحى لتأكيد أن الحكم بتحريم طعام أو شراب أو ممارسة لا يتعدى الفرد المؤمن إلى سواه، وهو في النهاية أمر تعبدي بين العبد وربّه، أما الدولة فمسؤوليتها توفير الحريات الكاملة للناس، وليست مهمة الدولة إدخال الناس إلى الجنة، بل توفير الحريات والأمن والتنمية.<sup>(38)</sup>

## نتائج البحث

يمكن تقديم نتائج البحث في المحددات الآتية:

1. قدمت الدراسة تعريفاً للعقد الاجتماعى بوصفه الصورة الاجتماعية المثلى للدولة الحديثة.
2. حُدِّدت إشكالية البحث في سؤال مدى تقبل التيارات الإسلامية لبناء دولة العقد الاجتماعى في سورية، وقدرتها على الإسهام فيه.
3. حُدِّدت فرضيات الحل بين الاستحالة والإمكان، واختارت الدراسة الإمكان، ووعدت بتقديم الأدلة الوافية عليه.
4. نظمت الدراسة مواقف التيارات الإسلامية في ثلاثة اتجاهات: الحاكمية الجهادية، وهي

(38) جودت سعيد، لا إكراه في الدين، محمد نفيسة (معداً)، (دمشق: دار العلم والسلام، دمشق، 1997)، ص 160 وما بعدها.

الحركات العنيفة التي تعمل لحاكمية الله، ونظرية الحكم الرشيد وهي الحركات السلمية التي تسعى لحاكمية الله وتؤمن بوجود نظام حكم إسلامي مكتمل جاهز للتطبيق، ونظرية الصفر الحضاري، وهي تقوم على أساس البناء على الدولة الحديثة أيًا كان دينها وإضافة القيم الإسلامية إليها.

5. قدمت الدراسة شرحًا موجزًا لموقف الحاكمية بصورتيه العنيفة والسلمية.
6. قدمت الدراسة تصورًا دقيقًا لنظرية الصفر الحضاري التي نادى بها الإصلاح الديني منذ مطلع القرن العشرين، وأوردت بيانًا مهمًا في الأدوات التي تسهم بها في البناء التشريعي للدولة الحديثة على أساس من قواعد الفقهاء التاريخية.
7. تتبنى الدراسة الدعوة إلى العقد الاجتماعي سبيلًا لبناء الدولة الحديثة، وتبرهن على أن الفقه الإسلامي يحتوي على ما يكفي من البرهان والدليل لبناء دولة العقد الاجتماعي خارج شروط الكهنوت.
8. أكدت الدراسة أن الدولة النبوية التي نادى بها الرسول الكريم كانت قائمة بصورة ما على العقد الاجتماعي، وقد التزمت طابعًا سلميًا وديمقراطيًا في تأسيسها وقيامها.
9. أشارت الدراسة إلى وثيقة المدينة المنورة بوصفها أول عقد اجتماعي في تاريخ العرب.
10. أشارت الدراسة إلى وثيقة صلح الحديبية بوصفها صيغة تتضمن نصوصًا في مفهوم المواطنة وقدرة الدولة على ضم رعايا من غير المسلمين.
11. أوردت الدراسة طائفة من البيانات والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة التي تدعو إلى بناء دولة العقد الاجتماعي، وقدمت تفسيرات محددة لتعزيز الفكرة.
12. ناقشت الدراسة تسع مسائل تعدها قضايا راهنة في جدل العلاقة بين التيارات الإسلامية والتأصيل لدولة العقد الاجتماعي في سورية.
13. ناقشت الدراسة موضوع دين الدولة ودين رئيس الدولة، ومع أنها اختارت تحرير الدستور من هذا النص، واعتبار الدولة شخصية اعتبارية لا توصف بإيمان أو تدين، ولكنها أوصت أن ينجز ذلك في مراحل لاحقة، وبالوسائل الديمقراطية الإقناعية، وأنه ليس أولوية، وأنه شائع في الأمم المتقدمة، وهو ضرورة في اللحظة الراهنة لدفع غائلة الريبة والشكوك بالدستور من الملايين التي ترى أنها استهدفت طائفياً بهذه الحرب.
14. ناقشت الدراسة المادة الدستورية: الفقه الإسلامي مصدر رئيس من مصادر التشريع، ورفضت الاحتكار والتعميم، وقبلت وجود هذه المادة بوصف التشريع الإسلامي مصدرًا من مصادر التشريع، وليس المصدر الوحيد للتشريع، إلى جانب التشريعات العربية والأممية والتشريع الفرنسي وغيرها.

15. ناقشت الدراسة قانون الأحوال الشخصية، وطالبت بتطويره، ولكنها لم توافق على أنه يتمتع بحصانة ما دون كل القوانين، وأكدت أنه قانون عادي يُشرع بالأساليب نفسها التي تشرع فيها القوانين الأخرى، وأن مسؤولية تطويره تقع أولاً على عاتق الإرادة السياسية، وثانياً على النواب الذين يفترض أنهم يملكون القدرة على التغيير.
16. أيدت الدراسة مبدأ إحداث محكمة للزواج المدني لتجاوز العوائق المذهبية، تأسيساً على حقوق الإنسان المقررة في الشريعة، وعلى مقدمتها حقه في اختيار شريكه.
17. أوضحت الدراسة أن الانتقال من الحدود الشرعية والعقاب الجسدي إلى العقاب الإصلاحي هو أمر ممكن، وهو اختيار قوي في الفقه الإسلامي، وقد أخذت به عملياً نحو 52 دولة إسلامية من أصل 57 دولة إسلامية في العالم.
18. ناقشت الدراسة مسؤولية التعليم بين اشتراطات تيارات الإسلام السياسي وشروط الدولة الحديثة، وطرحت عدداً من الحلول الواقعية.
19. ناقشت الدراسة القيود التي يفرضها الفقه الإسلامي على الحريات العامة، وطرحت عدداً من الأساليب التي يمكن من خلالها توفير الحريات والحقوق والمساواة استناداً إلى القواعد العامة في الفقه الإسلامي.
20. ناقشت الدراسة الحملات الشعبية التي قادتها الحركات المتطرفة لتشويه الديمقراطية واعتبارها نقيضاً للإسلام، وطرحت عدداً من الدراسات لمواجهة التيارات المناوئة للديمقراطية.

## المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، احمد محمد شاكر (محققًا)، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 2008).
2. ابن حنبل الشيباني. أحمد، مسند الإمام أحمد، شعيب الأرنؤوط (محققًا)، (المدينة المنورة: مؤسسة الرسالة، 2001).
3. ابن عبد الوهاب، تبصير الأنام بنواقض الإسلام، محمد، عبد العزيز الراجحي (شارحًا)، (الرياض: دار مدار الوطن 2015).
4. ابن كثير. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، السيرة النبوية، مصطفى عبد الواحد (محققًا)، (لبنان: دار المعرفة، 1976).
5. ابن المؤقت الحنفي. محمد بن محمد، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).
6. ابن نامي. عياض، أصول الفقه مما لا يسع فقيهًا جهله، (الرياض: الدار التدمرية، 2005).
7. ابن هشام. عبد الملك المعافري، سيرة ابن هشام السيرة النبوية، طه سعد (محققًا)، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 2007).
8. الآمدي، سيف الدين، أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي (محققًا)، (بيروت: المكتب الإسلامي، 2002).
9. بادشاه الحنفي. محمد أمين، تيسير التحرير، (بيروت: دار الفكر، 1983).
10. البخاري. محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، مصطفى البغا (محققًا)، (جدة: دار طوق النجاة، 2002).
11. الترمذي. محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، ويسى سنن الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).
12. حبش. محمد، الأصول المؤسسة للسلفية الجهادية، (دمشق: دار التجديد، 2011).
13. —، نظام الحكم في الإسلام (دبي: دار الفلاح، 2017).
14. —، النبي الديمقراطي، (بيروت: دار سائر المشرق، 2018).
15. —، إخاء الأديان، (المغرب: مؤمنون بلا حدود، 2021).

16. الحنبلي. ابن عادل، الباب في علوم الكتاب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).
17. روسو. جان جاك، العقد الاجتماعي، عبد العزيز ليبب (مترجمًا)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
18. الزحيلي. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، 1990).
19. الزركشي. بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، (القاهرة: دار الکتبی، 1994).
20. السبكي. علي بن عبد الكافي تقي الدين، الإيهاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).
21. السرخسي. محمد بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت).
22. سعيد. جودت، لا إكراه في الدين، محمد نفيسة (معدًا)، (دمشق: دار العلم والسلام، دمشق، 1997).
23. السهيلي. أبو القاسم، الروض الأنف، عمر عبد السلام (محققًا)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2000).
24. الشاطبي اللخمي. إبراهيم بن موسى، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن (محققًا)، (القاهرة: دار ابن عفان، 1997).
25. الشوكاني. محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، أحمد عزو عناية (محققًا)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999).
26. الشيخ يعقوب. إسحق، وجوه في مصابيح الذاكرة، (بيروت: دار الفارابي، 2014).
27. الشيرازي. إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، حسن هيتو (محققًا)، (بيروت: دار الفكر، 1983).
28. الصالحي. علاء الدين أبو الحسن، التحرير شرح التحرير، جبرين والقرني والسراح (محققان)، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000).
29. الطيب النجار. محمد، القول المبين في سيرة سيد المرسلين، (بيروت: دار الندوة الجديدة، 1991).
30. عبد الرازق. علي، الإسلام ونظام الحكم، (دمشق: دار الطليعة 1975).

31. العيني. بدر الدين، الهداية شرح البداية، طلال يوسف (محققًا)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995).
  32. الغزالي. محمد، فقه السيرة، ناصر الألباني (محققًا)، (دمشق: دار القلم، 2006).
  33. الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد، المستقصى في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993).
  34. الفخر الرازي. محمد بن عمر، المحصول، طه جابر العلواني (محققًا)، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997).
  35. القشيري النيسابوري. مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، فؤاد عبد الباقي (محققًا)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي بيروت 2003)
  36. الكلاعي الحميري. أبو الربيع، الاكتفاء بما ورد في أخبار النبي والثلاثة الخلفاء، محمود حسن أبو ناجي (محققًا)، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983)
  37. المروزي السمعاني. المنصور بن أحمد، قواطع الأدلة، محمد بن حسن الشافعي (محققًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).
  38. المهدي. القاضي حسين، الشورى في الشريعة الإسلامية، (اليمن: مكتبة الإرشاد، 1999).
  39. الهمداني. القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، (القاهرة: دار المصطفى، 2006).
- بلغة أجنبية

1. Habash. Mohamad, Sharea law and the death penalty, (London: Penal Reform International 2014), English and French.



## المحور الخامس: بعض الضمانات الضرورية لحماية العقد الاجتماعي



## التضامن المدني مدخلنا إلى الديمقراطية

راتب شعبو<sup>(1)</sup>

### مقدمة

نكتشف اليوم، بعد عقد من اندلاع الثورات العربية، أن فشلنا في ترسيخ نظام سياسي ديمقراطي طوال تاريخنا ما بعد الاستقلال، لم يكن سببه أن الجيش والانقلابات العسكرية كانت أداة التغيير بمعزل عن الفعل والمشاركة الشعبية. ولعل الانقلابات كانت نتيجة أكثر مما كانت سبباً. أمانا اليوم تجربة جديدة تقول إن الثورات الشعبية، السلمية وغير السلمية، فشلت في تحقيق ما تصبو إليه من انتقال سياسي ديمقراطي، بما فيها المجتمعات التي لم تصل فيها الثورة إلى العسكرية، واستطاعت أن تسقط طاغيها سلمياً، مثل مصر، وأن تجري انتخابات رئاسية فعلية، ولكن من دون أن تستطيع -مع ذلك- حماية هذا التحول وترسيخه، وارتدت إلى حال أسوأ من الحال الذي انطلقت منه.

نذهب في تفسير هذا الفشل إلى التراجع المزمّن لعموم الناس عن الانخراط في المجال العام، بفعل غياب فكرة المشاركة في الشأن العام عن الوعي الشعبي، وبفعل انشغال النخب بالهم السياسي بمعناه المباشر (السعي إلى السلطة السياسية). سنحاول الدفاع عن فكرة تقول إن السبيل الوحيد إلى الديمقراطية في مجتمعاتنا لا يكون في تسوية أو اتفاق بين نخب سياسية<sup>(2)</sup>، بل في المشاركة المباشرة للناس أصحاب المصلحة، وتنظيم حضورهم في المجال العام بشكل يحقق توازناً دائماً بين ميل نخب الدولة (السلطات) إلى الطغيان، ومصلحة الناس في حماية مصالحهم الحياتية اليومية والمباشرة، فضلاً عن مصالحهم في حماية شروط الحياة العامة، الشروط التي غالباً ما تدوسها أقدام مصالح النخب المسيطرة والأنانية.

(1) طبيب وكاتب سوري.

(2) لا نستخدم المفردة هنا بمعنى تفضيلي كما يرد تعريفها في المعاجم على أنها مجموعة الأشخاص الذين يعدون الأكثر تميزاً وبروزاً، بحسب معجم لاروس الفرنسي مثلاً. (Dictionnaire Encyclopidique Larousse. Librairie Larousse)، نقصد بها هنا مجموعة أشخاص يجمعهم الاهتمام بالشأن العام ويندبون أنفسهم لهذا الاهتمام، أكانوا في محل مسيطر (سلطة) أو في محل مهمش أو مقموع (معارضة).

## تاريخ شعبي نزق

دأبت السلطات المتتالية المتشابهة في طبيعة علاقتها بالمحكومين، على طرد الناس من المجال العام، جرياً على تقليد ثابت يلزم الطغيان، يقول إن المجال العام هو مجال سياسي حصراً، أي مجال اشتغال السلطة السياسية، إلى أن كرست هذه الحال في الوعي بوصفها الحال الطبيعية. أصبح ابتعاد المحكومين عن الشأن العام -شأنهم المباشر- عنصراً ثابتاً في تاريخنا، الأمر الذي يدفع إلى افتراض أن هذا العنصر مسؤول عن الحلقة المفرغة التي تدور فيها مجتمعاتنا بين استبداد وآخر.

إذا تأملنا تاريخنا منذ الاستقلال، سوف نجد أن مشاركة الشعب في تغيير السلطة السياسية كانت محدودة. البارز في تاريخنا، قبل الثورات العربية التي ملأت العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين، هو الترحيب بالسلطات أكثر من الاحتجاج عليها<sup>(3)</sup>. يجري حسم الصراع على السلطة بين النخب، بعيداً من الفاعلية الشعبية، ثم يرحب الشعب بالسلطة الجديدة وكأنه في هذا الترحيب يستجلب خير السلطة المنتصرة ويستبعد شرها، كما لو أنها قضاء وقدر. هناك إذن ما يسوغ الانطباع بأن تاريخ السلطات والنخب لدينا مستقل عن تاريخ الشعوب، وكأن تأثير الشعوب في تاريخ السلطات وتعاقيها يقترب من الصفر.

تاريخ سياسي طويل كرس لدى الناس وعياً سلبياً تجاه المشاركة في الحياة العامة، الأمر الذي استقبلته النخب بترحيب لأن هذه الحال توكل إلى النخب أهمية وشأناً على حساب المشاركة العامة، وتجعلها صانعة للتاريخ<sup>(4)</sup>. ولكن من جهة ثانية، لا تجد النخب السياسية الحديثة -التي تطمح إلى السلطة وتعارض السلطة القائمة- سبيلاً إلى السيطرة السياسية سوى الاعتماد على الحركة الشعبية، ولا سيما بعد أن أغلقت سبل الانقلابات العسكرية. هكذا ينشأ توتر غير مجد، بين علو الاعتبار الذاتي للنخب وبُعد مقاصدها (السياسية)، وعجزها وحاجتها إلى مصدر قوة من خارجها (الجمهور) أو مصدر قوة خارجي (أجنبي).

(3) حالات الاحتجاج ضد السلطات في سورية بعد الاستقلال كان يغلب فيها الطابع الهوياتي، أي احتجاج إسلامي ضد نظام غير إسلامي أو ضد دستور لا يحدد دين رئيس الدولة أو ضد نظام منظوراً له على أنه نظام أقلية مذهبية. أما الترحيب بالسلطات فكان حضوره أوسع وقد وصل ذروته مع جمال عبد الناصر ودولة الوحدة، وهو تعبير عن شعور برد الاعتبار القومي من دون أن يكون له صلة مباشرة بشروط حياة الناس المباشرة. ترحيب الناس أو احتجاجها تركز على مستوى عال، مستوى سياسي مستقل إلى حد كبير عن حياة الناس ومستوى معيشتهم. مع اندلاع الثورة السورية، وفي أول تظاهرة في الساحل في بانياس في 18 آذار/ مارس 2011، رفع المتظاهرون حوالى عشرة مطالب ظهر من بينها مطالب حياتية غير سياسية مثل (مراقبة فواتير الكهرباء وخفضها) وكان المطلب الثاني، إضافة إلى توفير فرص عمل وإقالة رئيس الموانئ والسماح بعودة المغتربين ممنوعين. مع الوقت وتعميم القمع ووحشيته وغياب تمثيل كاف للثورة تصدر المطلب السياسي الأقصى (إسقاط النظام) وابتلع كل ما دونه. يمكن العودة إلى: بشير زين الدين، الجيش والسياسة في سورية (1918-2000)، (لندن: دار الجابية، 2008) لاحتوائه على تفاصيل كثيرة حول هذه الموضوعات وما يتصل بدور الجيش السوري في الحياة السياسية.

(4) في الفكر السياسي اللينيني تحل الطليعة الثورية محل البروليتاريا، الأمر الذي كرسه الأحزاب الشيوعية وصولاً إلى حلول الأمين العام محل الحزب، سواء في الأحزاب التي حكمت أم تلك التي لم تصل إلى الحكم.

سوف نجد أن النخب تعلي من شأن (الشعب) حين يتوافق مع رؤيتها ومصالحها، أما إذا كان مضاداً لها ولتوجهاتها، فإنها تحط من شأنه حد الشتم، حين لا يكون لدى النخب سوى القول، وإلى حد القصص والحصار والإبادة، حين تكون النخبة معززة بجهاز دولة وجيش. على الشعب إذن أن يكون خادماً للنخب وليس العكس، أكانت النخب حاكمة أم معارضة<sup>(5)</sup>. كأن النخب كانت تقول طوال هذا التاريخ ما قاله محمود درويش في (خطاب الديكتاتور): «سأختار شعبي سياجاً لمملكتي، ورصيفاً لدربي».

الحالة الناتجة هي أن ينتظر الناس، مهما شقت ظروفهم، انقلاباً إنقاذياً (الانقلابات العسكرية تحمل في الأغلب تسميات خلاصية وإنقاذية وتصحيحية)، يكس انقلاباً سابقاً ليعيد العلاقة نفسها مع الشعب. نخبة سياسية تطيح نخبة أخرى. وفي لحظات نادرة يقتحم الناس المجال العام من بابه الأقصى، نقصد الباب السياسي، للمطالبة بتغيير السلطة. ثم يعودون بعدئذ إلى مجالهم الخاص تاركين المجال العام للسلطة (القديمة أو الجديدة) لتعيد الاستبداد إلى دورته الأولى التي تبدو بلا نهاية.

النشاط العام للناس يقتصر -والحال هذه- على أعلى أشكاله وهو الثورة الهادفة إلى تغيير نظام الحكم. هكذا تنوس الفاعلية الشعبية بين انسحاب طويل وكامل من الشأن العام، تاركين هذا الشأن حتى أدق تفاصيله للنخبة الحاكمة، ولحظات من ملء المجال العام بالانتفاض ضد النخبة السياسية الحاكمة مباشرة. بين الانسحاب التام والانتفاض السياسي يبقى المجال العام محل شغل حصري للسلطة السياسية القائمة، شاغراً من الفاعلية الاجتماعية المدنية، أي من الحضور الشعبي المؤثر في المجالات التي تمس حياتهم اليومية. سوف نوضح لاحقاً التمييز بين الفاعلية المدنية المقصودة وأعمال الإغاثة والدعم، ونشاط الجمعيات أو المنظمات التي تسمى منظمات غير حكومية.

هذا التاريخ الشعبي النزق كان دائماً وعاء لبؤس مديد مستقر، حين تكون السلطة طاغية والشعب مستسلم، أو لمجازر رهيبة حين ترتد السلطة بكل ثقلها على الناس الذين تركوا استسلامهم فجأة وخرجوا ضدها. تفسيرنا لهذه الظاهرة هو عدم اهتمام النخب بالنضالات في مستويات مدنية، أو أدنى من السياسة، الأمر الذي كرس انسحاب المحكومين الدائم من الشأن العام واستسلامهم المديد أمام النخب الحاكمة، بناء على تشكل وعي يظهر فيه الشعب محض أداة في صراع النخب، وأن هذا الصراع لا ينجم عنه فوائد ملموسة للناس، بصرف النظر عن لون النخبة المنتصرة.

(5) خلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).  
لاسيما الفصل الثامن. حضارة الطبقة الوسطى ومستقبل التنمية.

## دولة حديثة لمجتمع غير محدث

الدولة الحديثة التي توضع في مجتمعاتنا من خارج سياق التطور الداخلي للمجتمع، كانت مكسباً ثميناً، ليس للمجتمع، بل للاستبداد الذي اكتسب أدوات أكثر حداثة<sup>(6)</sup>. جهاز حديث يمنح من يستولي عليه قدرة هائلة على إخضاع المجتمع الذي بوغت بالحدثة ولم يطور ما يكفي من الحماية في وجه جهاز دولة حديث تحركه أيديولوجيات حديثة أيضاً تحتقر الروابط الأهلية وتفككها بوصفها متخلفة، وتمنع نشوء روابط مدنية حديثة عوضاً عنها، فيبقى الأفراد عراة وفريسة سهلة للجهاز (الدولة) الذي له سلفاً في الوعي العام منزلة شبه إلهية.

يظهر من تاريخنا الحديث، وجود تكامل بين الدولة الحديثة والأيديولوجيات الحديثة، بين الدولة الحديثة بقدراتها الهائلة، والأيديولوجيات الحديثة التي اجتمعت على عبادة الدولة وشرعت لها الانقضاء على الروابط الأهلية، وقمع نشوء بدائل مدنية لها. تكامل انتهى في الواقع إلى صلب المجتمع على خشبة السلطة السياسية. على هذه الحال، كانت الأيديولوجيات الحديثة (القومية منها والأمية)، عدائية ضد المجتمع، وترك الفرد الأعزل عارياً مما يمكن أن يحميه من بطش جهاز الدولة الحديث الذي قمع بثبات أي محاولة لنشوء وسائل حماية مدنية يدافع بها المحكومون عن مصالحهم المباشرة في وجه الدولة<sup>(7)</sup>.

على هذا، فإن الأيديولوجيات الحديثة التي غدت أحزاباً وانقلابات عسكرية، أنتجت حين نجحت في الاستيلاء على الدولة، بيئة ملائمة للاستبداد، تمثلت في تغليب الدولة على المجتمع، بوصفها الأداة في يد (الطليعة) التي سوف تحدث المجتمع. الحدثة المبالغية وتهميش المجتمع غير المحدث، أفسح المجال، في الواقع، لأن تتغذى وتنمو نزوعات التسلط والعصبية غير الحداثية كلها في صفوف (الطليعة) (التي صارت طغمة حكم) داخل أغلفة حديثة<sup>(8)</sup>. هكذا نمت، مثلاً، ظاهرة التوريث داخل الغلاف الجمهوري، وكذا الحال في ما يخص العصبية العشائرية والطائفية التي نمت ضمن أغلفة حديثة أكانت قومية أم وطنية أم أممية.. إلخ. ويمكننا تلمس هذه الظاهرة (نمو العلاقات الأهلية في أغلفة حديثة) حتى في الأحزاب السياسية التي قضت حياتها في معارضة الاستبداد السياسي. كانت الحدثة عندنا إذن محض غلاف للتخلف، وكانت مركباً لغير ما يفترض أنها مركب له، فلم تكن مركباً

(6) Christopher W. Morris, The modern state: <https://www.law.upenn.edu/live/files/1750-morris-the-modern-state-in-the-handbook-on>

(7) تفيد العودة إلى كتاب خلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996). لا سيما الفصل الثامن. حضارة الطبقة الوسطى ومستقبل التنمية.

(8) من المفيد العودة إلى عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحدثة وما بعد الحدثة. (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2003). وإلى النصوص التي حررها روبرتس تيمونز وإيحي هابت في كتاب (من الحدثة إلى العولمة)، سمر الشيشكلي (مترجمة). (الكويت: عالم المعرفة رقم 309-310، 2004).

للعقلانية و(نزع السحر عن العالم)، بل بالأحرى مركبًا للاستبداد.

حادثة الدولة لم تواكبها حادثة في مستوى المجتمع<sup>(9)</sup> الذي بقي موضوعًا سلبيًا للسياسة، وبقيت العلاقة بين الدولة والمجتمع وحيدة الجانب، قائمة على علاقة الإخضاع والخضوع التي تنطوي على انعدام ثقة متبادل. ولم تظهر الدولة بصفاتها مؤسسة عامة تحرص على الخير العام، وهكذا بقي المحكومون على مسافة اغتراب دائمة عن دولتهم.

التيارات السياسية الرئيسية نظرت إلى الدولة بوصفها جهازًا في يد طبقة مهيمنة ودعت إلى تحطيمه بداية لإعادة بناء المجتمع (السليم)، أو بوصفها جهازًا ينبغي أن يكون في يد أهل الربط والحل، أو في يد الطبيعة. وفي كل حال ظل الشعور باغتراب المجتمع عن الدولة حاضرًا، وظلت عتبة الشعور بعمومية الدولة عالية.

هذا الواقع غير المتوازن، حيث المجتمع منسحب ولا يعكس وزنه داخل جهاز الدولة، وحيث للدولة الوزن الساحق والأثر الأهم، نقول إن هذا الواقع دفع طالبي التغيير وأنصاره إلى التفكير في الاستيلاء على الدولة لما لها من قدرة. وعليه تركز الصراع دائمًا في المستوى السياسي وحول الدولة، الأمر الذي زاد من تهميش المجتمع. ما سبق يفترض النظر بعين جديدة للبحث عن مقاربة نضالية تعيد التوازن بين المجتمع والدولة وتفكك الاستبداد الراسخ والمزمن فيه أو تضعف قيوده.

### التضامن المدني، الاشتباك مع الطغيان في مستويات منخفضة

تقول نظرية التحديث إن تحديث البلد وتطويره في مستوى التعليم وزيادة دخل الفرد، ونمو وسائل الاتصال والصناعة.. الخ، يقود إلى الانتقال الديمقراطي أو يشكل أساس التحول إلى الديمقراطية<sup>(10)</sup>. وتقول نظرية الانتقال الديمقراطي إن الأساس في الانتقال هو الخيار السياسي للنخب السياسية، أي إن الديمقراطية ليست نتيجة (حتمية) لعملية التحديث، كما توحى النظرية الأولى<sup>(11)</sup>. الأمران كلاهما مهم في الانتقال الديمقراطي، ولا يمكن إغفال أي منهما، ولكن يبدو لنا، إضافة إلى أهمية العناصر التي تركز عليها النظريتان السابقتان، أن العامل الحاسم في نشوء نظام ديمقراطي في

(9) يتناول دانيال ليرنر في كتابه، تجاوز المجتمع التقليدي، تحديث الشرق الأوسط The passing of Traditional Society; Modernizing the Middle East، تعقيد عملية التحديث التي تحاول أن تحقق في فترة وجيزة ما تحقق في الغرب عبر قرون. «إنهم يريدون السلطة الحديثة من دون أهدافها، والثروة الحديثة، ولكن ليس الحكمة الحديثة، والبضائع الحديثة، ولكن ليس النزعات والميول الحديثة». نقلا عن: عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته (دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة)، ط1، (الدوحة وبيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)

(10) من أبرز ممثليها سيمور مارتن ليبسيت في دراسته، بعض الشروط الاجتماعية للديمقراطية، التنمية الاقتصادية والشرعية السياسية.

(11) عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته، مرجع سابق. لاسيما القسم الأول والثاني.

مجتمعاتنا واستمراره هو المشاركة المباشرة للناس في مختلف مستويات حياتهم اليومية، صعودًا إلى قضايا تهم مجتمعاتهم المحلية بصورة مباشرة.

أسوأ ما يقع على أذن السلطة الطاغية مفردة (التضامن)، على أن التضامن الأهلي (تضامن العائلة أو العشيرة مع أحد أبنائها) أقل سوءًا على أذن الطغيان من (التضامن المدني)، أي التضامن غير المرهون بعلاقة عضوية بين المتضامنين. يريد الطغيان -على الرغم من كل الموارد والقوة التي يحتكرها- أن يواجه المحكومين أفرادًا معزولين، ويسعى إلى تحطيم الروابط التي يمكن أن تحيل الأفراد إلى شعب ذي حضور وثقل يحد من حضور الطغيان وثقله. وقد يدفع الخوف من التضامن المدني الاستبداد -أحيانًا- إلى تعزيز التضامن الأهلي الذي ينتهي إلى تفكيك المجتمع، في وجه التضامن المدني الذي من الطبيعي أن يوحد.

نرى أن بناء الفرد الحر أو المواطن هو عملية تبدأ من النشاط المدني (بما هو نشاط نضالي ينافس السلطة السياسية على المجال العام ويحد من سيطرتها عليه) قبل أن تنتهي في المستوى القانوني والسياسي. العملية هي الانتقال بالفرد من المجتمع الأهلي حيث يتعرف إلى نفسه على أنه ينتمي إلى عائلة أو عشيرة أو طائفة.. إلخ، إلى مجتمع مدني يتعرف إلى نفسه مواطنًا وينظر إلى الآخرين بوصفهم مواطنين متساوين ومساوين له في المواطنة. هذا التحول الأساسي يحتاج -بالدرجة الأولى- إلى تأسيس شبكة حماية مدنية تغني الفرد عن شبكات الحماية الأهلية التي لم تنشأ أصلًا لحماية الفرد من بطش الدولة الحديثة، بل لحمايته من تعدي جماعات أهلية أخرى.

الفشل في تكوين شبكات حماية مدنية، بصرف النظر عن الأسباب، كان من بين أسباب عدم ضمور الروابط الأهلية واحتفاظها بوظيفة الحماية في أيامنا، ولكن من دون أي تناسب في القوى، لأنها وظيفة حماية في وجه دولة حديثة هذه المرة. الحماية الأهلية، والحال هذه من عدم التوازن، تتخذ شكلًا آخر غير المواجهة، فهي تتخذ شكل الوساطة أو المقايضة بالخدمات أو التواطؤ لمصلحة السلطة.. إلخ. الكيان الأهلي يشتري حقوق أفرادهم بمزيد من الخضوع للسلطة، وهذا يخلق لدى الأفراد الشعور بالحاجة إلى الجماعة الأهلية التي تتقوى بدورها على حساب التضامن الاجتماعي المدني.

هذه التدخلات الحمائية من موقع الضعيف والمغلوب هي شكل حضور المجتمع الأهلي في الدولة، وهو شكل لا يتناسب مع ما يفترض أن يكون للمجتمع من قوة في الدولة. هذا فضلًا عن حقيقة أن هذه التدخلات قد تنفع في رفع الغبن عن الفرد، ولكن هذا غير متاح للجميع، بل لأقلية بالأحرى، ذلك أن أغلب السوريين لا ينضوون في عشائر متماسكة يمكن أن تتدخل لدى الدولة لحماية أفرادها، ولا يرتبطون مع أصحاب الشأن في الدولة بروابط دينية أو مذهبية أو قرابات، ولا ينتمون إلى عائلات

كبيرة لها وزن اقتصادي أو ديني. أغلب السوريين يعيشون في ظل الدولة الحديثة، عارين من الحماية تحت رحمة هذا الوحش الذي لا يرتوي من ابتزازهم وإذلالهم ونهبهم. وفوق ذلك، فإن الحماية الأهلية تخلق تمايزات بين الأفراد والجماعات، وتضر بالروابط المدنية وبنشوء الفرد الحر، أي تضرب أساس نشوء ديمقراطية تمثيلية، وتجعل ثقل الدولة حاضراً في المجتمع أكثر من حضور المجتمع في الدولة.

لذلك لا تستاء السلطة الطاغية من تدخل زعيم عشيرة للمطالبة بحقوق انتهكتها الدولة لأحد أفراد عشيرته، أو من تدخل رجل دين له اعتبار، للمطالبة بحقوق أحد أفراد جماعته الدينية، في حين إن السلطة نفسها سوف ترتد بكل عنف ضد رئيس منظمة مدنية يحاول استرداد حقوق فرد ما. السلطة الطاغية تشعر كما لو بالغريزة، أن المطالبة المدنية خطر على سيطرتها المطلقة، ومقدمة لانتزاع المشاركة في الشأن العام أكثر فأكثر، بخلاف المطالبة الأهلية التي من شأنها -غالباً- تعزيز سلطة الطاغية. نقول (غالباً) لأن العلاقة الأهلية يمكن أن تشكل أحياناً قادراً لتضامن مدني أوسع، يكون في هذه الحال تضامناً عفويّاً، كما حدث في شرارة الثورة التونسية في نهاية 2010، حين بدأ الاحتجاج على حادثة محمد البوعزيزي من عائلته وعشيرته، قبل أن تشتعل نار التضامن المدني الواسع التي أشعلت الثورة<sup>(12)</sup>.

بناء شبكة حماية مدنية تطال كل جوانب التعدي الممكنة على شروط حياة الأفراد هو النشاط الذي يتطلبه مجتمعنا، وهو المجال الذي يقترب من فكرة الديمقراطية المباشرة التي تلتفت إليها الشعوب الأوروبية اليوم وهي تتلمس حدود الديمقراطية التمثيلية وتبحث عن سبل المشاركة المباشرة.

من المفيد هنا، في سياق الكلام عن الديمقراطية، الإشارة إلى أن صاحب كتاب (العقد الاجتماعي) دافع عن أن المجتمع هو (الأمير) وهو (العاقل) وليست الحكومة سوى أداة في يد (الأمير الجماعي). وأكد أن سيادة الكائن الجماعي تتناقض مع منطق التمثيل، فالناخب لا يكون حراً إلا في أثناء عملية الانتخاب، وبعد ذلك يصبح عبداً لمن انتخبهم ويفقد حريته. وينتهي إلى القول إن سيادة المجتمع لا يمكن أن تفوّض أو تُناب إلى أي سلطة. «تقوم السيادة، جوهرًا، على الإرادة العامة، والإرادة مما لا يمثل مطلقاً، والإرادة إما أن تكون عين الشيء أو غيره، ولا وسط، وليس نواب الشعب ممثليه إذن، ولا يمكن أن يكونوا ممثليه، وهم ليسوا غير وكلائه، وهم لا يستطيعون تقرير شيء نهائيًا، وكل قانون لا يوافق الشعب عليه شخصياً باطل، وهو ليس قانوناً مطلقاً»<sup>(13)</sup>.

(12) سوف يكتشف المجتمع محدودية الحماية التي توفرها البنى الأهلية، وفي كل مواجهة مع الدولة التي تستعمرها طغمة حاكمة، سوف يلوح التضامن المدني بوصفه السبيل الوحيد لمواجهة ثقل الدولة. يمكن أن يشكل قياس التضامن المدني مؤشراً على نجاح الثورة، حتى لو تحطمت بفعل القمع، والعكس بالعكس. أي إن حضور الروابط الأهلية واشتغالها في سياق أي ثورة هو تعبير عن إخفاق، حتى لو نجحت في إسقاط النظام.

(13) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، أو مبادئ حقوق الإنسان، عادل زعير (مترجمًا)، ط2، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)،

لم يكن إذن جان جاك روسو متحمسًا للديمقراطية التمثيلية، ولم يكن بعيدًا عن فكرة الديمقراطية المباشرة التي تحقق التوازن بين المجتمع وسلطة الدولة، ليس عن طريق التعددية الحزبية والانتخابات وحرية الإعلام.. إلخ، بل بالأحرى عن طريق المشاركة المباشرة للناس في تقرير شؤونهم الحياتية، هذه الشؤون التي لا تفوض أو تناب إلى أي سلطة.

هل يمكن بناء شبكة حماية مدنية في ظل نظام يمنع أي نشاط مستقل؟ وكيف ومن أين يمكن البدء؟ وما علاقة هذا النوع من النشاط بالنشاط السياسي المعارض؟

تحقيق التوازن في مجتمعاتنا بين الدولة والمجتمع يتطلب بناء نشاط مدني مستقل ومواجه للدولة، إلى جوار النشاط السياسي المعارض ومستقل عنه أيضًا. النشاط السياسي المعارض يوسع مجال العمل المدني الذي يعود -حين يحد من سلطة الدولة في المجال العام- بالفائدة على العمل السياسي المعارض. استقلال هذين النشاطين عن بعضهما يجعلهما متساندين.

النشاط المدني الذي يخلق شبكة حماية للأفراد في وجه الدولة، هو نشاط مواجهة مع السلطة بحكم الضرورة، لأنه في الأصل تعبير صريح عن صراع مصالح وإرادات. ولكنه نشاط لا يستهدف الوصول إلى السلطة، ولا تعنيه أيديولوجيا السلطة ولا لونها ولا من يشغلها، ما يعنيه هو صد مسعى السلطة للتضييق على حياة الأفراد المادية والمعنوية. لا يطالب النشاط المدني بالتعددية السياسية مثلاً، ولا ينشغل بشرعية أو نقص شرعية السلطة السياسية القائمة، بل يهتم أكثر بفساد السلطة أكانت شرعية أم لا، نظراً إلى أن الفساد يؤثر في حياة الأفراد بالمجمل. وتبقى عين النشاط المدني على هذا المستوى المنخفض (على افتراض أن السياسية تمثل المستوى المرتفع) الذي يعني الحياة المباشرة للناس<sup>(14)</sup>.

لا تخضع حاجات الناس وألامهم الناجمة عن صعوباتهم الحياتية لأي تباينات أيديولوجية. التباعد والصراع الذي تولده التباينات الأيديولوجية لا محل له في مستوى الحاجات المباشرة. الأفكار والتصورات تباعد بين الناس بينما توحدهم الحاجات، ويمكن التأسيس على هذا لبناء شبكة حماية موحدة مستقلة عن النزاعات الذهنية الفارغة. نقول (فارغة) لأن الناس في ظل السلطات الطاغية يعيشون البؤس نفسه، بصرف النظر عن ذهنية السلطة أكانت إلى اليسار أم إلى اليمين. ومن الأجدى والأقرب إلى الحس السليم أن يوحدهم بؤسهم (العمل لتحسين شروط حياتهم المباشرة مادياً ومعنوياً) على أن تفرقهم الاتجاهات الفكرية للنخب (الأفكار الكبرى والأهداف غير المنظورة).

(14) عن تطور فكرة المجتمع المدني وتبدل مضمونها والشروط التاريخية لظهورها وانفصال المجتمع المدني عن الدولة، يمكن العودة إلى كتاب عزمي بشارة (المجتمع المدني، دراسة نقدية)، ط2، (الدوحة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

سعي الأحزاب السياسية المعارضة إلى إنشاء تنظيمات مدنية، مثل لجان الدفاع عن حقوق الإنسان أو منظمات الإغاثة والمنظمات الخدمية.. الخ، ليس هو ما نقصده في بناء شبكة الحماية المدنية. مع إدراكنا الفارق بين لجان الدفاع عن حقوق الإنسان (وهي جزء أساسي في شبكة الحماية كما نقصدها، على أن تكون مستقلة بالكامل عن تدخل الأحزاب السياسية) والمنظمات الخدمية. غير أننا نجتمعها معاً هنا حين تكون تابعة لأحزاب سياسية أو ناشئة بمبادرة من أحزاب سياسية. إن تدخل الأحزاب السياسية في النشاط المدني ينقل انقسامات السياسة إلى هذا النشاط ويفسده.

ما تدرج تسميته بالمجتمع المدني اليوم مثل المنظمات غير الحكومية أكانت في الإغاثة، أم التدريب أم محو الأمية أم تنظيم الأسرة أم حماية الأطفال أم مكافحة جرائم الشرف.. الخ، لا صلة له بشبكة الحماية المذكورة. فهذه المنظمات تغطي ثغرات تُخلفها المؤسسات العامة، وتعمل بالتفاهم مع السلطات القائمة وضمن شروط هذه السلطات. أي إنها إما ترمم ما تخربه السلطات أو تملأ الفراغ الخدمي الذي لا تغطيه السلطات، من دون أن تكون في أي لحظة في صراع مع هذه السلطات للحد من طغيانها.

النشاط أو الفاعلية المدنية التي ينبغي على النخب أن تلتفت إليها، بدلاً من تركيز نشاطها كله في المستوى السياسي، هي مواجهة السلطة في مستويات منخفضة تتعلق بشؤون الحياة المادية والمعنوية. يحتاج النشاط المدني إلى نخب مدنية ترى أهمية هذا النشاط وأهمية ابتعاده عن الارتباط السياسي، سواء من ناحية الصلة بالأحزاب أم التشكيلات السياسية القائمة، أم من حيث التلوث بالميل الحزبي الذي يعني السعي إلى السلطة.

### التسييس المفرط أو حلولية السلطة السياسية

يربط الوعي السائد عندنا كل تعدي أو خلل في إطار الحياة العامة، مهما كان، بالسلطة السياسية، ليس بمعنى المسؤولية العامة التي تستوجب معالجة الخلل، بل بمعنى تلازم الخلل مع السلطة القائمة، فيبدو أن إصلاح الخلل لا يمر إلا عبر تغيير السلطة القائمة. ولما كان التحرك إلى تغيير السلطة القائمة مهمة عسيرة ومحفوفة بالخطر، فإن النتيجة المتوقعة هي السكوت عن الخلل والاستكانة، أو توسل (الوساطة) لمن يستطيع سبيلًا، وإلا فلا سبيل سوى الرجاء وطلب (الرحمة)<sup>(15)</sup>.

في هذا الوعي ذي الطابع الديني، تبدو السلطة السياسية (حالة) في تفاصيل الحياة كلها، وكأن

(15) يمكن العودة إلى يوسف سلامة في مقالة له بعنوان (الصبر) يقول فيه: «الصبر من الناحية النفسية هو اعتراف الإنسان بأنه معلول مطلق». [shorturl.at/zipQ0](http://shorturl.at/zipQ0)

وجودها في التفاصيل والممارسات إنما هو وجود كامل وتام، كما تقول نظرية الحلول الصوفية<sup>(16)</sup>. إذا مضينا خطوة إضافية في هذا التشبيه، يترتب علينا القول إذن إن الوجود الفعلي الحق هو للسلطة وليس للمجتمع وجود قائم بذاته، لأن وجوده لا يتحقق إلا بحلول السلطة (الإله) فيه. والحق أن هذا الوعي ناجم عن سلبية تامة ومزمنة للمجتمع تجاه سلطة الدولة، وأن الوعي الحلوي يعود ليكرس هذه السلبية في إعلائه من سلطة الدولة وجعلها المبتدأ والمنتهى في تغيير أحوال الناس.

الوعي المذكور مسيطر، فهو مقيم لدى العامة كما لدى النخبة، ومقيم لدى المعارضة كما لدى السلطة. كانت سجون نظام الأسد تمتلئ دائماً -مثلاً- بأشخاص عبروا عن تذمرهم من أشياء فرعية، من ارتفاع الأسعار أو من الفساد أو من التشبيح. فالسلطة ترى في أي رفض فردي أو أي تدمير من تجاوز أو خلل أو صعوبة ما في الحياة اليومية، رفضاً لها وتدمراً منها، وتعالج الأمر على أنه كذلك، وتزج بالمتذمرين في السجون. وبالمقابل تشير النخب المعارضة إلى معاناة الناس في كل المستويات، من صغيرها إلى كبيرها، على أنها النتيجة (الحتمية) لبقاء السلطة القائمة في الحكم، وتستوعب إشارتها إلى معاناة الناس على أنها سبيل لفضح السلطة القائمة وخطوة على طريق إسقاطها. أي إن النخب المعارضة، حين تشير إلى مصاعب الناس وحاجاتهم ومعاناتهم، فإنها تتوسل ذلك لغاية سياسية، أي إنها لا تفعل ذلك لإرغام السلطة على تذليل الصعوبات وتلبية الحاجات ورفع المعاناة، ولعلها لا تريد لذلك أن يحدث فتسقط من يدها وسيلة تحريض (سياسي).

ينعكس هذا الوعي لدى عامة الناس بصورة تقول إن القبول بالسلطة القائمة، يعني أن تقبل بكل شيء يتعلق بالحياة العامة في ظلها (الأسعار، القدرة الشرائية، توافر المواد، الرشوة، حالة الطرقات، صنوف التشبيح .. الخ)، لأن تعبيرك عن رفض شيء من ذلك يعني رفضك للسلطة القائمة وهذا يترتب عليه تبعات مواجهة مع هذه السلطة، فما بالك إذا طالبت أو سعت إلى تغيير ما لا تقبل به. على هذا، لا يوجد في المجتمع أي نشاط أو أي محاولة أو تصور للعمل ضد الأحوال البائسة للناس باستقلال عن العمل ضد السلطة السياسية، أي باستقلال عن السياسة. والملاحظ أنه إذا تحرك المجتمع في وجه السلطة السياسية، فإنه لا يتحرك إلا لكي يطالب بتغييرها.

هذا الوعي الشعبي يقابله وعي مشابه ومعكوس لدى السلطة الطاغية، يصور كل مطالبة شعبية مستقلة على أنها موقف سياسي رافض للسلطة. النتيجة المنطقية لهذا التسييس المفرط هي السلبية الشعبية المزمنة. والحققة أن السلبية الشعبية أو غياب النشاط المدني لا يشجع فقط نزوع السلطة إلى التحكم التام في المجتمع، بل يشجع أيضاً الفساد وسوء الإدارة وهدر المال العام وكل ما يعوق

(16) عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2017) ص 43-44. وانظر أيضاً في شرح معنى الحلولية: طه عبد الباقي سرور، الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي (244-309 هـ)، (القاهرة: مؤسسة هنداوي 2012)، ص 153-163.

التنمية الاقتصادية والبشرية. وتفسير ذلك أن الاستسلام أمام تراجع شروط الحياة، يريح السلطات من العمل على تحسين الأداء الاقتصادي ومكافحة الفساد والهدر.. الخ، ولا سيما أن الفساد، في أنظمة الطغيان، يعد من بين أهم عناصر تماسك النظام، ومن الطبيعي ألا يميل النظام إلى سد قنوات الفساد وتحويل ما يذهب فيها إلى المصلحة العامة، ما دام لا يتعرض إلى ضغوط شعبية تطالب بتحسين شروط حياة الناس. وهذا ينطبق، وفق المنطق نفسه، على بقية العوامل التي تعوق التنمية.

### الأهداف غير المنظورة تربة الاستبداد الممتازة

كانت دائماً الأهداف الكبيرة غير المنظورة وغير القابلة للقياس مدخلاً لصنوف الاستبداد. بعد الانتهاء من الاستعمار الفرنسي الذي شكل التحرر منه هدفاً محدداً وجامعاً للسوريين، بدأت التباينات السياسية بالظهور بين النخب السورية. كان هذا من طبيعة الأمور، غير أن المشكلة بدأت حين استقل التباين السياسي عن الأهداف الملموسة للناس وتحول إلى صراعات نخبية على الأحزاب والتيارات والأفكار الكبرى. الانقلابات والصراعات السياسية والاعتقالات كانت تحركها طاقة تنشأ من التصورات والأفكار أكثر مما تنشأ من واقع الناس ومعايشهم وشروط حياتهم. هكذا نشأت غربة بين الناس والصراعات السياسية.

دارت الصراعات حول الوحدة العربية، والاشتراكية، ومعاداة الإمبريالية، وتحرير فلسطين واستعادة الأمجاد ونصرة الإسلام.. الخ، باستقلال عن معنى هذه الصراعات في شروط حياة الناس. صارت الصورة معكوسة، إذ ترتب على الناس أن ينسوا شروط حياتهم وأن ينسوا حرياتهم، خدمةً لهدف كبير غير منظور ولكنه يملأ الصحف والراديو والكتب المدرسية، ويشكل مصدراً لا ينتهي للخطب والتصريحات. قبل الناس الجوع باسم الاشتراكية، وقبلوا سجن أبنائهم باسم الحرية، وشرّدوا باسم العداء للإمبريالية.. الخ. كانت الصراعات مموهة ومنزاحة دائماً عن المضمون الحقيقي لها، أي عن حقيقة أن الصراع كان في أصله من أجل مزيد من السيطرة للنخب الحاكمة، وأن الهدف غير المنظور ليس سوى ترخيص للسلطة بفعل أي شيء في (خدمة الهدف). الأسوأ هو أن الناس ارتضوا -بتأثير النخب التي في السلطة وفي المعارضة معاً- بتحمل ضيق الحال لمصلحة (الهدف).

هذا هو تعريفنا للأيديولوجيا التي ينبغي التخلص منها. ستر الواقع بغطاء فكري يعطي السلطة صلاحية مطلقة وحتى مصادقة (أخلاقية) على تعزيز ترسانتها القمعية، وعلى صنوف البطش والتحكم. يصبح تجويع الناس وحتى سجنهم وقتلهم، عملاً في خدمة الهدف النبيل.

رفض الأيديولوجيا<sup>(17)</sup> مفهومةً على هذا النحو، يقتضي ربط النشاط العام بالمصالح الملموسة للناس، ويقتضي تحرير المجال السياسي من الأهداف غير المنظورة وغير القابلة للقياس لمصلحة أهداف محددة وملموسة ويمكن قياسها.

هذه هي المقدمة الضرورية لنشوء روابط أو تشكيلات للنضال المدني الذي يقيس نتائج السياسات ويرصدها وينشرها على العموم ليخلق ثقافة للناس تخص أحوالهم المباشرة. هذه ثقافة مفقودة لدينا، ليس فقط بسبب التعمية التي تمارسها السلطات، بل أيضاً بسبب إهمال النخب المعارضة لهذا المستوى من النضال بوصفه نضالاً إصلاحياً وغير لائق و(أقل من المستوى).

مقارنة ببلد ديمقراطي راسخ مثل فرنسا، تجد السياسي الفرنسي، أكان في السلطة أم خارجها، ذا اطلاع جيد على واقع بلده، ويتكلم بإسهاب على التفاصيل الحياتية للناس وبالأرقام، فيما يسهب السياسي عندنا بالكلام العمومي والأفكار الكبرى وينشغل بإدانة خصومه أكثر مما ينشغل بنقل حقائق مفيدة للناس. هذا مؤشر على ما ذهبنا إليه.

قد يقول أحد إن المقارنة باطلة بين مجتمع ديمقراطي مستقر وغني، وآخر فقير ويحكمه استبداد مديد، ولكن المشكلات الحياتية الصعبة التي كان يعيشها السوريون دائماً، وإن بشدات مختلفة، تدفع إلى جعلها منطلقاً نضالياً أكثر من الظروف الحياتية في فرنسا. ومستوى الفساد في سورية -وهو السبب الأساسي لضيق حال السوريين والكابح الأساسي لكل تنمية في البلد- من الطبيعي أن يدفع النخب إلى جعله موضوع نضال مستقل، من دون تأجيله بدعوى ارتباطه (العضوي) بالنظام السياسي. إن أي نظام سياسي -بصرف النظر عن الهدف غير المنظور وعن الغاية (النبيلة) التي يرفعها- سيكون تربة منسئة للفساد ما لم يكن هناك رادع مدني وليس سياسي فقط. الأحزاب السياسية المتنافسة يمكن أن تحد من تمادي بعضها، ولكنها يمكن أيضاً، حتى لو توفرت شروط ديمقراطية معقولة، أن تتقاسم الفساد على حساب الناس.

من جهة أخرى، قد يقول أحد إن شروطنا الوطنية، أي احتلال جزء من أرضنا، ووجود إسرائيل، يفرض على النخب تكريس همها للنضال الوطني الذي يمكن أن يثقل على أحوال الناس ومعايشهم. من المفهوم أنه لا يمكن التساهل في احتلال جزء من الأرض الوطنية، ويتحتم إعطاء هذا الأمر حقه كاملاً في السياسة الوطنية، لكن لا يمكن أن يتماشى هذا الهم الوطني مع الفساد المستشري، ولا مع القمع المعمم، ولا مع التضيق على أحوال الناس. ما يعني أن النضال ضد الفساد والقمع والفقر هو نضال من أجل القضية الوطنية مباشرة.

(17) كارل مانهايم، الأيديولوجيا والبيوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، محمد رجا الديبريني (مترجماً)، ط1، (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980) الفصل الثاني، ص-129 ص173.

في ثورات الربيع العربي كافة لم يكن الهم الوطني هو المحرك<sup>(18)</sup>، بخلاف ما كان الوضع عليه من قبل، حين احتل الهم الوطني المجال وسيطر على الهم الاجتماعي. تحركت الثورات العربية بدافع اجتماعي، كان هذا تحول مهم في طبيعة الصراع مع السلطات القائمة. غير أن ثورات الربيع العربي -ولا سيما الموجة الأولى، ولأسباب تتعلق بالشروط السياسية التي فرضها الاستبداد المديد- رفعت بدورها أهدافاً غير محددة وغير منظورة: حرية، كرامة.

### هل الديمقراطية هي الحل؟

هل يكون انعدام شرعية السلطة السياسية في مجتمعاتنا هو مصدر التشنج الأمني الدائم لديها وخشيتها من أي نقد وارتدادها العنيف ضد أي نشاط مستقل، حتى لو كان مطلبياً؟ وهل يبدأ حل أزمة العلاقة بين السلطة والمجتمع بحل مشكلة الشرعية؟ هل تكون الديمقراطية هي الحل؟

تدور فكرة الديمقراطية، كما يبدو في المشهد السياسي الحالي، حول الانتخابات وصناديق الاقتراع. ويمني الديمقراطيون أنفسهم بأن اعتماد الانتخابات لإنتاج السلطة السياسية، سوف يكون بداية لتعميق المشاركة والمبدأ الديمقراطي في مفاصل المجتمع. بهذا المعنى شهدنا تجربة ديمقراطية في مصر بعد ثورة كانون الثاني/ يناير 2011، انتهت إلى عودة الدكتاتورية العسكرية بأسوأ مما كانت عليه قبل الثورة. وهي تجربة جعلتنا نشهد خروجاً شعبياً واسعاً (تجاوز في حجمه الخروج الشعبي على مبارك) ضد أول رئيس منتخب في تاريخ مصر، بعد أقل من عام واحد من ولايته. ونشهد منذ سنين تجربة ديمقراطية انتخابية في لبنان والعراق. في البلدين كليهما تقوم الديمقراطية على تقاسم طائفي تعززه أحزاب طائفية، وعليه يقوم النظام على ركائز متعددة ولا يحتاج إلى دكتاتور فرد، ويستطيع استيعاب تبادل السلطة ضمن دائرة النخب المسيطرة. الديمقراطية التمثيلية وتداول السلطة وغياب الدكتاتور الفرد، لم يكن سبيلاً إلى تحرير المجتمع من الفساد والقمع، ولا إلى تعزيز الاجتماع الوطني. وقد شملت الموجة الثانية من ثورات الربيع العربي هذين البلدين (العراق ولبنان) بسبب البؤس السياسي والاقتصادي البالغ فيهما. ومن اللافت أن هذين النظامين (الديمقراطيين) أكثر ثباتاً في وجه التغيير من الأنظمة المستبدة التي تقوم على مركزية الزعيم أو الدكتاتور.

هشاشة الديمقراطية المصرية قصيرة الأمد جاءت -بخلاف الحال في العراق ولبنان- بسبب

(18) يمكن الاستدلال على ذلك من أسماء الجمع خلال التظاهرات في الثورة السورية،

<https://www.facebook.com/103744474616107/posts/105262164464338/>

فالتكيز فيها صريح على الوضع الداخلي والخلاص من الاستبداد السياسي ولو بمعونة خارجية من الأطراف التي تعد سبباً في ضياع حقوقنا الوطنية (السورية) والقومية (العربية) مثل الولايات المتحدة.

في مصر أيضاً لم تكن اتفاقيات كامب ديفيد حاضرة في هتافات المتظاهرين والمعتصمين المصريين ومطالبهم.

ارتكازها إلى حد كبير على خيار الفرد الحر، وعدم ارتكازها على أساس طائفي، أي إن هشاشتها جاءت من كونها كانت أقرب إلى المعنى الفعلي للديمقراطية.

تكرار القول إننا بحاجة إلى -أو إن خلاصنا يكمن في- صوغ عقد اجتماعي جديد (كناية عن دستور جديد، ذلك أنه لا معنى آخر للعقد الاجتماعي بعيداً من التفكير في نشوء الدولة)، يغفل حقيقة أن أي عقد يحتاج إلى توازن قوة يحميه. كل قانون يحتاج إلى قوة لفرض القانون. وقوة فرض القانون ينبغي أن تبقى حاضرة دائماً، وإلا يتحول القانون إلى حبر على ورق، ويصبح القانون الفعلي تابعاً لميزان القوى القائم. لا بد من التفكير بالقوة التي تجعل العقد الاجتماعي (الدستور) نافذاً. الاستبداد في حقيقته خيانة لكل التوافقات والدساتير والعقود التي لا يستطيع المجتمع حمايتها.

## خاتمة

كلما سيطر الهدف البعيد غير المنظور وغير المحدد، كان الباب إلى الاستبداد واسعاً أكثر. الانطلاق من الأهداف القريبة والمباشرة من خلال النشاط المدني يحقق غرضين أساسيين، الأول هو شد الناس إلى المشاركة في ما يخص حياتهم اليومية والملموسة، الأمر الذي لا يمكن من دونه أن نتخلص من الطغيان السياسي، والثاني هو أن النشاط المدني يطور معرفة دقيقة في أحوال الناس، ولا سيما بعد هذا التطور الكبير في وسائل التواصل والتقني، وهذا يسمح بقياس جدارة السلطة السياسية من خلال معايير تحسن أحوال الناس المادية (مستوى المعيشة) والمعنوية (مستوى الكرامة وسيادة القانون).

سوف يصطدم النشاط المدني (مفهوماً بوصفه نشاطاً نضالياً ضد شمولية السلطة السياسية) بعقبتين أساسيتين، الأولى هي السلطة الطاغية التي تحتكر المجال العام وتمنع أي نشاط مدني مستقل. والثانية هي الوعي العام الذي يرى أن الشأن العام هو شأن السلطة السياسية، ووعي النخب التي تحتقر العمل المدني.

العمل المدني يتطلب -إذن- نشاطاً ميدانياً يواجه الاستبداد في مستويات منخفضة أي غير سياسية، ونشاط ثقافي يشرح أهمية هذا النضال ويضعه في إطاره الصحيح، ويميزه عن النشاط الآخر المنسوب إلى المجتمع المدني.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. بشارة، عزمي، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته (دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة)، ط1، (الدوحة وبيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020).
2. بشارة، عزمي، المجتمع المدني، دراسة نقدية، ط2، (الدوحة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
3. تيمونز، روبيرتس، هايت، وإيمي، «من الحداثة إلى العولمة»، سمر الشيشكلي (مترجمة). (الكويت: عالم المعرفة رقم 309-310، 2004).
4. روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، أو مبادئ حقوق الإنسان، عادل زعيتر (مترجمًا)، ط2، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995).
5. زين الدين، بشير، الجيش والسياسة في سورية (1918-2000)، (لندن: دار الجابية، 2008).
6. سرور، طه عبد الباقي، الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي (244-309 هـ)، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012).
7. مانهايم، كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، محمد رجا الديري (مترجمًا)، ط1، (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980).
8. المسيري الوهاب، التريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة. (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2003).
9. المسيري، عبد الوهاب، الحلولية ووحدة الوجود، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).
10. النقيب، خلدون، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).



## ظاهرة الشبيحة ومآلاتها

علي الجاسم<sup>(1)</sup>

### المقدمة

في لقاء مع صحيفة ذا وول ستريت جورنال في نهاية كانون الثاني/ يناير 2011 عشية انطلاق الثورة السورية، شخّص رأس النظام حال المجتمع السوري آنذاك وخلص إلى أن السوريين غير مستعدين بعد للتحوّل الديمقراطي، وأن سورية تختلف عن تونس ومصر. وفق عاداته في الإسهاب، قدم بشار الأسد جملة من تصورات مفادها «ترقية أجهزة الدولة وآليات استجابتها، لمواكبة التطورات التي يتصورها المجتمع ومجاراتها»، وأنه بعد استلامه السلطة «كانت الأولوية، بسبب الظروف التي تلت أحداث 9/11 وغزو العراق في 2003، هي استتباب الأمن وتغليبه على تأمين الغذاء»<sup>(2)</sup>. بالفعل ومع انطلاق الثورة السورية وانتشار التظاهرات في المدن والحارات في 15 آذار/ مارس 2011، خيّر السوريون ظاهرة قديمة متجددة تقف في مواجهتهم، وهي ظاهرة الشبيحة التي كان ممدوح عدوان من أوائل من أحاط بها فيلولوجيًا وتجريبيًا في كتابه حيونة الإنسان، إذ يعرف الشبيحة بأنهم «قادرون على تمرير أي شيء من دون أن تستطيع أي جهة مساءلتهم، وهم الأتباع المتسلطون باسم نفوذ سيدهم (الخال أو المعلم)، (الشبيح) مدعوم ومحمي وواثق من أن هذا الدعم يجعله في عصمة، فلا يطاله قانون ولا يجرؤ على مواجهته أو التفكير في محاسبته أحد، لأنه دولة أو سلطة متنقلة بقوانينها الخاصة التي يفرضها مزاج اللحظة»<sup>(3)</sup>.

لقد خرجت كلمة (شبيحة) من النطاق المحلي إلى الأدبيات العالمية، والمفردة ذاتها لم تكن واسعة الانتشار في السياق السوري ذاته، لتصبح تعبيرًا له دلالاته العنفيه من مثل قولنا شبح ويشبح وتشبيح، وقد زخرت الأدبيات التي تتناول دراسات العنف وتحليلات العلوم الاجتماعية بهذه المفردة

(1) أكاديمي وباحث سوري في جامعة أوترخت بهولندا.

(2) <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748703833204576114712441122894>

(3) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط2، (دمشق: دار ممدوح عدوان للطباعة والنشر، 2007)، ص-134135.

تحديدًا<sup>(4)</sup>، ولكننا نرى أن ظاهرة الشبيحة تأتي في باب دراسة التنظيمات شبه العسكرية.

تركز هذه الورقة على ظاهرة الشبيحة في السياق السوري والأسباب التي دفعت نظام الأسد الأب والابن إلى الاعتماد على تشكيلات كهذه، بالإجابة عن الأسئلة البحثية الآتية: ما الذي دفع نظام الأسد إلى الاستعانة بالشبيحة، على الرغم من ادعائه أن جيشه عقائدي وأن قواه الأمنية من الأقوى في المنطقة؟ وكيف نشأت ظاهرة الشبيحة وتطورت؟ ومتى؟ وما مآلاتها؟ بذلك تحاول الورقة رصد تأثيرات هذه الظاهرة في المجتمع السوري والمؤسسة العسكرية، وكيفية معالجتها.

تعرف التنظيمات شبه العسكرية بأنها مجموعات مسلحة سرية غير نظامية تنفذ أعمال عنف غير قانونية ضد أفراد أو مجموعات مدنية محددة مسبقًا، وقد تطال أيضًا أفراد المجموعة التي تنتهي إليها هذه التنظيمات<sup>(5)</sup>. من الناحية الهيكلية، تميل المؤسسات العسكرية الرسمية في جوهرها إلى الاعتماد على الهرمية وتسلسل الرتب العسكرية والانضباط، بينما تقوم ترتيبات التنظيمات شبه العسكرية على العلاقات الشخصية والشبكات الخفية التي تعمل في الظل، بصورة غير رسمية، وهي ما يطلق عليه ليندرو وجيستوزي وصف (الترتيبات المتباينة)<sup>(6)</sup>. في سياقات كهذه، تكون العلاقات الاجتماعية والكاريزما هي معيار الترفيعات والمكافآت، بقدر ما تسدى الخدمات للنظام الحاكم، مثلما كانت الحال مع قائد ميليشيا (نمور أركان) زليكو رازناتوفيتش في صربيا<sup>(7)</sup>، إذ أدت هذه الميليشيا دورًا كبيرًا في النزاع البوسني وارتكبت انتهاكات جسيمة ضد المسلمين في البلاد<sup>(8)</sup>. أما في السياق الكولومبي، فتميل هذه التشكيلات إلى محاكاة المافيا في طريقة عملها وتركيبتها، إذ يقودها «أعضاء النخب الاقتصادية القانونية أو غير القانونية التي تقدم حوافز اقتصادية لأعضائها، وتعمل بوصفها

(4) ياسين الحاج صالح، الثورة المستحيلة: الثورة، الحرب الأهلية والحرب العامة في سورية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 63. عزمي بشارة، سورية: درب الآلام نحو الحرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 17.

Ali Aljaseem, "In the Shadow of the State: The Rise of Kata'ib al-Baath at Aleppo University after 2011", Journal of Perpetrator Research, forthcoming (2021), p.2. Uğur Ümit Üngör, Paramilitarism: Mass Violence in the Shadow of the State (Oxford University Press, 2020), p.1. Salwa Ismail, The Rule of Violence: Subjectivity, Memory and Government in Syria (Cambridge University Press, 2018), p.84. Sam Dagher, Assad or We Burn the Country (New York: Little and Brown, 2019), p.9. Reinoud Leenders and Antonio Giustozzi, "Outsourcing State Violence: The National Defence Force, stateness and regime resilience in the Syrian war", Mediterranean Politics, 24 N. 2, (2019), p.161.

(5) Uğur Ümit Üngör, "Shabbiha: Paramilitary Groups, Mass Violence and Social Polarization in Homs", Violence: An International Journal, 1(1), (2020), p.60.

(6) Reinoud Leenders and Antonio Giustozzi, p.163.

(7) Alexander Alvarez, "Milicias and Genocide", War Crimes, Genocide and Crimes Against Humanity: An International Journal, 2, (2006), p.8.

(8) Klaus Schlichte, "Na krilima patriotisma-On the wings of patriotism: Delegated and spin-off violence in Serbia", Armed Forces & Society, 36 N. 2, (2010), p.318-321.

شبكة واسعة لتزويد خدمات أمنية تطورت إلى هيكلية مشابهة لجماعات المافيا»<sup>(9)</sup>.

من أهم مميزات الجماعات شبه العسكرية؛ المحليّة في التحشيد وتنفيذ العمليات، ما يجعلها أخطر تهديد للسلم الأهلي والترابط الاجتماعي، ففي سياقات عدة يقدم المجندون محليًا خدمات لا تقدر بثمن للدولة، عندما يتعلق الأمر بالقبائل والإثنيات والرجال الصناديد الذين يمكن أن يكونوا جنود احتياط و(قطاع طرق ثابتين)<sup>(10)</sup> من أجل التصدي لأعمال التمرد وضبط المجتمعات المحيطة، نيابةً عن الدولة وتفويض منها. كذلك من أهم مميزات آليات عمل التنظيمات شبه العسكرية؛ التواصل الشفهي وغير الرسمي التراتبي، الأمر الذي يساعد الأنظمة على إنكار انخراطها في مجازر أو جرائم ضد الإنسانية، وفي حين إن الاتصالات والتوجيهات العسكرية الرسمية تحدث من خلال المراسيم والوثائق المروّسة التي تحدد التسلسل الهرمي للقيادة والمؤسسات المعنية، فإن كل شيء يخص التعليمات يحدث شفهيًا عندما يتعلق الأمر بالاتصالات بالتنظيمات شبه العسكرية، وقد تتعدى ترتيبات التنظيمات شبه العسكرية وعلاقاتها المحلية وسياقها الوطني إلى الارتباط بشبكات وحكومات من خارج حدود الوطن، من مثل الحشد الشعبي في العراق وحزب الله في لبنان وأنصار الله في اليمن.

أما عن الأسباب التي تدفع الأنظمة -وبخاصة الدكتاتورية منها- إلى اللجوء إلى تنظيمات كهذه، فهي كثيرة، ومن الواضح أنها تهدف إلى تفويض منظمات غامضة لا يمكن تتبع خيوط المسؤولية فيها بممارسة العنف من مؤسسة رسمية لها الحق الشرعي في استخدامه، بحسب تصنيف ماكس فيبر. بهذه الطريقة، يمكن للسلطات (إعادة احتكار الاختصاصات والتلاعب بها)<sup>(11)</sup> أو حتى إنكار المسؤولية والإفلات من المحاسبة باستخدام (آليات الإنكار المقبول)<sup>(12)</sup>. هذا ما فعله الرئيس الصربي سلوبودان ميلوزوفيتش، عند سؤاله عن علاقته بقائد ميليشيا (نمور أركان) في أثناء انعقاد المحكمة الجنائية الخاصة بيوغوسلافيا السابقة، وكان رده إنكار أي معرفة به، بل على العكس أكد أن حكومته لم تكن لتسمح أبدًا بنشاط لمجموعات مسلحة من خارج نطاق الدولة<sup>(13)</sup>. في معظم السياقات التي تتعرض فيها الأنظمة لاضطرابات داخلية، فإنها تواجه شرخًا أمنيًا عندما يتعلق

(9) Francisco Gutiérrez Sanín, "Telling the Difference: Guerrillas and Paramilitaries in the Colombian War", Politics & Society, 36 N.1, (2008), p.28.

(10) Mancur Olson, "Dictatorship, Democracy, and Development", American Political Science Review, 87 N. 3, (1993), p.568.

(11) Klaus Schlichte, p.311.

(12) Alexander Alvarez, p.18. B. B. Campbell and Arthur D. Brenner, "Death Squads in Global Perspective: Murder with Deniability", American Historical Review, 105 N. 5, (2000), p.12.

(13) Alexander Alvarez, p.18.

الأمر بنشاط المعارضين أو المتمردين، لمعرفة تحركاتهم ومخططاتهم، فضلاً عن أنه لن يكون بمقدور المؤسسة العسكرية التقليدية العمل في الجيوب والنقاط الساخنة كلها، إلى جانب المهمة الرئيسية المنوطة بالجيش، وهي تأمين الحدود. لهذه الأسباب، فإن اللجوء إلى التنظيمات شبه العسكرية عند قيام الثورات الداخلية يعطي الأنظمة بدائل من تعطيل قيام المخابرات وأجهزتها بمهام وأولويات أخرى، حيث توفر هذه التنظيمات «بديلاً من الاضطرابات المخابراتية المشروطة بالتطهير العسكري وتهديدات الحرب الأهلية»<sup>(14)</sup>. أما بخصوص الولاء، فتميل هذه التشكيلات إلى موالاة النظام ورعائه لا الدولة ومؤسساتها، (مع عدد من المزايا وقليل من المخاطر) على النظام<sup>(15)</sup>. مع ذلك، فقد تنحرف هذه المجموعات عن خطوط أنظمتها ورعاتها إلى حد قد يشكل تهديداً للدولة نفسها، كما في المثال الصربي<sup>(16)</sup> والسياقات العربية المتنوعة، من مثل العراق ولبنان.

## المنهجية

تبنى الورقة منهجية بحثية متعددة الطرائق للحصول على البيانات النوعية وتحليلها، وقد اعتمد الباحث على سلسلة أبحاث ذات صلة سابقة له وعلى بحثه الحالي للدكتوراه الذي يركز على ظاهرة الشبيحة بعد 2011، وأما عن مصادر البيانات، فقد اعتمد على المقابلات المعمقة المنظمة وغير المنظمة، بحسب كل سياق. لقد كانت المقابلات المعمقة المنظمة مع أشخاص عايشوا ظهور مجموعات الشبيحة وشهدوا انتهاكاتهما، وكانت غير المنظمة مع أفراد منتبئين إلى هذه المجموعات أو تركوا العمل معها وما يزالون مقيمين في سورية، وقد استخدم الباحث تطبيقات وسائل التواصل الاجتماعي المزودة بخاصية التشفير للطرفين كليهما، من أجل ضمان سلامة المشاركين في هذه المقابلات.

أما المصدر الثاني للبيانات، فهو يعتمد على المصادر الثانوية التي تناولت ظاهرة الشبيحة والتنظيمات شبه العسكرية في سورية منذ استيلاء حافظ الأسد على السلطة في 1970. المصدر الثالث هو وسائل التواصل الاجتماعي وتحليل محتواها، إذ تعج هذه الوسائل -من مثل يوتيوب وفيسبوك- بالمقاطع المصورة والمقابلات مع أفراد منتبئين إلى تشكيلات الشبيحة، مع وجود تفاصيل دقيقة لأنواع النشاط الذي يقومون به يومياً.

(14) Kristine Eck, "Repression by proxy: how military purges and insurgency impact the delegation of coercion", Journal of Conflict Resolution, 59 N. 5, (2015), p.925.

(15) Alexander Alvarez, p.28.

(16) Klaus Schlichte, p.310.

أخيراً، اعتمد الباحث على مشاهداته الشخصية ومعاصرته ظهور تشكيلات الشبيحة، في أثناء وجوده في حلب حتى نهاية 2015.

### أولاً: التنظيمات شبه العسكرية في سورية: الشبيحة

لنظامي الأسد الأب والابن باع طويل في الاعتماد على التنظيمات شبه العسكرية التي سأسير إليها من الآن فصاعداً باسم (الشبيحة)، ولكن علينا مراعاة اختلاف السياقات التي وظفت فيها لتحقيق مكاسب مختلفة، إذ تختلف أدوار مجموعات الشبيحة في أوقات الاستقرار عنها في أوقات الاضطرابات. في منتصف السبعينيات من القرن الماضي بعد التدخل العسكري السوري في لبنان، نشطت عمليات التهريب من لبنان لكونه بلداً منفتحاً، بينما كانت سورية تعاني انغلاقاً اقتصادياً محكماً<sup>(17)</sup>. في ذلك الوقت، كانت روابط الدم هي المميز الأوضح للتعرف إلى هذه المجموعات، إضافة إلى اتسام أفعال عناصرها بـ(السلبطة) والحشوية والتنمر على باقي فئات المجتمع بمقولة (الدولة إلنا)، وكانت المنفعة المتبادلة أسلوب العمل بين السلطة الأمنية المتمثلة في فروعها التي توفر لمجموعات الشبيحة الغطاء للإفلات من المساءلة وتدعمها وتمنحها جزءاً من الأرباح، وقد أطلق على هؤلاء الداعمين لقب (المعلم أو الخال) بحسب طبيعة العلاقة. علاوة على ذلك ومن خلال تلك الشبكات، أصبحت تركيبة المجتمع السوري أفقية والأطراف ترتبط بطبقات السلطة في المركز بخيوط مميعة لا يمكن فكها، الأمر الذي أطلق عليها ميشيل سورا صفة (نظام الجذمور)، في مقابل التركيبة الهرمية العمودية التي تقوم على المؤهلات والمناصب<sup>(18)</sup>.

لمفردة الشبيحة أصول في اللسان العربي، فشبح الشيء مدّه وشبح الشيء زاده عرضاً، ومن هنا استخدمها الناس ليشيروا إلى أولئك المنخرطين في تلك المجموعات ولتنطبق (على تمديد الصلاحيات وتعريضها)<sup>(19)</sup>، فالشبيحة ظل الدولة والدولة ظل لهم، ومن الجدير بالذكر أن تركيبة الشبيحة في بداياتها كانت بالعموم طائفية يتزعمها شبان علويون مفتولو العضلات من المدن الساحلية، وأما قيادتهم فهي حصرية في أكثرها لآل الأسد وأقربائهم وأصهارهم وأنسبائهم من مثل آل ديب

(17) ياسين الحاج صالح، ص 64.

(18) ميشيل سورا، سورية: الدولة المتوحشة، ت. أمل سارة ومارك ببالو، ط2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص 28. الجذمور: مصطلح فلسفي من وضع دلوز وغاتاري (1980)، حيث لا تتبع العناصر خطاً تراتبياً متواصلاً مع الجذر الرئيس في علاقتها، بل بالعكس إذ تتمتع العناصر بصفات تأثيرية في غيرها في وقت تكون فيه أيضاً مؤثرة، فالجذمور ليس فيه مركز و«الوسط ليس نقطة بين طرفيه، ولكنه اتجاه عمودي وحركة اختراقية تأخذ الطرفين في غمارها. إن الجذمور لا يبدأ ولا ينتهي، فهو موجود دائماً في الوسط بين الأشياء. إنه كائن بيئي، فالشجرة تفرع والجذمور تحالف». Gilles Deleuze et Félix Guattari, Mille plateau capitalism et schizophrénie (Paris: Ed

(5) Minuit, 1980), p.36.

(19) ممدوح عدوان، حيونة، ص 134.

وآل مخلوف<sup>(20)</sup>. في وقت الاضطرابات التي بدأت إرهاباتها في 1976 وبلغت ذروتها في آذار/ مارس 1980 مع نشاط غير مسبوق للنقابات المهنية وإخماد جذوتها في شباط/ فبراير<sup>(21)</sup> 1982، تغير دور الشبيحة عملياً وتنظيمياً، مع ملاحظة بقاء التركيبة الطائفية علامةً فارقة تميزهم، وأصبحوا ذراع بطش ضرب بها النظام التمرد في شمال البلاد (حلب وحماة وجسر الشغور).

في وقت نشط فيه رفعت الأسد لجمع العلويين تحت عباءة (سرايا الدفاع) هزيلة البنية، ولكن مطلقة الصلاحيات والميزانية، عمل جميل الأسد الشقيق الآخر لحافظ على تجميع العلويين في كيان واحد ضمن جمعيته الخيرية التي أطلق عليها اسم (جمعية المرتضى)، إضافة إلى تشجيع التشيع في المناطق الريفية والنائية وتمويله، مستغلاً فقر السكان والغطاء السياسي من أخيه والتمويل السخي من النظام الإيراني بعد نجاح ثورته في<sup>(22)</sup> 1979. كانت الغاية من جمعية المرتضى -بحسب وصف جميل الأسد نفسه- إعطاء الطائفة العلوية (شخصية سياسية)<sup>(23)</sup>، وأما البعد الآخر فهو تكوين نواة صلبة يمكن اللجوء إليها في الأوقات كلها، بالاعتماد على العصبية الطائفية من خارج نطاق أجهزة الدولة الرسمية، مكوناً بذلك كياناً موازياً -وفي الوقت ذاته رافداً- للنظام. بذلك، بات العلويون الفقراء في أحياء دمشق والمهمشون في المدن الداخلية -بما في ذلك مناطق الجزيرة السورية- قاعدةً كثيفة استطاع النظام من خلالها رد آتته الأمنية القمعية بعناصر أطلق عليهم هنبوش لقب (الطبقة المسحوقة)<sup>(24)</sup>، ليكونوا وقوداً للسلطة، إذ عزز النظام من سلطاته واستفرد بأدوات العنف، بينما لم تحقق هذه الفئات من الطائفة مكاسب تذكر سوى الانتقال من الريف إلى المدينة<sup>(25)</sup>. بالاستعارة من ابن خلدون وتحليله للحضارة (المدينية) والبداءة (الأرياف)، يحمي الثاني الأول باتفاق نفعي ما، وما نجده في حال نظام الأسد هو عملية إعادة ترتيب للصفوف، بحيث استجلبت القوى البشرية الريفية لتحسين النظام في عرشه بالمدينة (سرايا الدفاع بقيادة رفعت الأسد)، إضافة إلى تحصين المداخل من طرف (سرايا الصراع) بزعامة عدنان الأسد، وقد كانت مهمتها تحصين مداخل

(20) ياسين الحاج صالح، ص 65.

(21) ميشيل سورا، ص 27 إلى 43.

(22) Michail Kerr and Craig Larkin (eds), The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant (Oxford University Press, 2015), p.91.

(23) ميشيل سورا، ص 33.

(24) Michail Kerr and Craig Larkin (eds), p.117.

(25) حقق النظام مكسبين بتوطين حاضنته الطائفية في المدينة واستقدامها من الريف: أولاً، لتشغل في معظم الحالات وظائف أمنية أو ميليشياوية، إضافة إلى رفد القطاع العام من أجهزة الدولة بها ولتكون عيناً للأجهزة الأمنية. ثانياً، وهو المكسب الحق عبر استمرار قنوات الاتصال بالدائرة العائلية والاجتماعية في الريف، ما زوّد رؤوس النظام بميزة وصول سريعة إلى قوى بشرية جاهزة للتشديد في حال واجه النظام أي خطر وجودي. يبرز هنا دور الوسطاء الذين يعملون حلقات وصل بين المركز في دمشق والمحيط في الأطراف المترامية. في بحثي الحالي الذي أعدّه لنيل درجة الدكتوراه، أتناول دور الوسطاء في سياقات التشديد من أجل العنف.

دمشق<sup>(26)</sup>.

إن نظرنا إلى هذه الكيانات من زاوية تحليل الهيكلية البنيوية، فلن نجد ترابعية مؤسساتية يمكن من خلالها تتبع خيوط المسؤوليات أو المساءلة، لكونها لا تتبع وزارة الدفاع أو مؤسسة عسكرية رسمية أخرى، ما يجعل هذه الكيانات حالات مثالية للتنظيمات شبه العسكرية. لكن السؤال الملح هنا هو: كيف استطاع نظام الأسد تحشيد هذه القوى البشرية كلها، لاستخدامها في وقت الحاجة والسيطرة عليها بالاستلاب وإعادة إطلاق العنان لها عند الطلب؟ في ما يأتي سأعود إلى السياقات المؤسساتية التي لجأ إليها حافظ الأسد ليحكم سيطرته على المجتمع والدولة وفي النهاية على آليات العنف.

### ثانيًا: دور المنظمات الشعبية وتأطير المجتمع

في زيارته التاريخية إلى كوريا الشمالية في 1974، حضر حافظ الأسد عرضًا لطلائع حزب العمال الحاكم، فأعجب به وبطريقة تأطير المنظمات الشعبية هناك، وعندما عاد إلى سورية أمر بنقل النموذج الكوري الشمالي إلى البلاد وتطبيقه في هياكل حزب البعث<sup>(27)</sup> الذي كلفه أيضًا بمهمة هيكلية المنظمات الشعبية. كان الهدف من المنظمات الشعبية تكوين نواة من الأتباع الملتزمين الذين سيكونون رؤود مشروع البعث وحراسه<sup>(28)</sup>، وكانت المنظمات المرتبطة بالنظام التعليمي أول ما أُطّر، ومن أبرز هذه المنظمات منظمة طلائع البعث للتلاميذ الذين تراوح أعمارهم بين 6 و12 عامًا وقد أسست سنة 1974، لتحل محل كشافة سورية التي بدأت سنة 1912، إلى جانب اتحاد شبيبة الثورة الذي صدر مرسوم تأسيسه في 1970، وكان من نشاط هذه المنظمات -وما زال- فصول التلقين العقائدي وتنظيم معسكرات تدريب سنوية، حيث يتلقى التلاميذ أفكار حزب البعث ودورات الانضباط العسكرية واستخدام السلاح والتعامل معه.

في سن الثامنة عشر، يلتحق الطلاب السوريون بالجامعة أو يسلكون مسارًا مختلفًا، وإن حصلوا على مقعد في الجامعة ينسبون في الاتحاد الوطني لطلبة سورية، وهو أيضًا منظمة رديفة لحزب البعث، ليحصلوا على الخدمات الجامعية من مثل سكن الطلاب. أما الذين لا يتمكنون من الالتحاق بالجامعة، فتكون وجهاتهم النقابات الأخرى مثل اتحاد الفلاحين أو نقابات العمال، وتجدر الإشارة هنا إلى أن تركيبة اتحاد الطلاب وغيره من المنظمات رُبّية مرتبطة بحزب البعث الذي يقود المجتمع

(26) Michail Kerr and Craig Larkin (eds), p.114.

(27) <https://alkhaleejonline.net/سياسة/كوريا-الشمالية-الدولة-القذوة-ل-سوريا-الأسد>

(28) Salwa Ismail, p.71.

والدولة دستورياً. إن التعيينات القيادية جميعها تحصل بعد فحص وتدقيق في الأجهزة الأمنية المختلفة، وكما تجادل إيفا بيلين<sup>(29)</sup>، فإن الأجهزة القسرية الموروثة من المرجح أن تكون أقل تقبلاً لفكرة تغيير النظام، مقارنةً بالأجهزة المؤسساتية، إذ تبنى بطريقة تحمي النظام من التعرض للتحدي والإطاحة داخلياً. يعتمد بناء الأجهزة القمعية للأنظمة الاستبدادية على ثلاث إستراتيجيات يمكن أن تحميها من الانقلاب، وهي بحسب ماكارا إنشاء مؤسسات أمنية موازية وتوزيع الحوافز المادية انتقائياً واستغلال الروابط المجتمعية<sup>(30)</sup>.

### ثالثاً: تفويض بالعنف

بعد نجاحه في تنظيم انقلاب 1970 المعروف باسم (الحركة التصحيحية) في 16 تشرين الثاني/ نوفمبر، بدأ حافظ الأسد تسليح حزب البعث وأفراد المنظمات الشعبية، وحصر المواطنين في (المنظمات الشعبية) التي كانت في الواقع امتداداً للأجهزة الأمنية<sup>(31)</sup>. ودمج هؤلاء المسلحين لاحقاً في الجيش الشعبي ليكونوا قوات مكافحة الاضطرابات الداخلية تحت الطلب، وكان قد أُسس من عدد كبير من الموظفين الحكوميين والأعضاء البعثيين، وكانت الميزة الكبرى لهذا التنظيم ولاءه المطلق للنظام والحزب القائد لا الدولة<sup>(32)</sup>، وعلاوة على ذلك اعتمد حافظ الأسد على تلك التشكيلات بشدة لقمع الإخوان المسلمين في الثمانينيات، مستغلاً عامل الولاء هذا. إن الإجابة المختصرة عن السؤال حول سبب إنشاء النظام السوري مجموعات شبه عسكرية هي سد الفجوة البشرية والتعويض عن العصيان المحتمل للجيش المجند، وتاريخياً منذ أن استولى على السلطة كان هذا النظام يعتمد كثيراً على هيئات مدنية ونقابات مهنية لتعبئة الجماهير من أجل دعم قيادته، وفي المادة الثامنة من الدستور السوري 1973 التي تنص على أن «حزب البعث هو القائد للمجتمع والدولة» تمكن من تحويل أعضاء الحزب ومؤسساته إلى قوة داعمة للجيش وأجهزة المخابرات.

مع انتفاضة 2011 وانتشار الاحتجاجات من درعا إلى مدن سورية أخرى، لم تستطع أجهزة نظام الأسد مواجهة الأصوات المتصاعدة المنتشرة في الجغرافية السورية والشتات وقمعها، فقد كانت هذه الانتفاضة مختلفة عما جرى في ثمانينيات القرن الماضي، من حيث إنها كانت شعبية واستفادت من

(29) Eva Bellin, "Reconsidering the robustness of authoritarianism in the Middle East: Lessons from the Arab Spring", Comparative Politics, 44 N. 2, (2012), p.129.

(30) Michael Makara, "Coup-Proofing, Military Defection and the Arab Spring", Democracy and Security, 9 N. 4, (2013), p.336.

(31) Salwa Ismail, p.105.

(32) Sabine Carey, Neil Mitchell and Will Lowe, "States, the Security Sector and the Monopoly of Violence: A New Database on pro-Government Militia", Journal of Peace Research, 50 N. 2, (2013), p.252.

موجة الثورات في أنحاء العالم العربي. إلى جانب ذلك، كان العدد التقديري لقوات جيش النظام السوري في 2011 حوالي 220.000 جندي<sup>(33)</sup>، ما يعني أنه لا يمكن نشرها في بؤر الانتفاضة جميعها، ولأنه جيش قائم على التجنيد الإجباري فإن أكثر مجنديه من السنة. الأمر الذي خلق معضلة، حيث تعين على المجندين -كما كانت الحال عند مواجهة التظاهرات في المدينة الجامعية في حلب- إطلاق النار ومواجهة متظاهرين ينحدرون من مسقط رؤوس مجندي الجيش والشرطة نفسه، فضلاً عن أنه كان من الصعب نشر أفواج وقوات كاملة في مدن الانتفاضة كلها. الجدير بالذكر هنا هو أن ظاهرة الانشقاق عن صفوف النظام وألته العسكرية باتت متكررة ومؤثرة في عمليات المؤسسة العسكرية والأمنية يومياً. لذلك، كان النظام في حاجة إلى إعادة تركيب قطاعه الأمني والقوات المسلحة والشبكات الإجرامية شبه العسكرية وأجهزة المخابرات والأمن لمواجهة صور المقاومة المختلفة<sup>(34)</sup>، ولسد هذه الفجوة لجأ النظام السوري إلى ما يسميه أهرام (الضرورة الوظيفية)<sup>(35)</sup> لعسكرة الموالين للنظام وحاضنته الشعبية. بعدها بدأت قيادة النظام التفكير في الاستفادة من المحسوبية والتجارب والشبكات الموجودة مسبقاً، وبحلول 2011 كان تعداد القوات شبه العسكرية المنضوية تحت عباءة الجيش الشعبي يقدر بنحو 100.000 عنصر<sup>(36)</sup>. علاوة على ذلك، كانت تلك القوات هشة عملياً بعد 30 سنة من الدور النشط في إخماد انتفاضة ثمانينيات القرن الماضي، وقد كان من الصعب إعادة نشرها في 2011، فمعظم أعضائها قد هرموا وارتبطوا بصورة واسعة بالبورجوازية الجديدة لعصبة بشار الأسد.

في ما يتعلق باستخدام القوة وعند مقارنة جيش النظام السوري بالقوى القمعية الأخرى الموجودة تحت تصرفه، من مثل الأجهزة الأمنية، فقد تأكد أنه الأضعف والأقل تماسكاً من بين المؤسسات الأمنية الأخرى، وقد ظهر ذلك من خلال عدد المنشقين عن الجيش والفرارين منه، مقارنة بأقرانهم في الأجهزة الأمنية. من أجل التعويض عن النزيف البشري، بدأ النظام السوري اتباع إستراتيجيات جديدة بالاعتماد على (مجموعة من التعديلات المؤسسية الداخلية وتغيير السياسات)<sup>(37)</sup>،

(33) Joseph Holliday, "The Assad Regime", Institute for the study of War, (2013). p.27.

وهذا العدد تقديري للمتطوعين الذي يستثني المجندين الإجباريين الذين يفوق عددهم هذا الرقم مما يجعل تعداد عناصر جيش النظام يربوا على نصف مليون عنصر.

(34) Steven Heydemann, "Tracking the Arab Spring: Syria and the Future of Authoritarianism", Journal of Democracy, 24 N. 4, (2013), p.62.

(35) Ariel. I. Ahram, "Pro-government militias and the repertoires of illicit state violence", Studies in Conflict & Terrorism, 39 N. 3, (2016), p.209.

(36) Joseph Holliday, p.16.

(37) Steven Heydemann, p.62.

وتجنيد قوات جديدة لسد الفجوة التي استنفدت القوات المسلحة واستنزفتها. مع ذلك، فإن التمييز الفريد الذي يجعل تجربة القوات شبه العسكرية السورية مختلفة عن الأمثلة الأخرى، مثل صربيا وغيرها، هو الانخراط المكثف للحكومات الأجنبية فيها، وهي روسيا وإيران، ففي إحدى المقابلات التي أجراها مهدي الطيب، وهو مستشار المرشد الأعلى الإيراني علي خامنئي، قال إن سورية هي «المحافظة الإيرانية رقم 35، إن خسرت سورية فلن نتمكن من السيطرة على طهران»<sup>(38)</sup>. في الجانب الآخر، تدخلت روسيا عسكرياً في أيلول/ سبتمبر 2015 لمساعدة الأسد على استعادة السلطة بعد تعثره أربع سنوات، وبدأ تنافس الروس والإيرانيين في سحب الميليشيات إلى دائرة نفوذهم، وقد أدى ذلك إلى إنشاء الفيلق الخامس من طرف الروس في<sup>(39)</sup> 2016. أما السؤال هنا، فهو: أين وكيف نشأت وظهرت هذه المجموعات؟

### رابعاً: المؤسسات الخيرية والعنف

بعد تصاعد الانتقادات الموجهة إليه، ظهر رامي مخلوف، وهو رجل أعمال وابن خال بشار الأسد، في تموز/ يوليو 2011 في مؤتمر صحفي عام للإعلان عن استعداداته لتخصيص معظم ثروته للعمل الخيري، وحول بعدها جمعيته الخيرية (البستان) التي أسست في 1999 إلى وكالة لتوظيف الشبيحة<sup>(40)</sup>. يعرف ياسين الحاج صالح الشبيحة بأنهم قوة خام تعكس هيكل النظام وأهدافه في «تجميع الثروة الشخصية وضمان بقائه بأي ثمن»<sup>(41)</sup>، وقد استغل رامي مخلوف علاقاته العائلية وشبكاتة التجارية في اللاذقية والجيوب العلوية في أحياء المزة 86 وعش الورور والأحياء الدمشقية الأخرى لتعبئة الشبان وحشدتهم في اللجان الشعبية. لكن اللجوء إلى تجنيد أعضاء اللجان الشعبية لم يكن في المقام الأول لأسباب عسكرية، بل لتعزيز جمع المعلومات المخبرانية للأجهزة الأمنية، على أساس أن مجموعات كهذه لديها مهارات مخبرانية محلية، إضافة إلى حشد مسيرات التأييد للنظام في الساحات العامة وفي أيام العمل الرسمية لتصدير صورة للإعلام مفادها أن مؤيدي النظام يفوقون في تعدادهم أولئك الذين ينادون بإسقاطه. كذلك، عملت تشكيلات اللجان الشعبية على أن تكون مجموعات تشويش وقوة استجابة أولى للتظاهرات، ريثما تصل التعزيزات الأمنية والعسكرية لإخمادها واعتقال المتظاهرين.

(38) <https://carnegieendowment.org/2013/08/27/iran-s-unwavering-support-to-assad-s-syriapub-52779>

(39) يتحدث تقرير الجزيرة عن حيثيات تشكيل الفيلق الخامس والتنافس مع الطرف الإيراني، للسيطرة على الفضاء العسكري وإحداث توازن ميليشياوي: الفيلق الخامس - اقتحام «حشد شعبي» على طريقة الأسد (aljazeera.net)

(40) <https://www.zamanalwsl.net/news/article/30391>

(41) ياسين الحاج صالح، ص 83.

بالعودة إلى فكرة اللجان الشعبية، فهي لم تكن من تدبير مخلوف في المقام الأول، وقد وفرت (الأزمة)، وهي المفردة المفضلة التي يستخدمها الموالون للنظام عند الإشارة إلى الثورة، فرصاً فريدة لبروز أسماء جديدة، فكان سعد زمام من طرطوس أحد تلك الأسماء التي ظهرت بعد 2011 باقتراحه حشد الموالين للنظام في مجموعات ليكونوا رديفين لأجهزة المخابرات والجيش<sup>(42)</sup>، وقد أطلق على هذه المجموعات اسم (اللجان الشعبية).

لقد استغلت الأجهزة الأمنية المرسوم الذي أصدره بشار الأسد في 31 أيار/ مايو 2011 وتضمن العفو العام عن الجرائم مع بعض الاستثناءات التي ارتكبت قبل ذلك التاريخ، وبعدها بدأ أفراد الأمن استخدام شبكاتهم لتجنيد المجرمين المفرج عنهم حديثاً في اللجان الشعبية بحوافز مالية كبيرة ونفوذ استثنائي<sup>(43)</sup>.

### خامساً: طبيعة شبيحة ما بعد 2011

عشية انطلاق الثورة السورية في منتصف آذار/ مارس 2011، ظهرت ثلاث شبكات من الشبيحة تتداخل في ما بينها أحياناً، نظراً إلى تلاقي قنوات اتصالهم وخطوط إمدادهم مع الأجهزة الأمنية والعسكرية، وهي مجموعات الشبيحة المرتبطة بالعشائر والمليشيات المرتبطة برؤوس الأموال والمليشيات ذات المرجعيات المؤدلجة.

1. ظهرت مجموعات جندت عبر الشبكات القبلية والعشائرية، ومثال ذلك شبيحة آل بري سيئي السمعة في حلب، وهم من أوائل مجموعات الشبيحة وزعيمهم زينو بري عضو مجلس الشعب، فمنذ الأيام الأولى للثورة شاركوا في مواجهة التظاهرات وإخمادها في حلب. لقد كانت هذه المجموعات تتكاثر وتنمو في (ظل دولة الظل)<sup>(44)</sup>.

2. رأى بعض رجال الأعمال في الثورة فرصة للتسلق والاقتراب من دوائر السلطة من خلال تقديم خدمات لا يستطيع الآخرون تقديمها، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها المليشيات الممولة من محمد حمشو في دمشق وصقر رستم في حمص وسامي أوبري وحسام قاطرجي في حلب، إذ قدموا الدعم لمواجهة التظاهرات ومولوا مجموعات من العمال لديهم ليكونوا جاهزين لاستدعائهم عند الحاجة. في 2014، على سبيل المثال، رقي سامي أوبري وكوفي بتعيينه قائداً لقوات الدفاع الوطني في حلب، وهي

(42) بعد إخفاء هويته صاحب فكرة إنشاء مليشيا "اللجان الشعبية" بسورية قتل في دوما منذ سنتين | السورية نت | Alsouria.net

(43) <https://ctc.usma.edu/Shabbiha-militias-and-the-destruction-of-syria/>

(44) Salwa Ismail, p.93.

مجموعة من القوات المحلية التي تضم في صفوفها أعضاء احتفظوا بوظائفهم المدنية<sup>(45)</sup>، تقديرًا لدورهم الفاعل في مواجهة كتائب المعارضة المسلحة في المدينة، وبخاصة في محيط مقر المخابرات الجوية في الغرب من حلب.

3. مجموعات الشبيحة المؤدلجة التي تنقسم إلى فئتين: الأولى قُدِّمت لها تسهيلات من حزب البعث الحاكم والمنظمات الرديفة له، حيث جُمهر البعثيون في كيانات عسكرية وأطلق عليها (كتائب البعث)، وقد أدى فيها هلال هلال الأمين القطري المساعد لحزب البعث، إلى جانب عمار ساعاتي وباسم سودان من الاتحاد الوطني لطلبة سورية، دورًا محوريًا<sup>(46)</sup>. أما الفئة الثانية، فهي المجموعات التي شُكِّلت على أساس طائفي وهي في أغلبها امتداد للحشد الشعبي في العراق وبتمويل من الحرس الثوري الإيراني وتدريب منه، وما أسماؤها من مثل أبي الفضل العباس وكتائب سيد الشهداء ولواء ذي الفقار إلا دليل على ذلك<sup>(47)</sup>.

جدير بالذكر هنا هو أن ظاهرة الشبيحة ليست محصورة بالذكور، ففي حقبة حافظ الأسد انتشرت ظاهرة (الرفيقات الشبيبيات المظليات) في شوارع دمشق لتزع حجابات النساء في وضوح النهار برعاية سرايا الدفاع، ما يعد أحد الأمثلة البارزة على إشراك العنصر النسائي في هذه التشكيلات<sup>(48)</sup>. أما بعد 2011، فقد أدت المرأة دورًا بارزًا في التشبيح والمشاركة في الأعمال المخبرانية في الجامعات، على سبيل المثال، وفي ساحات القتال إلى جانب التشكيلات العسكرية<sup>(49)</sup>، وإن أجرينا مسحًا سريعًا في مواقع التواصل الاجتماعي فإننا نجد انخراطًا كبيرًا للعنصر النسائي في مجموعات الشبيحة<sup>(50)</sup>. لقد برزت في الواجهة أسماء نسائية عملت على مرافقة مجموعات الشبيحة في جبهات القتال، متفائرات بالدور الذي يقمن به من أجل الوقوف جنبًا إلى جنب مع قوات النظام، ومن بين هذه الأسماء (الإعلامية) ريم مسعود التي تنشط بصورة ملحوظة في فيسبوك<sup>(51)</sup>، وقد عينت مسؤولية إعلامية في ميليشيا الدفاع الوطني لقاء الخدمات التي قدمتها في الميادين وعلى الجبهات. تفاخر مسعود بنفسها وهي تظهر كأنها (فاشينيستا) بأزياء عسكرية في الجبهات، لرفع المعنويات وإرسال رسالة إلى المعارضين

(45) Reinoud Leenders and Antonio Giustozzi, p.165.

(46) Ali Aljasem, p.2.

(47) [https://sn4hr.org/public\\_html/wp-content/pdf/arabic/shia-a-arabic.pdf](https://sn4hr.org/public_html/wp-content/pdf/arabic/shia-a-arabic.pdf)

(48) ميشيل سورا، ص182.

(49) مقابلة مع طالبة جامعة ومعتقلة سابقة عبر تطبيق سكايب من ألمانيا، مايو/ أيار 2017.

(50) يظهر التقرير المصور التي أعدته قناة آر تي الروسية النشاط والتدريبات التي تقوم بها وحدات الدفاع الوطني النسائية. انظر:

(51) <https://www.youtube.com/watch?v=QaNFaAZaX8>

يوضح التقرير الصحافي التي أعدته شبكة قناة أورينت الأسباب التي دفعت نظام الأسد إلى لاستعانة بالعنصر النسائي: لماذا استعانت ميليشيا أسد بالنساء على جبهات حماة؟ (orient-news.net)

مفادها أن النساء (أرجل) من معارضتكم العسكرية والسلمية، وخير دليل على ذلك تجولهن وحماة الديار، بينما معارضتكم في خارج البلاد.

أما في الصفوف الخلفية، فتركز مهمات العناصر النسائية في محورين اثنين: الأول، تأمين الدعم اللوجستي من خلال إنشاء مطابخ متنقلة، حيث تعد متطوعات الطعام ويوزعنه على العناصر المنتشرين في الجبهات، إضافة إلى عملهن نقاط استجابة طبية أولى لإسعاف الجرحى مع الاستعداد العسكري الكامل في حال استدعين للدعم<sup>(52)</sup>. أما الثاني، فهو كما كانت الحال في ريف حماة الشمالي في نهاية 2019، إذ تضمنت المهمات النسائية المشاركة العسكرية الفاعلة، من خلال ما أطلقت عليه مسعود في مقطع مصور اسم (كتيبة القناصات)<sup>(53)</sup>.

### خاتمة: مآلات ظاهرة الشبيحة

نرى الآن في سورية لوئاً يتوشح به معظم الشبان، وهو لون اللباس العسكري، ونظرًا إلى الدراسات الجارية المكثفة عن التنظيمات العسكرية المتمردة أو التي تنشط في الحيز الخارج عن سيطرة قوات النظام، فإن هناك هوة معرفية وتجريبية عن مآلات التنظيمات شبه العسكرية أو ما يسمى محليًا بـ (الشبيحة). كثيرًا ما تتناول النظريات الاجتماعية والأمنية والعسكرية المختلفة، في دراساتها مراحل ما بعد النزاع، موضوع نزع السلاح والتسريح وإعادة دمج التنظيمات المتمردة التي تخرج على الحكومات أو أنظمة ما، بغرض إسقاطها أو تغييرها. لكن هذه المقاربة قد تكون غائبة أو مغيبة في الأجندة البحثية، عندما يتعلق الأمر بالتنظيمات شبه العسكرية التي تقاتل إلى جانب الآلة العسكرية الرسمية المتمثلة في الجيش والقوات المسلحة الأخرى المنضوية في جهاز الدولة، وبلاستعارة من العلوم الطبيعية فإن ظاهرة الشبيحة في سورية هي أشبه ما تكون بالمادة الهلامية، فهي تتصلب في الأحوال العادية وتتحول إلى سائل عندما تتعرض للرطوبة. في سياق مشابه، تميل تشكيلات الشبيحة إلى الركود في أوقات السلم، بينما تنشط عندما يواجه النظام خطرًا يهدد وجوده.

إن هذه الورقة محاولة للنظر في تاريخ هذه التشكيلات وكيف برز دورها بعد انطلاق الثورة، وما السيناريوهات التي تنتظرها في مرحلة ما بعد الاقتتال. هنا، تبرز خصوصية كبيرة لمثل هذه التشكيلات عند نظام زبني من مثل نظام الأسد، من خلال خاصية التحشيد السريع والتعطيل الموقت إلى حين

(52) مقابلة مع متطوعة سابقة في الدفاع الوطن عبر تطبيق واتساب، تشرين الأول/ أكتوبر 2020.

(53) يظهر مقطع مصور في خطوط المواجهات الأمامية متطوعة في كتيبة القناصات التابعة لميليشيا الدفاع الوطني، وهي تتحدث عن دوافعها للانضمام إلى هذا التشكيل والأدوار المنوطة بها:

<https://www.facebook.com/100007660724900/videos/2340811246184210>

الحاجة إليه، وهذا ما يميز شبكات الشبيحة في سورية المعاصرة بعد وصول البعث إلى السلطة في 1963، إذ لم يكن لنظام الأسد إلا توجيه دعوة إلى مؤيديه من أجل التصدي لحشود المتظاهرين عند انطلاق الثورة في آذار/ مارس 2011. إن لمثل هذه السياسات منافع كبيرة ومضار قليلة عند الأنظمة الدكتاتورية، وهذا بعكس الحال لدى المجتمعات في مراحل ما بعد الدكتاتوريات، وفي ما يأتي نورد بعض التوصيات التي من شأنها أن تساعد صانعي السياسات في معالجة ظاهرة الشبيحة وأخذها في الحسبان:

1. إن جهاز الدولة الرسمي هو المخول الشرعي الحصري لاستخدام القوة ضمن أطر وتشريعات واضحة. بذلك، يراعى التسلسل الهرمي للمؤسسات من أجل تحقيق المساءلة والمحاسبة في حال حصول تجاوزات، وقد تكون هذه المؤسسات ملحقه بوزارة الداخلية.
2. قوى الجيش والقوات المسلحة تأتمر لوزارة الدفاع التي تتمثل مهماتها الأولى في حماية الحدود وسيادة الدولة ووحدة أراضيها ضد أي تدخل خارجي. بذلك، يكون القائد العام للجيش والقوات المسلحة هو المسؤول الأول في قمة هرم هذه المؤسسة، وبذلك يكون قرار نشر قوات الجيش داخل المدن من أجل مواجهة تظاهرات سلمية هو عمل غير قانوني خاضع للمساءلة والمحاسبة.
3. يجب تحديد اختصاصات الأجهزة الأمنية بوضوح ومسؤولية، الأمر الذي يمكن الجهاز القضائي المستقل من تتبع خيوط المسؤولية ومساءلة الأقسام المعنية ورؤسائها عند ارتكاب مخالفات أو انتهاكات ضد مواطني الدولة أو غيرها.
4. على الدستور وبعده السلطة التنفيذية تجريم تشكيل أي فصيل مسلح من خارج إطار المؤسسات الرسمية الحكومية وعد أي سلاح من خارج سلطة الدولة انتهاكاً لسيادتها وللسلم الأهلي.
5. إن مستقبل سورية حافل بالتحديات الاجتماعية والأمنية، بسبب كثافة انتشار السلاح وسهولة الوصول إليه. لذلك، على صناع السياسات صوغ برامج إعادة تأهيل أفراد ميليشيات الشبيحة ودمجهم، ممن لم تتلخ أيديهم بالدماء، وإيجاد مكان لهم في المجتمع لكي يتخلوا عن فكرة العنف وسيلة للبقاء والثراء. في السياق ذاته، يجب محاسبة مرتكبي الجرائم والانتهاكات ضمن أطر العدالة الانتقالية لإنصاف الضحايا والمتضررين من هذه التشكيلات.
6. إن العنصر النسائي مكوّن رئيس في الحل، فكما أدت المرأة دوراً ضمن تشكيلات الشبيحة فإن بإمكانها أن تكون جزءاً جوهرياً في رأب الصدع والنهوض بمجتمع خالٍ من العنف. لذلك، لا بد من تأسيس وحدات شرطية مجتمعية مؤهلة ومهنية تنفذ برامج تأهيل وتدريب تستهدف الإناث والذكور على حد سواء.
7. بالتوازي وبرامج إعادة التأهيل والدمج، يجب إطلاق برامج توعوية وحوارية لإجراء مراجعات للندبات التي خلفتها تشكيلات كهذه، والشروع الاجتماعية التي قد تحتاج إلى جيل أو أكثر للتعافي

منها، ولنا في تجارب جنوب أفريقيا ويوغوسلافيا سابقاً عبرة.

ختاماً، إنه لمن المؤسف وصولنا اليوم إلى حالة غير مسبوقة من التعايش اليومي مع أشكال متنوعة من العنف، ونتجراً هنا على قول إننا اعتدنا على رؤية العنف بوصفه جزءاً طبيعياً من حياتنا. لنأخذ على سبيل المثال حال طفل في التاسعة من عمره وقد سكن في حلب سنة 2011، فهو يبلغ اليوم من العمر تسعة عشر عاماً ولم يألّف من حوله سوى مشاهد العنف المتعددة وتجلياته المادية التي تمثلها الصورة النمطية للشبيح، بحذائه الرياضي ذي النعل السميك وبزته العسكرية المموهة مرفوعة الأكمام لإبراز وشم ما على الساعد، ليصبح هذا المشهد مألوفاً وعليه التعايش وإياه. علينا تدارك هذا التطبيع اليومي كيلا نصل إلى ما ذكره ممدوح عدوان في كتابه أعدائي، وهو أننا لا نتعود إلا إذا مات فينا شيء، ف«تصور حجم ما مات فينا حتى تعودنا على ما يجري من حولنا كله»<sup>(54)</sup>. في صورة نرجو ألا نصل إليها، في حال استمر العنف وتجلياته في السياق السوري، سقطت طائرة تقل رياضيين من الأوروغواي في جبال الأنديز، الأمر الذي يوثق أدق تفاصيله يبرز ريد في كتابه أحياء، فاضطر ستة عشر شخصاً من مجموع الذين كانوا على متن الطائرة، وهو خمسة وأربعون، إلى أكل جثث أصدقائهم وأفراد عائلاتهم، من أجل أن يتمكنوا من البقاء على قيد الحياة في منطقة ثلجية نائية. بعد عشرة أسابيع وصلت طائرة إنقاذ مروحية إلى المكان بعد أن نجح الناجون في إرسال نداءات استغاثة، وقد بدا الاستهجان على وجه طاقم المنقذين بسبب المنظر المهول للجثث البشرية المتناثرة، وكأنه نتاج قطع من الوحوش المفترسة. في الطرف المقابل استهجن الناجون استهجان فريق الإنقاذ لأنهم (لم يعتادوا) على ذلك، بينما كان الناجون قد تعايشوا وتعودوا على هذا، فهو سبب بقائهم<sup>(55)</sup>. إن جل ما نرجوه هو ألا نصل إلى تلك اللحظة، حيث يصبح مشهد الخراب والعنف جزءاً من حياتنا اليومية نتعايش معه.

(54) ممدوح عدوان، أعدائي في ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ص13.

Piers Paul Read, Alive: The Story of the Andes Survivors (Avon Books, 1974), 327 to 350 (55)

## المصادر والمراجع

## باللغة العربية

1. الحاج صالح. ياسين، الثورة المستحيلة: الثورة، الحرب الأهلية والحرب العامة في سورية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017).
2. بشارة. عزمي، سورية: درب الألام نحو الحرية، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
3. سورا. ميشيل، سورية: الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك بيالو (مترجمان)، ط2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).
4. عدوان. ممدوح، حيونة الإنسان، ط2 دمشق: دار ممدوح عدوان للطباعة والنشر، 2007).

## بلغة أجنبية

1. Ahram. Ariel. I, "Pro-government militias and the repertoires of illicit state violence", Studies in Conflict & Terrorism, 39 N. 3, (2016).
2. Aljasem. Ali, "In the Shadow of the State: The Rise of Kata'ib al-Baath at Aleppo University after 2011", Journal of Perpetrator Research, forthcoming (2021).
3. Alvarez. A, "Militias and Genocide", War Crimes, Genocide and Crimes Against Humanity, 2, (2006).
4. Bellin. Eva, "Reconsidering the robustness of authoritarianism in the Middle East: Lessons from the Arab Spring", Comparative Politics, 44 N. 2, (2012).
5. Campbell. B. B and Arthur D. Brenner, "Death Squads in Global Perspective: Murder with Deniability", American Historical Review, 105 N. 5, (2000).
6. Carey. Sabine, Neil Mitchell and Will Lowe, "States, the Security Sector and the Monopoly of Violence: A New Database on pro-Government Militia", Journal of Peace Research, 50 N. 2, (2013).
7. Dagher. Sam, Assad or We Burn the Country (New York: Little and Brown, 2019).
8. Davis. Diane and Anthony Pereira (eds), Irregular Armed Forces and Their Role in Politics and State Formation (Cambridge University Press, 2003).

9. Deleuze. Gilles et Félix Guattari, *Mille plateau capitalism et schizophrénie* (Paris: Ed. (5) Minuit, 1980).
10. Eck. Kristine, "Repression by proxy: how military purges and insurgency impact the delegation of coercion", *Journal of Conflict Resolution*, 59 N. 5, (2015).
11. Heydemann. Steven, "Tracking the Arab Spring: Syria and the Future of Authoritarianism", *Journal of Democracy*, 24 N. 4, (2013).
12. Holliday. Joseph, "The Assad Regime", *Institute for the study of War*, (2013).
13. Ismail. Salwa, *The Rule of Violence: Subjectivity, Memory and Government in Syria* (Cambridge University Press, 2018).
14. Kerr. Michail and Craig Larkin (eds), *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant* (Oxford University Press, 2015).
15. Leenders. Reinoud and Antonio Giustozzi, "Outsourcing State Violence: The National Defence Force, stateness and regime resilience in the Syrian war", *Mediterranean Politics*, 24 N. 2, (2019).
16. Makara. Michael, "Coups-Proofing, Military Defection and the Arab Spring", *Democracy and Security*, 9 N. 4, (2013).
17. Olson, Mancur, "Dictatorship, Democracy, and Development", *American Political Science Review*, 87 N. 3, (1993).
18. Read. Piers Paul, *Alive: The Story of the Andes Survivors* (Avon Books, 1974)
19. Sanín. Francisco Gutiérrez, "Telling the Difference: Guerrillas and Paramilitaries in the Colombian War", *Politics & Society*, 36 N.1, (2008).
20. Schlichte. Klaus, "Na krilima patriotisma-On the wings of patriotism: Delegated and spin-off violence in Serbia", *Armed Forces & Society*, 36 N. 2, (2010).
21. Üngör. Uğur Ümit, "Shabbiha: Paramilitary Groups, Mass Violence and Social Polarization in Homs", *Violence: An International Journal*, 1(1), (2020).
22. Üngör. Uğur Ümit, *Paramilitarism: Mass Violence in the Shadow of the State* (Oxford University Press, 2020).



## دور العلاقات المدنية - العسكرية في بناء الدولة الوطنية السورية الجديدة

### دروس الماضي وضمانات المستقبل

محمد بقاعي<sup>(1)</sup>

#### الإطار النظري

تعد العلاقات المدنية-العسكرية<sup>(2)</sup> في سورية عنصراً حاكماً للتطور السياسي لسورية، وقد شكلت الظاهرة الانقلابية وما يتبعها من حكم العسكريين أحد الملامح البارزة لتجربة الدولة السورية، حيث أصبح الضباط العسكريون أحد مكونات النخبة الحاكمة، فالمؤسسة العسكرية في سورية هي بوابة الطامحين من الأفراد والتنظيمات السياسية والمكونات الاجتماعية للوصول إلى السلطة، وهي أداة الدكتاتورية لإدامة سلطتها، هذا الحال أسهم في تقويض أي تجربة ديمقراطية في سورية، وتجاوز بصورة واضحة آلياتها الاعتيادية في الوصول إلى السلطة بمثل الانتخابات. ومع دخول سورية مرحلة الصراع العسكري عام 2012 باتت العسكرية متاحة خارج مؤسسة الجيش، وتعدتها لتشمل أطرافاً عدة في سورية لكل منها منطقته الخاص في تبرير اللجوء إلى الخيار العسكري، ما سيعقد طبيعة العلاقات المدنية-العسكرية في المشهد السوري المستقبلي.

إن هذه الصيرورة أرخت بظلالها على مقاربات عدد من القوى المجتمعية السورية في كيفية الوصول إلى السلطة، ليس في الماضي فقط، بل في المستقبل أيضاً، وهو ما قد يترك آثاره العميقة في بنية أي عقد اجتماعي جديد يسعى السوريون إلى اختطاطه، والتحدي سيكون في كيفية حماية أي

(1) باحث في المجال السياسي، يحمل درجة الماجستير في العلوم السياسية، ويعمل محاضراً في كليات العلوم السياسية في الشمال السوري. له مقالات ودراسات عدة.

(2) يعد الوصول إلى علاقة مدنية-عسكرية متوازنة من القضايا الأساس في أي عملية تحول ديمقراطي للدول، ولعل هذا الموضوع أصبح من القضايا السياسية الواضحة عند مقاربتها في عدد من الدول، ولكن في سورية يكتنف هذا الموضوع بعض الغموض، وبخاصة أن حزب البعث عمل على بناء نموذج السلطوي على ثنائية المدني، ويقصد به الجهاز الحزبي والعسكري، ويقصد به الجيش، وفي هذه الورقة ما يقصد بالعلاقة المدنية العسكرية، هي علاقة الدولة كتنظيم سياسي تديره سلطة مدنية مع أداة القوة العسكرية التي تحتاج إليها للدفاع عن الأخطار الخارجية وهي الجيش، ومن ثم، فالورقة تسعى إلى تحديد العلاقة التي يجب أن تكون ما بين الدولة السورية الوطنية الجديدة، والمؤسسة العسكرية في هذه الدولة.

ترتيبات لبناء الدولة السورية الوطنية في المستقبل من أن تتعطل أو تقوض بانقلاب من المؤسسة العسكرية، وفي كيفية استعادة الهيمنة المدنية على المؤسسة العسكرية، وتدعيمها، وماهية الإطار المؤسسي الملائم لذلك، ويرتبط بذلك طبيعة الأدوار التي ينبغي أن تقوم المؤسسات السياسية المختلفة بها، إضافة لقضية المزايا الخاصة بالعسكريين، والثقافة السياسية الجديدة، وبنية الاتفاق الوطني بين القوى السياسية لحرمة اللجوء للمؤسسة العسكرية للاستحواذ على السلطة، لذلك فالتعرف على المؤثرات الحاكمة لتجربة العلاقات العسكرية المدنية السورية، واستخلاص الدروس منها أمران مهمان في طرح ضمانات وحصانات تحمي الدولة الوطنية الجديدة من تكرار مآسي اعتماد البوابة العسكرية مدخلاً للاستئثار بالسلطة، وهو ما تسعى هذه الورقة للبحث فيه.

### إشكالية البحث

يسعى هذا البحث إلى معالجة إشكالية وجود أزمة بنيوية لدى بعض القوى السياسية والمكونات الاجتماعية، لاعتمادية السيطرة على المؤسسة العسكرية في الدولة الوطنية الجديدة ضامناً سياسياً وأمنياً ومجتمعياً لها، ما قد يدفع لحال الارتداد إلى نظام سلطوي جديد.

ويسعى البحث إلى الإجابة عن السؤالين الآتيين:

أولاً: كيف يمكن تحديد أبرز نقاط الخلل في العلاقات المدنية-العسكرية السورية؟

ثانياً: كيف يمكن تحديد الضمانات لبناء علاقة عسكرية مدنية تكفل بناء دولة وطنية تعتمد الآليات الديمقراطية مدخلاً للوصول إلى السلطة، وليس الاستئثار بالقوة العسكرية سبباً لذلك؟

### فرضية الدراسة

تنطلق الدراسة من الفرضية الآتية:

يفترض البحث أن فرص الوصول إلى بناء الدولة الوطنية الحديثة في المراحل الانتقالية ترتبط طردياً مع وجود علاقات عسكرية-مدنية منضبطة بقواعد وضمانات واضحة.

ويشتق البحث فرضية أصغر من هذه الفرضية العامة، وهي التي ستُدرَس:

يرتبط دور العلاقات المدنية-العسكرية في بناء الدولة الوطنية السورية الحديثة طردياً مع تحقيق التحييد المتبادل ما بين الحياة العسكرية والحياة السياسية، والمبني على مدخلين هما:

الأول: حصول توافق وطني بين النخب والقوى السياسية يقوم على مدنية الدولة، وإبعاد الجيش عن السياسة.

الثاني: البناء الوظيفي السليم لمؤسسات الدولة السورية؛ فكلما زاد البناء المؤسساتي العسكري

على قاعدة المهنية والحيادية، وترسخت المؤسسات السياسية، وتجدرت القوى السياسية، تراجع نطاق تدخل الجيش في المجال المدني.

### المنهج

ستعتمد العملية البحثية على المنهج التاريخي المقارن.

## أولاً: صيرورة تطورات العلاقات المدنية-العسكرية في سورية

### تمهيد

يعد تاريخ سورية السياسي تاريخاً لدولة مأزومة سياسياً، وتتعدد وجوه هذه الأزمة، وسنركز على بعض وجوهها التي تهم هذه الورقة وهي:

1. عدم الاستقرار السياسي في سورية، ويمكن الاستدلال عليه بمعدل التغيير الكبير جداً في سورية في عدد الحكومات ورؤساء الجمهورية والانقلابات قبل وصول حافظ الأسد إلى السلطة.
2. ارتباط الوصول إلى السلطة في سورية بمؤسسة الجيش بصورة أكبر بكثير من وسائل الانتقال السلطوية الأخرى مثل الانتخابات.
3. ارتباط ترسخ النظام السياسي في سورية والوصول إلى نوع من الاستقرار السياسي الإجباري بوجود نظام سياسي دكتاتوري يسيطر على الدولة من خلال تحكمه بالمؤسسة العسكرية، والجدول اللاحق يشرح ماهية هذه الأوجه.<sup>(3)</sup>

| المعيار                                 | 1932-<br>1946 | 1946-<br>1949 | 1949-<br>1954 | 1954-<br>1958 | 1958-<br>1963 | 1963-<br>1971 | 1971-<br>2020 |
|-----------------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| عدد الحكومات                            | 13            | 5             | 13            | 7             | 5             | 12            | 13            |
| متوسط المدة الزمنية للحكومة/ شهر ميلادي | 9             | 7             | 5             | 5             | 5             | 8             | 46            |
| رؤساء الجمهورية                         | 4             | 3             | 2             | 1             | 3             | 2             | 25            |
| متوسط المدة الزمنية للرئيس/ سنة ميلادية | 4.5           | 1.6           | 2             | 2             | 3             | 2             | 25            |

(3) الجدول من إعداد الباحث، واعتمد في جمع غالبية المعلومات من البيانات الواردة في كتاب بشير زيد الدين، الجيش والسياسة في سورية، ط1، (دم: دار الجابية، 2008).

| رؤساء الأركان                                      | ~ | 3 | 5   | 1   | 4   | 9                |
|----------------------------------------------------|---|---|-----|-----|-----|------------------|
| متوسط المدة الزمنية<br>/ سنة ميلادية               | ~ | 1 | 0.8 | 2   | 2   | 5.5              |
| انقلاب عسكري<br>- محاولة انقلابية -<br>عصيان عسكري | 0 | 0 | 5   | 3   | 4   | 4 <sup>(4)</sup> |
| متوسط المدة الزمنية<br>/ سنة ميلادية               | 0 | 0 | 1   | 1.3 | 0.5 | 12.5             |

### كرة الثلج

في أقل من ثلاث سنوات من الاستقلال وقع أول انقلاب عسكري على الحكم قاده حسني الزعيم في 30.03.1949، لتبدأ معها سلسلة من الانقلابات أشبه بكرة الثلج المتدحرجة، ولم تتوقف حتى عام 1970، ولعل الوقوف عند انقلاب الزعيم وتحليله حاجة ضرورية لخلق تصور أوضح عن طبيعة العلاقة العسكرية-المدنية في سورية من خلال تبيان الملاحظات الآتية:

أولاً: قصر المدة الزمنية الفاصلة ما بين الاستقلال الذي قاده مجموعة من النخب الوطنية ضد المستعمر الفرنسي، والانقلاب الذي قاده ضابط عسكري ضد هذه النخبة الوطنية، والتي من المفترض بأنها محل إجماع وطني، ولا يمكن لمثل هذه النخبة أن تخسر ثقلها السياسي خلال مدة ثلاث سنوات بعد نضال ضد الفرنسيين امتد حوالي 25 سنة، ما يظهر أزمة في مفهوم الإجماع الوطني، وأزمة مبكرة في الدولة السورية بعد الاستقلال في العلاقة العسكرية-المدنية.

ثانياً: القبول الشعبي والسياسي للانقلاب والتعامل معه بوصفه أمراً طبيعياً من قبل القوى السياسية الفاعلة حينئذ، حيث سارت التظاهرات في المدن السورية تأييداً للحكم الجديد، وبادر أكثر من سبعين نائباً في المجلس الوطني بإعلان تأييدهم للانقلاب<sup>(5)</sup> وهو ما يظهر وجود قابلية لدى الشعب السوري وقواه السياسية لفكرة تحكم العسكر بالقرار السياسي، يقول مطيع السمان «لم يقف أحد من النواب الذين عدلوا الدستور وجددوا انتخاب القوتلي لرئاسة الجمهورية، ولا أحد من

(4) شملت أربع محاولات انقلابية فاشلة، وهي (محاولة انقلابية قادها حسين زيدان عام 1971، محاولة انقلابية لمجموعة ضباط من المحسوبين على صلاح جديد عام 1972، محاولة انقلابية قادها العميد الركن تيسير لطفي كانت محاولة ضمت تحالفاً من الضباط المستقلين والإخوان المسلمين وتيار البعثيين القوميين المقربين من العراق عام 1982، محاولة انقلاب رفعت الأسد عام 1984).

(5) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، مرجع سابق، ص 152.

السياسيين الذين كانوا يسيرون خلفه ويؤيدون أعماله ومواقفه وينادون بزعامته، لم يقف أحد في وجه زعيم هذا الانقلاب، واستنكر عمله، وشجب تصرفه في السر والعلن سوى رئيس الوزراء الأسبق لطفي الحفار، أما الآخرون فقد أيدوه بصورة أو بأخرى، وفي المقدمة فارس الخوري الذي كان يركن الزعيم إلى آرائه وفتاويه السياسية»<sup>(6)</sup>.

ثالثاً: فشل الحكومات السورية الخمس التي تعاقبت خلال ثلاث سنوات قبل الانقلاب في التعامل مع التحديات التي واجهتها،<sup>(7)</sup> وقد سبق الانقلاب الاستعانة بالمؤسسة العسكرية بوصفها الحل الناجع لمواجهة الاضطرابات التي شهدتها سورية في الذكرى الأولى لهزيمة حرب 1948، ونجاح حسني الزعيم في ضبط الأمور أغراه بالإقدام على الانقلاب.

رابعاً: فشل الجناح المدني والعسكري في سورية في إدارة أزمة العلاقة بينهما، حيث أسفرت حرب 1948 عن وقوع شرخ في العلاقة بين رجال الحكم المدني وضباط الجيش،<sup>(8)</sup> وحمل كل طرف مسؤولية هذه الهزيمة الطرف الآخر، إضافة إلى فشلهم في التعامل مع أزمة الفساد التي ظهرت في الجيش، ففي 17.03.1949 هاجم النائب فيصل العسلي في البرلمان الزعيم، وحضر رئيس الجمهورية شكري القوتلي ورئيس الوزراء خالد العظم تجربة صلاحية أسلحة مشتراة حديثاً، فظهرت عيوبها ظهوراً يدعو للأسف، ثم أعقهما دخولهما مستودعات تموين الجيش، واكتشفا فساداً بعض المواد، ما أظهر فساد بعض الضباط، وقد تقدم الزعيم مع عدد من الضباط البارزين عددهم حوالي خمسون ضابطاً بمذكرة لرئيس الجمهورية تضمنت مطالبهم للتعامل مع فيصل العسلي، وضبط العلاقة بين المستويين العسكري والسياسي، ولكن رئيس الجمهورية في حينها شكري القوتلي ورئيس الوزراء خالد العظم تعاملوا باستخفاف مع هذه المذكرة.<sup>(9)</sup>

خامساً: منذ الانقلاب الأول لم يبذل جهد لإعادة الجيش إلى ثكناته، وأصبح من المقبول في صفوف القوات المسلحة كلها أن الرجال يخططون ويناوون لوضع أصدقائهم ورفاق حزيم في الوظائف الأساسية والمهمة،<sup>(10)</sup> وحتى الجهد الذي بذل ما بين 1954-1958، ومنه إعادة تبعية جهاز الدرك لوزارة الداخلية، بقي جهداً ذا فاعلية محدودة لتحديد الجيش عن الحياة السياسية.

(6) مطبع السمان، وطن وعسكر، ط1، (د.م: بيسان للنشر والتوزيع، 1995)، ص320.

(7) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص 110

(8) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص 128

(9) تتضمن رد القوتلي على المذكرة عدم أحقية الضباط في التدخل بشؤون الحكم والتصرف كأهم «مخاتير القرى».

(10) باتريك سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، ط10، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2007)، ص87.

سادساً: استهزاء العسكريين في التعامل مع السلطات والمناصب السياسية<sup>(11)</sup>، حيث أقدم رؤساء أركان الجيش السوري على تولي سائر السلطات التشريعية والتنفيذية، وتبوؤ رئاسة الجمهورية ورئاسة الحكومة، حيث تتابعت القرارات التي جعلت مناصب الدولة ألعوبة بيد العسكريين<sup>(12)</sup>.

سابعاً: تضمن نص البلاغ رقم واحد الذي أذاعه حسني الزعيم العبارات الرنانة نفسها عن بطولات الجيش في انتصاراته الداخلية، والتي ما زالت تستخدم حتى وقتنا الراهن.<sup>(13)</sup>

ثامناً: لعب بعض السياسيين دوراً سلبياً في الصراع السياسي، حيث كانوا يستخدمون العناصر المتعاونة معهم داخل الجيش لتصفية حساباتهم الحزبية، وكان أكرم الحوراني مثلاً للتلاعب السياسي في شؤون المؤسسة العسكرية، فكان من ضمن المتعاونين مع حسني الزعيم لإطاحة القوتلي، ثم مع سامي الحناوي لخلع الزعيم، وتعاون بصورة مؤقتة مع أديب الشيشكلي لإطاحة الحكومة الشعبية، وبعد ذلك تزعم الحوراني جناح المتأمرين لإطاحة الشيشكلي سنة ١٩٥٤، وعندما تمت محاولة استبعاد العناصر البعثية في الجيش سنة ١٩٥٧ دفع الحوراني الضباط البعثيين لإعلان العصيان والتمرد، فقد كان دأبه ودأب حزبه التسلق إلى السلطة بصورة مكيفيلية تتغلب فيها المصلحة الحزبية على مصلحة الوطن واستقراره.<sup>(14)</sup>

تاسعاً: محدودية الدور الخارجي في تنظيم انقلاب الزعيم وتنسيقه وحتى عدد من الانقلابات الأخرى، على الرغم من أن الزعيم كان يبحث عن رضا أميركا<sup>(15)</sup> بأي وسيلة ومنها فتح علاقات مع بن غوريون،<sup>(16)</sup> يقول بشير زين الدين «النتيجة التي يمكن الخلوصل إليها بعد تحليل الوثائق المعاصرة لتلك المدة هي أن الانقلابات الخمسة التي عصفت بسورية خلال 1949-1954، قد تمت لأسباب داخلية ترتبط بالعلاقة المتوترة بين الجيش ومؤسسات الحكم المدني».<sup>(17)</sup>

(11) يعد رئيس الجمهورية الدكتور ناظم القدسي نموذجاً للزعماء الذين تعرضوا للتنكيل بسبب مخالفتهم أهواء الجيش، حيث تعرض في حياته السياسية للسجن ثلاث مرات، كانت الأولى لدى انقلاب الشيشكلي سنة 1951، ثم سجن في 1962، وسجن المرة الثانية من قبل ضباط الانفصال بين 28/3/1962 - 12/4/1962، ومرة ثالثة في عقب انقلاب 8 آذار/ مارس 1963.

(12) كانت المناصب التي تولها أمين الحافظ في الستينيات مثار سخيرة الشارع السوري، حيث أسندت إليه أكثر من عشرة مناصب في آن معاً.

(13) تتضمن البيان عبارات مثل «الجيش السوري الباسل»، «الرسالة الخالدة».

(14) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص 282.

(15) لم تدعم أميركا انقلاب الزعيم، بل وجدت بأن أي انفتاح على الزعيم قد يوصل رسالة بشرعة الانقلابات العسكرية في مناطق أخرى، وهو ما كانت تخشاه أميركا، خاصة أنه قد يؤدي إلى وصول دكتاتورين قد يحلمان فكرًا يساريًا معادياً للولايات المتحدة الأميركية.

(16) حول هذا الموضوع يمكن مراجعة وثائق وزارة الخارجية

501.BB Palestine/5—1949: Telegram <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1949v06/d671>

(17) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص 235.

## التسييس

بالمجمل يمكن القول إن انقلاب الزعيم لم يفسح المجال فقط لتدخل العسكر في الحياة السياسية المدنية، بل تعداه الأمر إلى ترسيخ قناعة لدى عدد من الضباط والتيارات السياسية بأن سبيل وصولهم لتحقيق أحلامهم السياسية يمر بمؤسسة الجيش، وعليه باتت مؤسسة الجيش هي حلبة التنافس السياسي بين الأحزاب السياسية، وخاصة أن المؤسسة العسكرية هي مهلهلة لا تملك منظومة فكرية وطنية متجاوزة الأيديولوجيا السياسية، وهو ما فسخ المجال لانتشار الأفكار السياسية مثل اليسار والقومية العربية،<sup>(18)</sup> هذه أوضاع حفزت الأحزاب العقائدية على تشجيع أعضائها الشباب على دخول الكليات العسكرية، والترقي في مراتب القوات المسلحة التي لم يعد بالإمكان تجاهل أهميتها السياسية،<sup>(19)</sup> ويمكن العثور على تفصيل مثير للاهتمام حول هذه الظاهرة في تقرير استخباراتي تابع لوزارة الخارجية الأميركية عن التيارات السياسية في سورية بتاريخ 2 تموز/ يوليو 1956، حيث يتعرض التقرير للحديث عن الجيش، ويذكر أهم الانتماءات السياسية في صفوف القوات المسلحة، وورد فيه «ينقسم الجيش إلى خمس مجموعات رئيسة هي»:

- 1 - مجموعة حزب البعث.
- 2 - مجموعة الشيوعيين.
- 3 - مجموعة الشيشكليين.
- 4 - المجموعة المؤيدة للعراق.
- 5 - مجموعة الحزب القومي السوري.<sup>(20)</sup>

يُظهر تقرير الاستخبارات الجيش السوري بنية أشبه بالبنية البرلمانية المكونة من كتل سياسية أكثر من البنية العسكرية الحيدادية التي يجب أن تتضمنها أي مؤسسة عسكرية، وقد ظهر واضحاً أنه منذ الخمسينيات بدأت التيارات اليسارية تطغى على مجمل الساحة السياسية السورية على حساب التيارات الوطنية الوسطية من مثل حزب الشعب والحزب الوطني، وعلى الرغم من اختلاف مسميات اليسار السوري ودخولها في صراعات فناء بينية، لكن ذلك لا يتعارض مع حقيقة أن الجذر الفكري لغالبية اليسار السوري باختلاف أشكاله متأثر بصورة من الصور بالفكر اليساري الشيوعي، وبخاصة بفكر ماركس ولينين، وبصورة رئيسة بفكرة حاجة الأحزاب اليسارية الجماهيرية إلى السيطرة على مؤسسات القوى القسرية لفرض دولتها وفكرها على المجتمع. أي، تطوير فكرة «دكتاتورية

(18) عزمي بشارة، الجيش والسياسة، إشكاليات نظرية ونماذج عربية، ط1 (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص112.

(19) باتريك سيل، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، ص68.

(20) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص264.

البروليتارية» لتصبح دكتاتورية الحزب السياسي، وليست الطبقة العمالية، وهي حال لا تنطبق على القوى الليبرالية السورية التي كانت ترى بأن الآليات الديمقراطية تتيح لها الوصول إلى السلطة، لذلك فالقوى الليبرالية لم تندفع للسيطرة على الجيش كوسيلة للتحكم بالسلطة، يقول لينين: «إن تعاليم النضال الطبقي التي طبقها ماركس على مسألة الدولة وعلى مسألة الثورة الاشتراكية تفضي لا محالة إلى الاعتراف بسيادة البروليتاريا السياسية، بديكتاتوريتها، أي بسلطتها التي لا تقتسمها مع أحد، والتي تستند مباشرة إلى قوة الجماهير المسلحة»<sup>(21)</sup>، ويمكن تلمس نهج استخدام القوة المسلحة للوصول إلى السلطة في طروحات منظري البعث، وليشيل عفلق الدور الرئيس في ذلك، حيث كانت مبادئ البعث تحمل في جذورها الأيديولوجية بذور الفكر الانقلابي، يقول عفلق: «إن الصفة المميزة للبعث هو انقلابيته»، وقد يُدحض هذا الاقتباس على اعتبار أن عفلق لم يقصد بالانقلاب الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة، بل مسار التغيير الجذري للمجتمع العربي من حال إلى حال، ولكن عفلق يقول: «إن الحركة الانقلابية مسؤولة عن تهيئة أدوات صادقة للانقلاب، أي عن انسجام أعضائها مع نظرتها ومبادئها، وبهذا المعنى نقول إن لا فرق بين الغاية والوسيلة وأن الوسيلة جزء متصل بالغاية نابع منها»<sup>(22)</sup> وبذلك، فالمسار الانقلابي الإجرائي العسكري هو جزء أصيل من مفهوم الانقلاب الاجتماعي الذي قصده عفلق، فالبعث كان يدرك بأن ليس له من حظوظ للوصول إلى السلطة من خلال الانتخابات،<sup>(23)</sup> فضلاً عن أن طروحه الأيديولوجية تتنافي مع فكرة تعدد السلطات والمشاركة مع الآخرين، فهو حزب ثوري يهدف إلى إعادة إنتاج المجتمع وفق أيديولوجيته الفكرية، ومن ثم، فالمسار الوحيد المتاح أمامه هو الانقلاب العسكري والوصول إلى السلطة، والقضاء على المنافسين المحتملين كلهم بطريقة دموية،<sup>(24)</sup> وخاطفة، فالبعثيون ابتدعوا طرق في اختطاف السلطة ممن يقومون بالانقلابات،<sup>(25)</sup> وقد أكد «دريسديل» أن الذين قاموا بانقلاب آذار/ مارس 1963 وما بعده من انقلابات لم يكونوا فقط يطمحون إلى حكم سورية فحسب، بل كانوا يسعون إلى إحداث تغيير اجتماعي واقتصادي شامل في المجتمع، فمَنظرو البعث كانوا يقدمون أيديولوجية تهدف إلى تحويل كامل للمجتمع من خلال أقلية حزبية، فأدى ذلك إلى وقوع خلافات وانقسامات بين من يرون

(21) فلاديمير لينين، الدولة والثورة، (نسخة إلكترونية)، ص 15.

(22) ميشيل عفلق، في سبيل البعث ج 1، ط 1، (نسخة إلكترونية)، ص 78.

(23) في الانتخابات البرلمانية عام 1949 حصل البعث على مقعد واحد، وفي انتخابات 1954 على 14 بالمنة من المقاعد، وفي عام 1962 على 14 بالمنة أيضاً.

(24) شابت الحركات الانقلابية في سورية في فترة الخمسينات إراقة دماء بشكل محدود لجهة التعامل مع الخصوم، ولكن التعامل اليساري عموماً والبعثي خصوصاً مع الخصوم امتاز بمستوى أعلى من الدموية، فمثلاً تظهر طريقة تعامل البعثيين مع انقلاب جاسم علوان مدى زيادة مستوى إراقة الدماء مقارنة بكل تاريخ سوري السياسي السابق.

(25) انقلاب 8 آذار من قاده الناصري زياد الحريري، وهو ليس بعثيًا، ولكن البعثيين هم من استطاعوا اختطاف السلطة.

التسريع من وتيرة التحول الاشتراكي، ومن يرون التروي والتعقل والتغيير التدريجي.<sup>(26)</sup> ورأى ميشيل عفلق بأنه لا بد أن تكون قيادة الحركة الشعبية بيد أقلية، إذ لو أن الأكثرية كانت قادرة على وعي مساوئ الأوضاع وعيًا حقًا، ولو أنها كانت قادرة على تنظيم حقوقها التنظيم حقها، ولو أنها كانت تسير من نفسها في طريق النضال الجدي لتبديل الأوضاع، لما كانت المرحلة الانقلابية، وما كانت الأمة بحاجة إلى انقلاب في حياتها وأوضاعها للنهوض،<sup>(27)</sup> وعليه يمكن القول إن إدخال مؤسسة الجيش في بوتقة التنافس السياسي بين القوى السياسية عاد بالولايات على الدولة السورية بصورة تفوق مرحلة التنافس الفردي للسيطرة على الجيش للوصول إلى السلطة، لأن الحال الثانية هدفت تغييرًا في المناصب السلطوية، أما الحالة الأولى فهدفت تغييرًا جذريًا في المجتمع ليتلاءم مع الأيديولوجية السياسية للقوى اليسارية.

### الجيش العقائدي «الأداة»

بين 1946-1962 كان صراع الحكم قاصرًا على فئة قليلة من المدنيين والعسكريين الطموحين للوصول إلى الحكم، أما في المرحلة التالية 1963 - 1970 فقد طالت التصفيات والصراعات فئات أوسع من المجتمع السوري، وعلى الصعيد السياسي تبني البعث سياسة تهدف إلى ترسيخ حكم الحزب الواحد، وتحقيق دمج كامل بين مؤسسات الحكم المدني والجيش، وتمت عملية «تبعيث الجيش»، ونُقِذت هذه السياسات من خلال قالب أيديولوجي يرتكز على مبدأ ترسيخ البعث حزبًا قائدًا للدولة والمجتمع، وبناء الجيش العقائدي، وأعطى ميثاق الجبهة الوطنية التقدمية لاحقًا لحزب البعث وحده حصرًا حق التنظيم والنشاط الحزبي أو التكتلي داخل الجيش والقوات المسلحة،<sup>(28)</sup> وتمت عسكرة الحزب تدريجيًا عبر إخضاع الترفع في مراتب العضوية من عضو نصير إلى عضو عامل لشرط الخضوع لدورة عسكرية سميت «دورات العمل الفدائي»، وتوقفت العسكرة خلال السبعينيات ثم عادت في عام 1980 من خلال تشكيل الفصائل المسلحة في المنظمات الشعبية والحزب وعسكرة منظمة الشبيبة وفق منهج فاشي.<sup>(29)</sup> وأدى ذلك إلى تحكم نخب اجتماعية سياسية تعد الجيش وسيلتها الرئيسة للصعود في السلم الاجتماعي، وكانت هذه حال الأطراف المهمشة والفقيرة والأقليات الدينية.

هناك اتساق عام في طريقة مقاربة غالبية الضباط الذي وصلوا إلى السلطة من حسني الزعيم،

(26) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص 359.

(27) ميشال عفلق، في سبيل البعث ج 1، ص 96.

(28) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، مرجع سابق، ص 447.

(29) عزمي بشارة، الجيش والسياسة، إشكاليات نظرية ونماذج عربية، ص 110.

مروراً بالشيشكلي، انتهاء بحافظ الأسد، لجهة تركيز السلطة في يدهم، واختلاف قواعد السطوة لديهم التي أضاف إليها حافظ الأسد بعداً طائفيًا عائليًا عقائديًا حزبيًا، يقول منيف الرزاز «روائح التكتل الطائفي المقصود بدأت تفوح وبدأ الحديث عنها أول الأمر همسًا، ثم بدأت الأصوات في الارتفاع حين ظهرت بوادر مادية تسند الاتهام»<sup>(30)</sup>، فبحلول عام 1965 ظهرت نتائج التنسيب الطائفي في الجيش بصورة مروعة حيث يقدر «دريسديل» بأن نسبة الضباط السنة في الجيش كانت تتراوح ما بين 25 و 30 بالمائة، بينما مثل أبناء الأقليات الطائفية ما لا يقل عن 70 في المئة من مجموع الضباط، وبحسب دراسة حديثة أجراها «مركز عمران للدراسات الاستراتيجية» فإن العلويين يشغلون أهم أربعين منصبًا في الجيش السوري.<sup>(32)</sup> وقد مثل نظام الأسد نموذجا لما يسميه «فايز» «الصنف الثنائي»، هو حكم قائم على مصدرين أساسيين للسلطة: الأول هو الجيش ممثلًا في سلك الضباط، والآخر هو الحزب السياسي، وتكون المسؤوليات في هذا النوع من الحكم موزعة بشكل تناسب مع توازن قوى بين مصدري السلطة، ووفق حلف غير معلن بين قوة سياسية تشرعن تدخل العسكر، وقوة عسكرية تحمي شرعية الحزب السياسي وتدعمها بالقوة، حيث يمارس العسكري والسياسي الابتزاز ضد المجتمع والمعارضة، وتكون النتيجة النهائية لهذا الشكل من الحكم بروز حاكم مستبد يعتمد شمولية سياسية مدعومة بالقوة العسكرية، علمًا أن الحاكم هنا يمكن أن يكون عسكريًا سابقًا جرب تمدينه للتوافق مع مقتضيات الدستور والتشريعات الوطنية المعمول بها.

وقد أدرك حافظ الأسد في الثلث الأخير من القرن العشرين أن الشق الحزبي-المدني هو الحلقة الأضعف بين الفئات المتصارعة على السلطة، فأعطى لمؤسساته نمطًا شكليًا يقتصر على قطاع محدود في أجهزة الإدارة والحكم، وجعل توازن النظام يقوم على مؤسسة عسكرية تبسط نفوذًا واسعًا، من خلال تشكيل فرق عسكرية خاصة بحماية النظام، ومؤسسات أمنية تهيمن على الحياة العامة، واعتمد في ذلك على العنصر الطائفي العشائري - العائلي لأنه يعد الأكثر ضمانًا بالنسبة إلى تحقيق معادلة التوازن الصعبة داخل المؤسسة العسكرية، فكثير من الضباط العلويين المنتمين للدائرة الداخلية للنظام، كانوا ينتمون لعشيرة الأسد نفسها، أو كانت تربطهم صلة قرى أو صلة صداقة طويلة معه،<sup>(33)</sup> وهو ما عمل بشار أيضًا على المحافظة عليه، لذلك بات الجيش أداة ضمان

(30) منيف الرزاز، التجربة المرة، ط1، (دم: مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1985)، ص 159.

(31) بشير زيد الدين، الجيش والسياسة، ص400

(32) محسن مصطفى، «مراكز القوة في جيش النظام -2020 نهج الصفاء العلوي»، مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، 2020، <https://cutt.us/1hBol>

(33) نيقولاس فان دام، الصراع على السلطة في سورية، ط1، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995)، ص 175.

الاستقرار السياسي للنظام الدكتاتوري، مستثمرًا مبدأ «التحكم بالجيش هو مفتاح السلطة»<sup>(34)</sup>، وأصبح أداة رئيسة في تنفيذ السياسة الخارجية للنظام سواء بحرب عام 1973 أو بالتدخل العسكري في لبنان، وقد لاحظ «هينبوش» بأنه في الوقت الذي تعرض فيه الشق المدني من الحزب لضربات متتالية إلا أن القيادة العسكرية في الحزب لم تتغير، ما يدل على أن الجهاز العسكري كان يقوم بدور محوري في القيادة السورية، وقد استطاع حافظ تحييد الجيش وضباطه عن لعبة الطموح للوصول إلى السلطة، حيث أخضع الجيش لهيمنة مؤسسة الرئاسة من خلال استخدام الأدوات الأمنية، ولكن هذا التحييد لم يشمل التحييد في الدور السياسي الذي يلعبه الجيش في المحافظة على النظام، فمع وفاة حافظ الأسد كان موقف المؤسسة العسكرية هو الذي ضمن التوريث لبشار الأسد، وسهله، وعمل بشار على إعادة ترتيب المواقع القيادية داخل المؤسسة العسكرية ما بين 2000 و2010 بما يضمن ولاء المؤسسة بالكامل «للملك الجديد»، ولكن لماذا لم يثر الجيش في سورية وينقلب على النظام السياسي بعد عام 2011؟ وكيف استطاع النظام أن يضمن ولاء الجيش، وأن يتغلب الانتماء للنظام على الانتماء للوطن؟

والجواب أن حافظ الأسد بصورة أساس، وبشار من بعده، استطاعا بناء جيش النظام، وليس جيش سورية من خلال الخطوات الآتية:

1. تصميم البناء الاجتماعي للجيش، حيث دُفع العلويون للانخراط في الجيش انخراطاً كبيراً مع التركيز على عوامل التجيش الطائفي، ومن ثم، أصبح العنصر العلوي بارزاً في الجيش السوري،<sup>(35)</sup> وبالنتيجة، فالهوية الطائفية كانت عاملاً حاسماً في التأثير في قرار قيادة الجيش بالوقوف خلف دكتاتور حزب البعث، والذهاب إلى أبعد مدى من العنف والإجرام في الدفاع عنه.<sup>(36)</sup>
2. تقوية مراكز قوى مضمونة الولاء في الجيش تتمركز في محيط العاصمة دمشق لتكون ضماناً للنظام من أي محاولة انقلابية، وهذه المراكز هي:

أ. جهاز الأمن في القصر الجمهوري.

ب. الحرس الجمهوري.

ت. الفرقة الرابعة.

3. تضخيم الجيش وجعله باباً للرقى الاجتماعي والاقتصادي لعدد من الشرائح السورية، ما

(34) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية: تحدي التغيير وإعادة التشكيل، ط1، (د.م: مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، 2018)، ص18.

(35) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية: تحدي التغيير وإعادة التشكيل، 21.

(36) زولتان باراني، كيف تستجيب الجيوش للثورات؟ ولماذا؟، ترجمة عبد الرحمن عياش، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص261.

جعل الجيش يؤدي دورًا وظيفيًا بعيدًا عن المهمة الأساسية المنوطة به، والمتمثلة بحماية الدولة، حيث تعطي الامتيازات الممنوحة لضباط الجيش نفوذًا يسمح للضباط بأن يشاركون وبقوة في الأعمال والأنشطة الاقتصادية.<sup>(37)</sup>

4. تفعيل جهاز الأمن العسكري في القطع العسكرية، وإعطاء ضباط أمن القطعة العسكرية صلاحيات فعلية تفوق قادة الأركان داخلها، وبذلك أصبحت مؤسسة الجيش هي مؤسسة تدار فعليًا بطريقة أمنية بعيدة عن المهنية العسكرية.

5. الدمج بين مؤسسة الحكم والجيش من خلال أيديولوجية تقوم على مبدأ الجيش العقائدي الذي حول الجيش إلى قوة أمن داخلي هدفها المحافظة على استمرار النظام القائم.<sup>(38)</sup>

6. إفساد مؤسسة الجيش من خلال الفساد والرشوة والتفويض، وبذلك أصبح الضباط والقادة العسكريون يدافعون عن النظام لأن بقاء النظام يضمن حمايتهم مما قاموا به من عمليات فساد.

وبذلك تكون النتيجة الحتمية هي أنه في المرحلة التي انطلقت فيها الثورة كان النظام قد حصن نفسه من أي خطر عسكري من قبل الجيش، لأن المؤسسة العسكرية في سورية لم تكن حقيقة هي الجيش الدولة السورية، وإنما هي جيش النظام الأسد، وخلال عمر الثورة ظهر ذلك جليًا، حيث إن هذه المؤسسة العسكرية لم تشهد أي حالة انشقاق عامودي مثل اليمن بل اقتصرت حالات الانشقاق على الحالة الفردية متمثلة بضباط أو عناصر كان دافعهم الأساسي قيمي شخصي،<sup>(39)</sup> وكان الضباط المنشقون غالبهم من السنة، ما زاد من نسبة الضباط العلويون في الجيش،<sup>(40)</sup> ومثلما أشار عدد من الخبراء، كان حافظ الأسد وبشار من بعده مستعدين لاحتمال اندلاع ثورة ضد حكمهما طوال حياتهما السياسية.<sup>(41)</sup>

وما يزيد من تعقيد حال العلاقات المدنية-العسكرية في سورية أن المؤسسة العسكرية السورية، لم تكن طرفًا حياديًا<sup>(42)</sup> في الصراع في سورية بعد عام 2011 بل أن المؤسسة العسكرية كانت الأداة الرئيسية للنظام في صراعه مع الشعب السوري، ما أدى إلى انهيار فكرة الجيش الوطني في عيون

(37) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية، ص 23.

(38) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية، ص 24.

(39) محمد بقاعي، دراسات المناطق: إقليم الشرق الأوسط، (د.م: جامعة الشام، 2020)، ص 191.

(40) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية، ص 23.

(41) زولتان باراني، كيف تستجيب الجيوش للثورات؟ ولماذا؟، ص 262.

(42) بقي الجيش اللبناني خلال زمن الحرب الأهلية حياديًا لدى مقبول في الصراع الداخلي اللبناني، ما سهل التوافق بين الفرقاء اللبنانيين للتوافق على هذه المؤسسة.

السوريين بسبب تورطه الواسع في قتل المدنيين وقصفهم،<sup>(43)</sup> لذلك نشأت قوى عسكرية معارضة للنظام لحماية المجتمع النائر، واستطاعت السيطرة على مساحات واسعة من الأراضي السورية، والناظر اليوم إلى الخريطة السورية في عام 2021 يجد أن الجغرافية العسكرية مقسمة إلى ثلاث مناطق نفوذ محمية دوليًا، ولكن مسيطر عليها من قوى عسكرية محلية، وهي بنية عسكرية لا يمكن إنكار أنها مؤدلجة، فجيش النظام وقوات قسد لهما بعد أيديولوجي يساري، وحتى الجيش الوطني السوري يحمل بعدًا أيديولوجيًا «إسلاميًا»، وعليه، فتسييس الحالة العسكرية بهدف التغلب على الخصوم والاستئثار بالسلطة هي صفة لصقت بسورية منذ تأسيسها وحتى الآن.

### دروس مستفادة من التجربة التاريخية

ومن خلال ما تم تناوله سابقًا يمكن طرح السؤال الآتي: كيف يمكن تحديد أبرز نقاط الخلل في العلاقات المدنية- العسكرية السورية؟

وللإجابة عن هذا السؤال يمكن تفنيد الإجابة بالنقاط الآتية:

1. غياب القناعة لدى سلك الضباط للجيش السوري بمبدأ سمو السلطة المدنية مقارنة بالسلطة العسكرية.
2. عدم تحلي المؤسسة العسكرية السورية بمبادئ الحرفية، وغياب اعتماد فكرة المؤسسة التي تقدم خدمة الدفاع للزبون وهو الدولة.
3. تحطيم الحياد للمؤسسة العسكرية من خلال نقل الصراع السياسي بين القوى السياسية اليسارية تجاه المؤسسة العسكرية.
4. ضعف القناعة لدى غالبية التيارات السياسية اليسارية بالآليات الديمقراطية في الوصول إلى السلطة، وتبني خيار الانقلابات للاستحواذ على السلطة، وبالنتيجة يمكن القول إنه كلما انخفضت الثقافة الديمقراطية لدى القوى المجتمعية الفاعلة، كان الاتجاه نحو الانقلابية للوصول إلى السلطة.
5. شكل الدخول إلى المؤسسة العسكرية وسيلة لترقي بعض الفئات الاجتماعية من مثل الفلاحين، والأقليات لتحسن وضعه السلطوي،<sup>(44)</sup> ومن ثم، فالمؤسسة العسكرية باتت مؤسسة مؤدلجة جرى تطييفها إلى حد بعيد، فالانقلابات العسكرية جعلت من مؤسسة الجيش أداة لتعميق

(43) مجموعة مؤلفين، خطة التحول الديمقراطي في سوريا، ط1، (واشنطن دي سي: المركز السوري للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2013)، ص149.

(44) فأغلب الانقلابات في الأربعينيات والخمسينيات قادها أكراد من ضباط جيش الشرق، كما أن الانقلابات والمحاولات الانقلابية في الستينيات وصولاً إلى العام 1970 كان للأقليات، وخاصة العلويين، دور حاسم فيها.

- الاحتقان المجتمعي وزيادة الاستقطاب، ولا سيما الاستقطابات الأيدولوجية والطائفية.<sup>(45)</sup>
6. ترسخ القناعة حتى لدى بعض المعارضين للنظام بأن الوسائل العسكرية هي الوحيدة القادرة على إسقاط النظام، ولعل تجربة الإخوان المسلمين في الثمانينيات، وعسكرة الثورة عام 2012 مؤشران مهمان في ذلك. فهيمنة التفكير بطريقة استحواذ القوة للوصول إلى السلطة أصبحت من الثقافة السياسية الإجبارية للمجتمع السوري.
7. أدلجة الجيش في زمن حكم البعث أدت إلى تحول الجيش إلى مؤسسة حماية للنظام، لا حماية للدولة.
8. وجود قناعات لدى بعض النخب السورية اليسارية وحتى الليبرالية<sup>(46)</sup> تاريخياً وحتى في الوقت الراهن بأنه في حالات الأزمات والعجز وعدم إيجاد الحلول للتحديات، فإن اللجوء للعسكر هو الحل على قاعدة «عند العسكر يوجد الحل».

## ثانياً: إعادة ضبط العلاقة العسكرية المدنية في الدولة الوطنية السورية

### دروس نظرية وتجارب

إن الرهان الذي تدور حوله العلاقات العسكرية - المدنية هو السلطة، وكيفية شرعنتها، ومن ثم المحافظة عليها، ومن هنا يصبح المجتمع عنصراً مهماً في فهم هذه العلاقة المعقدة والمتشعبة، وفي هذا المجال تنخرط معظم التحليلات ضمن الرؤية المعيارية التي تعتقد أن التحكم المدني والديمقراطي في الجيش يبقى أفضل من غياب هذا التحكم، بعبارة أخرى يجب أن يكون العسكر تابعين ومراقبين من السلطات المدنية المنتخبة ديمقراطياً، ويجب أن تكون متحررة من كل تدخل للسلطات العسكرية في ممارستها لسلطاتها السياسية، ولكن إذا ما كان المدني غير منتخب، فقد يلجأ إلى العسكر لحماية سلطته، وبذلك يصبح العسكريون عامل الترجيح لاستمرار من هم في السلطة، أو في فقدهم إياها، ومن ثم كلما انخفض مستوى الديمقراطية، زادت احتمالية التدخل العسكري في الحياة المدنية، وقد كُتب عدد من الدراسات والأبحاث التي تناولت العلاقة المدنية-العسكرية، ومنها العمل الكلاسيكي لصموئيل هنتغتون «الجندي والدولة»، وقد سعى هنتغتون إلى معالجة ما يسميه

(45) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية، ص 19.

(46) تزامن مع كتابة هذه الورقة طرح جمال سليمان فكرة إنشاء مجلس عسكري انتقالي يدير الفترة القادمة على قاعدة بأن المدنيين عجزوا عن إيجاد حل للصراع في سورية، وبغض النظر عن إمكان التطبيق الفعلي لهذا الطرح من عدمه، فقد شهد هذا الطرح مناقشة مكثفة من قوى سياسية وشخصيات من مختلف التوجهات السياسية بوصفه الحل، وكان لافتاً أن عدداً من النخب السورية الديمقراطية أيدت هذا المقترح مثال بسمة قضماني كتبت مقالة بعنوان «هل تحتاج سورية إلى مجلس عسكري؟» تدعم فيها هذا المقترح يمكن الاطلاع على نص المقالة من خلال الرابط الآتي <https://cutt.us/VdSzp>

«إشكالية العسكر والمدنيين»، أي كيف يمكن كسب رهان إبقاء العسكر على الرغم من قوتهم تحت سيطرة المدنيين؟ ومن هذا المنطلق كان اهتمام هنتغتون بالبحث في كيفية أداء الجيش المهمات الموكلة إليه، مع تجسيد الاحترافية، وضمان حياد الجيش بالنسبة إلى المسائل المدنية والسياسية، والمؤسسة العسكرية يجب أن تكون من الناحيتين المادية والأيدولوجية منفصلة عن المؤسسات السياسية، وتكون خاضعة للسيطرة المدنية،<sup>(47)</sup> ويقترح هنتغتون التركيز على سلك الضباط، وتحديد خلفية الضباط الاجتماعية والإثنية والاقتصادية والتي تساعد في فهم نوع الشخصية التي يتمتع بها الضباط، وفهم رد فعل سلك الضباط أمام مثيرات العلاقة مع المدنيين وتفسيرها، فبناء علاقة عسكرية مدنية سليمة يرتبط ببناء سلك ضباط محترف، وعليه حدد هنتغتون ثلوث الصفات التي يجب أن تتحلي بها المؤسسة العسكرية وهي الاستقلالية والحياد والاحترافية. لكن «فاينر» دحض رؤية هنتغتون لجهة أن الاحترافية تزيد الحياد، فالأمثلة التاريخية تدحض ذلك، واقترح معادلة خدمة/زبون (الجيش هو موثر الخدمة، والزبون هو الدولة) فهذه المعادلة تمثل عقلانية خاصة تمنح الجيش صفة الاحترافية وقد ركز «فاينر» على خلفيات الجيش السوسيولوجية و الأنثروبولوجية والتاريخية، خصوصاً أن هذه الخلفيات هي التي تحدد أشكال ردات فعل العسكر على المثيرات الصادرة من الجهات المدنية،<sup>(48)</sup> يقول «فاينر»: «فمن أجل كبح جماح رغبة التدخل العسكري في السياسي يجب على العسكر أن يستوعبوا أولاً مبدأ سمو السلطة المدنية، كما أن تدخل العسكر مرتبط بالثقافة السياسية، فالدول ذات الثقافة السياسية الضعيفة تكثّر فيها التدخلات العسكرية، أما الدول ذات الثقافة السياسية القوية فحتى لو حدثت فيها تدخلات فإنها تكون من أجل الضغط لا من أجل التأثير المباشر في الحكم».

أما «جانويتز» فيرى ضرورة إشراك العوامل الاجتماعية والثقافية في نشر ثقافة أسبقية المدني على العسكري،<sup>(49)</sup> فتحكم المدنيين في العسكر يمكن أن يتم عبر الشبكات الاجتماعية وليس عن طريق المحاربين المحترفين، أي عن طريق الجندي المواطن، فالجندي المتشبع بقيم المواطنة والحس المدني يمكن وبسهولة أن نقنعه بضرورة الاهتمام بمهامه العسكرية التي يجب أن تتم تحت سلطة النخب المدنية وبالإمتناع في الوقت نفسه عن المشاركة في الحياة السياسية المدنية، ويرى «جانويتز» أن العسكر فاعلون أساسيون في الحياة السياسية، بالنظر إلى المركز الذي يحتلونه في الدولة وأمام المجتمع ككل. وعليه، لا يمكننا منع العسكر من المشاركة في الحياة السياسية، بل إنه يرى الحديث

(47) هاني سليمان، العلاقات المدنية: العسكرية والتحول الديمقراطي في مصر بعد ثورة 25 يناير، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص20.

(48) طيبي غماري، «الجندي والدولة والثورات العربية»، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (2019) <https://cutt.us/Za5Xq>

(49) السابق نفسه.

عن عدم تسييس العسكر يوتوبيا، فحتى الموقف الحيادي أو اللاموقف هو في حد ذاته موقف سياسي، يمكن أن تكون له آثار سلبية أو إيجابية في هذا الطرف أو ذاك، وقد ميز «جانويتز» بين العلاقات المدنية- العسكرية في الدول الغربية وباقي دول العالم، وأن هذه العلاقات تخضع لأوضاع ومحيطات مختلفة، فتاريخ إنشاء الجيش وتاريخ مسار بناء الدولة والمحيط المحلي والدولي كلها عوامل محددة للشكل الذي ستكون عليه العلاقات المدنية- العسكرية، ولا يمكن تفادي تدخل العسكر في السياسة بحسب «جانويتز»، والأولوية ليست في البحث عن سبل منع هذا التدخل، وإنما في البحث عن سبل توظيفه لمصلحة الدولة والمجتمع، بما يحقق الاستفادة من هذه العلاقة في ترسيخ دولة ديمقراطية حديثة.

ويقول بيتر فالنستين «لقد حدث تغير بارز على خريطة الصراعات الداخلية العالمية، فقد شهدت هذه الظاهرة انخفاض ظاهرة الانقلابات العسكرية، فمثلاً في الشرق الأوسط، شهدت الفترة ما بين 1950-1960 إحدى وعشرين محاولة انقلابية، في حين لم تشهد الفترة 1970-1989 إلا ست محاولات فقط»<sup>(50)</sup> وحتى أفريقيا وأميركا اللاتينية وجنوب شرق آسيا تشير إلى السياق نفسه.

يدل ما سبق على أن الانقلابات قد أصبحت ظاهرة نادرة في ظل الديمقراطية التي يشهدها العالم اليوم، إذ أخذت التغيرات في القيادة السياسية - وفي كثير من أنحاء العالم - تحدث ضمن آليات دستورية، وبصورة تفوق ما كان سائداً في أثناء الحرب الباردة. ولا يعني تراجع الانقلابات العسكرية بأنها أصبحت شيئاً من الماضي، أو أن تأثير الجيش في الحياة السياسية قد اختفى، إذ تُطور المؤسسات العسكرية طرقاً جديدة للتأثير في السياسة الديمقراطية.

ويضيف فالنستين بأن هناك طرق كثيرة يمكن للقادة العسكريين من خلالها أن يتكيفوا مع الديمقراطية من دون معاداتها، إذ يقوم النظام الديمقراطي على مبدأ السيطرة المدنية على الجيش، ولكنه يفترض في الوقت ذاته بلورة ترتيب عملي بين المؤسسة العسكرية والسلطات الديمقراطية على أن تُحدّد الأولى ضمن تعريف دقيق، ويعني هذا الترتيب - في العادة - فصل المسؤوليات العسكرية عن المسؤوليات المدنية بأوضح صورة ممكنة، ويبدو أن هذا المبدأ يلقي قبولاً عالمياً.<sup>(51)</sup>

ولكن فرض المبادئ التي تضمن سيطرة المدني على العسكري تنطوي على تحديات كبيرة، فعلى الرغم من أن حكومات مدنية حلت محل الحكومات العسكرية في 11 دولة من دول أميركا اللاتينية، فإن أغلبية هذه الدول أخفقت إلى حد الآن في نزع خاصية تسييس الجيش، فمعالجة الخلل في

(50) بيتر فالنستين، مدخل إلى فهم تسوية الصراعات: الحرب والسلام والنظام العالمي، ط1، (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2006)، ص189.

(51) بيتر فالنستين، مدخل إلى فهم تسوية الصراعات- الحرب والسلام والنظام العالمي، ص191.

العلاقات المدنية- العسكرية تحتاج إلى مدة زمنية طويلة، ففي البرازيل والأرجنتين احتاج الأمر إلى حوالي عشرين سنة، وبالنسبة إلى تركيا ظن كثيرون أن هذا المسار وصل إلى نضج خلال مدة زادت عن خمسين سنة منذ أول انقلاب عام 1960، وصولاً إلى ترسخ الديمقراطية في القرن الواحد والعشرين، ولكن أتت المحاولة الانقلابية في عام 2016 لتظهر أن عملية التحول بقيت تواجه تحديات على الرغم من أن الردة الجماهيرية وموقف الاستخبارات التركية قد وجها ضربة قاصمة للمحاولة الانقلابية، ومن ثم، فإن هزيمة الانقلابيين لا بد أنها أسست تأسيساً قوياً لزيادة تمتين السيطرة المدنية على الجناح العسكري في تركيا.

إن التجربة المصرية أيضاً تجربة تستوجب التوقف عندها، فموقف الجيش كان حاسماً في إسقاط حسني مبارك والوصول إلى انتخابات رئاسية أوصلت مرشح الإخوان المسلمين محمد مرسي إلى سدة الحكم، ولكن مع تصاعد الاستقطاب، وتوسع الهوة بين الطرفين المتصارعين مرسي ومن خلفه الإخوان المسلمين مقابل القوى الليبرالية واليسارية الثورية التي اصطفت ضمن ما سمي جبهة الإنقاذ الوطني، أصبح الجيش يعد نفسه الحكم بين القوى المختلفة، وأنه صاحب الكلمة الفصل، وفي 3 تموز/ يوليو عُزل الرئيس محمد مرسي، وانقسم الوسط السياسي المصري بين مؤيد ومعارض، ويلاحظ هنا أن الجيش المصري حظي في أغلبية تحركاته تجاه الداخل بغطاء شعبي مدعوم بحركة جماهيرية وطنية واسعة، ولكن في 3 تموز/ يوليو كان الأمر مختلفاً، حيث كان الشارع منقسماً على الرغم من وجود قطاع واسع من الشعب المصري وقواه السياسية رافض لهذا التدخل، وقد أثبت عزل مرسي بوصفه رئيساً مدنياً منتخباً هيمنة الجيش على السياسة في مصر، وما حصل لاحقاً في مصر من تعديلات دستورية أتت لترسخ منزلة الجيش فوق سلطة المدنيين، لذا، شرعن الدستور وضع مؤسسة الجيش كدولة داخل دولة، وترتب لطغيان المؤسسة المعنية على المنتخبة، واللافت أن المواد في التعديل الدستوري التي تعطي امتيازات للمؤسسة العسكرية صوّت لمصلحتها في لجنة الخمسين بنسب عالية أقرب للإجماع،<sup>(52)</sup> ويرجع عدد من الخبراء عودة دور المؤسسة العسكرية في مصر، ليس لصعوبة استبعاد الجيش من الحياة السياسية، بل لاستمرار ضعف النخبة السياسية المدنية، وتنامي الطلب الشعبي لتدخل الجيش في العملية السياسية.<sup>(53)</sup> فضلاً على أن الجيش تخلى حتى عن القوى الحليفة له، وحظر نشاط بعضها.<sup>(54)</sup> بحيث انطبق الواقع على مقولة محمد نجيب «إذا ما خرج الجيش من ثكناته فإنه حتماً سيطيح بكل القوى السياسية، المدنية ليصبح هو القوة الوحيدة في البلاد، وأنه لا يفرق في هذه الحالة بين وفدي وسعدي، ولا بين إخواني وشيوعي، وأن كل

(52) هاني سليمان، العلاقات المدنية - العسكرية والتحول الديمقراطي في مصر بعد ثورة 25 يناير، ص 69.

(53) المرجع السابق، 70

(54) حظرت حركة 6 أبريل التي دعمت الانقلاب، وكانت إحدى الحركات الشبابية التي كان لها دور رئيس في ثورة 25 يناير بعد اعتقال أبرز قادتها

قوة سياسية مدنية علمها أن تلعب دوراً مع القيادة العسكرية الديكتاتورية ثم يقضي علمها، لكن، لا الإخوان عرفوا هذا الدرس ولا غيرهم استوعبه، ودفع الجميع الثمن»<sup>(55)</sup> ويظهر الانقلاب الأخير في ميانمار مدى هشاشة التحول الديمقراطي في ظل اختلال التوازن في العلاقات العسكرية المدنية.

### مبادئ ومحددات لعلاقة متوازنة

وتُعد أدبيات التحول الديمقراطي تدخلَ العسكر في الحياة السياسية معوقاً لعملية التحول الديمقراطي، وتعد الديمقراطيات الغربية مثلاً في ما يجب أن تقوم به دول التحول الديمقراطي في ما يتعلق بإعادة هيكلة العلاقات المدنية-العسكرية، إذ تقوم هذه العلاقات في الدول الديمقراطية الراسخة على ركيزتين رئيسيتين: الأولى، الفصل بين المؤسسة العسكرية والمؤسسات السياسية، والثانية، خضوع المؤسسة العسكرية للسلطة المدنية. وتتفرع من هاتين الركيزتين مبادئ ومحددات، من أهمها:

1. إن النخبة السياسية التي تحظى بشرعية انتخابية هي صاحبة القرار في شأن تخصيص الموارد الاجتماعية والاقتصادية للدفاع والقوات المسلحة.
2. إن السلطات السياسية المدنية التي تحظى بشرعية انتخابية هي التي تنشئ الإطار القانوني الواضح للمؤسسة العسكرية.
3. إن القوات المسلحة ليست فوق الدستور، بل تخضع له.
4. إن هناك مؤسسات سياسية تمارس الإشراف والرقابة على القوات المسلحة؛ فعلى سبيل المثال في الجانب التنفيذي هناك مجلس الأمن القومي، أو مجلس الدفاع القومي، وفي الجانب التشريعي هناك لجنة الشؤون الدفاعية في البرلمان.
5. إن المؤسسة العسكرية جهاز محايد وغير منحاز سياسياً، كما أن ولاءها يكون للدولة لا لفرد أيّاً يكن منصبه، ولا لمجموعة من الأفراد (حزب مثلاً).
6. إن القواعد والتنظيمات والقوانين الخاصة بالمؤسسة العسكرية تنطبق حصرياً على أفرادها، ولا يخضع المدنيون لها.
7. إن مناصبي القادة الأعلى للقوات المسلحة ووزارة الدفاع يتولاها سياسيين مدنيين، وإن هذين السياسيين هما صاحبا القرار في تعيين الأفراد في المناصب العليا في القوات المسلحة، ويتمتعان بإمكان الوصول الكامل إلى المعلومات الخاصة بالمؤسسة العسكرية.
8. ميزانية المؤسسة العسكرية وأوجه صرف مواردها المالية تخضع لرقابة السلطة التشريعية وتدقيق أجهزة المحاسبة المالية في الدولة، مثل باقي مؤسسات الدولة.

(55) محمد نجيب، كنت رئيساً لمصر، ط2، (القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1984)، ص385.

9. إن العسكريين يحظون بالاستقلالية والسلطة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالشؤون العسكرية الصرف.
10. هناك قنوات قانونية لمشاركة العسكريين كمواطنين في السياسة مثل التصويت في الانتخابات أو تسلم المناصب التنفيذية، لكن بوصفهم أفراداً لا ممثلين للمؤسسة العسكرية أو مؤيدين منها.<sup>(56)</sup>

## الخاتمة والنتائج

تظهر التجربة السورية بأن العوامل الدافعة لطغيان المؤسسة العسكرية متجذرة في البنية الاجتماعية والسياسية لسورية، فسورية المستقبل -على الأقل لوقت معين وبغض النظر عن موقع حزب البعث فيها - ستبقي تحمل طريقة التفكير البعثية للوصول للسلطة والاستئثار بها، ومن ثم، فأى جهد مستقبلي لبناء الدولة الوطنية السورية سيصطدم بعقبة كأداء هي العلاقات المدنية-العسكرية، ولكن هناك مجموعة من الضمانات التي يجب العمل على توفيرها لضمان علاقات المدنية-العسكرية متوازنة:

1. حصر دور الجيش في الحياة العامة في مهمة الدفاع ضد الأخطار الخارجية.
2. تجريم العمل السياسي للأحزاب السياسية داخل المؤسسة العسكرية، وإعادة ضبط مفهوم الحزب السياسي الموجود في المجتمع من تنظيم سياسي هدفه الوصول إلى السلطة بأي طريقة كانت، إلى تنظيم سياسي هدفه الوصول إلى السلطة بالطرق الديمقراطية عبر الانتخابات.
3. التسليم الفعلي بين التيارات الإسلامية- العلمانية، والليبرالية- اليسارية باحترام العملية الديمقراطية، وإزالة الشكوك المتباينة بأن وصول إحدى هذه القوى للسلطة سيعني استثماره أدوات السلطة لغايات حزبية تضمن بقاءه في السلطة، وتهدم العملية الديمقراطية، وهذا يستوجب إلغاء حالة المعادلة الصفريّة بين التيارات الإسلامية والعلمانية، وبين التيارات الليبرالية واليسارية.
4. تشكيل لجنة برلمانية مهمتها مراجعة الأدبيات الرئيسة للأحزاب السياسية لفحص إذا ما كانت هذا الأدبيات تشجع على الانقلاب على الديمقراطية أو تشجع على فكرة الاستئثار بالمؤسسة العسكرية للوصول إلى السلطة، وفي حال وجود مثل هذه الأدبيات الطلب بحذف هذه الأدبيات، وعدم تبنيها، وإصدار مواقف واضحة برفضها.
5. ترسيخ ضمانات دستورية تؤدي لإرساء السيطرة المدنية على العسكرية من خلال مواد واضحة تنص على حيادية المؤسسة العسكرية، وسمو السلطة المدنية، على أن يتبع هذه النصوص

(56) هاني سليمان، العلاقات المدنية - العسكرية والتحول الديمقراطي في مصر بعد ثورة 25 يناير، ص 25.

قوانين نازمة لذلك، وعلى الرغم من أن التجارب أثبتت أن الضمانات الدستورية تبقى محدودة القدرة على ضمان عدم تدخل الجيش في السياسة، ولكنها شرط لازم وغير كاف لوحده.

6. الوصول إلى إجماع وطني معلن من قبل القوى السياسية والمكونات الاجتماعية بأن اللجوء لأشكال القوة بما فيها العسكرية في سورية لتحقيق مكاسب سياسية عاد على سورية كدولة عمومًا، وشعبها خصوصًا، بالولايات.<sup>(57)</sup>

7. بناء مؤسسة عسكرية احترافية، ولعل التجربة السورية في بناء مؤسسة عسكرية ضخمة العدد، قليلة الكفاءة، ينتشر فيها الفساد، خير دليل للسوريين في كيفية بناء مؤسستهم الجديدة، ولا يمكن الوصول إلى هذه المؤسسة بعيدًا عن توفير متطلباتها الاقتصادية اللازمة لجعل سلك الضباط والجنود سلًا مرغوبًا في مزياته القانونية، وليس مرغوبًا فيه لما يتيح من مميزات تأتي من انتهاك القانون.

8. تحقيق القبول المجتمعي السوري للمؤسسة العسكرية الجديدة، وهذا القبول يتحقق بأن تشكل المؤسسة العسكرية انعكاسًا سليمًا للمكونات الاجتماعية والإثنية والجغرافية للمجتمع، وليس باستئثار فئة سياسية أو طائفية ما بهذه المؤسسة لتحقيق مصالحها.

9. إعادة بناء العقيدة العسكرية للمؤسسة العسكرية الجديدة لتبنى على أسس وطنية، وليس على أسس أيديولوجية سياسية أو أقلوية. وفي سبيل ذلك يجب أن يتم إجراء مراجعة شاملة لنظم ومناهج تدريب الكليات العسكرية، وتغيير مواد الدراسة بحيث تعكس مفهومات الوطن والمواطنة والوطنية، وحماية الحدود والتراب ووحدة الشعب السوري، وفك الارتباط بين الجيش والعقائدية الحزبية والأيدولوجية.<sup>(58)</sup>

10. وجود مجتمع مدني فاعل وقادر على تعبئة المجتمع،<sup>(59)</sup> والكفاح لترسيخ علاقات مدنية-عسكرية متوازنة، ومن المهم عدم ترك قيادة عملية التحول الديمقراطي برمتها للسياسيين، ويمكن تركيز دور المجتمع المدني في التحول الديمقراطي بثلاثة مستويات: الدور التربوي والثقافي؛ الدور التعبوي؛ الدور الرقابي والنقدي.<sup>(60)</sup>

11. تخفيض حجم صلاحيات السلطة التنفيذية في علاقتها مع الجيش، وتركيز هذه الصلاحيات

(57) يقول عمر حمزاوي في وصف الحالة المصرية: «كانت الطامة الكبرى للقوى الليبرالية واليسارية التي تمثلت في الإصرار على استدعاء الجيش إلى الحياة السياسية مجددًا والاستعداد للتحالف معه ومع عموم المكون العسكري الأمني في الدولة المصرية للإطاحة غير الديمقراطية وبعيدا عن صندوق الانتخابات بالإخوان وحلفائهم».

(58) مجموعة مؤلفين، خطة التحول الديمقراطي في سوريا، ص 150.

(59) فعلى سبيل المثال أدت منظمات المجتمع المدني دورًا محوريًا في إدانة انتهاكات حقوق الإنسان إبان الحكم العسكري للأرجنتين (1983 - 1976)، كما كان لها الأثر الأكبر في دفع البرلمان لاحقًا إلى إلغاء قانون.

(60) مجموعة مؤلفين، التغيير الأمني في سورية، ص 9.

يبعد البرلمان على حساب السلطة التنفيذية، فالرقابة البرلمانية حجر الزاوية لمنع ظهور الحكم الاستبدادي، وأساس شرعية الرقابة البرلمانية على القطاع العسكري قائم على مبدأ «لا ضرائب من دون تمثيل»، وتستطيع البرلمانات دعم إصلاح القطاع العسكري عبر طرق عدة، منها: ترسيخ الملكية الوطنية، تطوير رؤية وطنية للأمن وتحديد أطر عمل قانونية سليمة، توفير نهج أكثر تجاوباً وشمولية يعكس احتياجات الشرائح كافة، ضمان إدارة عامة مالية أفضل.<sup>(61)</sup>

12. ترسيخ إعلام حر ومصون من تعدي السلطة أو التهديد من المؤسسة العسكرية، مع إمكانية وصول الصحفيين إلى معلومات عن المؤسسة العسكرية ونشاطها «مع مراعاة المتطلبات المشروعة للأمن العملياتي» بما يمكن الجمهور من فرض الرقابة وتشجعه على الإسهام في الجدل في شأن الإصلاح، ويضمن مساءلة المؤسسة العسكرية من المجتمع الأوسع لا من نخبة مهتمة قليلة العدد فحسب. وبناء عليه، تؤدي الصحافة دوراً مهماً في كبح المؤسسة العسكرية عن أن تشكل بممارساتها واتجاهاتها المؤسسية مجتمعاً معزولاً، مادياً أو معنوياً، وأن تكون أكثر تطابقاً مع القيم السائدة في المجتمع.

13. العمل على بناء ثقافة ديمقراطية جديدة للمجتمع السوري تتجاوز إرث الدكتاتورية والأفكار الشوفينية التي أثرت بالمجتمع وطريقة تفكيره، أي بإيجاد ثقافة سياسية ديمقراطية تكون هي الحامي الفعلي للدولة الوطنية، مع تعليم الأجيال الجديدة مبدأ القيادة المدنية، بحيث يكون واضحاً لديهم أن اللجوء إلى استخدام الجيش لغايات الدفاع الخارجي فقط.<sup>(62)</sup>

14. إعادة تنظيم مهمة جهاز الاستخبارات العسكرية، بحيث يصبح جهازاً أحد أهم أهدافه ضمان منع وقوع الانقلاب على العملية الديمقراطية، وليس جهازاً لترسيخ هيمنة الدكتاتورية على المؤسسة العسكرية.

15. تطبيق العدالة الانتقالية ومحاكمة الضباط الذين أجزموا بحق الشعب السوري، بما يضمن إيصال رسالة واضحة بأن المسؤولية عن الجرائم والانتهاكات مصنونة، ولا تموت بالتقادم، ما سيشكل حاجزاً أمام كل من يفكر باستخدام الأدوات القسرية للوصول إلى السلطة.

16. فسح المجال لمشاركة أكبر للمرأة في المؤسسة العسكرية، وبما يحقق شروط جندرة قد تساعد في تخفيف أي حركة انقلابية محتملة ضمن المؤسسة.<sup>(63)</sup>

17. التوافق على تجريم إنشاء مليشيات مسلحة تتبع لأحزاب سياسية أو مجموعات بشرية بعد الوصول إلى توافق وطني، والانتقال إلى نظام ديمقراطي.

(61) مجموعة مؤلفين التغيير الأمني في سورية»، ص 9.

(62) بيتير فالنستين، مدخل إلى فهم تسوية الصراعات- الحرب والسلام والنظام العالمي، ص 213.

(63) لم يكن للنساء في تاريخ سورية أي دور في أي انقلاب أو عملية انقلابية.

18. إيجاد مساحة من التحاور والتكامل بين النخبة العسكرية والسياسية والمجتمع المدني بما يسهم في معالجة الهواجس البينية لدى الأطراف.<sup>(64)</sup>
19. تنويع مصادر تسليح الجيش والانتقال نحو مصادر تسليح من دول ديمقراطية.
20. ضرورة أن تكون عملية التحول الديمقراطي في سورية جزء من مسار دولي يحظى بشرعية دولية، ما يصعب على ضباط الجيش فكرة الانقلاب على هذه العملية نتيجة التكاليف المتوقعة لمثل هكذا عمل من المجتمع الدولي.
21. إعادة صياغة القيم العسكرية الحالية «شرف وتضحية وإخلاص» بقيم جديدة تعبر قيمياً عن إعلاء قيمة الوطن بارتباطه العضوي بالمواطن، وتحتاج هذه العملية أيضاً إلى دمج حقوق الإنسان في النظرة الذاتية للقوات المسلحة وفي المجتمع برمته.<sup>(65)</sup>
22. إعادة صياغة قانون جديد ينظم المؤسسة العسكرية السورية وفق منظور إصلاحي حداثي.
23. اشتراط ألا يكون رئيس الجمهورية ضابطاً سابقاً، أي ألا يكون من خلفية عسكرية، على الأقل لمدة لا تقل عن عشر سنوات.
24. ضبط موازنة الدفاع بحيث لا تشكل عبئاً على قطاعات التنمية الرئيسة في البلاد.<sup>(66)</sup>
- إن إعادة التوازن بين المجالين المدني والعسكري، لا يعني تقويض المؤسسة العسكرية أو إضعافها، بل من المفترض أن تزيد إعادة التوازن هذه احترافية المؤسسة العسكرية، وتعزز كفاءتها في أداء المهمات الأصلية التي أنشئت من أجلها،<sup>(67)</sup> وأن نهج الضمانات السابق هو نهج شمولي أي لا يستقيم بتطبيق أجزاء مبعثرة منه، فتاريخ التدخل العسكري للأسف ينبئ بهشاشة الضمانات التي استطاعت إيقاف جموح العسكريين، يقول هوبس «إن العهود والمواثيق التي لا تظللها السيوف ليست إلا كلمات لا طاقة لها على حماية الإنسان»، والمعضلة أن السيوف في البحث عن توازن في العلاقات المدنية- العسكرية هي التي تشكل خطراً على انتهاك العهود والمواثيق بدلاً من أن تكون الحامية لها، وعليه لا بد من صقل سيف جديد، ولعل السيف الأمضى هو نشر الثقافة الديمقراطية في المجتمع وفي مؤسسات الدولة السورية الجديدة.

(64) مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية، 119.

(65) بيتر فالنستين، مدخل إلى فهم تسوية الصراعات- الحرب والسلام والنظام العالمي، ص 213.

(66) شهدت سورية معدلات كبيرة في الإنفاق العسكري، عادت في السبعينيات والثمانينيات ثلاث مرات المعدل العالمي. وذلك على حساب المتطلبات المدنية في الصحة والتعليم والخدمات الإنسانية المختلفة لدولة حديثة العهد والولادة.

(67) هاني سليمان، العلاقات المدنية - العسكرية والتحول الديمقراطي في مصر بعد ثورة 25 يناير، ص 29.

## المصادر والمراجع

1. باراني. زولتان، كيف تستجيب الجيوش للثورات؟ ولماذا؟، عبد الرحمن عياش (مترجمًا)، ط1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).
2. بشارة. عزمي، الجيش والسياسية، إشكاليات نظرية ونماذج عربية، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
3. بقاعي. محمد، دراسات المناطق: إقليم الشرق الأوسط، (د.م: جامعة الشام، 2020).
4. الرزاز. منيف، التجربة المرة، ط1، (د.م: مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1985).
5. زين الدين. بشير، الجيش والسياسة في سورية، ط1، (د.م: دار الجابية، 2008).
6. سليمان. هاني، العلاقات المدنية - العسكرية والتحول الديمقراطي في مصر بعد ثورة 25 يناير، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
7. السمان. مطيع، وطن وعسكر، ط1، (د.م: بيسان للنشر والتوزيع، 1995).
8. سيل. باتريك، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، ط10، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2007).
9. عفلق. ميشيل، في سبيل البعث، نسخة إلكترونية (د.م: دن، د.ت).
10. فالنستين. بيتير، مدخل الى فهم تسوية الصراعات: الحرب والسلام والنظام العالمي، ط1، (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2006).
11. فان دام. نيقولاس، الصراع على السلطة في سورية، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995).
12. مجموعة مؤلفين، تحولات المؤسسة العسكرية: تحدي التغيير وإعادة التشكيل، ط1، (د.م: مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، 2018).
13. مجموعة مؤلفين، خطة التحول الديموقراطي في سوريا، ط1، (واشنطن دي سي: المركز السوري للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2013).
14. مجموعة مؤلفين، التغيير الأمني في سورية، ط1، (د.م: مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، 2017).
15. لينين فلاديمير، الدولة والثورة، نسخة إلكترونية (د.م: دن، د.ت).
16. نجيب محمد، كنت رئيسًا لمصر، ط2، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1984).



## ثالثاً: الدراسات



## اتفاقية حقوق الطفل ولجنتها عاجزتان عن حماية حقوق الطفل في سورية وبلدان العالم

فضل عبد الغني<sup>(1)</sup>

### أولاً: إلزامية المعاهدات

إن الدول التي تصادق على المعاهدة وتصبح طرفاً فيها، تكون ملزمة بموجب القانون الدولي لحقوق الإنسان باحترام أحكام المعاهدة وإنفاذها، ويجب عليها أن تقدم تقارير دورية تعكس مدى التزامها ببند المعاهدة، ومدى تطور تشريعاتها الوطنية لتحقيق الوفاء بالتزاماتها القانونية بتنفيذ الحقوق المنصوص عليها في المعاهدة، وغالباً ما تنصُّ المعاهدات على تكوين لجان دولية من مجموعة خبراء مستقلين، وذلك بهدف رصد مدى تنفيذ الدول التي صادقت على المعاهدات والتزامها، ويفترض أن تؤدي هذه الإجراءات إلى تعزيز حالة حقوق الإنسان في الدول التي تصادق على المعاهدات.

وتتميز اتفاقية حقوق الطفل<sup>(2)</sup> عن بقية اتفاقيات العالم بأنها أكثر اتفاقية صادقت عليها الدول، فجميع الدول أطراف فيها باستثناء الصومال والولايات المتحدة الأميركية، وهذا يُشكل إجماعاً عالمياً على أهمية الاتفاقية ومحتواها الشامل، فهي لم تكتفِ بالإشارة إلى حقوق الطفل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والمدنية في حالات السلم، بل ركّزت على أن تحترم الدول قواعد القانون الإنساني الدولي المطبق في حالات النزاعات المسلحة والمتصلة بالطفل كما ورد في المادة<sup>(3)</sup> 38، وهذا أمر لافِت للانتباه في هذه الاتفاقية، وكذلك اهتمت بوضع الطفل اللاجئ كما جاء في المادة<sup>(4)</sup> 22، ويحب على الدول الأطراف في الاتفاقية أن تلتزم باحترام الحقوق التي أقرتها

(1) مؤسس الشبكة السورية لحقوق الإنسان ورئيسها

(2) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalin>>> <<[terest/pages/crc.aspx](https://www.ohchr.org/en/professionalin)>>

(3) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 38، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/pro>>> <<[fessionalinterest/pages/crc.aspx](https://www.ohchr.org/en/pro)>>

(4) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 22، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/pro>>>

## الاتفاقية لكل طفل يخضع لولايتها.

نصّت المادة (5)<sup>34</sup> من الاتفاقية على تكوين لجنة حقوق الطفل، تتألف من 18 خبيراً في مجال حقوق الطفل، تُنتخب من رعايا الدول الأطراف، وتكون مهمة هذه اللجنة الأساسية مراقبة مدى التزام الدول الأطراف بالاتفاقية والبروتوكولين الملحقين بها، ويجري ذلك عبر آلية التقارير بحيث يجب على الدول الأطراف بموجب المادة (6)<sup>44</sup> من الاتفاقية أن تقدم إلى اللجنة، تقارير عن التدابير التي اعتمدها لإنفاذ الحقوق المعترف بها في هذه الاتفاقية والتقدم المحرز في التمتع بتلك الحقوق، والصعوبات التي تواجه الدول وتمنعها من الوفاء بالتزاماتها، ويقدم التقرير في غضون سنتين من بدء نفاذ هذه الاتفاقية بالنسبة إلى الدولة الطرف المعنية، ثم تقرير دوري كل خمس سنوات، ويجب أن يحتوي التقرير على معلومات شاملة وتفصيلية، ولتحقيق هذا الغرض فقد وضعت اللجنة مبادئ توجيهية خاصة بشكل التقارير ومحتواها، ينبغي على الدولة تقديمها بموجب الاتفاقية والبروتوكولين الملحقين بها، ترصد اللجنة -بعد مراجعة التقرير الذي قدمته الدولة، ومقارنته بما تمكنت اللجنة من رصده، وبتقارير منظمات حقوق الإنسان المحلية والدولية المختصة- حقوق الطفل في تلك الدولة، وتصدر اللجنة بعد ذلك ملاحظات عن مدى التزام الدولة.

## ثانياً: ماذا بعد إصدار ملاحظات اللجنة وفشل الدولة فشلاً كبيراً في تطبيق التزاماتها؟

يسعى المدافعون عن حقوق الإنسان إلى الضغط على حكومات بلادهم من أجل الانضمام إلى معاهدات حقوق الإنسان، ويفترض بالدولة المصادقة على معاهدة حقوق الطفل أن تتحسن فيها حقوق الطفل بصورة ملموسة، وفي حال استمرار الحكومة بالممارسات ذاتها التي كانت عليها قبل الانضمام إلى المعاهدة -أو تحقيق تقدم بسيط لا يكاد يذكر، وقد لا يرجع الفضل في هذا التقدم إلى المعاهدة، بل ربما إلى ظروف تاريخية أو سياسية داخلية، أو ربما أسباب أخرى- فهنا يجب أن تتدخل لجنة حقوق الطفل، ولكن لجنة حقوق الطفل تعتمد أساساً على نقد تقرير الحكومة الذي يقدم كل خمس سنوات، وبالإمكان تمديد تلك المدة حتى عامين إضافيين، أي سبعة أعوام، فقد تتغير الحكومة وتتسلم السلطة حكومة مناصرة لحقوق الطفل، ومن ثم لا يكون للتقرير أي جدوى.

<<fessionalinterest/pages/crc.aspx

(5) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 34، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<https://www.ohchr.org/en/pro>>

<<fessionalinterest/pages/crc.aspx

(6) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 44، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<https://www.ohchr.org/en/pro>>

<<fessionalinterest/pages/crc.aspx

ومن ناحية أخرى، لنفترض أن الحكومة لم تتغير، وأرسلت تقريراً مضللاً زائفاً إلى لجنة حقوق الطفل، ووضعت لجنة حقوق الطفل ملاحظاتها على التقرير، وصنفت الحكومة بأنها لم تلتزم بتعهداتها بحسب ما نصت عليه الاتفاقية، بل إنها انتهكت عددًا كبيراً وأساسياً من بنودها.

ماذا تستطيع المعاهدة ولجنة حقوق الطفل أن تقدما من حماية فعلية تمنع تكرار وقوع الانتهاكات مستقبلاً، وتفرض نوعاً من العقوبات على الحكومة التي انتهكت مواد الاتفاقية ثانياً؟

في الواقع ليس بإمكان الاتفاقية ولا لجنة حقوق الطفل تقديم أكثر من تقرير ملاحظات، وغالباً ما تتجاهله حكومة الدولة المنتهكة للاتفاقية، وتستمر تلك الدولة بارتكاب الانتهاكات، بل ربما يشجعها الإفلات من المحاسبة على ارتكاب مزيد من الانتهاكات، وهذا ما حصل فعلياً، ولذلك لم يعد للاتفاقية والتقارير الصادرة عن لجنة حقوق الطفل أي قيمة حقيقية في الدفاع عن حقوق الطفل بعد وقوع الانتهاكات، أو في منع وقوعها أصلاً، وكي نثبت ذلك بالوقائع يجب أن ندرس نموذجاً صارخاً عن دولة عضو في الاتفاقية، انتهكت حقوق الطفل على مدى سنوات، ولم يتخذ أي إجراء يذكر في حقها، وتناقش هذه الورقة حالة الحكومة السورية بالدراسة والتحليل لتأكيد صحة الفرضية التي أشارت إليها.

### ثالثاً: لماذا اختيرت سورية نموذج دراسة حالة؟

صادقت سورية على اتفاقية حقوق الطفل منذ 1993، في آذار/ مارس 2011 انطلق حراك شعبي مطالباً بتغيير سياسي ديمقراطي، قابلت الحكومة السورية هذه المطالبات بالعنف والإرهاب، وبعد مرور أكثر من عام تحول الحراك الشعبي في سورية إلى نزاع مسلح داخلي، ويسري تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان في حالة السلم والحرب، وقد تعرض الأطفال في سورية -منذ 2011 حتى الآن- لأشكال واسعة ومتنوعة من الانتهاكات شملت تهديداً للحقوق الأساسية، وبلغت الحكومة السورية مرحلة أسوأ دولة في العالم في التعامل مع الأطفال في عدد من الانتهاكات، كالتعذيب، والإخفاء القسري، والعنف الجنسي، والحرمان من التعليم، وقصف المدارس، والتشريد القسري، والقتل خارج نطاق القانون، والاعتقال التعسفي، والتجنيد، والحرمان من الجنسية، وغير ذلك، وقد ركزنا على هذه السنوات التسع تحديداً لأن الانتهاكات فيها أصبحت منهجية وواسعة النطاق وتشكل جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، وذلك وفقاً لتقارير لجنة التحقيق الدولية المستقلة عن سورية، وتقارير منظمات حقوقية دولية، أي إنها أصبحت ملحوظة بصورة كبيرة، وهنا يفترض أن تلعب الاتفاقية ولجنتها دوراً فاعلاً في حماية حقوق الطفل في سورية، وقد أكدت قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة الانتهاكات في سورية، وكذلك تقرير الأمين العام عن الأطفال والنزاع المسلح

في الجمهورية العربية السورية في 2014 و2017، أكد إدانة ممارسات السلطات السورية لحقوق الطفل، وسوف تعرض الورقة نماذج من ذلك، ولكن دور الاتفاقية ولجنتها قد برز بوضوح في تقرير يتضمن ملاحظات ردًا على تقرير الحكومة السورية الذي قدمته إلى لجنة حقوق الطفل في 2017، وسوف نشير إلى ذلك أيضًا، وأخيرًا تصل الورقة إلى نتيجة فشل اتفاقية حقوق الطفل ولجنتها فشلًا كبيرًا في تأمين حد أدنى من حقوق الطفل الأساسية في سورية، وتضع الورقة مقترحات قد تساهم في تفعيل دور الاتفاقية تفعيلاً ملموساً في المجتمع الدولي.

## رابعاً: الحكومة السورية نموذج صارخ لانتهاك معظم مواد اتفاقية حقوق الطفل

سوف نفصل ذلك ضمن أربعة محاور أساسية:

### تقارير أممية تثبت تورط الحكومة السورية في انتهاكات بحق الطفل

#### لجنة التحقيق الدولية المستقلة<sup>(7)</sup>

أصدرت اللجنة قرابة 36 تقريراً عن سورية، وتحدثت عن انتهاكات حقوق الطفل خصوصاً<sup>(8)</sup>، وأورد تقريرها الأول الصادر في 23/ تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 فصلاً خاصاً عن انتهاكات حقوق الطفل، وهذا التقرير قبل تحول الحراك الشعبي إلى نزاع مسلح داخلي، وقالت اللجنة إن القوات الحكومية «لم تبد أي اعتراف يُذكر بحقوق الأطفال في الإجراءات التي اتخذتها لقمع المعارضة»، وأنها قتلت 256 طفلاً منذ آذار/ مارس 2011 حتى 9/ تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، وأنها اعتقلت عددًا كبيراً من الأطفال بعضهم دون عشر سنوات، وأكدت أن القوات الحكومية مارست التعذيب على الكبار والأطفال على حدٍ سواء، وأشارت إلى تعرض فتیان للتعذيب الجنسي في مراكز الاحتجاز أمام رجال بالغين، وأن القوات الحكومية قد استخدمت المدارس مرافق احتجاج، ونشرت القناصة على أسطح المدارس؛ ما ولد الخوف لدى الأطفال، وامتنع كثير منهم عن الذهاب إلى المدارس، وأشارت لجنة التحقيق إلى أن هناك عددًا من الأطفال قد قتلوا خنقًا عندما استخدمت الحكومة السورية أسلحة كيميائية ضد أماكن مدنية.

(7) لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية،

<<<https://www.ohchr.org/AR/HRBodies/HRC/IICISyria/Pages/Documentation.aspx>>>

(8) مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، الفقرة 69 إلى الفقرة 74 (23/ تشرين الثاني/ نوفمبر 2011) (A/HRC/S-17/2/Add.1).

وأكدت اللجنة استمرار ارتكاب القوات الحكومية هذه الانتهاكات جميعها في تقريرها الثاني<sup>(9)</sup> والثالث<sup>(10)</sup>، وأضافت نمطاً آخر وهو استخدام الحكومة السورية أطفالاً مراهقين للحشد في تظاهرات مؤيدة لها، وفي التقرير الرابع<sup>(11)</sup> ذكرت اللجنة أن الانتهاكات بحق الطفل من الحكومة السورية قد أصبحت واسعة النطاق، أي إنها تُشكل جرائم ضد الإنسانية، وتابعت لجنة التحقيق عرض أنماط من الانتهاكات مارستها الحكومة السورية واستمرت في ممارستها على مدى ثماني سنوات، فأشارت إلى تأثير الحصار الذي قامت به الحكومة السورية في مناطق واسعة ذات كثافة سكانية عالية، وانعكاس تأثيره على الأطفال، وأن معظم حالات قتل الأطفال وإصاباتهم كانت بسبب عمليات القصف الجوي والبري للقوات الحكومية على المناطق التي خرجت عن سيطرتها، وأكدت تجنيد الحكومة السورية أطفالاً ووضعهم على نقاط التفتيش العسكرية، وتحدثت في مرات عدة عن قصف الحكومة السورية المدارس وروضات الأطفال، وإن هذه الممارسات تشكل جرائم حرب.

### الجمعية العامة للأمم المتحدة<sup>(12)</sup>

أدانت في معظم قراراتها المتعلقة بأوضاع حقوق الإنسان في سورية انتهاكات الحكومة السورية واسعة النطاق والمنهجية بحق الطفل، وأكدت تعرض الأطفال إلى عمليات اعتقال تعسفي وتعذيب وإخفاء قسري وقتل خارج نطاق القانون وتشريد قسري، وأكدت أن الحكومة السورية تجند الأطفال، وتشن هجمات على المدارس، وأدانت بشدة استخدام الحكومة السورية للأسلحة الكيميائية، وخصوصاً أن هناك أطفالاً قتلهم الحكومة السورية عندما استخدمت الأسلحة الكيميائية، وأشارت في القرار (262/A/RES/67) الصادر في 15/ أيار/ مايو<sup>(13)</sup> 2013 في الفقرة الرابعة إلى «أن تنهي فوراً كافة انتهاكات القانون الدولي لحقوق الإنسان وأن تنهض بمسؤوليتها عن حماية السكان وأن تمثل على نحو تام لالتزاماتها بموجب القانون الدولي الساري، بما في ذلك القانون الدولي في ما يتعلق بحقوق النساء والفتيات وحمايتهن واتفاقية حقوق الطفل»، واستمرت الجمعية العامة في إصدار قرارات تدين الحكومة السورية، وشكّل القرار (203/A/RES/71) الصادر في 19 كانون

(9) مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، (22/ شباط/ فبراير 2012) (A/HRC/19/69).

(10) مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، (16/ آب/ أغسطس 2012) (A/HRC/21/50).

(11) مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن الجمهورية العربية السورية، (5/ شباط/ فبراير 2013) (A/HRC/22/59).

(12) وثائق الأمم المتحدة لسوريا: وثائق الجمعية العامة،

<<[https://www.securitycouncilreport.org/un\\_documents\\_type/general-assembly-documents/?ctype=Syria&cctype=syria](https://www.securitycouncilreport.org/un_documents_type/general-assembly-documents/?ctype=Syria&cctype=syria)>>

(13) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 262/67 الفقرة 4 (4 تموز/ يونيو 2013) (A/RES/67/262).

الأول/ أكتوبر<sup>(14)</sup> 2016 علامة فارقة، إذ أشار إلى مقتل 400.000 شخص، ومقتل ما لا يقل عن 15.000 طفل، وأن هناك «ما يزيد على 4.8 ملايين لاجئ، منهم أكثر من 3.6 ملايين امرأة وطفل»، واستمرت الحكومة السورية في ارتكاب الانتهاكات بحق الأطفال على نحو واسع ومنهجي، وفي القرار (191/A/RES/72) الصادر في 19/ كانون الأول/ ديسمبر<sup>(15)</sup> 2017 تحدثت الجمعية العامة عن أن 17.000 طفل قد قتلوا في سورية منذ بدء الاحتجاجات السلمية في آذار/ مارس 2011، وأن ما يزيد على 5.3 ملايين لاجئ، منهم أكثر من 3.8 ملايين امرأة وطفل، قد أُجبروا على الفرار من سورية، وأدان القرار مقتل أطفال في استخدام الحكومة السورية غاز السارين في مدينة خان شيخون في 4/ نيسان/ أبريل 2017، واستمرت الجمعية العامة في معظم قراراتها على هذا النحو من التوثيق والإدانة للحكومة السورية.

### تقارير الأمين العام عن الأطفال والنزاع المسلح في سورية<sup>(16)</sup>

تتفق تقارير الأمين العام مع ما ذهبت إليه لجنة التحقيق الدولية، وقرارات الجمعية العامة، فالتقرير (261/S/2012-782/A/66) الصادر في نيسان/ أبريل<sup>(17)</sup> 2012 أكد أن الأطفال المعتقلين لدى الحكومة السورية تعرضوا للاحتجاز والتعذيب فقط لانتماء آبائهم إلى المعارضة، وأشار التقرير إلى أن القوات الحكومية والمخابرات والمليشيات المحلية التابعة لها قد استخدمت المدارس قواعد لشنّ هجمات عسكرية، ومراكز احتجاز وتعذيب للكبار والأطفال، وشدد التقرير على أن الأطفال المصابين كانوا يخشون من طلب العلاج الطبي في المستشفيات الحكومية خوفاً من التعرض لأعمال انتقامية من الحكومة للاشتباه في ارتباطهم بالمعارضة، أما تقرير الأمين العام (31/S/2014) الصادر في كانون الثاني/ يناير<sup>(18)</sup> 2014 تبرز له أهمية خاصة لأنه يغطي ثلاث سنوات أي منذ بداية 2011، واتهم التقرير بوضوح القوات الحكومية والمليشيات المرتبطة بها بكمّ كبير من الانتهاكات بحق الطفل، من قتل وتشويه واعتقال واحتجاز تعسفي وسوء معاملة وتعذيب وعنف جنسي، وشنّ هجمات على المدارس، وعرقلة حصول الأطفال على التعليم والخدمات الصحية، وأكد مقتل 10.000 طفل سوري، وكرّر تقرير الأمين العام التالي

(14) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 203/71 (1 شباط/ فبراير 2017) (A/RES/67/262).

(15) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 191/72، الفقرة 123 والفقرة 126 (23 كانون الثاني/ يناير 2018) (A/RES/72/191).

(16) وثائق الأمم المتحدة الخاصة بسوريا: تقارير الأمين العام،

<<[https://www.securitycouncilreport.org/un\\_documents\\_type/secretary-generals-reports/?ctype=Syria&cctype=syria](https://www.securitycouncilreport.org/un_documents_type/secretary-generals-reports/?ctype=Syria&cctype=syria)>>

(17) الأطفال والنزاع المسلح، تقرير الأمين العام، (A/66/782-S/2012/261).

(18) تقرير الأمين العام عن الأطفال والنزاع المسلح في الجمهورية العربية السورية، (S/2014/31).

بحق الطفل، ما يعني استمرار الحكومة السورية في ارتكاب الانتهاكات الممنهجة ذاتها. (821/S/2017-361/A/72)<sup>(19)</sup>، الذي صدر في آب/ أغسطس 2017 معظم ما ورد من انتهاكات

ليست تقارير لجنة التحقيق الدولية المستقلة، والأمين العام للأمم المتحدة، وقرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة وحدها، بل هناك كم واسع من التقارير لمنظمات دولية ومحلية وثقت انتهاكات الحكومة السورية بحق الطفل وأدانتها، ووصفتها بالمنهجية وواسعة النطاق، مثل: اليونيسيف<sup>(20)</sup>، هيومان رايتس ووتش<sup>(21)</sup>، ومنظمة العفو الدولية<sup>(22)</sup>، وأنقذوا الطفولة<sup>(23)</sup>، والشبكة السورية لحقوق الإنسان<sup>(24)</sup>، وقد اكتفت الورقة بالإشارة إلى بعض ما أوردته تقارير تحقيق تابعة للأمم المتحدة لأن حجم الورقة لا يتسع لإيراد مزيد من النماذج، ولأن ما ورد يعطي تصوّرًا واضحًا عن المستوى البائس الذي وصلت إليه الحكومة السورية في انتهاك اتفاقية حقوق الطفل.

(19) الأطفال والنزاع المسلح، تقرير الأمين العام، (A/72/361-S/2017/821).

(20) سبعة، اليونيسيف، (2018) <https://cutt.ly/elrBEK5>

بيان المديرية التنفيذية لليونسيف هنريتا ه فور بشأن استمرار العنف في سوريا، اليونيسيف، (2018) <https://cutt.ly/9lrBOn9> ما يقرب من 5 ملايين طفل سوري يحصلون على التعليم على الرغم من سبع سنوات من الحرب على الأطفال، اليونيسيف، (2018) <https://cutt.ly/plrBDt9>

لا يزال الوصول إلى الأطفال المحتاجين في سوريا مقيّدًا بشدة، اليونيسيف، (2018) <https://cutt.ly/plrBHGs>

(21) لم تعد أمانة، هيومان رايتس ووتش، (2013) <https://cutt.ly/XlrBLVK>

تجنيد الأطفال واستخدامهم من قبل الجماعات المسلحة في سوريا، هيومان رايتس ووتش، (2014) <https://cutt.ly/nlrBNhN>

موانع تعليم أطفال اللاجئين السوريين في تركيا، هيومان رايتس ووتش، (2015) <https://cutt.ly/ZlrNSYX>

حواجز تعليم الأطفال السوريين اللاجئين في لبنان، هيومان رايتس ووتش، (2016) <https://cutt.ly/PlrNVdc>

هيومان رايتس ووتش، ما يتعين على المانحين والدول المضيفة القيام به لتعليم الأطفال السوريين اللاجئين، (2017) <https://cutt.ly/rIrMkTn>

هيومان رايتس ووتش، سوريا: أطفال تحت الهجوم في ريف دمشق، (2018) <https://cutt.ly/zlrMv5I>

(22) هيومان رايتس ووتش، سوريا: هجوم على مدرسة يوقع قتلى ويخرق القانون، (2019) <https://cutt.ly/elrMTkH>

قمع في سوريا: رعب في تلكلخ، أمنستي، (2011) <https://cutt.ly/glrMOiO>

اسمحوا بإخلاء فتاة في العاشرة تحتاج إلى عملية جراحية عاجلة، أمنستي، (2011) <https://cutt.ly/glrMHsC>

(23) نصف مليون لاجئ سوري من الأطفال، منظمة إنقاذ الطفولة، (2013) <https://cutt.ly/MlrMZJR>

أزمة سوريا: «بيتي في سوريا كان دافئًا ومريحًا ... أفضل الموت هناك»، منظمة إنقاذ الطفولة، (2013) <https://cutt.ly/BlrMNg3>

أزمة سوريا: «أود العودة إلى سوريا، والعودة إلى مدرستي»، منظمة إنقاذ الطفولة، (2013) <https://cutt.ly/7lrM2EC>

ارتفاع الخسائر في سوريا بنسبة تقارب 50 في المائة منذ إنشاء ما يسمى بـ «مناطق إزالة التصعيد»، منظمة إنقاذ الطفولة، (2018) <https://cutt.ly/GlrM5Td>

ثماني سنوات من الحرب في سوريا تترك ثلثًا من الأطفال يشعرون «دائمًا أو بشكل متكرر»، منظمة إنقاذ الطفولة، (2019) <https://cutt.ly/8lr1rgG>

(24) الأطفال، الشبكة السورية لحقوق الإنسان، (2019) <https://cutt.ly/4lr1iwU>

### انتهاك منهجي لأغلب مواد اتفاقية حقوق الطفل

إنَّ حكومة الجمهورية العربية السورية، بوصفها دولة طرفاً في اتفاقية حقوق الطفل والبروتوكول الاختياري الملحق بها بشأن الأطفال والنزاع المسلح، تتحمل المسؤولية الرئيسة عن ضمان حماية الأطفال في أنحاء إقليمها كلها، ولكن هذه الحكومة لم تفشل فحسب في حماية الأطفال، بل هي من مارست أفظع أنواع الانتهاكات ضدهم، وبناء على ما ورد في تقارير لجنة التحقيق الدولية وقرارات الجمعية العامة، وتقارير الأمين العام وتقارير منظمات دولية ومحلية، فإن الحكومة السورية قد انتهكت المواد الآتية من اتفاقية حقوق الطفل وعلى نحو متكرر ونمطي وواسع النطاق:

اعتقال الأطفال وتعذيبهم وقتلهم لسلل رأيهم السياسي ينتهك المواد (25)<sup>(25)</sup>، 9<sup>(26)</sup>، 12<sup>(27)</sup>، 13<sup>(28)</sup>، 14<sup>(29)</sup>، 15<sup>(30)</sup>، 16<sup>(31)</sup>، الفشل في تأمين الحماية والرعاية، بل قيام الحكومة نفسها بتهديد سلامة الطفل وأمانه ينتهك المواد 3<sup>(32)</sup> و 4<sup>(33)</sup>، قتل الأطفال بطريقة القصف العشوائي أو عبر التعذيب

(25) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 2، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(26) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 9، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(27) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 12، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(28) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 13، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(29) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 14، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(30) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 15، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(31) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 16، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(32) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 3، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(33) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 4، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990، <<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

والعنف الجنسي داخل مراكز الاحتجاز ينتهك المواد (34)<sup>6</sup>، (35)<sup>19</sup>، (36)<sup>24</sup>، (37)<sup>34</sup>، (38)<sup>37</sup>، 38. قصف المدارس وتحويلها إلى مقرات عسكرية ومراكز احتجاز ينتهك المادة (39)<sup>27</sup>، (40)<sup>28</sup>، (41)<sup>29</sup>، 38.

أي إن الحكومة السورية قد انتهكت عملياً وعلى نحو مقصود ومنهجي وواسع معظم مواد الاتفاقية، وكثّرت هذه الانتهاكات على مدى سنوات.

### تقرير مضلل من الحكومة السورية وردّ ضعيف ومخجل من لجنة حقوق الطفل

قدمت الحكومة السورية تقريرها الدوري وفقاً للمادة 44 من اتفاقية حقوق الطفل، كان يفترض أن يقدم في 2015، لكن الحكومة السورية تعمّدت تأجيله قرابة عامين، وسلم في 10/ تموز/ يوليو 2017، وغطى التقرير من 2012 حتى نيسان/ أبريل 2017، لم تعترف فيه الحكومة السوري بأي انتهاك مارسه خلال تلك السنوات، وحملت المسؤولية كاملة للتنظيمات الإرهابية، كجبهة النصرة وتنظيم داعش، وركّز التقرير على الدستور الجديد والمواد التي فيه، وتشعّب في موضوع إصلاح القوانين الداخلية، وفي الفقرة 47 منه نفى أن تكون الحكومة السورية قد قتلت أو شوّهت طفلاً واحداً، وفي الفقرة 49 نفت ما أوردته تقارير الأمين العام من اتهامات للحكومة السورية، وفي الفقرة 63 نفت وجود أطفال عديبي الجنسية، وفي الفقرة 70 أكدت حرية الرأي والتعبير، وفي الفقرة 83

(34) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 6، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(35) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 19، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(36) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 24، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(37) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 36، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(38) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 37، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(39) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 27، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(40) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 28، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

(41) اتفاقية حقوق الطفل، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، المادة 29، 2/ أيلول/ سبتمبر 1990،

<<<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/crc.aspx>>>

أشارت إلى أن القانون السوري يمنع ضرب الطفل أو تعذيبه، واستمر التقرير على هذا النحو من الإنكار، وكان هذا متوقعاً من حكومة استبدادية دكتاتورية قمعية، لكن ما يهمني في هذه الورقة هو ردُّ لجنة حقوق الطفل على هذا التقرير المخزي.

في 11/ تموز/ يوليو 2018 قدمت لجنة حقوق الطفل تقريراً بقائمة المسائل المتصلة بالتقرير الدوري السابق، تضمّن في مجمله طلباً من الحكومة السورية تقديم مزيد من التوضيحات والمعلومات، وتقديم إحصاءات وبيانات، وما هي الخطوات التي سوف تقوم الحكومة السورية باتخاذها لمعالجة بعض الأوضاع، وخلا التقرير من أي نقد لأداء الحكومة السورية وانتهاكها لعدد كبير من مواد اتفاقية حقوق الطفل، وتضمّن التقرير الذي ردّت فيه الحكومة السورية على تقرير اللجنة توبيخاً وإنكاراً شديدين، ففي الفقرة 13 اتهمت الحكومة السورية اللجنة بأنها تقدم ادعاءات مزعومة باطلة بحق الحكومة السورية، وكرّرت ذلك في الفقرة 19، حيث قال التقرير:

«إنّ محاولة توجيه أسئلة توحى بوجود ممارسات من هذا النوع لجهة الحكومة السوريّة هي ادعاءات مرفوضة بالمطلق».

### فشل اتفاقية حقوق الطفل ولجنة حقوق الطفل في حماية الحقوق الأساسية للطفل وتأمينها في سورية والعالم

إن انضمام الحكومة السورية المبكر إلى اتفاقية حقوق الطفل، لم يمنعها من ارتكاب أفظع الانتهاكات لكثير من بنود الاتفاقية، والاستمرار في تلك الانتهاكات على مدى سنوات، وعجز الاتفاقية ولجنتها عن تقديم أي فعل حماية أو تخفيف أي انتهاك قامت به الحكومة السورية، وعلى الرغم من أن الانتهاكات قد بلغت مستوى جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، بمعنى أنها قد خرقت معظم مواد الاتفاقية منهجياً، ولم تكثرث الحكومة بكونها مصادقة على الاتفاقية، لأن الحكومة السورية وحكومات دول أخرى شبيهة لها في مستوى العالم، تعلم تماماً أن الانضمام إلى الاتفاقية لا يقدم شيئاً ملموساً، ولم يمنع الانضمام إلى الاتفاقية من ارتكاب الحكومة السورية فظائع بحق الطفل السوري.

من ناحية أخرى، فإن التقرير المقدم من لجنة حقوق الطفل كان غاية في الضعف، ولم يعالج القضايا والحقوق الأساسية، وكان يفترض باللجنة أن تحقق بنفسها، وأن تواجه الحكومة السورية بالانتهاكات التي قامت بها، وبانتهاكها عدداً كبيراً من مواد اتفاقية حقوق الطفل، ويبدو أنّ معدي التقرير غير مطلعين أو لم يحققوا في الانتهاكات التي مارستها الحكومة السورية، ولهذا كان التقرير ضعيفاً وركيكاً، وإنّ مثل هذه التقارير تُشجّع الحكومات الاستبدادية الدكتاتورية على ارتكاب مزيد

من الانتهاكات والفظائع بحق الطفل، فبعد ارتكاب الحكومة أفظع الانتهاكات، تتلقى مثل هذا التقرير الباهت، فسترى فيه -من دون شكٍ- ضوءاً أخضر للاستمرار في الانتهاكات، بل ارتكاب مزيد منها.

وإذا كان معدو تقرير اللجنة غير قادرين على التحقيق في حوادث الانتهاكات التي مارستها الحكومة السورية، فكان بإمكانهم على الأقل الاعتماد على تقارير لجنة التحقيق الدولية وقرارات الجمعية العامة، وتقارير الأمين العام للأمم المتحدة، واليونسف، وتقارير المنظمات الدولية والمحلية، لقد كان بإمكان لجنة حقوق الطفل أن تعدّ تقريراً أفضل من الذي قدّم كثيراً، وأن توجّه نقدًا حادًا وإدانة صارخة للحكومة السورية، وإن كان النقد والإدانة وحدهما لا يكفيان، لكنه الحد الأدنى الذي بإمكان اللجنة أن تنجزه، ومع ذلك فقد فشلت فشلاً ذريعاً. ولقد انتظر المدافعون عن حقوق الإنسان في سورية، والمجتمع السوري، وأهالي الأطفال الضحايا تقريراً من لجنة حقوق الطفل يُنصف ما تعرضوا له من معاناة وانتهاكات لكنها خذلتهم جميعاً، وفي رأيي قد خذلت اتفاقية حقوق الطفل والقانون الدولي لحقوق الإنسان عبر تقديم مثل هكذا تقرير لا يرقى إلى مستوى التحديات والانتهاكات التي وقعت على الأراضي السورية.

### خامساً: مقترحات لإصلاح الاتفاقية وتفعيل دورها تفعيلاً جدياً

إن نصّ الاتفاقية وما ورد فيه من مواد تُعبّر تعبيراً جيداً عن رغبة واضعها في تحقيق أفضل المعايير الإنسانية لحقوق الطفل، لكنها تفتقر في جوهرها إلى آليات إشرافية وعقابية وتنفيذية تردع الدول المصادقة عليها والمخالفة لموادها، وهذه الإشكالية هي جزء من مشكلة أوسع تتعلق بنظام الأمم المتحدة نفسه الذي أعطى واضعه مجلس الأمن صلاحيات شمولية تجعل منه سلطة مطلقة، حيث يتمتع مجلس الأمن وحده بميزة فرض عقوبات وتطبيقها ومتابعتها، ولكن تاريخ مجلس الأمن حافل بالفشل في حماية حقوق الإنسان، لأنه يغلب دائماً مصالح الدول الخمس دائمة العضوية على القانون الدولي، وحقوق الإنسان، وهناك حالات نادرة جداً حصل فيها توافق بين هذه الدول الخمس وأدّت إلى حماية حقوق الإنسان، كما حصل في يوغسلافيا<sup>(42)</sup> وليبيا<sup>(43)</sup> مثلاً، لكن مجلس الأمن فشل منذ تأسيسه في علاج عشرات النزاعات، وأخفق في فرض عقوبات على الدول المنتهكة لحقوق الإنسان، وسورية مثال صارخ على ذلك أيضاً، فعلى الرغم من جميع الانتهاكات التي مارستها الحكومة السورية بحق الطفل السوري والمجتمع السوري لم يتمكن مجلس الأمن من فرض عقوبات عسكرية أو سياسية ضد الحكومة السورية، ولم يتمكن من إيجاد حلٍّ للنزاع السوري النازف منذ

(42) قرار مجلس الأمن رقم 1244 (10 حزيران/ يونيو 1999).

(43) قرار مجلس الأمن رقم 1973 (17 آذار/ مارس 2011).

ثمانى سنوات، وخلف مئات آلاف الضحايا وقرابة 13 مليون سوري مشرد.

ولكى تقوم اتفاقية حقوق الطفل بدور أساسي في حماية حقوق الطفل، وتلعب دورًا جديدًا في تطبيق موادها، أعتقد أنها بحاجة إلى إضافات وتعديلات تتضمن النقاط الرئيسة الآتية:

أولاً: وضع لجنة مختصة لمراقبة انتهاكات حقوق الطفل في بلدان العالم جميعها، والتحقيق فيها، وإصدار بيانات وتقارير عاجلة، لا محض نقد شكلي لتقرير تصدره الحكومة كل خمس سنوات، ويتكون أعضاء هذه اللجنة من خبراء قانونيين ومدافعين عن حقوق الطفل مشهود لهم بالخبرة والنزاهة، يجب أن تتمتع هذه اللجنة بسلطة إصدار بيانات إدانة، وتقارير تكشف ممارسات الدولة وانتهاكها لمواد الاتفاقية، وقد تصدر هذه التقارير بحسب الحاجة وليست مقيدة بمدة زمنية محددة، بل بحسب أوضاع كل دولة، ونشر تلك التقارير عبر وسائل الإعلام المحلية والدولية وفضح ممارسات تلك الدولة على مختلف الأصعدة الدولية.

ثانيًا: في حال لم تلتزم الدولة المعنية على الرغم من صدور بيانات الإدانة، والتقارير الموثقة لانتهاكات حقوق الطفل من لجنة التحقيق المختصة، واستمرت بانتهاك مواد الاتفاقية على نحو واسع، فيجب أن تتضمن الاتفاقية مواد تخولها فرض عقوبات سياسية واقتصادية وقانونية بحق الدولة المنتهكة، ومن دون الرجوع إلى مجلس الأمن، أي إن الاتفاقية يجب أن تتضمن قوة إلزام ذاتية، ولإنجاز هذه العقوبات، يجب أن تتمكن الاتفاقية من الطلب من أعضائها جميعهم مقاطعة الدولة المنتهكة لمواد الاتفاقية، مقاطعة سياسية واقتصادية، وفي حال رفض دول حليفة للدولة المنتهكة، بإمكان الاتفاقية الطلب من بقية دول العالم المصادقة عليها، شملهم بالعقوبات أيضًا، لأن تأييد دولة منتهكة يعد انتهاكًا للاتفاقية وتشجيعًا على خرق موادها.

ثالثًا: يجب أن تتمتع الاتفاقية بسلطة تقدير حجم العقوبات ومدتها، وذلك تبعًا لنوع الانتهاكات التي مارستها الدولة وحجمها، وترفع العقوبات أو تخفف أو تلغى، بناء على مدى التزام الدولة، وقد توكل هذه المهمات إلى لجنة التحقيق التابعة للاتفاقية، ويجري الاتفاق على آلية معينة لتمرير القرارات قد تكون بأصوات الأغلبية، ويجب أن تطبق العقوبات بصورة فورية بعد ثبوت الانتهاكات كي ترسل رسالة جدية للحكومة المنتهكة.

رابعًا: إضافة إلى العقوبات الاقتصادية والسياسية والتشهير الإعلامي، يجب أن تتمتع الاتفاقية بقوة قانونية، كأن تتمكن من إحالة ملفات الدول التي تمارس فيها انتهاكات واسعة تشكل جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، إلى المحكمة الجنائية الدولية، وذلك كون كثير من الدول لم تصادق على ميثاق المحكمة الجنائية الدولية، كسورية مثلاً، وارتكبت الحكومة فيها انتهاكات واسعة بحق الطفل شكلت جرائم ضد الإنسانية، وجرائم حرب، ولم تتمكن المحكمة الجنائية الدولية من تولي أي

اختصاص قضائي في سورية، وفي هذه الحالة لا بدّ من أن يقوم مجلس الأمن بإحالة الملف في سورية إلى المحكمة الجنائية الدولية، ولكن بسبب الدعم الروسي للنظام السوري فشلت عملية الإحالة إلى المحكمة الجنائية الدولية، وبقيت الجرائم المنهجية بحق الطفل في سورية من دون محاكمة أو محاسبة، وهذا دليل إضافي على فشل مجلس الأمن، ودوره السلبي في عرقلة العدالة، ولذا يجب ألا تتركز القوى جميعها في يده وحده، فقد تحول إلى سلطة مصالحية فوق القانون وحقوق الإنسان.

خامساً: يجب أن تتمتع الاتفاقية بسلطة تعليق عضوية أي دولة تنتهك أحكام الاتفاقية بصورة واضحة، ومتكررة، وفي حال عدم الالتزام يجب طردها من الاتفاقية والتشهير بها، فلا يشرف أي اتفاقية دولية أن تنضم إليها دول مارقة تخالف مبادئها وتنتهك أحكامها، وفي الوقت ذاته تكتسب شرعية وتعلن أمام شعبيها وبقية دول العالم أنها من الدول الحضارية التي صادقت على اتفاقية حقوق الطفل.



## خصائص فن الغرافيتي السوري منذ عام 2011

### العمل الفني من الفضاء العام إلى وعي المتلقي

علاء رشيد<sup>(1)</sup>

#### تمهيد

بحسب موقع (الذاكرة الإبداعية للثورة السورية) كتب مجموعة من التلاميذ في شباط / فبراير 2011 شعارات على جدران مدرسة (الأربعين) في درعا البلد، مستوحاة من أحداث الربيع في مصر وتونس، وفي إثرها بدأت التظاهرات المطالبة بالتغيير والحرية، إنه فن الغرافيتي، ذلك الذي اعتمده مجموعة التلاميذ في التعبير عن أفكارهم، وهو الفن الأول الذي ظهر في الابتكارات الثورية السورية، كانت العبارات التي خطها الأطفال: «إجارك الدور يا دكتور، يسقط النظام، ارحل يا بشار»<sup>(2)</sup>، وذلك بحسب الصور الموثقة في الموقع المذكور، عبارات كتبت على جدران المدرسة باللون الأحمر المتقشف، لا تحمل أية رموز بصرية أو تقنيات في التخطيط، بل تكتفي ببخ العبارات على الحائط وحسب.

على الرغم من أن لفن الغرافيتي تاريخاً قصيراً نسبياً مقارنة بالفنون الأخرى، إلا أنه انتشر عالمياً بسرعة فائقة، فتنوعت الأساليب والتجارب الفنية الغرافيتية حول العالم. وطوّر الفنانون أنواعاً جديدة، منها غرافيتي الملصقات والبوسترات. وقد ساعدت الصناعات الحديثة على تطوير عدد من الأدوات المصنعة خصيصاً لتلائم تقنيات البخ والرسم والكتابة. ومع ظهور الصحف المعدنية مفرغة الحروف لكتابة الكلمات، وفرشاة البخ الهوائية، والرسوم الزيتية المعدلة، تحرر الفنانون من أدوات البخ التقليدية التي كانت خيارهم الأوحَد سابقاً.

يسعى هذا النص إلى التعريف بتاريخ الممارسات الإنسانية في الرسم والحفر والنقش على الجدران، وصولاً إلى نشأة فن الغرافيتي كما نعرفه اليوم في الولايات المتحدة السبعينيات من القرن العشرين، والحركة الفنية والثقافية التي ترافقت مع هذه النشأة، والقضايا السياسية والاجتماعية التي تناولها

(1) باحث وناقد سوري.

(2) صور العبارات المخطوطة على جدران مدرسة الأربعين، موقع الذاكرة الإبداعية للثورة السورية: <https://cutt.us/cR9AZ>

فنانو الغرافيتي الرواد في بحثهم المستمر عن مساحات جديدة للتعبير رسماً وكتابةً. ثم يتابع البحث انتشار فن الغرافيتي في أوروبا مع الحركات الثقافية والفنية المتمردة على الثقافة المركزية المهيمنة، وتعامل سلطات الدول مع هذه الظاهرة، ومن ثم نتعرف على تجربة الغرافيتي في أميركا اللاتينية التي ركزت على الفقر والتفاوت الطبقي وعدم المساواة، وكذلك تجربة الغرافيتي في مخيمات الصفيح في جنوب إفريقيا، لننتقل بعدها إلى التجربة الغرافيتية الآسيوية التي تميزت بطابعها الجمالي التشكيلي. ومن بعدها ينتقل البحث إلى ظهور فن الغرافيتي في العالم العربي مع التجربة الفنية الغرافيتية للمخيمات الفلسطينية، وصولاً إلى النشاط الفني الذي رافق ثورات الربيع العربي منذ عام 2010. ذلك كله في سبيل التمهيد لدراسة التجربة السورية مع فن الغرافيتي منذ العام 2011. ويقارب النص الموضوعات الأساسية التي تطرق إليها إنتاج فن الغرافيتي السوري، ويبين النص الدور الذي لعبه فنانو الغرافيتي في كل مرحلة من المراحل السياسية والاجتماعية السورية طوال السنوات السابقة، ويبين أيضاً أبرز التقنيات وأبرز الأسماء الفنية التي قدمت أسلوبيتها ومضامينها، وفي الخاتمة يقدم النص مجموعة من الخلاصات المتعلقة بتجربة فن الغرافيتي السوري.

## أولاً: تاريخ فن الغرافيتي

### الكتابة نقشاً عبر التاريخ

يعود أصل الكلمة graffiti إلى اللغة الإيطالية، وهي تعني الكتابة حفرًا أو نقشًا. فالكتابة الأحفورية على الجدران ظاهرة موجودة منذ رسومات الكهوف الأولى، منها تلك الموجودة على جدران كهف (لاسكو) في (فرنسا). وهي رسومات حققت بالحفر بوساطة أداة كالحجر أو أعواد الأخشاب، ولكن الإنسان القديم عرف كذلك تقنيات البخ، مثلاً كأن ينفخ البودرة الملونة عبر عظمة مجوفة لكي يرسم ظلالاً وخيالات. وفي اليونان القديمة، عثر على عدد من القطع الطينية التي تمت الكتابة والحفر عليها، واستخرجت الحفريات في بومبي ثروة من أعمال الغرافيتي ومنها؛ شعارات انتخابية، وعبارات بذيئة، وكذلك الرسومات<sup>(3)</sup>.

### الكتابة على الجدران بين البروباغندا والتمرد

في العام 1904، طبعت (Anthropophyteia)، وهي أول مجلة مختصة بفن الغرافيتي<sup>(4)</sup>. ولاحقاً في أثناء الحرب العالمية الثانية، استعمل النازيون أساليب الكتابة على الجدران لنشر آراءهم

Nicholas Ganz, Graffiti World: Street Art from Five Continents, (London: Thames & Hudson, 2009), P.7 (3)

(4) IBID. P.8

وشعاراتهم في نوع من البروباغندا، وكان منها تلك العبارات التي تحرض على الخلاص من اليهود. وبالمقابل، فإن الكتابة على الجدران كانت أيضاً وسيلة للمقاومة الشعبية المعارضة للنازية، فخطت آراءها على جدران الأماكن العامة. لقد خط أفراد جماعة (الوردة البيضاء)، وهي جماعة انتقدت وعارضت السياسة النازية في ألمانيا بدءاً من عام (1942)، الشعارات المناوئة على الجدران العامة إلى أن أُلقي القبض عليهم في العام التالي، 1943. وتكرر الأمر خلال ثورة الطلاب الأوروبيين في أعوام الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، فكثير من المتظاهرين خطوا آراءهم وعباراتهم على الجدران، وكذلك استعملت في تلك المدة ملصقات الرسومات وملصقات البوستر، وطور الطلاب الفرنسيون مرسماً الـ (Pochoir)<sup>(5)</sup> الذي سيصبح أساساً في تقنيات إنتاج أعمال الغرافيتي.

### نشأة فن الغرافيتي: الثمانينيات - نيويورك

فن الغرافيتي كما نعرفه اليوم، حيث يدوّن الفنان اسمه إلى جانب الرسم أو الأحرف التي يرسمها على الحائط، هو الأسلوب الذي ظهر في نهاية أعوام السبعينيات في (نيويورك وفيلادلفيا). فنانون من أمثال: (تاي 183، خوليو 254، كات 161، كورن بريد)، هم من بدؤوا بتسجيل أسمائهم إلى جانب رسومات الغرافيتي الجدارية، ومنها تلك التي حققوها في أنفاق المترو القريبة من (منهاتن). وسريعاً، ما تجمع في (نيويورك) فنانون غرافيتي من كل العالم ينحدرون من ثقافات مختلفة، وينتمون إلى طبقات اقتصادية متعددة. لذلك، انصب اهتمامهم على الفور على القضايا الاجتماعية بمثل الفقر، والعزلة الثقافية، وشرط العيش في الغيتو. وعبر هذه النواة الأولى توسعت حلقات المهتمين، فأظهر عدد من الشبان والشابات في أماكن متفرقة من العالم مقدراتهم ومقدراتهن على تحقيق كتابات ورسومات غرافيتية. بعضهم استعمل أسماء حقيقية، والآخرين ابتكروا الأسماء المستعارة أو الألقاب الفنية التي أصبحت منذ ذلك الوقت تعد شعاراً يميز كل فنان في تقديم عمله<sup>(6)</sup>.

### ابتكار مساحات جديدة للرسم والكتابة

بعد ظهور أول عمل غرافيتي على عربة قطار نقلة نوعية في ابتكار أماكن للرسم بحث عنها فنانون الغرافيتي، ذلك لأن تنقل العربات يسمح بانتقال الرسالة من منطقة إلى أخرى مع رحلات القطار، وبذلك تصبح مريئة من قبل عدد أكبر من الناس. فنانون عالميون مثل: (سبين، لي، دوندي، ستاي هاي 149، زيفير، بيلاد، وإيزراوين) أسماء تميزت سريعاً بمواهب أعمالهم وجودتها التقنية، وأصبحت

(5) المرسام: هو سطح رقيق من الورق أو اللدائن أو المعدن مُفرغ منها أجزاء على شكل حروف أو تصاميم بواسطة وسيلة مدببة (قد تكون آلة رقع أو قلم رأسه دقيق) أو حادة (سكين أو منشار خاص أو قالب تقطيع بالضغط)، وتستخدم لنسخ كتابة أو رسم على سطح ما بأن توضع فوق السطح المراد الرسم عليه، ثم توضع الصبغة المراد الرسم بها على ذلك السطح من خلال الأجزاء المفرغة في تلك الصحيفة.

(6) Nicholas Ganz, Graffiti World: Street Art from Five Continents, P.8-9

القطارات معارض لرسوماتهم. حوالى منتصف سنوات الثمانينيات مُهرت مجمل قطارات نيويورك بأعمال الغرافيتي. لذلك في عام 1986 اتخذت السلطات الأميركية الإجراءات التي تحمي وسائل النقل، فأحيطت السكك بشباك لمنع المارة من العبور إلى داخل أنفاق المترو، وطلت الحكومة وسائل النقل لإزالة آثار الغرافيتي، لكن الظاهرة برمتها انتقلت إلى أجزاء أخرى من الولايات المتحدة، وكذلك انتشرت ظاهرة الرسم على القطارات في أوروبا. وتمتلك (كندا) أكبر عدد من رسومات الغرافيتي على قطاراتها، وقد طورت أسلوبًا خاصًا بذلك حمل اسم (مونيكورز)، وهي ظاهرة الرسم والكتابة داخل عربات القطار المسافرة، وتعود في أصولها إلى سنوات الكآبة في الثلاثينيات من القرن العشرين، حيث راح المواطنون يصعدون في عربات القطار من دون سابق تخطيط، للتشرد من مكان إلى آخر بحثًا عن العمل. هذا النوع من المسافرين هم من تحولوا في النهاية إلى فنانين غرافيتي، لأنهم بدؤوا يكتبون الرسائل لبعضهم بعضًا في عربات القطار المسافرة، وهكذا عرفت هذه الظاهرة بالمونيكورز.

### غرافيتي القضايا السياسية والاجتماعية

اهتم فنانو الغرافيتي في أميركا الجنوبية بالقضايا السياسية والاقتصادية، فابتكروا أسلوبهم الخاص في الرسم الذي عرف بالأسلوب «Naïve الفطري»<sup>(7)</sup>. واستلهمت فنون الغرافيتي في أميركا اللاتينية على الفور لانتقاد التفاوت بين الطبقات الاقتصادية، وعزلة المجتمعات الفقيرة ثقافيًا، مجتمعات الغيتو<sup>(8)</sup>. (ساو باولو) و (ريو دي جانيرو) هما المدينتان الأكثر فاعلية في أميركا اللاتينية، ويمكن القول بأن الأساليب القادمة من هاتين المدينتين البرازيليتين هي من أكثر الأساليب المؤثرة في فن الغرافيتي العالمي في السنوات الأخيرة، فقد ابتكرتا أسلوب كتابة الأحرف الفقاعية، ورسومات الشخصيات التخيلية. وعرفت البرازيل بأسلوب البيكسكاو Pixacao<sup>(9)</sup>. لقد وظف فن الغرافيتي في أميركا اللاتينية مباشرة للتعامل مع القضايا الاجتماعية والسياسية، فكرست شعوب القارة الجنوبية الغرافيتي فنًا فعالًا في النضال الاجتماعي، وجعلته فنًا سياسيًا بأبعاد لم يأخذها قبلاً.

ولم يتوسع فن الغرافيتي جماهيريًا في أوروبا إلا في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، حيث تأثر فنانو الغرافيتي البريطانيون بالموجة الأولى التي قدمت إليهم من الولايات المتحدة. في العام 1983،

(7) الفن الفطري: مصطلح يطلق على أعمال فنية ذاتية التعلم، غالبًا في نطاق الفن التشكيلي، مع اهتمام بالالتزام بالبساطة في الأداء واسترسال في خيال الصورة.

Joan M. Benedetti, "Folk Art Terminology Revisited: Why It (Still) Matters" In Roberto, K. R. (ed.). Radical Cataloging: Essays at the Front, London: McFarland, 2008, (P. 113

(8) Ghetto - الغيتو: يشير إلى منطقة يعيش فيها طوعًا أو كرهًا مجموعة من السكان يعدمهم أغلبية الناس خلفية لرعية معينة أو لثقافة معينة أو لدين.

(9) وهو أسلوب كتابة أحرف تعود أصوله إلى مدينة (ساو باولو)، وفنانو البيكسكاو عرفوا بمغامراتهم في تسلق أعلى أبنية المدينة ليضعوا عليها كتاباتهم ورسوماتهم، مغامرين من دون تغطية تضمن سلامة حياتهم.

تشكلت في لندن مجموعات متنوعة من فناني الغرافيتي. لكن السنوات الأخيرة شهدت تشديد المراقبة الحكومية، وأصبح من الصعب إنتاج عمل فني في أماكن غير مرخصة. فازدهرت أعمال غرافيتي في مدن أخرى، منها: شيفلد، هيل، برايتون، وبريستول التي عرفت برسوماتها الجدارية ذات الطابع السياسي والتي ينحدر منها فنان الغرافيتي المشهور (بانكسي). هو رسام الغرافيتي المعروف من منطقة البريستول في بريطانيا، والتي تعرف بالرسومات الجدارية التي تعالج موضوعات ذات طابع سياسي<sup>(10)</sup>.

بمقابل التشدد الحكومي في بريطانيا، عرفت دول أخرى مثل هولندا انفتاحاً على الفنون جعلها أكثر تسامحاً في التعامل مع الأعمال الغرافيتية، ولذلك يعد المشهد الغرافيتي في هولندا من الأكثر حيوية في أوروبا قاطبةً. منذ سنوات السبعينيات من القرن الماضي قدمت مدينة (أمستردام) عدداً من النماذج التي ميزتها على صعيد المشهد الغرافيتي العالمي، ونظمت أكبر معارض فن الغرافيتي خارج الولايات المتحدة الأمريكية، وتبني هولندا سياسة حكومية منفتحة على ظاهرة الرسم في الأماكن العامة، فلم تُزل الرسومات والكتابات أو يُحاول محوها. أما (برلين) فقد عدت المدينة الأساس لفن الغرافيتي في أوروبا. ولعبت دوراً مسهماً في حركة الغرافيتي العالمية مع فنانين مثل (أودم) الذي تميز بأسلوب كتابة بدائية للأحرف، كذلك اشتهر أسلوب بخ الدهان في ألمانيا الغربية، ولكن الحكومة عملت على إزالتها، وحظرت بيع علب بخ الألوان والريش الهوائية في أماكن البيع. وفي (باريس) برز فنانون مثل (بليك لي رات)، وابتكرت فرنسا الملصقات المتكررة في الشوارع، حيث يظهر الملصق ذاته في أكثر من موضع في مواقع المدينة كما هي أعمال الفنان (أرنست بيغنون أرنست)<sup>(11)</sup>. بينما تميز فن الغرافيتي الإسباني بالخصائص الخيالية التي اشتهر فيها الفنان (إل مويل)، وكذلك الفنان (كلوب)، أما في رسوم الرموز فهناك الفنان (دون). وعلى الرغم من أن إيطاليا اشتهرت برسومات غرافيتي من نوع Trainbombling<sup>(12)</sup>، إلا أنه في المدة الحالية أصبح من الصعب الرسم أو البخ على عربات القطار، بسبب تشديد المراقبة الأمنية. ومع ذلك، تصنف إيطاليا من الدول المناصرة للفن المعاصر، حيث عقدت في الثمانينيات معرضاً مهماً لفن الغرافيتي، أسهم فيه عدد من الفنانين، ومنهم: (جان ميشيل باسكويات)، (باري ماك جو)، وهو صاحب العمل المعروف عند نافورة البرادا في ميلانو، منذ العام 2003. أما في روسيا، وعلى الرغم من أن الشعب الروسي معتاد على الشعارات السياسية والرسومات السياسية في الأماكن العامة، إلا أن حركة فن الغرافيتي نشطت فيها بشكل متأخر نسبياً.

(10) Nicholas Ganz, Graffiti World: Street Art from Five Continents, P.122

(11) Ernest Pignon-Ernest (1942-): فنان فرنسي ولد في نيس، وعرف بأعماله الملتزمة سياسياً، والمناصرة لقضايا الشعوب، منها بعض أعماله الموجودة في فلسطين.

(12) وهي طريقة من الرسم وكتابة الكلمات صممت بشكل خاص لأجل عربات القطار،

وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي، تغيرت حياة فناني الغرافيتي رأساً على عقب، وبدأت تظهر للعيان رسومات وأعمال من قبل الفنانين الروس. لكن القليل من فناني الغرافيتي الروس ما يزالون فاعلين حتى اليوم، على الرغم من أن السنوات الماضية شهدت نشاطاً مكثفًا، وأعمالاً فنية من جودة عالية، إلا أن المدة الحالية تشهد ركودًا، وابتعادًا من الفنانين الروس عن فنون الغرافيتي<sup>(13)</sup>.

### غرافيتي مخيمات الصيف

كذلك الأمر في جنوب أفريقيا، فقد تميز الغرافيتي هناك بظهوره في المناطق السكنية المهملة والمهمشة التي أسهمت الأوضاع السياسية والاقتصادية فيها بتهيئة البيئة الحاضنة لنشأة فن الغرافيتي. ظهرت رسومات الغرافيتي الأولى من المخيمات الشعبية الكبيرة في العاصمة (كاب تاون)، وكذلك من أحياء الصيف حيث المعدلات المرتفعة لنسب الفقر، من دون وجود أي حد أدنى من الدور الحكومي. وكذلك اكتسبت ممارسة الغرافيتي طابع المجازفة المعرضة للخطر أو الموت. يعرفنا الفنان الجنوب أفريقي (فيث 47) على صعوبات ممارسة فن الغرافيتي: «هناك عدد كبير من الناس يعانون من شدة الفقر، ومن الصعب ممارسة فن الغرافيتي، ويضاف إلى ذلك عنصر المخاطرة الأمنية التي قد يغامر فيها الفنان في حياته، بسبب انعدام الأمن ومستويات الجريمة المرتفعة التي تحد من حركة الفنانين. القطارات هنا أمكنة مناسبة للرسم، وكذلك هناك العديد من سيارات النقل القديمة وعربات النقل التي رسم عليها بالكامل من الداخل والخارج، وهي ما تزال موسومة بالرسوم لأن الحكومة لا تنفق الأموال على إعادة طلاءها»<sup>(14)</sup>.

### الغرافيتي الجمالي

عرفت بعض الدول الآسيوية نهضة ثقافية مُجددة أدت إلى انتشار فن الغرافيتي عبر القارة الآسيوية، ما حدا بعدد من فناني الغرافيتي إلى الانتقال إلى هناك، والاطلاع على المبتكرات الفنية الآسيوية. فالرسوم الغرافيتية منتشرة انتشارًا جيدًا، وبلدان مثل تايلاند والفلبين تتميز برسومات البخ، وكذلك الأمر في وسنغافورة. وتشهد اليابان تشهد حركة متميزة من فنون الغرافيتي، وهي مصنفة كواحدة من أكثر البلدان حيويةً على هذا الصعيد، وذلك بسبب الإقبال الشبابي الكثيف على فنون الغرافيتي، ولتأثرهم الواضح بما رأوه من حركة فن الغرافيتي الأوروبية والأميركية. بينما تتميز (أندونيسيا) بفنون غرافيتي ذات قضايا سياسية، وملصقات بوستر تتطرق للقضايا ذات الطابع الاجتماعي.

(13) Nicholas Ganz, Graffiti World: Street Art from Five Continents, P.128.

(14) IBID. P.329.

## غرافيتي العالم العربي

يكتسب فيلم (جدران مخيم الدهيشة<sup>(15)</sup>) أهمية خاصة لأنه يطلعنا على المنابع والمحاولات العربية الأولى في فن الغرافيتي، التي تعود بداياتها الأولى إلى المخيمات الفلسطينية. حيث كرست الجدران للاحتفاء بالشهداء وتكريمهم بالرسومات وعبارات التحية والتقدير، وكذلك كانت الحاجة إلى كتابة شعارات الصمود والنضال والانتفاضة على الجدران. في الفيلم صور أرشيفية عن المخيم في بداية نشوئه في الأربعينيات من القرن العشرين. يشرح لنا فنان الغرافيتي (محمد مناصرة) البدايات الأولى لرسوماته وكتاباته على الجدران: «كنت قد شاهدت فيلمًا عن الثورة الجزائرية، ورأيت المناضلين كيف يكتبون على الجدران» لقد بدأ مبادراته الفردية الأولى منذ العام 1968، كانت عبارته الأولى: (فليسقط الاحتلال). أما (محمد اللحام) فهو ينظم عمله مع قوى تنظيمية وسياسية في المخيم، فيقول: «هذا النوع من الرسوم والكتابات على الجدران يتطلب التنظيم وتقسيم العمل بين عدد من المشاركين، لذلك هو يتطلب التكليف الرسمي من منظمة سياسية»<sup>(16)</sup>.

إن كانت الغاية الأساسية من فن الغرافيتي الفلسطيني توصيل الرسائل السياسية بين أهالي المخيم، فإن العامل الثاني الذي أدى إلى انتشار فن الغرافيتي هو الرسومات والكتابة الخاصة بتمجيد الشهداء، وتقديم التحية لهم على جدران المخيم. لذلك، تحتل الرسومات الخاصة بالشهداء الجزء الأكبر من فن الغرافيتي الفلسطيني<sup>(17)</sup>. يوضح الفنان (علي) أن رسمة الغرافيتي الأولى التي حققها كانت تمجيدًا لأجل حياة أخيه الشهيد (كفاح)، ويروي (أحمد صالح) عن أهمية غرافيتي الشهداء التي تبقيهم في الذاكرة، ليبقى قاطني المخيم في استمرارية مع التاريخ ومع الشهداء. وتردد أم الشهيد كفاح ما كتب عن ابنها على أحد جدران المخيم في مخاطبة للشهيد: «أظنها طلقات الغدر، لو أبصرت عيناك تعتذر»<sup>(18)</sup>.

(15) جدران مخيم الدهيشة، إخراج تمارا أبو اللبن، 2019. ومخيم الدهيشة هو مخيم للنازحين الفلسطينيين نشأ في عام 1948، ولكنه وقع تحت سلطة الاحتلال الإسرائيلي في عام 1967.

(16) علاء رشدي، «أربعة مقاربات نسائية وإنسانية في أربعة أفلام وثائقي»، موقع رمان الثقافي، (2019).  
<https://www.rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=5315&page=1>

(17) الصورة رقم 1.

(18) علاء رشدي، «أربعة مقاربات نسائية وإنسانية في 4 أفلام وثائقية». <https://www.rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=5315&page=1>



الصورة رقم 1 من فيلم جدران مخيم الدهيشة، تحية إلى غسان كنفاني.

ولكن الانتشار الأوسع لفن الجرافيتي في العالم العربي تزامن أحداث الربيع العربي، فانتشر في العالم العربي منذ عام 2011، في كل من تونس، مصر، وسورية، ولبنان، وأنتج حراكاً فنياً نشيطاً، فبرزت مجموعة من الأسماء الفنية من كل العالم العربي تحمل كل منها خصائصها المميزة، أبرزهم التونسي (السيد آل السيد) الذي يُعد مؤسس ما يعرف بفن الكاليجرافيتي<sup>(19)</sup>، و(ضياء رامبو) من السعودية بشخصياته التخيلية، ومن فلسطين (منذر الجوابرة وسامي الدايم) اللذان يضمنان القضايا السياسية والاجتماعية إلى أعمالهم، ومنها حقوق المرأة، والثنائي اللبناني (إشكمان) اللذان يرغبان استعادة شوارع وأماكن بيروت المدينة من أيدي الأجهزة الحكومية والتسلطية، واللبناني (يزن الحلواني) الذي تميز برسومات النجوم من الفنانة صباح إلى فيروز، وكذلك الشاعر (محمود درويش)، ورسمته الشهيرة عن الطفل السوري فارس. ومن مصر تبرز (هبة أمين) التي شكلت مع مجموعة فنانون «مجموعة فنانون الشوارع العرب»، ومن الأردن (ليلى عجاوي) التي تحاول كسر الصورة النمطية عن المرأة من خلال أعمالها.

لكن النشاط الفني الذي رافق الثورات العربية تراجع في أغلب الدول العربية راهناً، ولو أنه شهد استمرارية وتراكماً في التجربة التونسية والمغربية، إلا أن التجربة المصرية واللبنانية والسورية شهدت تراجعاً ملحوظاً. فيبين الإحصاء الذي خلصت إليه دراسة من موقع (الذاكرة الإبداعية للثورة

(19) أسلوب يدمج بين الحروفية العربية وفن الجرافيتي.

السورية) بأن عدد أعمال الجرافيتي الموثقة على حيطان سراقب نموذجًا بلغ مداه الأقصى عامي 2012-2013 بما يقارب 126 عملاً كل عام، لتتخفّض تاليًا إلى 42 عملاً في العام 2014، ومن ثم 10 أعمال في عام 2015، وتصل أدنى مستوياتها في العامين 2016-2018، بمعدل 9 أعمال فقط في العام. هي نسبة بمعدل متناقص منذ ذروة 2012، حتى 2018.

وتتعدد الأسباب التي أدت إلى تراجع الإنتاج الجرافيتي العربي والسوري، منها: الرقابة الأمنية من قبل السلطات المختلفة على هذا النوع الفني ومضامينه، ما يهدد حياة الفنانين، وصعوبة التقبل الاجتماعي لممارسة فن الجرافيتي وظهوره في الفضاء العامة، وآثار الحرب والدمار، والنزوح القسري وهجرة الفنانين، وكذلك عدم وجود مردود مادي يساعد الفنانين على التخصص وعلى الاستمرارية في الإنتاج الفني، لكن هذا الفن وظف في نشاط الدعم النفسي للأطفال المتضررين من العنف، بنشاط رسم الأطفال برفقة الفنانين على الجدران، وفي مدارس الأطفال السوريين في لبنان، وفي نشاط الفنون في مخيمات اللجوء.

## ثانيًا: التجربة السورية في فن الجرافيتي

### عبارات الانتفاض السياسي على الجدران

انطلقت التجربة السورية المعاصرة مع فن الجرافيتي مع الأحداث السياسية والاجتماعية في عام 2011. تناولت أعمال فن الجرافيتي السورية الموضوعات جميعها التي تناولتها الفنون السورية منذ عام 2011 وحتى الآن. فقد اهتم الإنتاج الجرافيتي السوري على حمل القضايا السياسية والتعبير عن آراء الفنانين والفنانات بالأحداث الاجتماعية. فكانت مجموعة من الكتابات التي انطلقت في مناطق متعددة من البلاد، والتي تدعو المواطن السوري إلى الانتفاض وتحصيل الحرية، والنضال والتمرد. وطالبت النظام الحاكم بالرحيل، فكتبت وخطت عبارات منها: «لأنها ثورة حياة»<sup>(20)</sup> في محاولة تشجيع المجتمع على الانتفاض، أو الرسم الذي يقدم جسدًا إنسانيًا محبوس الرأس في قفص حديد، الفنان المجهول من دوما-ريف دمشق منح هذا العمل عنوان: «الحرية لعقولكم»<sup>(21)</sup>. أو في رسم وعبرة بأسلوب البو شوار للفنان (همام يوسف)، والتي تجسد حصانًا جامحًا بحرية بالأبيض والأسود، كتب عبارة: «عش عزيزًا»<sup>(22)</sup>.

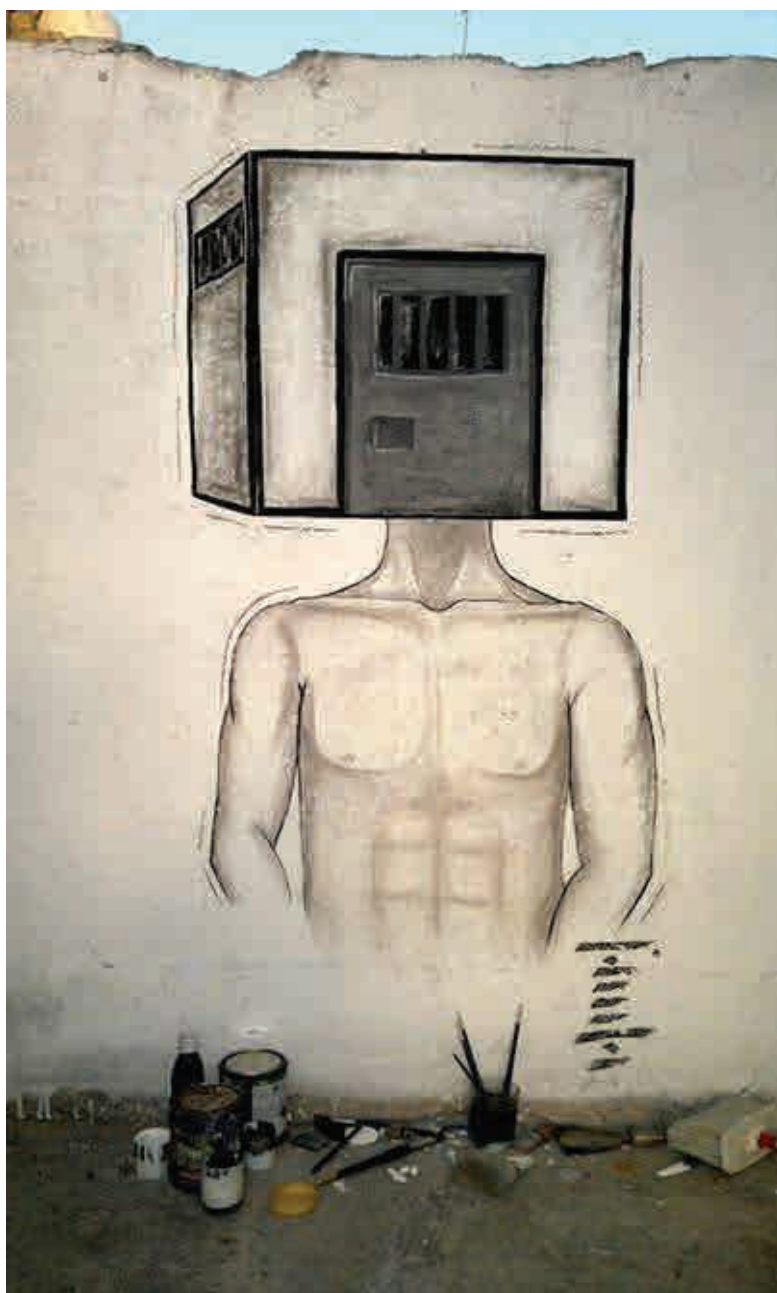
(20) الصورة رقم 2.

(21) الصورة رقم 3.

(22) الصورة رقم 4.



الصورة رقم 2 «لأنها ثورة حياة»، حيطان سراقب.



الصورة رقم 3 «الحرية لعقولكم»، فنان مجهول، دوما-دمشق.



الصورة رقم 4 «عش عزيزاً»، همام يوسف.

كذلك خطت الشعارات التي كانت تردد في الهتافات والتظاهرات، كما هو الحال على أحد جدران الرقة التي كتب فيها: «واحد واحد واحد الشعب السوري واحد». أما أسلوب الجرافيتي على جدران سراقب فقد تميز باقتباساته من القصائد والأغاني والمأثورات الفكرية، ففي تلك المدة مثلاً خطت على جدران سراقب، مقاطع من قصيدة الشاعر (إيلي شويري) التي عرفت أغنية قدمتها الفنانة

(ماجدة الرومي): «قوم اتحدى الظلم اتمرد كسر الخوف يلي فيك»، أو مجموعة أخرى من اقتباسات من قصائد الشاعر (محمود درويش)، منها عبارات: «فكر بغيرك»، «أنا يوسف يا أبي»، «أحن إلى خبز أمي». وغيرها من المأثورات، والأقوال، والاقتباسات الشعرية والنثرية التي تحتوي المضامين التي يرغب الفنانون الناشطون في إيصالها كرسائل في الكرامة والثورة والحرية، ومنها عمل غرافيتي من حملة (كش ملك)، ترسم فيها صورة الكاتب اللبناني (سمير قصير) بجانب عبارة مقتبسة من كتاباته باللغة الإنكليزية: «عندما يزهر الربيع العربي في بيروت، يحين وقت تفتح الورود في دمشق»<sup>(23)</sup>.



الصورة رقم 5 «الربيع العربي بين بيروت ودمشق، سمير قصير»، كش ملك.

### حملات ناشطية وأعمال فنية بلا أسماء مبدعيها

يمكن القول إن موضوعة الانتفاض السياسي، والتغيير الاجتماعي والسعي نحو الحرية هي الموضوعات الأولى التي دخل فن الغرافيتي السوري في حيزها، قبل أن ينتقل إلى موضوعات أخرى ستفرضها أحداث المرحلة التاريخية. لكن قبل الاستفاضة في التعرف على التجربة السورية مع هذا الفن، لا بد من التوقف عند خصوصية تميزه. فكما رأينا في قسم تاريخ فن الغرافيتي، فإن ممارسات هذا النوع الفني لم تعد ممارسات فنية إلا عندما وضع الرسامون والخطاطون أسماءهم، وتوقيعهم

(23) الصورة رقم 5.

بجانب أعمالهم، ومن هنا انتقل إلى الحيز الإبداعي كما رأينا في الثمانينيات من القرن العشرين في نيويورك. لكن التجربة السورية ستفرض خصوصية إخفاء الاسم حتمياً لضرورات أمنية، من مثل الخوف من الاعتقال والتعرض للعنف والقتل أو الاختطاف. لذلك، فإن أرشيف الإنتاج الجرافيكي السوري الكبير، يصل إلى حد 960 عملاً على (موقع الذاكرة الإبداعية للثورة السورية) وحده، هو نادر الذكر لأسماء الفنانين أصحاب الأعمال. لذلك، فإن معظم الأعمال الجرافيتية موثقة باسم الصفحات الإلكترونية التي نشرت الصورة، ونذكر من هذه الصفحات: (حيطان دوما، حيطان حمص، حيطان إدلب، حيطان سراقب) أو صفحات المراكز الإعلامية لتنسيقيات المناطق: (المركز الإعلامي لتنسيقية دوما، المركز الإعلامي لتنسيقية بنش) وغيرها. هذه الصور لا تشير إلى اسم الفنان في الأحيان معظمها. فتتضمن المعلومات التوثيقية في أرشيف موقع (الذاكرة الإبداعية للثورة السورية): تاريخ العمل، مكانه، ومضمونه، إضافة إلى الصفحة الإلكترونية التي نشرته على شبكة الإنترنت. أما من الأسماء الفنية النادرة الموثقة، نذكر: (نور حاتم زهرة)، (عزيز الأسمر)، (أبو مالك الشامي)، (همام يوسف)، وعمل وحيد للفنانة (رباب البوطي).

إن ذلك يحجب عنا إمكان تمييز الأساليب، والتقنيات الفنية المميزة للفنانين، ودراساتهم، والتعريف بهم، لكننا بالمقابل نجد عددًا من الحملات الإعلامية التي خصصت لمجال الجرافيكي بوضوح، وحققت عددًا من الأعمال على الجدران، أو في الأماكن العامة، حملات مثل: (جرافيكي الحرية، حملة عيش، حملة نبض للشباب المدني، حملة ثورة ونص، حملة ربيع ثورة). كل الحملات الجرافيتية السابقة صممت من قبل الناشطين لتوصيل مضامينهم عبر فن الجرافيكي، ولتشجيع ممارسة ظاهرة كتابة العبارات ورسم الصور في الفضاءات العامة. لكن الأعمال المنجزة بقيت تحت اسم الحملة من دون أن تشير إلى أسماء الأشخاص الذين أنجزوا هذه الأعمال. وأطلق على فنانو الجرافيكي لقب (الرجل البخاخ) لإبقائه في المجهول. كان أبرزهم (نور حاتم زهرة)، الذي فارق الحياة باكراً في العام 2012 من جراء رصاصة اغتالته وسحبت منه الحياة، ما سمح بأن يعرف اسمه باكراً، بأنه كان من بين الناشطين تحت اسم (الرجل البخاخ)، ونشر الناشطون من بعد وفاته بعض الرسومات التي نسبوها إليه. في روايتها (الذين مسهم السحر) وثقت الروائية (روزا ياسين حسن) بإحدى شخصيات روايتها تجربة الرجل البخاخ في سورية.

### السلطة والفن الفضاء العام، البحث عن أماكن بديلة

كما رأينا في تاريخ فن الجرافيكي، فإن الفنانين عبر العالم سعوا باستمرار للعثور على أماكن جديدة لبث رسوماتهم وعباراتهم، منها الجدران والقطارات وأنفاق المترو، ومن بعدها المعارض الفنية. في العالم العربي وكما في سورية، فإن الأنظمة الحاكمة تحتكر المساحات العامة، لتجعلها

أماكن مشيدة وفقاً للبروباغندا أو الخطاب السياسي المطلوب انتشاره، وهي كذلك تعكس من خلالها هيمنتها الرمزية. في مقاله بعنوان (جماليات الاحتجاج الحدث الفني في مواجهة الحدث اليومي) يكتب (حامد العظم): «هذه الهيمنة الرمزية لا تؤثر فقط على وعي الأفراد، بل على حركتهم وتنقلهم في المكان العام وطبيعة ما يمكن أن يفعله أمام هذه الجدران، في ذات الوقت، هي أسلوب لترسيخ الحكاية الوطنية ورموزها، أشبه بتاريخ غر رسمي للحزب الحاكم وإنجازاته الوطنية التي تمتلئ الجدران بأحداثها التي توافق عليها السلطة. انطلاق الثورة في سورية عام 2011 شكّل تهديداً لهذه الحكايات المهيمنة ورموزها، إذ بدأت الحكايات الأخرى تظهر للعلن، وما بدأ بلعبة أطفال على جدار، حوّل الجدران -إن بقيت قائمة بسبب القصف- إلى مساحات للتعبير، بل وتشكّل أحياناً رد فعل وتعليقاً سريعاً على الحدث السياسي، هي تنتقد في ذات الوقت، لتصبح أثراً مرئية عن رفض النظام القائم، لا فقط مادياً، بل رمزياً بوصفه قيداً حتى على البصر واللسان»<sup>(24)</sup>.

ومن هنا برزت أمام الفنان السوري ضرورة اللجوء إلى أماكن جديدة في محاولة توصيل الرسائل السياسية والاجتماعية لأعماله، ولم يقتصر الأمر على جدران الساحات العامة، بل لجأ الرسامون والخطاطون السوريون إلى ابتكار أماكن جديدة، فنجد بعض الكتابات داخل جدران صفوف المدارس تعبيراً عن اختراق السلطة التربوية تطالب برحيل النظام. ويتضمن كتاب (قصة مكان قصة إنسان بدايات الثورة السورية<sup>(25)</sup>)، غرافيتي من بانياس وضع على أبواب سيارة محترقة، يطالب بإسقاط النظام، ورفع على سقف السيارة شعار آخر ساخر، يقول: «انتبه أنت في بانياس لا في إسرائيل». كذلك ابتكر الرسامون والكتاب فكرة الكتابة على لافتات كرتونية، أو على أقمشة، لقد حاولوا جعل كل الأشياء منصة لتدوين أفكارهم البصرية واللغوية، وإيصالها. لكن ذلك كله يقوم أساساً على فكرة تصوير الرسم أو العبارة، ونشرها عبر شبكة الإنترنت. فمع التجربة السورية برزت خصوصية جديدة، وهي أن غاية العمل الفني الغرافيتي ليست مخاطبة العابرين من حوله، بل تصويره، ونقله عبر شبكة الإنترنت من خلال الصفحات الإعلامية التي ذكرناها آنفاً. ويمكن القول إن التجربة السورية تدخل مع فن الغرافيتي إلى مرحلة جديدة من عملية تلقي العمل الفني، فبعد كان التواصل الفيزيائي في المكان شرطاً للتلقي، أصبح التلقي مع التجربة السورية يتم عبر النشر في مواقع التواصل الاجتماعي أو وسائل الإعلام الأخرى. لم يعد لفن الغرافيتي من خصوصية أخرى سوى أنه صورة فوتوغرافية عن مكان فيزيائي تحقق فيه العمل الفني وتم تصويره. صحيح، هي صور فوتوغرافية، لكن عن وقائع حادثة في المكان الجغرافي، مما حافظ على الروح الأساسية المميزة لفن الغرافيتي، وهي حضوره في

(24) حامد العظم، «جماليات الاحتجاج الحدث الفني في مواجهة الحدث اليومي»، مجلة الجديد ملف ثقافة الهامش، ع 54، (تموز 2019).

<https://cutt.us/dTLnz>

(25) موقع الذاكرة الإبداعية للثورة السورية، قصة مكان قصة إنسان، بدايات الثورة السورية، (بيروت: مؤسسة فريدريش إيبير، 2017)، ص 29.

الفضاء الفيزيائي وما يعنيه ذلك من أبعاد سياسية، ثورية، وجمالية.

### غرافيتي الشهداء والشهادة

وكما هي بدايات تجربة الغرافيتي الفلسطينية التي بدأت مع رسومات وعبارات التبجيل للشهداء، كذلك في التجربة السورية، كانت الموضوعة التالية للدعوة إلى الانتفاض والحريّة، هي غايات إيصال التحية والتقدير للشهداء والضحايا. ويخصص قسم كبير من الإنتاج الغرافيتي السوري في تلك المرحلة تخليدًا لذكرى شهيد أو توجيه التقدير إليه. فنذكر رسومات وعبارات غرافيتي عن شخصيات ثورية فارقت الحياة مثل: (المخرج باسل شحادة، الناشط محمد الحاف، الممثلة مي سكاف، المغني عبد الباسط الساروت، وغيرهم)، في إحداها توجه التحية إلى الشهيد المخرج (باسل شحادة) بتنقية البو شوار والأبيض بالأسود، وخط عبارة تحت رسم لبورتريه: «باسل رح يشتقلك الطريق»<sup>(26)</sup>. لقد جعلت العبارات المخطوطة على الجدران وسيلة للتواصل معهم، كما الغرافيتي البارز على أحد حيطان سراقب، يخاطب الشهيد ويكتب رسمًا عبارة: «أبو صالح، كيف هي السماء؟».



(26) الصورة رقم 6.

### غرافيتي المطالبة بالإفراج عن المعتقلين

وظفت أيضاً الأعمال الغرافيتية في قضية المطالبة بالإفراج عن المعتقلين، وتصميم حملات واسعة من نشطاء اجتماعيين وفنانين غرافيتي لأجل إثارة الجدل حول اعتقال شخصية ما بعينها، أو حول المطالبة بالإفراج عن المعتقلين بالصورة الأعم. وكانت هذه الحملات الأكثر تميزاً من حيث مستوى الابتكار في الرسومات والرموز البصرية. فكانت عبارات مرسومة الكلمات، ورسومات تختار الرموز البصرية بعناية لتقول بأن المعتقلين ليسوا أرقاماً، أو «أنا المعتقل لست مجرد رقم»<sup>(27)</sup>، و«نريد زملاءنا المعتقلين بيننا»<sup>(28)</sup>. وخصصت صفحة (غرافيتي الحرية) أكثر من حملة للمطالبة بالإفراج عن معتقلين بعينهم أو عن إلغاء ممارسات الاعتقال التعسفية بصورة عامة. وهنا يتلاقى فن الغرافيتي مع الإنتاج الفني السوري كله، من الأدب إلى المسرح والفن التشكيلي والموسيقى والغناء.



الصورة رقم 7 «المعتقل ليس مجرد رقم»، حملة ثورة ونص

(27) الصورة رقم 7.

(28) الصورة رقم 8.



الصورة رقم 8 «نريد زملاءنا المعتقلين بيننا»، فنان مجهول.

### انتقاد السلطات المتعاقبة

يرى الكاتب (عمار المأمون) في مقالته (فنون الهامش الصراع مع الشكل القائم) أن فن الغرافيتي من فنون الهامش التي تمثل تمردًا وتشويهاً للفضاء العام كما يريده المركز أو السلطة، كما أنه تمرد على الأشكال الفنية القديمة المركزية نفسها، فيكتب: «يأتي فن الغرافيتي كمخالفة قانونية، كون المنتج النهائي يعد تشويهاً للفضاء العام ولا بدّ من إزالته، كما أن عملية إنتاجه خطيرة، كون العاملين فيه يتعرضون للملاحقة القضائية أو الاعتقال»<sup>(29)</sup>. وهذا ما يفتح على سؤال مهم حول كيفية تعامل الحكومات مع إنتاجات فن الغرافيتي. فهناك كثير من الدول التي يسود الاعتقاد بأنها تشجع الفنون وحرية التعبير، إلا أنها ضاقت ذرعاً بفنون الغرافيتي وبدأت تحظر ممارستها في الأماكن العامة، وتمنع مزاولته إلا تحت شروط صعبة، وتسعى جاهدة لمحو آثاره كلما برزت في المدينة، فقد أتى الحظر الحكومي الأول من أوروبا، ما لم يكن متوقعاً للمراقبين لحساسية الحكومات الأوروبية اتجاهه. ذلك

(29) عمار المأمون، «فنون الهامش الصراع مع الشكل القائم»، مجلة الجديد ملف ثقافة الهامش، ع 54، (تموز/ يوليو 2019).

[shorturl.at/uHKMW](http://shorturl.at/uHKMW)

كله يؤكد الصعوبة التي يواجهها ممارسو هذا الفن في التجربة السورية، لذلك فهو فن ينشط في الأماكن الخارجة عن السلطة المركزية، لكنه ما يلبث أن يخفت ما إن تتكرس سلطة جديدة. ففي المناطق السورية التي خرجت عن السلطة المركزية، اندرجت الأعمال الأولى في إطار انتقاد النظام الحاكم، فهناك أعمال غرافيتية تنتقد المعارضة: «ثورة على النظام، مش صورة عن النظام»، في انتقاد لميل المعارضة إلى إعادة إنتاج فكر السلطة في منهجها وسلوكياتها. ومن ثم ظهرت أعمال تنتقد بعض ممارسات الجيش الحر: «الجيش الحر الله يهديك»، والمعارضة الخارجية: «إلى معارضة الخارج لن يزيل التراب رجس خطيئتك»، وانتقاد لتنظيم الدولة الإسلامية داعش: «الدولة الإسلامية باغية وستمحا»<sup>(30)</sup>. لقد منح فن الغرافيتي الفنان السوري القدرة على التعبير والاستمرار بالنقد بحيوية لتعدد السلطات المتشكلة، سواء أكانت السلطات الحاكمة، أم العسكرية، أم السياسية أم ممارسات الجيش الحر.

ومن بين أبرز الموضوعات النقدية التي حملتها الإنتاجات الغرافيتية السورية كان موضوع انتقاد السلاح، حضوره في الثقافة المجتمعية، أو حضوره في الحيز البصري العام. فنجد عمل غرافيتي في حائط في ريف دمشق، يصور المسدس وكتب تحته: «السلاح مش زينة، العقل زينة، والسلاح مسؤولية مش امتياز»<sup>(31)</sup>، وفي رسم غرافيتي آخر يحمل الرسام للمقاتلين آلات موسيقية بدلاً من الأسلحة والبنادق، في دعوة إلى ترك السلاح والاستبدال به الآلات الموسيقية، دعوة من الحرب إلى الفن<sup>(32)</sup>. وينتقد استعمال سلاح الطيران، برسم صورة لطفل تبرز عيناه متخفياً وراء الحائط، ويتلصص للسماء خوفاً من الطائرة، مع عبارة: «الطيران الحربي في الأجواء»<sup>(33)</sup>. ونجد في رسومات على جدران (بنش) صورة لبرميل متفجر يسقط على الأبنية، ومن ثم ظهرت الأعمال التي تنتقد استعمال الأسلحة الكيماوية في المناطق السكنية، فظهرت من إدلب رسومات تبين خارطة سورية غارقة في اللون الأحمر، وعليها إشارة خطر الأسلحة الكيماوية، بينما كتب الناشطون من حملة (نبض حمص) عبارات ساخرة: «الكيماوي تحت سقف الوطن»، و«النووي خط أحمر» في سخرية على التحذيرات الدولية الواهية. وترسم على جدران كفرنبيل أرواح الأطفال الصاعدة إلى السماء، مرفوعة ببالونات عليها إشارة الأسلحة الكيماوية، وتعنون الصورة: «موت الإنسانية في سورية»<sup>(34)</sup>.

(30) مقولة على وزن «الدولة الإسلامية باقية وستعود» التي كانت شعاراً يرددتها أتباع تنظيم الدولة الإسلامية داعش.

(31) الصورة رقم 9.

(32) الصورة رقم 10 + 11.

(33) الصورة رقم 12.

(34) الصورة رقم 13.



الصورة رقم 9 «السلح مش زينة العقل زينة»، فنان مجهول، ريف دمشق.



الصورة رقم 01 «الألات الموسيقية بدلاً من السلاح»، حيطان إدلب.



الصورة رقم 11 «الآلات الموسيقية بدلاً من السلاح»، حيطان سراقب.



الصورة رقم 21 «الطيران الحربي في الأجواء»، حيطان إدلب.



الصورة رقم 31 «السلح الكيمياء وموت الإنسانية في دوما»، حيطان كفرنيل.

### الغرافيتي السوري يخاطب الثقافات الأخرى

في سورية، عاضدت المدن المعرضة للقمع والحرب بعضها بعضاً، وكما حدث في الأغاني والهتافات، برزت العبارات والرسومات من فن الغرافيتي التي تحمل رسائل من المدن إلى الأخرى. ومن ثم انقضت مرحلة مجرد التعبير عن الرفض السياسي والأعمال الغرافيتية التي تقتصر على شعارات الثورة والحرية والكرامة إلى ضرورة المناقشة في موضوعات سياسية واجتماعية مثل الدولة المدنية أو دور الأمم المتحدة أو موضوعة تسلح أو سلمية الحراك الثوري. هذه الموضوعات بيّنت ضرورة إرسال رسائل فكرية وثورية وأخلاقية بين المدن السورية والمناطق المقطعة الأوصال، فلجأ الفنانون السوريون إلى فن الغرافيتي لتبادل الآراء حول الأحداث السياسية والأسئلة الأخلاقية الجارية من

حولهم. أصبح البخ أو الكتابة على الجدار وتصويرها ونشرها على الإنترنت وسيلة للتعبير عن الآراء المطلوبة في الراهن السياسي والاجتماعي، وأصبح وسيلة للتواصل بين المناطق المحاصرة، والمنعزل بعضها عن بعض. كما أصبح وسيلة تواصل بين عدد من اللغات «القوميات». فالغرافيتي فن قائم على اللغة لاحتوائه على عبارات، فقد استعملت هنا مفردة «اللغات» في الإشارة إلى الكردية والسريانية الموجودة في الثقافة السورية، فنجد غرافيتي بالكردية: «آزادي»، «كورد دي وعربي واحد»، وغرافيتي بالسريانية لكلمة: «حيروثو» التي تعني الحرية. لكن الفنان السوري سرعان ما وجد نفسه مضطراً ليس لمخاطبة الشعب السوري وحده، أو العربي بحكم اللغة، ولكن تكيف مع ضرورة إنتاج أعمال غرافيتية تحاكي شعوب الدول المؤثرة في القضية السورية. فنجد على حائط في سراقب عبارة مكتوبة باللغة الفارسية، ملونة ومخططة بطريقة فنية، وتحمل عنوان: «من دمشق إلى طهران»، ولا توجد مرادفات عربية للكلمات الفارسية المكتوبة والموجهة حتمًا للمجتمع الإيراني. الوثيقة التي حفظت هذا العمل تقدم لنا ترجمة للعبارة الفارسية: «الطريق الأخضر سيعبر من دمشق إلى طهران، مُسَقِّطاً كل الطغاة، طريق حب وإنسانية». وكذلك أنتجت عبارات غرافيتي باللغة الألمانية لتعرف المجتمع الألماني بأفكار الساعين إلى الحرية: «الحياة من دون حرية، كالجسد بلا روح» برسالة موجهة إلى القارئ الألماني، ونذكر عبارات أخرى باللغة الألمانية: «الشعب ينتصر دائماً»، كذلك غرافيتي باللغة الفرنسية لروح الصحفي الفرنسي (جيل جاكبيه) الذي فارق الحياة بحثاً عن الحقيقة في سورية، كتب في الغرافيتي باللغة الفرنسية: «الحقيقة لن تموت أبداً كما هي روحك المقدسة، هنا سورية التي لن تنسى تضحياتك». بالطبع تحضر الأعمال الغرافيتية باللغة الإنكليزية: «أطفالنا هم الثورة، أطفالنا هم المستقبل الواعد»، «لدي حلم» وهي العبارة التي أطلقها (مارتن لوثر كينغ) في حملته للدفاع عن الحقوق المدنية، وأيضاً هناك غرافيتي باللغة التركية.

### الغرافيتي السوري والقضايا العالمية

لقد أتاح فن الغرافيتي فرصة التخاطب أمام الفنان السوري للتخاطب مع الثقافات الأخرى لإيصال قضيته، وأتاح له أن يتضامن، ليتضامن الفن السوري مع القضايا العالمية أيضاً. هذا ما تمتاز به أعمال الفنان (عزيز الأسمر)، فرسوماته وعباراته تتعلق بقضايا عالمية، في إحداها يدافع عن مهنة الصحافة: «الصحافة ليست جريمة، والإعلام سلاح العصر»<sup>(35)</sup>. وفي العام الفائت قدم رسماً كبيراً لـ (جورج فلويد) المواطن الأميركي من أصول أفريقية الذي فارق الحياة تحت أقدام الشرطة الأميركية، وكتب بجانبها بالعربية والإنكليزية: «لا أستطيع التنفس»، بعمل فني تضامني مع حقوق الأفارقة الأميركيين. وكذلك تضامن برسم وعبارات من إدلب إلى مدينة بيروت التي عاشت

(35) الصورة رقم 14.

كارثة انفجار مرفأ وأجزاء كبرى من المدينة. كذلك لدينا عمل غرافيتي لمجموعة (كش ملك) يجسد الهتافة السودانية (آلاء صالح)<sup>(36)</sup> التي أصبحت أيقونة الثورة السودانية. بينما نجد الفنان (أنس سلامة) وقد قلب قناة الإرسال والاستقبال بين سورية والعالم، فقدم عملاً غرافيتيًا على أحد جدران العاصمة أوسلو، تحية إلى الأطفال في سورية وفلسطين ومخيم اليرموك. هذه الأعمال الفنية كلها تدمج القضايا العالمية في الإنتاج الفني الغرافيتي السوري<sup>(37)</sup>.



الصورة رقم 41 «الصحافة ليست جريمة»، الفنان ربيع الأسمر، حيطان إدلب.

(36) الصورة رقم 15.

(37) الصورة رقم 16.



الصورة رقم 51 «آلاء صالح هتافة الثورة السودانية»، كش ملك، حيطان إدلب.



الصورة رقم 61 «من أوصلو إلى أطفال العرب»، الفنان أنس سلامة، العمل في مدينة أوصلو-النرويج.

## غرافيتي النزوح والهجرة القسرية

يصعب تحديد المرحلة التي بدأت فيها الأعمال الجرافيتية السورية تتطرق إلى ظاهرة النزوح، والهجرة القسرية<sup>(38)</sup>، والركوب عبر البحر، ومن بعده تجربة اللجوء، والصعوبات العيش في ظل التهجير القسري، وإشكاليات المنفى. لقد عالج الفن التشكيلي السوري هذه الموضوعات، لكن من قبل فنانين منتشرين في دول المهجر والشتات، لكن خصوصية فن الجرافيتي أنه يجب أن ينتج في داخل الجغرافية السورية، ما يصعب من مهمة تحقيقه. فمثلاً تعاون الفنان (ربيع الأسمر) مع منظمة (بصمة) الإعلامية لتحقيق عمل على جدار بنش في إدلب يرسم فيه خيم اللاجئين السوريين التي تحمل شعار الأمم المتحدة، وثمة رسم لأم مهاجرة تحمل طفلها، وكتب فوقها عبارة: «خذوا خيمتكم وأعيدوا لي وطني»<sup>(39)</sup>، في الوقت الذي نُشرت فيه من حلب صورة عمل جرافيتي باللون الأخضر مرسوم على الصخر، وهو عبارة عن خيمة كتب تحتها عبارة: «الخيمة بعمرها ما بتصير بيت».



الصورة رقم 71 «من الأعمال الجرافيتية الخاصة بالنزوح والهجرة القسرية».

(38) الصورة رقم 17.

(39) الصورة رقم 18.



الصورة رقم 81 «خذوا خيمتكم وأعيدوا لي وطني»، الفنان عزيز الأسمر، مؤسسة بصمة، إدلب.

وهكذا لا يتوقف الإنتاج الجرافيتي السوري عن التطرق إلى الموضوعات الأكثر راهنية، فبعد اللجوء وصعوبات الهجرة القسرية، برزت خلال السنة الماضية موضوعة جديدة، وهي المتعلقة بالاقتراحات الدولية الرامية إلى عودة اللاجئين السوريين إلى مناطقهم وبلداتهم. منذ عام 2017، ظهرت مجموعة رسومات تبين صعوبة العودة إلى المناطق المدمرة، لكن الأعمال التي برزت خلال السنة الماضية تحمل مضموناً سياسياً أيضاً، فظهرت من إحدى جدران (نوى، درعا) عبارة: «لا عودة للاجئين إلا برحيل الأسد»، وحقق (عزيز الأسمر) عملاً أيضاً عن الموضوع بعبارة مماثلة: «العودة تبدأ برحيل الأسد». وكأن فن الجرافيتي بعد الرحلة الطويلة والمضنية مع تجارب المجتمع السوري، استطاع في النهاية أن يعيد زخم البداية، زخم المجاهرة بالرأي السياسي، والإعلان عن المطالب.

### جرافيتي الفنون فوق الدمار

منذ العام 2011 تتماثل الموضوعات التي تتناولها الأعمال الجرافيتية السورية مع الموضوعات

التي حضرت في الفنون السورية الأخرى مثل الفن التشكيلي، والأغنية، والمسرح، والسينما والأدب. لكن الميزة التي تخص فن الجرافيتي عن باقي الفنون هي ضرورة إنتاجه في مكان فيزيائي موجود داخل الخريطة السورية. ومع هذه الميزة تصبح موضوعة الاستمرار -على الرغم من الدمار- أميز المضامين التي يمكن أن يقدمها هذا الفن. فصحيح أن خاصية إنتاج العمل الفني في مكان فيزيائي تفترض كثيرًا من الشروط، إلا أنها تحمل عند إنجازها دليلاً مؤثراً وفاعلاً في وجدان المتلقي. وهذا ما توحى به للمتلقى الرسومات والكتابات التي تعبر عن رغبة الاستمرار فوق الدمار. هذه الرسومات والكتابات ترسم وتخطط تحديداً فوق الأبنية المهدمة والمنازل المتحطمة، فوق الركام والدمار يضع الفنان رسمته أو مقولته التي تعبر عن الاستمرارية بعد الخراب التام. ومن هذه النوعية، تأتي أعمال الفنان باسم (أبو مالك الشامي) الذي تمتاز بأماكن رسمها فوق الركام والأبنية المهدمة، كما أنها سطح قماش اللوحة، فيطليها بلون الأسود، ليرسم فوقها قلباً أحمر كبيراً. في مجموعة الأعمال هذه يشكل الخراب الأرضية للرسم أو العبارة، لنقرأ فوق حطام البيوت: «باقون هنا مهما متنا»، «بعد الموت حتمًا ستولد الحياة». وكذلك حرص الناشطون الفنانون في حملة (ربيع ثورة) على التوجه إلى الأبنية المدمرة للرسم عليها وتلوينها، وتصميم الشكل البصري والعبارات اللغوية التي توحى بالاستمرارية بعد الدمار. وفي هذا المنحى، جسد الفنان التشكيلي (تمام عزام) بدقة وبجمالية موضوعة الحياة ما بعد الدمار، حيث تستلهم تصاميمه البصرية التدميرية لتحولها إلى عمل فني. وفي هذا الإطار يقول فنان الجرافيتي (عزيز الأسمر): «ربما يرى الناس البيوت المهدمة على أنها باطون. لكنها بالنسبة لي مكان ذكريات. أرى البيوت المهدومة على أنها أجساد تطلب ألا نهجرها. أسياخ الحديد الخارجة من الركام تشبه الأوردة التي تنبض بالحياة. عندما أكتب أو أرسم على جدار أشعره يشكرني، لأنه مريض وأنا أعمل على تضميد جراحه»<sup>(40)</sup>.

(40) د.م، عنب بلدي، «إدلب رسائل ثورية على جدران بنش، من تقرير تلفزيوني عن الفنان عزيز الأسمر»، موقع عنب بلدي،

[https://www.youtube.com/watch?v=167h7reZKvA&t=19s&ab\\_channel=EnabBaladi](https://www.youtube.com/watch?v=167h7reZKvA&t=19s&ab_channel=EnabBaladi).

## الخاتمة

1. على الرغم من المحاولات النادرة سابقًا، إلا أنه يمكن عدّ عام 2011 شاهدًا على النشأة الأولى والأساسية لتجربة فن الغرافيتي السوري.
2. تطرق الإنتاج الفني الغرافيتي السوري إلى موضوعات الراهن السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي والثقافي: الدعوة إلى الانتفاض، إدانة القمع، إدانة السلاح، إدانة السلطات المتعددة المتعاقبة، موضوعة الهجرة والنزوح القسري، حياة اللجوء، موضوعة عودة اللاجئين.
3. تتسم تجربة الإنتاج الفني الغرافيتي السوري بغياب أسماء الفنانين وصانعي الأعمال، وذلك بسبب المخاطر الأمنية والقمع الذي يحيط بهؤلاء الفنانين الناشطين، فخلت المعلومات التوثيقية أية أسماء لفنانين إلا في ما ندر.
4. طغى على التجربة الغرافيتية السورية طابع الحملات الناشطة، والحملات التوعوية التثقيفية بالحقوق السياسية والمدنية.
5. مزية فن الغرافيتي على غيره من الفنون، هو ضرورة إنتاج العمل الفني ضمن حيز فيزيائي من الفضاء العام داخل الخريطة السورية. ما جعل لبعض الموضوعات ألقًا خاصًا حين يتناولها فن الغرافيتي مثل: الإعمار بعد الدمار، والفن فوق الخراب.
6. بينما شهدت السنوات من 2011 حتى 2013، كمًّا كبيرًا من إنتاج الأعمال الغرافيتية العربية السورية، فقد شهدت السنوات من 2017-2019 تناقصًا كبيرًا في الإنتاج الغرافيتي العربي والسوري أيضًا، بحسب ما بينته إحصاءات موقع (الذاكرة الإبداعية للثورة السورية).



# النشيد الوطني

## النشأة، الرمزية، الوظيفة

### ”نماذج من الأناشيد الوطنية العربية“

سليمان الطعان<sup>(1)</sup>

#### تقديم

الدراسات التي تتناول النشيد الوطني معدومة أو كالمعدومة في اللغة العربية، وحتى في اللغة الإنكليزية فإن الأبحاث في هذا الجانب قليلة، وما تزال تخطو خطواتها الأولى، وتأتي جزءاً ملحّقاً ببحوث الهوية التي تعنى بها الدراسات الثقافية عادة.

الورقة الحالية نوع من المغامرة في قارة مجهولة المعالم، وتندرج هذه المغامرة-المحاولة في إطار محاولات أخرى قام بها باحثون ومفكرون، قصدوا من ورائها امتحان جوانب القصور في وعينا السياسي، واستنطاق القضايا التي كان لها تأثير لا ينكر في تشكيل هويتنا الوطنية، بما تتضمنه من تصورات حول أنفسنا وحول الآخرين. والهدف من الدراسة معرفة درجة الارتباط بين النشيد الوطني، وإسهامه في تشكيل الوعي السياسي، والتأثير فيه. ولا يمكن بحال من الأحوال إغفال السياق الذي ولدت فيه تلك المحاولات، فالسنوات السابقة من عمر «الربيع العربي»، وما رافقها من إخفاقات، صرّفت أنظار الباحثين والمفكرين عن العامل الخارجي، بعد أن كان مشجّباً تعلق عليه الانتكاسات كافة؛ فقد اتضح عبر العقد الماضي أن العطب في جزء كبير منه ينبع من ذواتنا، ومن هنا تأتي مشروعية الارتداد إلى الذات، بوصفها صحوة تهدف إلى اكتشاف جوانب القصور، ومحاولة تلافيها.

عبر التاريخ البشري، نشأت أنماط متعددة من الجماعات، هدفت إلى تمييز الـ«نحن» من الـ«هم»، بداية من الأسرة الصغيرة، مروراً بالعشيرة أو القبيلة، وانتهاء بالأمّة. في المجتمعات القبلية يقوم التمييز على أساس رابطة الدم. ويسجل لليونان القديمة ظهور الشكل الأول للدولة-المدينة، والذي تطور

(1) أكاديمي سوري.

لاحقاً في الإمبراطورية الرومانية، إذ أصبح المواطن الروماني هو كل فرد يسكن أراضي الإمبراطورية، بغض النظر عن عرقه؛ ولكن هذا المفهوم سرعان ما تلاشى مع التحول الذي أحدثته تغلغل الدين في الحياة العامة، الأمر الذي أسفر عن ظهور الدول الدينية التي ترتبط المواطنة فيها بالعقيدة، فكل من لا يعتنق الدين الرسمي للدولة يعد «تابعاً» أو «ذمياً»، لا يتمتع بالحقوق نفسها التي يتمتع بها «المواطنون» الذين يعتنقون ذلك الدين.

مع بداية العصر الحديث، أخذت الجماعات البشرية تنظر إلى نفسها بمعزل عن الطروحات السابقة، القائمة على الرابطة الدينية التي تهيمنت لصالح رابطة الأمة التي تتكلم لغة واحدة، وتسكن منطقة جغرافية واحدة. لا ينفي هذا المعنى المعاصر غياب فكرة الوطن من قبل، ولكن فكرة الدولة الوطنية- كما هو واضح- تقوم على تحويل العصبية القائمة على الدين، إلى عصبية أخرى قائمة على أساس اللغة الواحدة، والأرض الواحدة. ويمكن القول بكثير من التبسيط المخل: إن الانتماء لدى الجماعات البشرية مر على التوالي بمراحل: القبيلة، والدين، والقومية.

تأخر هذا المعنى المستجد للانتماء (الانتماء القومي) في الدخول إلى منطقتنا حتى نهاية القرن التاسع عشر، فمع انتشار الأفكار القومية التي هبت بالتزامن مع الانفتاح المتزايد على الغرب، تسرب هذا العامل القومي إلى الفضاء العام، وبدأ يأخذ حيزاً متصاعداً في الحقل السياسي، فازداد تأثيره مع مرور الوقت، ليغدو مع نهاية الحرب العالمية الأولى العامل الرئيس في تحديد وعي الناس السياسي.

قبل رياح الأفكار القومية، لم يكن الناس، في الدولة العثمانية، على سبيل المثال، يميزون أنفسهم بوصفهم «تركاً» أو «عرباً» أو «كرداً»، فالشيء الذي كان يجمع هؤلاء من قبل هو الرابطة الدينية، ولذلك كان المسلم ينتقل إلى الدولة العثمانية، فيصبح مباشرة مواطناً من أفرادها له كل الحقوق التي توفرها لرعاياها، لأنه ينتمي إلى الملة نفسها، إذ استند تعريف الدولة والناس «للمواطنة» إلى المعيار الديني، فرعايا السلطة العثمانية انقسموا إلى مسلمين وغير مسلمين، ولكن تأثير هذا المعيار تراجع مع ظهور الفكرة القومية، إذ أصبح العرب والترك والألبان وغيرهم يعرفون أنفسهم استناداً إلى أعراقهم، أي إلى اللغة التي يتكلمونها بصورة أساس.

بدأت بواكير الحركة القومية في المشرق العربي بالمطالبة بحكم ذاتي في البلاد العربية، وبالاعتراف باللغة العربية لغة رسمية، ولكن هذه الإرهاصات سرعان ما اتخذت شكل حركة «تحرر وطني»، هدفت إلى نيل الاستقلال عن «الاحتلال العثماني»، ولاسيما مع إدراك النخبة العربية أن الإدارة العثمانية ليست بمضمار منح البلاد العربية أيّاً من المطالب التي تقدمت بها تلك النخبة.

في هذا السياق، تأسست الأيديولوجيا القومية الوليدة على يد النخبة المثقفة التي تركز خطابها على محددين أساسيين في تمييز السكان الذين تخاطبهم: اللغة، وسردية الدولة العربية المفقودة. وقد

كان هذا التوجه ضروريًا لتوحيد السكان الذين كانوا ينتمون إلى مجموعة من الولايات التي لم تحاول الدولة العثمانية ربطها ثقافيًا واقتصاديًا بسبب طبيعتها الإقطاعية، وبسبب الموروث الإسلامي الذي تقوم عليه، في ترك حرية التصرف بالشؤون الداخلية للجماعات الأهلية.

من هذا المنطلق بدأت النخبة بالكلام على سرديّة استعادة الدولة المفقودة، وتحقيق الاستقلال عن الحكم الأجنبي، من خلال البحث عن رموز قومية مستمدة من الأساطير والذاكرة التاريخية المشتركة، والثقافة العامة الواحدة<sup>(2)</sup>. غير أن هذه المحاولة أصيبت بانتكاسة مع تلاشي الآمال بقيام دولة عربية واحدة، ولا سيما مع اتفاقية سايكس بيكو وما تلاها من أحداث، قسمت المشرق العربي على وجه الخصوص إلى مجموعة من الدول التي بدأت تبحث عن خلاصها الشخصي من الاستعمار، من دون أن تنسى تلك الرغبة المتجذرة في إقامة الدولة العربية الواحدة.

ليست الهوية الوطنية خصيصة فطرية في الكائن البشري، ولا هي خصلة يكتسبها المرء مع تقدمه في السن، فهي مثل كل الهويات الأخرى ينبغي أن يكتسبها الفرد من محيطه، ويسهم التعليم في توجيهها. توجد أدوات مهمة في عملية التعليم هذه، يمثل العلم الرسمي للدولة، واللباس العسكري، والنشيد الوطني، تسهم كلها في بناء الأمة والمحافظة عليها<sup>(3)</sup>. وهذه الرموز إعلان واضح عن الهوية الوطنية، وهي في جوهرها تقوم بوظيفة الطواطم (جمع طوطم) المعاصرة بالمعنى الدوركيماي<sup>(4)</sup>. إن الدور الأساس الذي تؤديه الرموز في المراحل الأولى من بناء الدولة، أو في الأزمنة التي تجد الدولة نفسها فيها أمام تحديات وجودية -يفسر كثرة العناية بها، والغضب الذي يشعر به الأفراد في حال غيابها أو إهانتها. لكن هذا الحضور سرعان ما يخفت أو يتلاشى مع استقرار الدولة، وغياب الصراع مع الدول المجاورة لها<sup>(5)</sup>.

كان النشيد الوطني واحدًا من الرموز التي حاولت الدول العربية الوليدة استثمارها، في سبيل تعزيز ارتباط المواطنين بدولهم التي كانت بحاجة ماسة إلى تلك الرموز، بغية صهر الفئات والشرائح والطوائف في إطار واحد، ولا سيما في ظل غياب أي تعريف نهائي للهوية الوطنية. بيد أن هذا الرمز حمل في داخله وعيًا مضطربًا في كثير من الأحيان، بين الحدود التي منحها الاستعمار للدولة الوليدة،

(2) Anthony D Smith, National Identity, (London: Penguin Books, 1991), 14.

(3) Pal Kolstø, National symbols as signs of unity and division, Ethnic and Racial Studies Vol: 29, No. 4, (2006), 676

(4) Karen A. Ceruio, Symbols and the World System: National Anthems and Flags Sociological Forum, Vol:8, No. 2, (1993), 244.

(5) يفرق ميشيل بيليج بين الدول المستقرة والدول غير المستقرة من ناحية العناية بالرموز. إذ يلاحظ أن الناس قلما يعنهم أو يلتفت نظهم العلم الذي يخفق فوق الأبنية العامة، في الدول المستقرة من مثل الولايات المتحدة، ونيوزيلاندا، وبريطانيا، ولكن المواطنين في الدول غير المستقرة يبدون اهتمامًا كبيرًا بالعلم، وبما يثيرهم من نفوسهم من مشاعر وطنية. انظر:

Michael Billig, Banal Nationalism, (London: SAGE, 1995), 8.

والدولة الحلم التي صورتها النخبة العربية في بدايات القرن المنصرم، الأمر الذي ظهر عبر التمزق الحاد بين طموح النشيد وأفق القومي من ناحية، واضطراره للتقوقع داخل مساحة جغرافية، وجد نفسه مرغماً على تمثيلها من ناحية ثانية.

## النشيد الوطني

تخلو الدول الإمبراطورية من الأناشيد الوطنية بالمعنى المتعارف عليه، من دون أن يلغي هذا وجود ألحان وقصائد تستعمل عادة في الحروب، فالدولة الإمبراطورية تتكون أساساً من مجموعة شعوب، يجمع بينها عادة المعتقد لا اللغة والأرض، بينما يقوم النشيد الوطني على أنقاض الرابطة الدينية السابقة، وفي عقب انهيار الدول الإمبراطورية التي يشكل العامل الديني برمزته نقطة التقاء بين أفرادها، ولذلك تغدو الأرض المعيار الأساس، بل الوحيد في تحديد انتماء الناس في الدولة الوطنية الوليدة.

على النقيض من التطور الطبيعي لظهور الدولة في العالم الغربي، نشأت الدولة في بلادنا بفعل ولادة قيصرية، فكانت مولوداً خديجاً، جاء إلى الحياة من خلال مسطرة الدول الاستعمارية التي جمعت في كثير من الأحيان مناطق مختلفة، من حيث العادات والتقاليد والموروث الثقافي، وحين بدأت هذه الكيانات الوليدة بإنشاء تقاليد «دولية» لم تكن موجودة من قبل، وإقامة مؤسسات جديدة، استلهمت في جملة ما استلهمته التقليد الأوروبي في ضرورة وجود أناشيد وطنية لها، ولهذا جاء النشيد الوطني في منطقتنا، على خلاف النشيد الوطني في الدول الغربية، مولوداً صناعياً أيضاً، بمعنى أننا قلما عثرنا على أغنية أو قصيدة تطورت بالتوازي مع نمو الشعور الوطني، على نحو ما حدث في كثير من الدول الأوروبية. لقد كانت هناك ولادة قيصرية للدولة في بلادنا، مثلها مثل كل الدول التي نشأت بفعل توازنات دولية معينة، من دون أن تنمو نموّاً طبيعياً. ومع ذلك، فقد حاولت الدول الوليدة استثمار النشيد في خلق شعور وطني، بين الأفراد الذين كانت تجمعهم من قبل روابط أخرى انفرط عقدها. وهكذا ظهرت «المسابقات» التي تطلب من خلالها الدولة الوليدة من الشعراء المبادرة إلى كتابة نشيد يعبر عنها.

إن العودة إلى المناقشات التي رافقت اختيار أول نشيد وطني لمصر ستكون مفيدة؛ لأنها سترينا المعايير الأساسية التي كانت تضعها لجنة التحكيم في الحكم على النشيد الوطني، والانتقادات التي وجهت إلى النشيد المختار. وسنعرّض على صورة لهذه الانتقادات في كتاب الديوان، ولا سيما الفصل الذي خصصه العقاد لنقد النشيد الوطني الذي كتبه أحمد شوقي، ليكون أول نشيد لمصر بعد ثورة عام 1919م، وحصولها على نوع من الاستقلال عن بريطانيا.

يذكر العقاد كثيراً من الشروط الواجبة في النشيد الوطني، فمنها شروط خاصة باللجنة من مثل الاطلاع على الأناشيد القومية الأخرى، والخبرة بتوقيع الألحان على المعاني، والمعرفة بأخلاق الجماعات وأطوارها النفسية<sup>(6)</sup>.

إضافة إلى ملاحظاته حول ضعف عبارات النشيد وصعوبتها، ينتقد العقاد الطابع الأخلاقي الذي يمتاز به النشيد، وغلبة الجانب الوعظي عليه، بدلاً من أن يكون حماسياً موضوعاً على لسان الشعب، وموافقاً لكل زمان. فبرأيه إن النشيد المعروض آنذاك لا يتطابق مع ما هو مطلوب من النشيد الوطني الذي ينبغي أن يكون صالحاً للفخر القومي، باعثاً للحمية في النفس، وأن يترافق مع لحن «يثبت القلوب الخائرة، وينهض بالهمم المتراخية، بحيث إذا سمعه الضعيف اضطرم العزم في نفسه، وإن أصغى إليه اليأس هجم الأمل في قلبه، وإن سمعه العدو تضعضع قلبه رعباً وخوفاً، لأن اللحن برأيه يكون صوت الأمة في سمع التاريخ»<sup>(7)</sup>.

في ما بعد ستتجاوز معظم الأناشيد الوطنية العربية تلك الهنات البلاغية، فتصفح الأناشيد الوطنية في العالم العربي اليوم يكشف عن ميزات بلاغية واسعة، ومستويات عالية من الشعرية في أغلب تلك الأناشيد، ناتجة عن معرفة بما ينبغي أن يكون عليه النشيد الوطني، معرفة كانت على الأرجح ثمرة الاطلاع على تجارب الأمم والدول الأخرى في هذا المجال.

يعكس النشيد الوطني، عادة، تاريخ الدولة، ونضالات أبطالها، ومعتقدات شعبها، وتقاليده، ويعبر عن الهوية الوطنية، من خلال الإشارة إلى رموز معينة وشخصيات ذات حضور في الذاكرة الجمعية، ومن خلال التغني بعظمة الشعب وكبريائه. ووظيفة النشيد الأساس هي إثارة الشعور الوطني بين المواطنين، وتذكيرهم بمجد أمتهم، وجمال أرضها، وتعزيز الانتماء إلى الأرض بين المواطنين، على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومعتقداتهم. ويذهب بافكوفيك وكيلين إلى أن النشيد يبدأ عادة بالحديث عن الميزات التي تمتلكها الأمة، وتأتي في مقدمتها الشجاعة والقوة، وهذه الشجاعة تبدو مشروعة في سياق دفاع الأمة عن حقها في الحرية والحياة. كذلك يتضمن النشيد الوطني ازدياء مضمراً للآخر الذي يمثل عدواً مفترضاً، من اللازم إظهار نوع من التحدي نحوه<sup>(8)</sup>.

ليس من أولويات النشيد الوطني، كما رأينا، بث المواعظ الأخلاقية، ولهذا السبب ستغيب كلياً قيم التسامح والتعاون مع الآخر والتضامن معه، وسيجري الاحتفاء بثقافة الحرب، وازدياء السلام.

(6) عباس محمود العقاد، إبراهيم المازني، الديوان في الأدب والنقد، ط4، (القاهرة: دار الشعب، 1997م)، 45.

(7) المرجع السابق، 47-48.

(8) Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, Anthems and the making of the nation state: Identity and Nationalism in the Balkans, (London, New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2016), 27.

وبسبب هذا العنف الرمزي، يسهم النشيد في شحن الفرد بشوفينية، قوامها رفض التعايش مع الآخر، وانتقاص كرامته، وعدم التعاطف معه، معززاً بذلك تضامن الجماعة التي ينطق باسمها، ومحاولاً تجميع أفرادها مع الهدف العام.

يقودنا الحديث عن الآخر إلى التطرق قليلاً إلى القيم التي يدعو إليها النشيد الوطني. إن أهم ما يكرسه النشيد في الوعي الجمعي رفض المساواة مع الآخر، فالآخر مزدري، ولا يمكن التعاون معه، ولا احترام حقه في الوجود، ولا حقه في الحرية، ولكن هذه العملية تحدث بهدوء وبطريقة لا تشعر المتلقي بعملية نفي الآخر وتحويله إلى الخندق المعادي، إذ تُخَفَّفُ لغة العنف الرمزي، ويجري الحد من مستوى المشاعر العدائية المباشرة في أغلب الحالات، وذلك عبر إثارة استعمال مجازات لغوية وإحالات رمزية، يستعاض بها عن التعبيرات العدائية الصريحة. ومن الملاحظات الدقيقة التي يثيرها بافكوفيك وكيلين أن الأناشيد الوطنية تخلو من مدح الأمم بالحكمة والروية، ولا تتطرق إلى امتلاك الأمم المعرفة والعلم، فالأمم، كما تبدو في أناشيدها الوطنية نزقة، عنيفة، تنزع نحو الخصومة والحرب لأدنى استفزاز تتعرض له، وغالباً ما تُستحضَر شخصيات عسكرية أو رموز عسكرية في الأناشيد الوطنية. والخلاصة هي غياب المزايا العقلية عن النشيد الوطني<sup>(9)</sup>. غير أن كلاً من بافكوفيك وكيلين يخفقان في قراءة الأسباب الكامنة وراء هذا الغياب، فبرأيهما إن غياب الحكمة أمر لا يمكن تعليله. وهي وجهة نظر تنطوي على تجاهل حقيقة أن هذه الأناشيد تهدف إلى إظهار الشجاعة في مواجهة الآخر، والتي تفترض ضمناً غياب أي عقلانية أو حكمة في التعامل معه، وأن ممارسة العنف الرمزي الذي تختزنه كلمات النشيد خطوة أولى، تمهد الطريق للعنف المادي الذي يسعى النشيد إلى غرسه في الوعي الجمعي.

فحوى ذلك كله أن النشيد وسيلة من بين وسائل وأدوات أخرى، توظفها الدولة لتعزيز الانتماء إليها من خلال الرغبة بتحويل أناس مختلفي المنابت والجذور والأهواء إلى «جماعة أهلية»، وخلق رابطة متخيلة تعزز شعورهم بوجود صلة بينهم أقرب إلى رابطة الدم والنسب. ولأنه كذلك فهو يحمل في داخله مضمراً يروم التأكيد على تجانس المجتمع، وقولبة الذات الجمعية لتصبح ذاتاً واحدة. فالأنا الماثلة في «رددي أيتها الدنيا نشيدي»<sup>(10)</sup> تنطق باسم الجماعة، فالمضمّر هنا هو: «رددي أيتها الدنيا نشيدنا»، والفرد مرتبط بالجماعة إلى حد أنه قادر على النطق باسمها، وتمثيلها أمام الآخرين، فالجماعة باختصار تضم أفراداً متطابقين ومتماثلين، بحيث يجوز لأي فرد منهم أن ينوب عنها من دون أي شعور بالتمايز والاختلاف، فالتطابق هنا تام ليس فيه أي مجال للفروق الفردية.

(9) Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, 27.

(10) النشيد اليمني.

يعزز النشيد شعور الفرد بالارتباط بالوطن عبر التعالي على المصلحة الفردية، والعزف على أوتار المحبة وعمق الانتماء إلى الكيان المتخيل. ومن الوظائف التي يؤديها النشيد خلق نوع من المساواة بين الأفراد المختلفين، اجتماعيًا وفكريًا وسياسيًا، وتنمية الرغبة بالتضحية من أجل الفكرة المتخيلة. بهذا ينزاح النشيد إلى ما يشبه التراتيل التي تعزف في المناسبات/ الطقوس التي يفترض أن تجد فيها الجماعة ذاتها المتخيلة حاضرة بقوة. وإذا نظرنا إليه من هذه الزاوية، فإنه يغدو عنوانًا للدولة أمام ذاتها وأمام الآخرين، فإذا كان لأي دين نصوص أساس يتعرف إليه الناس بقراءتها، فإن النشيد الوطني هو أحد المداخل الضرورية لفهم الطريقة التي تنظر بها الدولة إلى نفسها. ويشجع على مثل هذه المقارنة أن النشيد الوطني يتطلب طقوسًا معينة، أهمها الوقوف باستعداد، والسكوت، والسكون وعدم الحركة، وهي كلها فروض واجبة في العبادات.

من الدلائل الرمزية للنشيد أنه عنوان للسيادة، فهو يعزف في الأمكنة التي تخضع لسلطة الدولة، وهناك مكانان يعزف فيهما النشيد الوطني بانتظام: في المدارس مع بداية الدوام الدراسي، وفي الثكنات العسكرية مع بداية اليوم التدريبي، وأحيانًا مع نهايته التي تترافق بإنزال العلم. كذلك يعزف في المناسبات الرسمية من مثل استقبال شخصية رسمية أجنبية، وفي المسابقات الرياضية الدولية.

وإضافة إلى هذه الوظيفة الرمزية، توجد وظيفة أخرى هي الوظيفة التعليمية، فالنشيد الوطني يُدرّس للطلبة لكي يعرفوا أنفسهم. والحقيقة أن معظم الدول في العالم تضع النشيد الوطني في قائمة الأغاني أو النصوص الشعرية التي يجب على الطفل حفظها، وغالبًا ما يوضع في الصفحة الأولى من الكتب المدرسية<sup>(11)</sup>. ولكن ينبغي ألا يغيب عن ذهننا أن النشيد الوطني ليس نصًا مكتوبًا يعبر على نحو واضح عن هوية الأمة؛ فهو لا «يهدف إلى الإجابة عن سؤال: من هم الذين يؤدون النشيد الوطني؟ ولكنه يقوم بتوضيح هوية هؤلاء الذين يؤدون النشيد عبر سلسلة من الصور والأخيلة»<sup>(12)</sup>. وغالبًا ما يُعلّم الأطفال طريقة التعبير عن المشاعر في أثناء عزف النشيد الوطني، ففي النشيد السوري، مثلاً، يفترض بالمستمع أن يرفع صدره إلى الأعلى، وأن يشعر بالفخر والعزة. كذلك فإن النشيد الوطني عادة هو أكثر الأناشيد أو القصائد تداولًا في البلد، إذ يفترض أن يحفظه المواطنون كلهم. ولكنه يختلف عن النصوص الشعرية الأخرى كلها، فليست المتعة أو الفائدة الجمالية هي الغرض من وراء إلقائه، حتى إن ترافق إنشاده مع الموسيقى، وإنما الغرض تعزيز الروح الوطنية بين المواطنين، وإيجاد نظم من العلامات الرمزية تجمع بينهم.

إذن، فمن أهم الوظائف التي يرمي إليها النشيد الوطني إثارة مشاعر الفخر والوطنية، وحشد

(11) الحالة التركية حالة نموذجية في هذا المضمار، فالكتب المدرسية كلها تبدأ بالنشيد الوطني.

(12) Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, 20.

الناس حول الفكرة الرمزية. فالنظام السياسي عاجز عن بناء أمة بمعزل عن استدعاء التقاليد والرموز والطقوس التي تسهم في تشكيل هوية الأفراد المواطنين. كذلك فإن للنشيد وظيفة أخرى، هي زرع «الكراهية» نحو الآخر المختلف، والذي ينظر إليه على أنه «عدو محتمل»، فالخصم في الملاعب الرياضية يمكن أن يتحول إلى عدو في ميدان القتال، وساحة الرياضة صورة مهذبة لحلبة الصراع، وما يقوم به النشيد الوطني في هذا السياق هو ترسيخ التعارض مع الهويات الأخرى التي ينظر إليها على أنها هويات مختلفة<sup>(13)</sup>.

غالبًا ما تظهر معارضة النشيد الوطني لدى الأفراد الذين لا يشعرون بالانتماء إلى الوطن الذي يمثله النشيد، بمثل الانتماء إلى إحدى الأقليات، وكذلك لدى معارضي النظام الذي يمثله النشيد. ومع أن النشيد بوصفه نشاطًا اجتماعيًا يسهم في صياغة الهوية الاجتماعية، لكن استجابة المواطنين لن تكون واحدة له، فمن المعروف مثلًا أن الأقليات أضعف ارتباطًا بالهويات الوطنية، ولهذا فإن استجابتها للنشيد تختلف عن استجابة الأكثرية التي يتكون منها البلد، وهذه كلها طبعًا افتراضات تنتظر دراسات تجريبية لتأكيدھا، وإن كان هناك عدد من الدراسات في العالم الناطق بالإنكليزية تؤكد ما أشرنا إليه<sup>(14)</sup>.

ولللخروج من هذه المعضلة، لجأت بعض الدول المختلطة عرقيًا وثقافيًا، والتي تتكون من مجموعات بشرية مختلفة إلى طرق عدة لتتجاوز ما قد يثيره النشيد الوطني من شعور بعدم المواطنة الكاملة لدى تلك المجموعات، فألغت الكلمات، وأبقت على الموسيقى فقط؛ لأن اعتماد كلمات قومية محددة في النشيد قد يخلق توترًا لدى القوميات الأخرى كما في حالة البوسنة والهرسك<sup>(15)</sup>، وفي بعض الدول توجد نسختان من النشيد الوطني باللغتين الرسميتين للبلد كما في حالة بلجيكا<sup>(16)</sup>.

## نماذج النشيد الوطني

تذكر الموسوعة البريطانية أن النشيد البريطاني هو أقدم نشيد وطني في العالم، وأنه أصبح على نحو رسمي نشيدًا وطنيًا في عام 1825م، على الرغم من أنه كان شائعًا بوصفه أغنية وطنية، استعملت في الاحتفالات الملكية منذ منتصف القرن الثامن عشر. وتضيف الموسوعة بأن الدول الأوروبية معظمها حذت حذو بريطانيا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فاتخذت

(13) Karen A. Ceruio, 244.

(14) Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, 14-15.

(15) - Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, 18.

(16) Hang, Xing. Encyclopedia of National Anthems, (Lanham, Maryland, and Oxford: The scarecrow Press, Inc, 2003), 59.

## أناشيد وطنية خاصة بها<sup>(17)</sup>.

تصنف الموسوعة البريطانية الأناشيد الوطنية في ثلاثة أقسام أساسية: أناشيد تدعو للحاكم بالسلامة، يمثل النشيد البريطاني، وأناشيد تشير إلى المعارك التي خاضتها الأمة كالمارسليز، وصنف ثالث يعبر عن المشاعر الوطنية مثل النشيد الكندي<sup>(18)</sup>. وفي الحالات معظمها تنطوي الأناشيد الوطنية، بحسب بافكوفيك وكيلين، على عنصرين من العناصر السابقة أو ثلاثة، مع أرجحية أحدها على العنصرين الآخرين<sup>(19)</sup>. وأقدم صور الأناشيد الوطنية، كما تذكر الموسوعة، هي الأناشيد التي تدعو للحاكم بالسلامة. وأقل منها قدمًا تلك التي تدعو إلى حمل السلاح كالمارسليز، غير أن هذا النوع من الأناشيد لم يعد ممكنًا الآن بشكله الكلاسيكي، ولا سيما بعد تشكل المنظمات الدولية، وما يتبعها من شروط لقبول الدول الأعضاء، من بينها النظر إلى مثل هذه الدعوات بوصفها حصة على الكراهية والعنف.

باستقراء الأناشيد الوطنية العربية، يمكن القول، بكثير من التبسيط، إن الأناشيد في الدول العربية ذات الطابع الملكي تنتهي إلى النوع الأول، أما النوعان الآخران فهما صنفان يهيمنان على الأناشيد الوطنية في الدول ذات الأنظمة الجمهورية، مع تفاوت في درجات حضور كل منهما، ومع ظهور بعض الخصائص التي تحتاج إلى بحث أكثر اتساعًا. من ذلك مثلاً أن النشيد اللبناني تظهر فيه نزعة مناطقية شديدة، وتمركز كبير حول الفكرة اللبنانية التي تأسس حولها لبنان الحالي.

ويظهر استعراض الأناشيد الوطنية في الجمهوريات العربية غلبة شبه مطلقة للنموذج الثالث الذي يعبر عن مشاعر الحب والاعتزاز بالأمة والوطن والتاريخ، نستثني هنا النشيد الجزائري الذي أُلّف في أثناء حرب التحرير ضد الاستعمار الفرنسي، فهو يندرج في الصنف الذي يدعو إلى الثورة وحمل السلاح في مواجهة العدو.

## 1. التضرع من أجل سلامة الحاكم

يكاد النشيد الوطني الأردني يكون مخصصًا بأكمله لتمجيد الملك وتعظيمه، بخلاف الأناشيد في البلدان الأخرى ذات الأنظمة الوراثية التي تأتي الدعوة فيها للحاكم في سياق أعم، فيه تمجيد للوطن والاعتزاز بمكانته وتاريخه العربي، وبنهجه القائم على الشريعة كما في الأناشيد الوطنية للسعودية والكويت والبحرين، إذ ترد الإشارة إلى الملك أو الأمير في بيت واحد في أناشيد المغرب والكويت

(17) Encyclopedia BRITANNICA 2016, national anthem.

(18) Encyclopedia BRITANNICA 2016, national anthem.

(19) Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, 20.

والسعودية، حيث يقتصر ذكر الأمير على بيت شعري واحد من بين سبعة أبيات شعرية يتكون منها النشيد الكويتي، والأمر ذاته ينطبق على النشيد السعودي، وبدرجة أقل منهما النشيد المغربي الذي يذكر فيه الملك مقروناً بشعار: «الله ، الوطن، الملك» الذي يختتم به النشيد العماني فينقسم من ناحية المضمون إلى قسمين متساويين؛ في القسم الأول يتضرع فيه المواطنون إلى الله أن يحفظ جلالة السلطان، وفي القسم الثاني فخر بتاريخ عمان العربي الذي يعود إلى عهد النبوة المباركة، تليها دعوة إلى نشر النور في أرجاء الكون كلها، وأن تنعم عمان بالخير والسلام الأبدي. على النقيض من هذا الحضور المتفاوت للحاكم، سواء أكان ملكاً أم أميراً أم سلطاناً، في الأناشيد الوطنية في البلدان ذات الأنظمة الوراثية، يخرج النشيدان الوطنيان في كل من قطر والإمارات العربية المتحدة من هذا التصنيف؛ لأنهما لا يحتويان على أي ذكر للحاكم، وهو ما يسوغ وضعهما في نظرنا تحت نموذج الامتنان للأمة والوطن.

في ما يتصل بالحضور الواسع للملك في النشيد الوطني الأردني، فإن هذا عائد في جزء كبير منه إلى أنه أقدم الأناشيد الوطنية في الأنظمة الملكية، بحيث جاء متسقاً مع الإطار الكلاسيكي لنظام الحكم الملكي. وهذا القدم يجعله أقرب إلى شكل قصيدة المدح العربية الكلاسيكية، ولكن مع إضافة قيم معاصرة تتناسب وطبيعة العصر الذي نحن فيه.

عاش المليك

عاش المليك

سامياً مقامه

خافقات في المعالي أعلامه

يومَ أحييتَ لنا

نحن أحرزنا المنى

نهضة تحفزنا

تتسامى فوق هامِ الشَّهب

لكَ من خير نبي

يا مليك العرب

شرفٌ في النَّسبِ

حدَّثت عنه بطونُ الكتب

جندُكَ المُجَنَّدُ

الشبابُ الأُمجدُ

عزمه لا يخمد

فيه من معناك  
يا مَلِيكَ العربِ  
شرف في النَّسَبِ  
حدثت عنه بطون الكتب  
دمت نوراً وهدي  
هانئاً مُمَجِّداً  
مجدُ العرب  
لك من خير نبي  
شرفٌ في النَّسَبِ  
حدّثت عنه بطونُ الكتب<sup>(20)</sup>

المحور الذي يقوم عليه النشيد الأردني من الناحية السياسية هو الدعوة للملك بأن يظل مقامه سامياً، وأن تبقى راياته خفاقة. ومنذ البداية يتضح اتكاء النشيد الأردني على معجم مستمد من عالم مفارق، فالعدول عن «ملك» قد ينبع من رغبة في تجاوز تكرار الكلمة من الناحية الأسلوبية واللغوية، والاستعاضة عنها بكلمة «ملك» ذات الوقع المختلف لندرة استعمالها، وهي ندرة يحدث توظيفها في هذا السياق أثراً في نفس المتلقي لا تحدثه الكلمة الأخرى «ملك». بيد أنه يتضمن رغبة أخرى، هي محاولة خلق صورة نمطية تحفر في لاوعي المتلقي، وتقيم تماثلاً بينها وبين عالم سماوي ديني، وليس من باب المصادفة في هذا السياق تكرار كلمتي «سامياً، تتسامى» في إشارة واضحة إلى تعالي الملك ومفارقته للعالم من حوله.

من ناحية سياسية، فإن المعلن أن قيم الدولة الأردنية هي قيم الثورة العربية، وما استندت إليه من أفكار ومبادئ وقيم وحدوية، أسست لاستقلال العرب عن الإمبراطورية العثمانية، بعد ازدياد الوعي العرب بذاتهم كأمة متميزة باللغة، والدين، والتاريخ، والأهداف المتعلقة بالوحدة والحرية والاستقلال<sup>(21)</sup>. أما فحص النشيد الأردني فيكشف عن قيم أخرى، قيم بدوية يعد الشرف والافتخار بالنسب أهم خصائصها، وكذلك يتضمن النشيد قيم الفروسية التقليدية، بما فيها الاحتفاء بالشجاعة «في البرايا سيداً»، والتغني بالبسالة والإقدام «خافقات في المعالي أعلامه».

(20) عبد المنعم الرفاعي، شعر عبد المنعم الرفاعي، إبراهيم الكوفجي (جامعاً ومحققاً) ط1، (عمان: الشركة الجديدة، 2003م)، ص 269.

(21) مجد الدين خمش، المواطنة والهوية الوطنية في الأردن والوطن العربي، ط1، (عمان: منشورات الأن، 2019م)، 59.

تمتاز اللغة في النشيد الأردني بالتوهج البلاغي الذي يغطي على الضعف الناتج عن التكرار، ومع أن هذا الأخير يقود عادة إلى الرتابة، غير أنه في هذا الموضوع يبعث في نفس المتلقي الإحساس بلازمية الملك. وهو أمر يدركه كاتب النشيد الذي يعتمد ترسيخ «محبة الملك وهيئته في نفوس الناشئة»<sup>(22)</sup>. هذا المعجم اللغوي الذي يستمد النشيد من الحقل الديني، يلقي الضوء على خصائص العالم الرمزي الذي يسعى النشيد إلى توطيده في وعي المتلقي. إن أهم ما يحفره النشيد الأردني في الوجدان الجمعي أنه يقيم برزخاً بين الحاكم (الملك) والمواطنين، برزخاً لا يمكن تجاوزه على الإطلاق، فالملك ينحدر من السلالة النبوية التي يستمد منها أحقيته في الملك، وكذلك يرث منها شرفه ونسبه، والسلالة النبوية نفسها تنحدر من آخر نبي كان له اتصال بالسماء، ولهذا فإن الملك نور وهدي، يستمد نوره من النور المحمدي، وأفعاله كذلك لا يأتيها الباطل فهو هدى لمن ضل عن سواء السبيل. وللملك شرف لا يحوزه الآخرون، شرف تناقلته الكتب، وفي مقدمة الكتب في الوعي العربي القرآن الكريم، أول كتاب مدون في تاريخ العربية.

يخلو النشيد الوطني الأردني من الإشارة إلى أي حيز جغرافي أو علامات جغرافية؛ لأن غرضه الأساس هو تثبيت الصورة التي يرسمها عن الملك، بوصفه ملكاً على العرب كلهم، ولما كان ملكاً على العرب فلا داعي للرموز الجغرافية ما دامت الأرض العربية معروفة في أذهان المتلقين. بهذا المعنى يكتسي الملك لباس الخليفة، ويحتل مكانه الرمزي في الوعي، مع فارق جوهري أن الملك، هنا، هو ملك على العرب وحدهم. هذا الاعتناء الشديد بالتاريخ مع إهمال البعد الجغرافي يُفقد الوطن محدداته في أذهان المتلقين والمستمعين، وهو أمر يتقصده النشيد الأردني عامداً.

## 2. التعبير عن مشاعر الامتنان للأمة

تندرج الأناشيد الوطنية العربية معظمها تحت هذا التصنيف، وهناك أسلوبان أساسيان يتجسد من خلالهما هذا النموذج: التعبير عن الامتنان والحب والفخر بالأمة، أو وصف ميزات الأمة وما تمتلكه من إرث حضاري، ما يجعلها أهلاً للتهنئة. وهذه الأخيرة تتضمن الأرض والعلم والأفعال العظيمة والشخصيات الفذة<sup>(23)</sup>. ومن بين الأناشيد التي تجمع الأسلوبين النشيد السوري الذي سنخصه بقليل من التفصيل، لأسباب ستتضح في حينه.

(22) المرجع السابق، 64.

(23) Aleksandar Pavković, Christopher Kelen, 21.

|                             |               |
|-----------------------------|---------------|
| عليكم سلام                  | حماة الديار   |
| النفوس الكرام               | أبت أن تذلل   |
| بة بيت حرام                 | عرين العرو    |
| سي حى لا يضام               | وعرش الشمو    |
| بُروح العلاء                | ربوع الشام    |
| ء بعالي السناء              | تُحاكي السما  |
| بالشموس الوضاء              | فأرض زهت      |
| أو كالسماء                  | سماء لعمرك    |
| وخفق الفؤاد                 | رفيف الأمانى  |
| شمل البلاد                  | على علم ضم    |
| عين سواد                    | أما فيه من كل |
| شهيد مداد                   | ومن دم كل     |
| وماض مجيد                   | نفوس أباة     |
| رقيب عتيد                   | وروح الأضاحي  |
| ومنا الرشيد                 | فمنا الوليد   |
| ولم لا نشيد <sup>(24)</sup> | فلم لا نسود   |

(24) خليل مردم بك، ديوان خليل مردم بك، جميل صليبا (مقدمًا)، عدنان مردم بك (مشرّفًا)، (دمشق: المجمع العلمي العربي بدمشق، د.ت)، ص 169-270.

إذا اقتربنا مما يقوله النشيد السوري، فسنلاحظ أنه يوجه في البداية تحية إلى «حماة الديار» ذوي النفوس الكريمة الشامخة، ثم يصف البلاد بتعبير موغل في الشعرية هو: عرين العروبة، ويردّفه بالانتقال إلى عالم السماء، حيث يغدو الوطن عرشاً للشموس، وحى محرماً على الأغيار. ويغوص النص أكثر في عالم الشعرية، فيتحدث عن رفيف الأماني، ويعرج على العلم الذي ضم البلاد التي كانت ممزقة في دويلات طائفية ومناطقية، ويؤكد -على غرار كل الأناشيد الوطنية الأخرى- أن اللون الأحمر فيه هو رمز لدماء الشهداء، ثم يرتد بطريقة ذكية من الحاضر إلى الماضي، فيذكر بالمجد التليد للدولتين الأموية والعباسية: وينتهي بالكلام على السيادة.

### ما المعالم الأساسية التي يحاول النشيد السوري تكريسها والدعوة إليها؟

إذا تجاوزنا موسيقا القصيدة التي نظمت على البحر المتقارب -وهو بحر يصلح للعنف والقسوة كما لاحظ ذلك الدارسون<sup>(25)</sup>- فإن اللغة المغمرة في شعريتها تعمل على تعطيل آلية التفكير المنطقي بما يقوله الخطاب/ النشيد الوطني، مستغلة وقوع المتلقي تحت تأثيرها البلاغي، لتنقل الرسائل التي تريد إيصالها إلى الجمهور.

على خلاف أي نشيد وطني في أوروبا التي استعزنا منها هذا التقليد، انبثق النشيد الوطني في دولنا وهو يضمّر «آخر» خارجياً يهدد الوطن، ويتربص باستقلاله، ويسعى للسيطرة عليه واستعمارها، لأنه ظهر في مرحلة الانتقال من سيطرة الدولة المستعمرة (وأحياناً تحت سيطرتها) إلى مرحلة الحكم الوطني. ونشأ عن هذه الوضعية التاريخية أن النشيد يحمل في كلماته الهموم الوطنية في تلك المرحلة (النشيد الجزائري حالة مثالية على هذا الأمر)، ولهذا من المهم الإنصات إلى الإشارات التي تصدر عن النشيد، والتي ترينا إلى أين يتجه مؤشر بوصلة اللاشعور الجمعي في تلك المرحلة، والأدلوجة التي ترتكز عليها الدولة الوليدة.

ما يعمل النشيد على ترسيخه في الوعي الجمعي، أنه يحدد ملامح ماهية الوطن الذي يسعى إلى نقل الإحساس به، من شعور فطري إلى مفهوم سياسي حقوقي، يرتقي فيه الارتباط بالأرض، من حالة وجدانية بسيطة إلى حالة عامة، تشمل أرض الدولة كلها. فكيف يتجلى هذا في النشيد السوري؟

محددان أساسيان يتحكمان بالرؤية التي يطرحها النشيد السوري: بعد قومي هو العروبة، وبعد جغرافي هو الشام، والمقصود بلاد الشام التاريخية. وهذان المحددان تنبغي قراءتهما في إطار المسكوت عنه في الخطاب، إذ يحمل النشيد الوطني في داخله ردّاً على خطاب آخر، يشكل هاجساً له وتهديداً حاضراً أو مفترضاً. والبعدان المهددان للكيان الوطني، والمسكوت عنهما: قضية التتريك التي شكلت تهديداً للغة العربية، والخطر الصهيوني المتمثل بوعده بلفور.

(25) انظر: محمود فاخوري، موسيقا الشعر العربي، (حلب: منشورات جامعة حلب، 1996)، 27.

العروبة هي الأدلوجة التي تأسس عليها الكيان السوري، بعيد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وهي ركن أساسي في تصور الدولة الوليدة لنفسها، وفي تشكيل هويتها التي تميزها عن الآخرين، وهي -كي لا ننسى- رد فعل على فعل آخر، كان هدفه محو الشخصية العربية. والحقيقة أن الفكرة القومية لاقت نجاحًا واسعًا وعميقًا؛ لأنها عبر قرن من الزمن كرست نفسها من خلال التربية والتعليم والإعلام، فأصبحت جزءًا من الشخصية السورية بحيث باتت خارج إطار المسألة، فلم تعد مثل أية أدلوجة أخرى، تسوغ بها الفئة الحاكمة هيمنتها وسيطرتها على الدولة والمجتمع، إذ أخطر ما في الأدلوجة أنها حين تغدو جزءًا من الثقافة العامة، ومكونًا من مكونات الشخصية، تتعالى على النقد الذي يصبح في تلك اللحظة تطاولًا على المقدسات والركائز التي يجتمع حولها المواطنون، أو بتعبير آخر: «العمل على إضعاف نفسية الأمة». بهذا المعنى تحولت القومية إلى معطى نهائي، يقع خارج دائرة النقاش والمسألة.

هذا هو السبب في هيمنة البعد القومي على البعد الديني في الضمير الجمعي لدى السوريين. وتتضح هذه الهيمنة في غياب أي وطنية سورية خالصة في المخيال الجمعي، فسورية ذاتها جزء من كل، وغياب البعد الوطني السوري هو محصلة طبيعية لهذا الأفق القومي الذي صيغ في نهايات الدولة العثمانية، وبدايات تشكل الدولة السورية الوليدة. وما كان لهذه الأدلوجة أن تتحقق لولا تهافت الرابطة الدينية، الذي أسفر عن خروج البلاد العربية على الحكم العثماني. فالنشيد يعبر عن مسعى لإيجاد جماعة متخيلة جديدة، تقوم على نظام سياسي قومي، يتعارض كليًا مع النظام الديني السابق.

يتضمن النشيد الوطني في بعض الأحيان إشارات إلى الحيز الجغرافي كالجبال والأنهار والبحار، وهي محاولة تندرج في سياق تأكيد الوحدة الجغرافية التي يعتقد الكثيرون أنها أحد الشروط الجوهرية في نشأة الأمة/ الدولة، فالحدود الطبيعية عامل أساسي في إنشاء الدول. والنشيد السوري على غرار الكثير من الأناشيد الوطنية الأخرى يصف الموقع الجغرافي للوطن. ولكن في النشيد لا تُذكر مدينة معينة، ولا منطقة جغرافية محددة، وإنما يجري الوصف من خلال الترميز الموحى بالكثافة. هذه الأرض في النشيد الوطني ليست سورية بحدودها المتعارف عليها بين الدول، ولكنها الشام، وهو اللفظ الذي يشير بوضوح إلى بلاد الشام التاريخية.

بالعودة إلى المحدد الجغرافي، سنكتشف أنه تلاشى في البعد القومي الأرحب والأوسع منه مدى، بحيث انصهر في مساحة ممتدة من المحيط إلى الخليج، دون أن ننسى ما تسبب به اغتصاب فلسطين، واقتطاع لبنان، وتحويل شرق الأردن إلى دولة مستقلة، من جرح غائر في الوعي الجمعي لدى السوريين، بقيت آثاره في طريقة النظر إلى تلك الكيانات السياسية والتعامل معها، من قبل الدولة السورية ذاتها، ومن قبل الأفراد على حد سواء.

غير أن أخطر ما في مضممرات النشيد الوطني هو الطابع العسكري له؛ لأنه منذ الشطر الأول يجعل البلاد ملكاً لمن أناط بهم حمايتها -وهل يحيي الديار إلا العسكر؟- ويخصصهم وحدهم بالسلام «عليكم سلام»، على نحو ما يقول البلاغيون في هذا الموضع. وسيكون لهذا الارتهان للقوة العسكرية آثاره الضارة في استلاب العسكر للدولة في مرحلة لاحقة، وكأنها ملك من أملاكهم. لا يعني هذا بطبيعة الحال أن هذه السيورة جاءت بفعل تأثير النشيد، ولكن النشيد دال رمزي على ما آلت إليه الأمور، وعلى أن الوعي الجمعي كان مهياً لتقبل هذا التحول.

فالطابع العسكري للنشيد السوري لا يمكن نكرانه، فالتحية في العبارة الأولى منه توجه إلى حماة الديار وحدهم. أما بقية المواطنين فيتجاهلهم النشيد، لأنهم يأتون في مرتبة تالية لهؤلاء. فالنشيد، إضافة إلى ما ذكرناه من قبل، يسعى جاهداً إلى تكريس نوع من الطبقية في المواطنة، فهناك حماة الديار، وهناك الآخرون الذين تحميمهم الفئة الأولى، ولذلك يؤسس لشرح بين المواطنين، بين المدنيين والعسكريين الذين يُمنحون أفضلية على الطرف الأول الأضعف.

لو قارنا على نحو سريع بين النشيدين السوري والأردني، فسنلاحظ أن الأرض لا تؤسس وحدها الفرق بينهما، فإضافة إلى القيم البدوية المتأصلة في الأناشيد الوطنية كلها، يشير التركيز على الأرض إلى حضور واضح للقيم والتقاليد الريفية<sup>(26)</sup>، فالتغني برُبوع الشّام يكشف عن عمق التصاق السوري بالأرض، والعلاقة الوثيقة بينه وبينها، فهي بالنسبة له قيمة القيم، وعلينا أن نلاحظ أن هذه الصور الشعرية المتلاحقة، في التغني بالشّام نابعة من أن الأرض تشكل عنصراً أساسياً في خيال الفلاح، بحيث تنداح عبر مخزون اللاوعي الذي تكشف عنه.

غير أن الحالة السورية حالة فريدة في خصوصيتها على مختلف الصعد، ففي ظل نظام حزب البعث، زاحم نشيد البعث «يا شباب العُربِ هيا وانطلق يا موكبي» لسليمان العيسى النشيد الوطني؛ ففي الاحتفالات الخاصة بالحزب، وأعياده الرسمية، كالثامن من آذار، والسابع من نيسان، والسادس عشر من تشرين الثاني، كان نشيد البعث هو النشيد الأساسي، مثلما كان نشيداً رسمياً لمنظمة طلائع البعث، بحيث نافس في مخيلة الأطفال الصغار النشيد الوطني، وأزاحه إلى الخلف جاعلاً منه هامشاً، على غرار مزاحمة الحزب للدولة نفسها، واحتكار وظائفها، وجعل أجهزتها ملحقة به. وهذا ما يؤسس تلازماً في العالم الرمزي لدى الأطفال، لا بين النشيد الوطني ونشيد البعث، وإنما بين الدولة والحزب نفسه.

نقطة الخلاف بين النشيدين أن النشيد الوطني مثقل بإرث الماضي، بينما يجمع «نشيد البعث»

(26) للاطلاع على الاختلافات بين القيم الفلاحية والبدوية، انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م)، 85.

بين شوفينية القومية العربية، وتفاؤل الاشتراكية، فيعطي بهذا التلازم الأمل في المستقبل العربي: «الغد الحر» الذي سيحققه العمال والفلاحون والجنود العرب، أو الكادحون التي تعد المرادف البعثي لاصطلاح «البروليتاريا» الماركسي. والخلاف هو أيضًا في الجهة التي يتوجه إليها كل من النشيديين بخطابه، فالنشيد الوطني ينادي حماة الديار، أي الجنود، بينما ينادي نشيد البعث الشباب الذين يرى فيهم القوة المحركة للتاريخ، والتي ستعيد للعرب مجدهم الغابر.

وكما أشرت من قبل، فإن الحالة السورية تفاجئنا بفرادتها دائمًا، ففي حرب تشرين عام 1973م، لم يكن النشيد الوطني هو النشيد الحاضر في الإذاعة آنذاك، فعلى خلاف العرف المتبع في مثل هذه الحالات بأن يعزف النشيد الوطني لشحن الهمم، وتعزيز الروح الوطنية في المواجهة الحربية، كانت أغنية فيروز «خبطة قدمك ع الأرض هدارة» هي الأغنية التي تبثها الإذاعة على نحو مستمر. وبغض النظر عن المسوغات التي قيلت آنذاك بأن الأغنية كانت إشارة البدء بالحرب، فإن سبب تكرارها في وسائل الإعلام هو أنها أكثر ذيوغًا وانتشارًا من النشيد الوطني فيما يبدو، وبخاصة لدى فئات لم تنل حظًا كبيرًا من التعليم، فسهولة انتقال الأغنية، واستظهارها من قبل كل المواطنين، هو ما سهّل توظيفها في الدعاية الإعلامية للحرب. والأغنية ذاتها في نوسانها بين البطولة الجماعية «خبطة قدمك ع الأرض هدارة»، وسرعة ارتدادها إلى البطولة الفردية «طالع ع شهب النار مهرك طالع»، دليل على أن تصور السلطة للبطولة تصور تقليدي، يرى القوة البدنية معيارها الوحيد، إذ تنحصر بين قوة أجساد الأبطال المتمثلة في ضربات أقدامهم على الأرض، وبين المهر الذي يمتطيه الفارس في المعركة، مرتقيًا شهب النار، أو البرج العالي.

مع اندلاع الثورة السورية، ومع معركة التحول من دولة يحكمها نظام دكتاتوري إلى دولة ديمقراطية، جرت محاولات للبحث عن نشيد وطني جديد، وقد استند هذا البحث على أن الثورة على نظام، شكّل النشيد الحالي واحدًا من أسسه الرمزية، تفترض البحث عن نشيد بديل، يطرح أفقًا جديدًا، ولاسيما أن استعارة «الجيش السوري» لاصطلاح «حماة الديار» ولد رد فعل لدى جمهور الثورة السورية التي لم تعد ترى في «الجيش السوري» إلا ميليشيا مهمتها القتل والتجهير. وقد طرحت أكثر من قصيدة لتكون نشيدًا وطنيًا، أشهرها قصيدة: «في سبيل المجد والأوطان نحيا ونبيد» لعمر أبو ريشة.

الأمر ذاته حدث في العراق بعيد الغزو الأمريكي في عام 2003م، حيث استبدل نظام الحكم الجديد بالنشيد السابق: «وطن مد على الأفق جناحاً...» قصيدة «موطني» لإبراهيم طوقان، ومع أن القصيدة المختارة تمتاز بخصائص بلاغية وفنية، وتحمل الكثير من المشاعر التي ترقى بها أن تكون نشيدًا وطنيًا، فإن اختيارها كان نابغًا من طبيعة النظام السياسي الجديد الذي حاول طمس الحس القومي العربي الذي يهيمن على كلمات النشيد السابق، وإحلال نشيد يخلو من أي إشارات إلى تراث

العراق أو حضارته، فبدا النشيد الجديد نشيداً لدولة يفتقر تاريخها إلى ميراث حضاري، فلجأت إلى اختيار قصيدة ترزح تحت وطأة كمية المشاعر النبيلة التي تفتقد إلى جذر أو أساس تاريخي، مما جعلها تحلق في فضاء الذاتية الصرف، بحيث تصلح أن تكون نشيداً لأي دولة، وهو ما يفقدها خصيصة يجب توافرها في النشيد الوطني، هي فرادة النص، بحيث يحتوي إشارات إلى البلد أو تاريخه أو معالم أساسية فيه.

أما تغيير الأناشيد الوطنية في مصر مع كل نظام سياسي جديد، أو مع بداية كل توجه سياسي مخالف لما سبقه، فمؤشر يستدل منه على حجم التدخلات السياسية في فرض الأناشيد الوطنية. وما يثير الاستغراب هنا أن مصر بلد مستقر، بل هو البلد الوحيد من بين الدول العربية الذي توجد فيه روح وطنية خالصة، تجمع بين كل مواطنيه، فالهوية المصرية الواحدة التي ينتهي إليها المصريون تعزز من حيث المبدأ فكرة ثبات النشيد الوطني، وصعوبة تغييره مع تغير الأنظمة السياسية. ولكن على خلاف بلدان مستقرة كتركيا التي اختارت نشيداً وطنياً لم يتغير منذ تأسيسها، بل أصبح جزءاً من الهوية الوطنية للدولة، على الرغم من توجهات كاتبه الإسلامية، المخالفة لطبيعة النظام العلماني، والتي يلمسها المرء في منطوق النشيد من خلال تغنيته بالهلال، وفي مضممراته التي توجي بأفق إسلامي واضح ينطلق منه الشاعر- على خلاف ذلك، فإن تغيير النشيد الوطني في مصر ذو دلالة على أنه أداة سياسية صرف، يسعى من ورائها النظام الحاكم إلى إعادة بلورة مفهوم الوطن ليماشي توجهاته. ويتضح إقحام الشأن السياسي في النشيد الوطني من خلال الضعف البلاغي، وانحدار الشعرية في مجمل الأناشيد الوطنية المصرية، وهو أمر نابع من دون شك من قيام النظام السياسي بفرض النشيد الذي يلائمه، وتجاهل أصحاب الخبرة والشأن في هذا المجال.

### 3. الدعوة إلى الحرب والقتال

من المفارقات التي تدعو المرء للتوقف وأخذ العبرة أن النشيد الجزائري يماثل من هذه الناحية النشيد الفرنسي في دعوته إلى الحرب، وأنه كان يدعو إلى مقاومة فرنسا التي تحولت إلى قوة استعمارية، بعد ثورة تبنت «المارسليز» نشيداً يدعو إلى حمل السلاح لمواجهة الاستبداد الداخلي. إن أهم عامل في تبني نمط الدعوة إلى الملك هو نظام الحكم كما رأينا، ولكن نظام الحكم الجمهوري وحده لا يفسر تبني نمط الفخر بتاريخ البلاد، أو الدعوة إلى الحرب. النشيدان الفرنسي والجزائري مفيدان في توضيح هذه الزاوية، فالدعوة إلى القتال تترافق مع الكفاح المسلح لحركات التحرر الوطني، والثورات، والحروب الداخلية أو الخارجية. معنى ذلك أن معرفة السياق التاريخي الذي قيل فيه النشيد تلقي الضوء على الإشارات التاريخية في النشيد، وعلى الهواجس التي يسعى إلى نقلها إلى متلقيه (المواطنين)، مثلما يشرح لنا السياق التاريخي قضايا تمس الجوانب البلاغية والفنية في النشيد.

قسمًا بالنازلاتِ الماحقات      والدِّماءِ الزاكياتِ الطَّاهراتِ  
والْبُنودِ اللامعاتِ الخافِقاتِ      في الجبالِ السَّامخاتِ الشَّاهِقاتِ  
نحنُ نُرنّا فحياءً أو ممات      وعَقَدنا العزمَ أنْ تَحيا الجَزائرُ  
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...

نحنُ جندٌ في سبيلِ الحَقِّ نُرنّا      وإلى استقلالِنا بالحربِ قُمنا  
لم يَكُنْ يُصغى لنا لَمّا نَطَقنا      فاتخذنا رَتَّةَ البَارودِ وزنا  
وعزَفنا نَغْمَةَ الرِّشَّاشِ لَحنا      وعَقَدنا العزمَ أنْ تَحيا الجَزائرُ  
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...

يا فرنسا قد مضى وقت العتاب      وطويناه كما يطوى الكتاب  
يا فرنسا إن ذا يوم الحساب      فاستعدي وخذي منا الجواب  
إن في ثورتنا فصل الخطاب      وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر  
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...

نحن من أبطالنا ندفع جندا      وعلى أشلائنا نصنع مجدا  
وعلى أرواحنا نصعد خلدا      وعلى هاماتنا نرفع بنددا  
جبهة التحرير أعطيناك عهدا      وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر

فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...

فاسمعوها واستجيبوا للندا

صرخة الأوطان من ساح الفدا

واقرووها لبني الجيل غدا

واكتبوها بدماء الشهدا

وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر

قد مددنا لك يا مجد يدا

فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا... (27)

يتكون النشيد الجزائري من خمسة مقاطع، ينتهي كل منها باللازمة: «وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر... فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...». لا شك أن المتلقي يشعر أن هناك طاقة شعرية يمتلكها الشاعر، ولكنه لم يحسن التعبير عنها، فقد أورث الطابع الانفعالي الداعي إلى الحرب القصيدة ضيقاً في مساحة الرؤية، وفقرًا في تناول القضايا لأسباب تتعلق بالرغبة في تقديم المعنى المباشر الذي أفقد القصيدة القدرة على التأثير في المتلقي. وكان من نتائج إثارة المباشرة أن تحول النشيد إلى خطبة سياسية، يقصد منها التحريض وتجميع الأنصار. وإذا استثنينا الإشارة إلى الجبال بوصفها رمزاً للانطلاق والعشق والخلاص، فإن النص كعادة الخطب السياسية يلجأ إلى التهويل والإكثار من القسم واللغة المتوهجة، ولكن هذا الحشد البلاغي عجز عن خلق لغة شعرية، فبقي النص خطبة سياسية، وإعلاناً حربياً. والنص نفسه يستشعر وظيفته حين يقرر أن هذه الثورة هي «فصل الخطاب»، مستعيراً التعبير القرآني لخلق نوع من الترابط بين النص الديني والثورة. إن أهم ما ينبغي أن يتحقق في النشيد الوطني من وجهة نظرنا هو المحافظة على التوازن بين المستوى الفكري للقصيدة المعروضة، ومستوى فني يحافظ على شعرية اللغة بعيداً عن التقريرية المباشرة التي تخلو من اللمحات الفنية والبلاغية. لكن الشاعر هنا أخفق في هذه المزاوجة، إذ تبددت الطاقة الشعرية، ويستشف ذلك من غياب تعدد الأساليب وهيمنة أسلوب الأمر، وقد استتبع هذا الغياب افتقاد النص إلى أدوات التعبير القادرة على تجسيد المعاناة العامة، ونقل الإحساس بها إلى المتلقي الحيادي. وعلى مستوى أعمق يخفي فائض القوة واللغة الحماسية في النشيد الجزائري دهرًا من العجز والخوف، هو الفترة الفاصلة بين دخول الفرنسيين إلى الجزائر عام 1830م، وبداية حركة التحرر على يد جبهة التحرير التي يحملها النشيد عبء العمل على خلاص الجزائر.

(27) مفدي زكريا، ديوان اللهب المقدس، (الجزائر: موقف للنشر، 2007م)، ص 61-62. يحتوي النص الأصلي على كلمة «فاشهدوا» واحدة، بينما يكرر النشيد الرسمي الكلمة ثلاث مرات.

وينبغي التأكيد مرة أخرى أن اللغة الشعرية لا تتراد لذاتها، وإنما تطلب لما تقوم به من دور في ترسيخ القضايا في لاوعي المتلقي، عبر شل قدرته على التفكير المنطقي في ما يقوله النشيد، والعمل على استسلامه لسحر النص الذي يخفي في داخله الرسائل التي يراد بثها وزرعها داخل عقل المتلقي.

يعزز من زمنية النص / النشيد الجزائري نداؤه المتكرر: «يا فرنسا»، وإذا كان هذا النداء مسوغاً من ناحية شعورية ونفسية، بسبب القهر المديد الذي تحمله الشعب الجزائري، ومحاولات محو شخصيته وعروبته، فإن بقاء هذه الإشارة حتى الآن يحصر الآخر الذي يريد النشيد زرع مقاومته في الوعي الجمعي بجهة واحدة، بدل أن يكون الخطاب عامّاً غير محدد بدولة أو مستعمر. والحقيقة أن النشيد الوطني الجزائري نشيد حركة تحرر وطني في المقام الأول. وهذه هي نقطة ضعفه الأساس.

والنظر إلى الأناشيد الثلاثة يفصح عن تفاوت في مستوى الشعرية الذي يعزز رسالة النص ويؤكددها في اللاوعي، فكاتب النشيد السوري نجح في تحويل القضية من مستواها السياسي إلى المستوى الشعري، ولكن هذه الشعرية تكاد تغيب عن النموذجين الآخرين، فقد تراجعت في النشيد الجزائري بفعل خطاب التعبئة الحربي، مثلما وئدت الشعرية في النشيد الأردني لغلبة اللغة السماوية التي تنهل من معين المقدس الذي يتجلى هنا متعالياً على الدنيوي الذي يطمح النص إلى تكريسه في النفوس، ولذلك أغرق الشاعر النشيد في التناقض الجوهرى بين المقدس والدنيوي.

### خاتمة

إن مفهوم الوطن، مثل ما يتضح في بعض الأناشيد الوطنية، يلتبس بمفاهيم دينية وقومية، تغطي فيها التصورات السياسية والسرديات التاريخية على الوقائع الحاضرة، فهي تتكلم عن أوطان متخيلة، لم تتحقق حتى الآن، وهذا ما يخالف أبسط مبادئ الوطنية، فالنشيد السوري يوسع مفهوم الوطن ليضم بلاد الشام التاريخية، والنشيد الأردني أكثر إغراقاً في العمومية، إذ يشمل الوطن لديه الوطن العربي بأكمله. وحده النشيد الجزائري ينفرد في هذا السياق، إذ يردد ذكر الجزائر من دون أن يلتبس بأي مفاهيم أخرى دينية أو قومية... إلخ.

يكشف هذا الفهم غير الناضج في تصور الوطن، في بعض الأناشيد العربية، عن الخلل الجوهرى الذي يلزم الدولة الوطنية في العالم العربي، وعجزها عن أن تشكل عقداً اجتماعياً لدولة مدنية تكون ملاذاً لمواطنيها الذين ظلوا أسرى تصورات تتجاوز الحدود الجغرافية، وتستعيد سرديات الدولة العربية الواحدة. إن كعب أخيل تلك الأناشيد هو استحضار واسع للتاريخ في مقابل غياب تام للبعد الجغرافي، وهذا ما يفقد الوطن وضوحه في ذهن المتلقي، ويقلل من حضور الأرض في وعيه، الأمر

الذي يثمر في نظرنا وعيًا شقيًا، يتمزق فيه الفرد بين وطن واسع متخيل، وبقعة جغرافية صغيرة محدودة، يضطر إلى العيش فيها، ويدعوها آسفًا وطنه.

## المصادر والمراجع

## باللغة العربية

1. بركات. حليم، المجتمع العربي المعاصر، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م).
2. خمّش. مجد الدين، المواطنة والهوية الوطنية في الأردن والوطن العربي، ط1، (عمان: منشورات الآن، 2019م).
3. الرفاعي. عبد المنعم، شعر عبد المنعم الرفاعي، إبراهيم الكوفحي (جامعًا ومحققًا)، ط1، (عمان: الشركة الجديدة، 2003م).
4. زكريا. مفدي، ديوان اللهب المقدس، (الجزائر: موفم للنشر، 2007م).
5. العقاد. عباس محمود، وإبراهيم المازني، الديوان في الأدب والنقد، ط4، (القاهرة: دار الشعب، 1997م).
6. فاخوري. محمود، موسيقا الشعر العربي، (حلب: منشورات جامعة حلب، 1996م).
7. مردم بك. خليل، ديوان خليل مردم بك، جميل صليبا (مقدمًا)، عدنان مردم بك (مشرّفًا)، (دمشق: المجمع العلمي العربي، د.ت).

## بلغة أجنبية

1. Billig, Michael. Banal Nationalism (London: SAGE, 1995).
2. Hang, Xing. Encyclopedia of National Anthems, (Lanham Maryland, and Oxford: The scarecrow Press, Inc, 2003).
3. Pavković. Aleksandar, Kelen Christopher, Anthems and the making of the nation state: Identity and Nationalism in the Balkans (London, New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2016).

## ملحق

القصيدة التي قدمها أحمد شوقي لتكون نشيداً وطنياً لمصر، واعترض عليها عدد من النقاد والموسيقيين:

|                                                        |                                                |
|--------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| فَهَيَّا مَهْدُوا لِلْمُلْكِ هَيَّا                    | بَنِي مِصْرٍ مَكَانُكُمْ تَهَيَّا              |
| أَلَمْ تَكُ تَاجَ أَوْلَئِكَ مَلِيًّا                  | خُذُوا شَمْسَ النَّهَارِ لَهُ حُلِيًّا         |
| فَلَيْسَ وَرَاءَهَا لِلْعِزِّ رُكْنُ                   | عَلَى الْأَخْلَاقِ خُطُّوا الْمُلْكَ وَابْنُوا |
| وَكُوْنُهَا الَّذِي يَجْرِي شَهِيًّا                   | أَلَيْسَ لَكُمْ بَوَادِي النَّبِيلِ عَدْنُ     |
| وَمِنْ حَدَثَانِهِ أَخَذَ الْأَمَانَا                  | لَنَا الْهَرَمُ الَّذِي صَحِبَ الزَّمَانَا     |
| أَوَائِلُ عَلَّمُوا الْأُمَمَ الرُّقِيَا               | وَنَحْنُ بَنُو السَّنَا الْعَالِي، نَمَانَا    |
| فَلَمَّا آلَ لِلتَّارِيخِ ذُخْرَا                      | تَطَاوَلَ عَهْدُهُمْ عِزًّا وَفَخْرَا          |
| جَعَلْنَا الْحَقَّ مَظْهَرَهَا الْعَلِيَّا             | نَشَانَا نَشَاءً فِي الْمَجْدِ أُخْرَى         |
| وَأَلْفْنَا الصَّلِيبَ عَلَى الْهَلَالِ                | جَعَلْنَا مِصْرَ مِلَّةَ ذِي الْجَلَالِ        |
| يَشُدُّ السَّمِيرِي السَّمِيرِيَا                      | وَأَقْبَلْنَا كَصَفٍّ مِنْ عَوَالِ             |
| يَرِفُ عَلَى جَوَانِبِهِ السَّلَامُ                    | نَرُومُ لِمِصْرٍ عِزًّا لَا يُرَامُ            |
| فَلَنْ تَجِدَ النَّزِيلَ بِنَا شَقِيًّا                | وَيَنْعَمُ فِيهِ جِيرَانُ كِرَامُ              |
| وَنَعَهْدُ بِالتَّمَامِ إِلَى بَنِينَا                 | نَقُومُ عَلَى الْبِنَايَةِ مُحْسِنِينَا        |
| وَيَبْقَى وَجْهُكَ الْمَفْدِيُّ حَيًّا <sup>(28)</sup> | إِلَيْكَ نَمُوتُ مِصْرُ كَمَا حِينَا           |

(28) أحمد شوقي، ديوان أحمد شوقي، أحمد محمد الحوفي (شارحاً وموثقاً)، (القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت)، 256-255/2.

## دراسة استشرافية لعملية إعادة إعمار قطاع التراث الثقافي

### في مدينة حلب

سارة غانم الخيارين<sup>(1)</sup>

دانة منصور آل ثاني

وديع العرابيد

### الملخص

قبل الحرب لم تكن حلب أكبر مدينة في سورية فحسب، بل كانت أيضاً مركز التجارة، وتعد مركزاً للصناعات الحرفية في البلاد، حيث عدّت اليونسكو المدينة القديمة موقعاً تراثياً عالمياً<sup>(2)</sup>، إضافة إلى أن المدينة كانت غنية بالمهن الحرفية، فالحرفيون هم عصب النهضة في المدن التي يعيشون فيها، لذلك فمن المهم أن يكونوا جزءاً رئيساً في عملية إعادة إعمار قطاع الإرث الثقافي. تتميز هذه الورقة في أنها تدمج التعليم في إعادة الإعمار ما بعد النزاعات، كما أنها تقدّم رؤية تنموية لتحسين نوعية حياة سكان المدينة. على الرغم من انسداد الأفق لأي حلّ سياسي للأزمة في سورية، ينبغي على المجتمع الدولي ألا يتباطأ في إيجاد حلول للأزمة الإنسانية التي تؤثر في السكان المدنيين العالقين في وسط صراع سياسي طويل الأمد.

وتختتم الورقة بتقديم توصيات حول كيفية إعادة إعمار مدينة حلب في ضوء التعقيدات الموجودة حالياً، وعلى وجه التحديد، إعادة إعمار التراث الثقافي، ودمجه مع التعليم، ومدى إسهام كل منهما في تحفيز التنمية.<sup>(3)</sup> وتتبع هذه الدراسة مقارنة نوعية وتحليلية، وتعتمد على أدبيات إعادة الإعمار ما بعد الحرب، وتجاربها، إضافة إلى الموارد الثانوية، منها تقارير الصحافة والإعلام

(1) طلاب في معهد الدوحة للدراسات العليا/ دراسات إعادة الإعمار.

(2) The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), "Ancient City of Aleppo", (2017), accessed on 9/4/2020, <https://bit.ly/3qikUvb>.

(3) Human Rights Watch, "World Report 2019: Syria Events of 2018", (2019), <https://bit.ly/3ddG4qR>.

عالية الجودة، والوثائق والمنشورات الصادرة عن المنظمات الإنسانية الدولية، والأبحاث والأدبيات الأكاديمية الموثوقة.

## شكر خاص

نشأت الأفكار الواردة في هذا البحث في أثناء انخراط المؤلفين في العمل البحثي المشترك ضمن دراسات إعادة الإعمار ما بعد النزاعات في كلية إدارة النزاع والعمل الإنساني في معهد الدوحة للدراسات العليا. شكر خاص للبروفيسور سلطان بركات، المدير المؤسس لمركز دراسات النزاع والعمل الإنساني بمعهد الدوحة للدراسات العليا على إسهامه في تطوير الأفكار الواردة في هذه الدراسة، وإثرائها.

## مقدمة

كانت مدينة حلب قبل الحرب مركزاً اقتصادياً مهماً، وتتميز بالإرث الثقافي الذي يعكس الهوية السورية، ولكن انقلب الحال رأساً على عقب بعد اندلاع الحرب، فأصبحت المدينة لا تمثل للنظام مركزاً اقتصادياً فحسب، بل تحولت إلى ثكنة عسكرية. لذلك كان الدمار الذي لحق بالإرث الثقافي في مدينة حلب تهديداً خطراً للهوية الثقافية لدى المجتمع المحلي، حيث أثر بدوره في الانقسام داخل المجتمع نفسه، وأدى أيضاً إلى خسائر اقتصادية كبيرة. فاتضح أنه لم يكن هناك وعي مجتمعي بأهمية وجود الإرث الثقافي في سورية، بدليل استهداف جيش النظام السوري المناطق الأثرية في حلب من دون أي اهتمام بقيمة هذا الإرث ودوره في تشكيل هوية الأجيال القادمة، إضافة إلى استخدام المعارضة المناطق التراثية لخدمة مصالحها متجاهلة أهمية الإرث الثقافي.

وبخلاف ما سبق، اهتمت المجتمعات الغربية المتحاربة خلال الحرب العالمية بالمعالم التي تمثل الإرث الثقافي للدول، حيث حوفظ عليها، وتجنب تخريبها، ما يدل على وعي تلك المجتمعات بأهمية هذا الإرث. بينما في مدينة حلب القديمة، دُمّر ما يزيد عن 60 بالمئة من المركز التاريخي للمدينة، وفي أعقاب هجمات صيف 2012 أحرقت الأسواق القديمة وجميع ما تحتويه من خانات وحمامات، ودمرت المساجد في المدينة القديمة من مثل المسجد الأموي الكبير الذي يعد بحد ذاته إرثاً تاريخياً عظيماً تمتد جذوره إلى القرن الثامن الميلادي<sup>(4)</sup>. تقوم هذه الورقة على مناقشة رؤية إعادة إعمار التراث الثقافي في مدينة حلب، إضافة إلى توضيح بعض التحديات التي تواجه عملية إعادة الإعمار،

(4) The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), "Ancient City of Aleppo", (2017), accessed on 9/4/2020, <https://bit.ly/3qikUvb>.

مع إبراز دور التعليم في هذا المجال، وتختتم الدراسة بتوصيات عدة.

## تصور إعادة إعمار التراث الثقافي بعد الحرب

يعد الاهتمام بتأثير الحرب في التراث الثقافي للشعوب التي مزقتها الصراع أمراً في غاية الصعوبة، ففي أوقات الموت والدمار تصبح الأولوية هي المحافظة على حياة المدنيين، وتوفير الاحتياجات الإنسانية الأولية من مثل المأوى والغذاء والصحة. وعلى الرغم من ذلك، يجادل بعضهم بأن دور التراث الثقافي لا بد أن يُعترف به بوصفه عاملاً أساساً في مرحلة إعادة الإعمار والتعافي لما بعد الحرب.<sup>(5)</sup>

منذ عقود مضت، اكتسبت إعادة إعمار التراث الثقافي بعد الحرب اهتماماً بالغاً لدى عدد من الدول والمنظمات الدولية، إذ إن الحروب والكوارث الطبيعية والنزاعات خلقت تحديات جمة في ما يتعلق باسترداد ممتلكات الإرث الثقافي المدمر. ويمكن للمرء أن يلاحظ ذلك من خلال عدد من المؤتمرات التي نُظمت سواء للمحافظة على الممتلكات الثقافية في أثناء النزاعات وحفظها من السرقة أو الدمار، أم من خلال المناداة بإعادة ترميمها وإعمارها. وبعد الحرب العالمية الثانية اجتمع عدد من المختصين والمهتمين بهذا الشأن في مدينة البندقية، وأعلنوا ميثاق البندقية المتعلق بترميم المعالم والمواقع، وحفظها، وانهقد هذا المؤتمر لتقييم المبادئ والنهج المنصوص عليه في ميثاق أثينا عام 1939 لترميم الأوابد التاريخية.<sup>(6)</sup>

إضافة إلى ذلك، عمل المجتمع الدولي على حماية المواقع والممتلكات الثقافية من خلال اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة وجود نزاع مسلح، حيث أكدت هذه الاتفاقية «على حماية الممتلكات الثقافية ووقاية هذه الممتلكات واحترامها، لاعترافها أن الممتلكات الثقافية قد منيت بأضرار جسيمة خلال النزاعات المسلحة الأخيرة، وأن الأخطار التي تتعرض لها تلك الممتلكات في ازدياد مطرد نتيجة لتقدم تقنية الحرب، ولاعتقادها أن الأضرار التي تلحق بممتلكات ثقافية يملكها أي شعب تمس التراث الثقافي الذي تملكه الإنسانية جمعاء».<sup>(7)</sup>

صحيح أن وضع هذه الاهتمامات والتوجيهات والقوانين موضع التنفيذ في أثناء النزاع قد استغرقت وقتاً طويلاً، وفي أحوال كثيرة ثبت أنها ضعيفة التأثير، خصوصاً أن النزاعات في القرن العشرين

(5) Nicholas Stanley-Price, "The thread of continuity: cultural heritage in postwar recovery", ICCROM, ICCROM Conservation Studies 6, (2007), p 1, <https://bit.ly/3qmuioE>.

(6) Ibid.

(7) اللجنة الدولية للصليب الأحمر، «اتفاقية عام 1954 لحماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح وبروتوكولاتها»، شوهدي في 2020/6/7، <https://bit.ly/30jeH8k>.

جعلتنا نُشاهد بأن تدمير التراث الثقافي «استراتيجية متعمدة للحرب الحديثة».<sup>(8)</sup> فضلاً عن أن مطلع القرن الماضي كان حافلاً بالمشاهد المروعة المتمثلة في إقدام طالبان على تدمير التماثيل البوذية في باميان عام 2001، وأدى الدمار الذي تسبب فيه مؤخراً «تنظيم داعش» في العراق وسورية وليبيا وأماكن أخرى إلى إعطاب التراث الثقافي في «الوعي الجماعي» على مستوى العالم. هذا التدمير المروع للتراث الثقافي ليس اتجاهًا جديدًا تمامًا، حيث شهد العالم في القرن العشرين عددًا من الحوادث المشابهة، ولكن انتشار مثل هؤلاء الفاعلين المتطرفين من غير الدول يجعل مهمة حماية التراث الثقافي واستعادته أكثر صعوبة.<sup>(9)</sup>

ويرى سلطان بركات بأن تفكك يوغوسلافيا السابقة، ولا سيما قصف دوبروفنيك في 1991، شكل علامة فارقة في حماية التراث الثقافي ولا سيما زيادة الوعي بضعف التراث الثقافي أمام النزاعات المسلحة المعاصرة. وعلى وجه التحديد، مثلت قضية دوبروفنيك أمام محكمة يوغوسلافيا السابقة ضد أربعة ضباط يوغوسلافيين سابقين في الجيش نقطة تحول في حماية التراث الثقافي منذ أن «كانت المرة الأولى منذ الحرب العالمية الثانية التي يُتهم فيها قادة عسكريون بارتكاب جرائم حرب لمهاجمة ممتلكات ثقافية».<sup>(10)</sup>

وهكذا، استمرت المحاولات لتطوير المبادئ والمنهج لإعادة إعمار التراث الثقافي وحمايته، فكان هناك الميثاق المتعلق بالحفظ الحضري، مثل ميثاق واشنطن الذي أطلق عليه ميثاق حفظ المدن التاريخية والمناطق الحضرية، أعقبته مذكرة فيينا لعام 2005 المذكورة ضمناً في مبادئ فالتينا عام 2011.<sup>(11)</sup> ولقد طور دليل المجلس الدولي للمعالم والمواقع (ايكوموس) التوجيهات بشأن إعادة إعمار التراث الثقافي مع إيلاء أولوية عالية للتنمية المستدامة والمشاركة النشطة للمجتمعات فيها.

وتدعو هذه الوثيقة الصادرة عام 2015 إلى تحديد الآثار الحاصلة في التراث، والمعبر عنها من خلال خصائص القيمة العالمية الاستثنائية، المادية واللامادية، وتنفيذ التدابير لحماية الصفات الباقية، واستقرارها، وتطوير الاسترداد وبرامج الإعمار الموجهة نحو المحافظة على الصفات وانتقالها إلى المستقبل. وتؤكد الوثيقة ضرورة الاستجابة المبكرة التي تتم من خلال التحديد الأولي، وتوثيق

(8) Sultan Barakat, "Necessary conditions for integrated approaches to the post-conflict recovery of cultural heritage in the Arab World", International Journal of Heritage Studies, (2020).

(9) Ibid, p.3.

(10) Ibid.

(11) المجلس الدولي للمعالم والمواقع (ايكوموس)، «دليل ايكوموس حول إعادة إعمار التراث الثقافي واستعادة حالتها ما قبل الدمار»، (2017)، شوهو في 10/4/2020.

<https://bit.ly/33G2eej>.

الأثار، والحماية، واستعراض التأثيرات، وإنشاء قائمة جرد للعناصر التراثية التي تشمل خصائص القيمة العالمية الاستثنائية، إلى جانب أهمية وضع خطة رئيسة لصيانة القيمة العالمية الاستثنائية، واستعادتها، مع وجود رؤية مشتركة تجمع ما بين أصحاب المصلحة والمجتمع المحلي.<sup>(12)</sup>

يجادل نيل أشرسون بأنه يمكن للحرب من خلال الدمار الذي تحدثه، وكذلك من خلال عمليات الإزالة التي تقوم بها عناصر ثقافية محمولة أن تضر بشكلين مختلفين، وإن لم يكونان مختلفين تمامًا، من الهوية الثقافية. الشكل الأول هو الهوية الاجتماعية أو الأنثروبولوجية، وهو النسيج الحي للمعارف المتراكمة حول اللغة والعرف والتقاليد التي يعرف بها المجتمع نفسه ويجد فيه الاستمرارية وثقافة الحياة اليومية.<sup>(13)</sup> أما الشكل الثاني فهو متعلق بالهوية الجماعية التي بُنيت وقُبِلت من دون منازع حول ما يسمى بالفنون العالية - كاتدرائياتنا ومساجدنا وأثارنا ومكتباتنا ولوحاتنا الشهيرة وما إلى ذلك.<sup>(14)</sup> ووفقًا له فإن حكاية هذه المواقع في ترسيخ الهوية الجماعية وتأصيلها أو في تدميرها خلال الحرب من قبل العدو لتفكيك هذه الروابط قديمة، ولا يجب تجاهلها.<sup>(15)</sup>

يجادل كل من توماس ويس ونينا كونيلي بأن العلاقة بين الأمن البشري والتراث - ما أسماه بوكوفا «التطهير الثقافي»- كانت أكثر وضوحًا في سورية والعراق من أي مكان آخر، لكنهما غالبًا ما يكونان متشابهين خلال الحرب، وخاصة وسط الفظائع الجماعية. ويُقران بأنه من المفترض أن حماية التراث الثقافي مثل باميان بوذا، وجسر موستار، ومكتبات تمبكتو وتدمير أولوية على جدول أعمال السياسة العامة الدولية؛ لكن ردود الحكومات حتى الآن اقتصر على استنكار هذا التدمير. ويذهبان إلى أن قاعدة مسؤولية الحماية (R2P) لا بد أن تشمل حماية الممتلكات الثقافية، وأن الدول لا بد لها من تطوير أجندات وسياسات لحماية هذه المقرات التي يعدونها ملكًا للمجتمع بأكمله، والعالم، ومن ثم، فإن حمايتها والمحافظة عليها واجب على هذه الدول وفقًا لمعيار مسؤولية الحماية (R2P).<sup>(16)</sup>

يكشف الكاتبان تطور مسؤولية الحماية بشكل واسع ليتضمن حماية الممتلكات الثقافية، ويريان أنه مع نمو العالم نموًا أكبر وأكثر ارتباطًا بالعمولة، يزعم عدد من الدول الملكية الحصرية لما يعد تراثًا ثقافيًا مشتركًا، إذ أصبحت وجهات النظر العالمية أو الدولية الثقافية غير صحيحة سياسيًا،

(12) المرجع السابق نفسه.

(13) Neal Ascherson, "Cultural Destruction by War and Its Impacts on Group Identities: Cultural Heritage in Postwar Recovery", ICCROM, ICCROM Conservation Studies 6, (2007), P. 17, <https://bit.ly/3agNVC6>.

(14) Ibid.

(15) Ibid, p 18.

(16) Thomas Weiss, Nina Connolly, "Protecting Cultural Heritage in War Zones", Third World Quarterly: Taylor & Francis Group, November 27, 2018.

حيث تهيمن القومية الثقافية على المحادثات، وهو ما يتطلب وفقاً لهما لجنة مستقلة لحماية التراث الثقافي.<sup>(17)</sup> في المقابل، تعد مسؤولية الحماية هذه التي قد تتطلب في بعض الأحيان تدخلاً عسكرياً خياراً مرفوضاً عند بعضهم، ويبرر هذا الرأي وجهة نظره بأن الأولوية هنا هي في إنقاذ أرواح الناس، وحمايتهم خلال الحرب أو النزاع، فضلاً عن أن التدخل العسكري في حد ذاته وفقاً لبعضهم يعد مسألة مرفوضة، ولا تزيد سوى من الخسائر البشرية.<sup>(18)</sup>

النقطة الأكثر إثارة للدهشة هي الجهد الهائل الذي يبذله الناس للمحافظة على ثقافتهم وأسلوب حياتهم. من هذا المنطلق يمكن فهم أهمية مفهوم إعادة الإعمار ما بعد الحرب، وإسهام هذا الجهد ليس فقط في بناء الخسائر المادية ما بعد الحرب، بل أيضاً في المشاركة في نهوض البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للبلدان المنهارة بسبب الصراع، وتنميتها.<sup>(19)</sup>

تثير العضلات السياسية والاقتصادية والثقافية الموجودة في سورية اختباراً حقيقياً لمنهج إعادة الإعمار لما بعد الحرب، بما في ذلك إعادة إعمار التراث الثقافي، فالأزمة ما زالت في أوجها، والدولة هشّة وضعيفة، وفي الوقت نفسه تتحكم في الإسهامات جميعها من الوكالات المانحة وغيرها، لذا أي جهد لإعادة الإعمار سيسهم في تكريس صورة الدولة وهو ما يسبب أزمة من مناح عدة، أهمهما: أزمة نقص التمويل لإيمان بعض الجهات المانحة بأن أي عملية تمويل في هذه المدة تعد مخاطرة.<sup>(20)</sup>

في الوقت نفسه، من الضروري الالتفات نحو دور المجتمع في بناء سورية كنقطة انطلاق لهذه المناقشة، فتتفق الدراسة على أن إعادة الإعمار بعد الحرب، بما فيها إعادة إعمار التراث الثقافي، تعني مجموعة من النشاط الشامل في عملية متكاملة لا تهدف فقط إلى تنشيط التنمية الاقتصادية والاجتماعية فحسب، بل تستهدف خلق بيئة سلمية من خلال معالجة الظواهر الناشئة في الأمن والقدرة السياسية والمؤسسية التي من شأنها أن تحول دون العودة إلى العنف. وبهذا المعنى، يمكن التمييز بين إعادة الإعمار لبعدها التصحيحي في تصحيح الأخطاء ومعالجة مواطن الضعف التي لها جذورها في الماضي والحاضر، مع التركيز على المستقبل.<sup>(21)</sup>

(17) Ibid.

(18) Michael Neureiter, "The Case against Military Intervention: Why We Do It and Why It Fails: Book Review", Routledge: Taylor & Francis Group, (2016), p. 382–86.

(19) Sultan Barakat, "After the Conflict Reconstruction and Development in the Aftermath of War", London: I.B. Tauris, (2010), p. 1.

(20) Steven Heydemann, "Rules for Reconstruction in Syria", Brookings, (2017), <https://brook.gs/2TQivPT>.

(21) Sultan Barakat, "Post-Saddam Iraq: Deconstructing a Regime, Reconstructing a Nation", Third World Quarterly, (2005), p. 572–774.

يعطي هذا المفهوم بُعدًا واسعًا عند مناقشة إعادة الإعمار في سورية، ويركز على أهداف إعادة الإعمار بدلًا من التركيز على الواجهة النظرية للمصطلح نفسه، حيث تؤدي الآثار العملية لهذه المناقشة إلى أربعة دروس شاملة لإعادة الإعمار، وتتضمن دراسة إعادة إعمار التراث الثقافي لمدينة حلب، حيث تتمثل في:

أولاً: الفهم الواضح ليس فقط لأسباب النزاع، ولكن أيضًا للسياق العام الذي تجري فيه محاولة إعادة الإعمار؛ ثانيًا: خلق رؤية مشتركة لإعادة الإعمار بين أصحاب المصلحة الوطنيين جميعهم؛ ثالثًا: تحديد الآثار الحاصلة في التراث والمعبر عنها من خلال خصائص القيمة العالمية الاستثنائية، المادية والمعنوية، وتنفيذ التدابير لحماية الصفات الباقية، واستقرارها، وتطوير الاسترداد وبرامج الإعمار الموجهة نحو المحافظة على الصفات وانتقالها إلى المستقبل، والاستجابة المبكرة التي تحدث من خلال التحديد الأولي وتوثيق الآثار؛ رابعًا: النظر إلى إعادة الإعمار بوصفها عملية لتحفيز التنمية. تبحث الأقسام الآتية من هذه الورقة المنهج الاستشاري لإعادة أعمار التراث الثقافي في مدينة حلب في ضوء هذه الاستنتاجات الأربعة.<sup>(22)</sup>

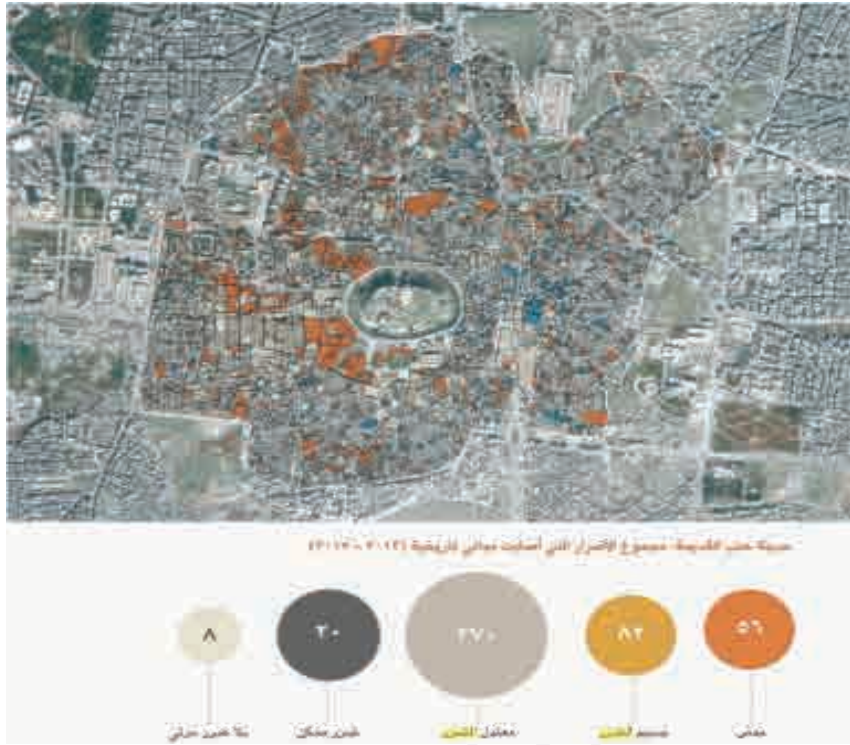
## الرؤية

استطاع فريق اليونسكو أن يقدم جردًا بالخسائر الجسيمة التي تعرضت لها أماكن أثرية عدة، من مثل الجامع الأموي والقلعة والمساجد والكنائس والأسواق والخانات والمدارس والحمامات والمتاحف، وباقي مباني حلب الأثرية. فبحسب تقدير أولي فقد تعرض 60 في المئة من أحياء مدينة حلب القديمة إلى خسائر جسيمة، دُمر منها 30 في المئة تدميرًا كاملاً (انظر أيضًا الشكل (1) لتقدير حجم الضرر).<sup>(23)</sup>

(22) Ibid.

(23) مرصد التراث الثقافي، «مدينة حلب القديمة»، (2017)، شوهد في 18/ 3/ 2020،

<https://bit.ly/3atLXMm>.

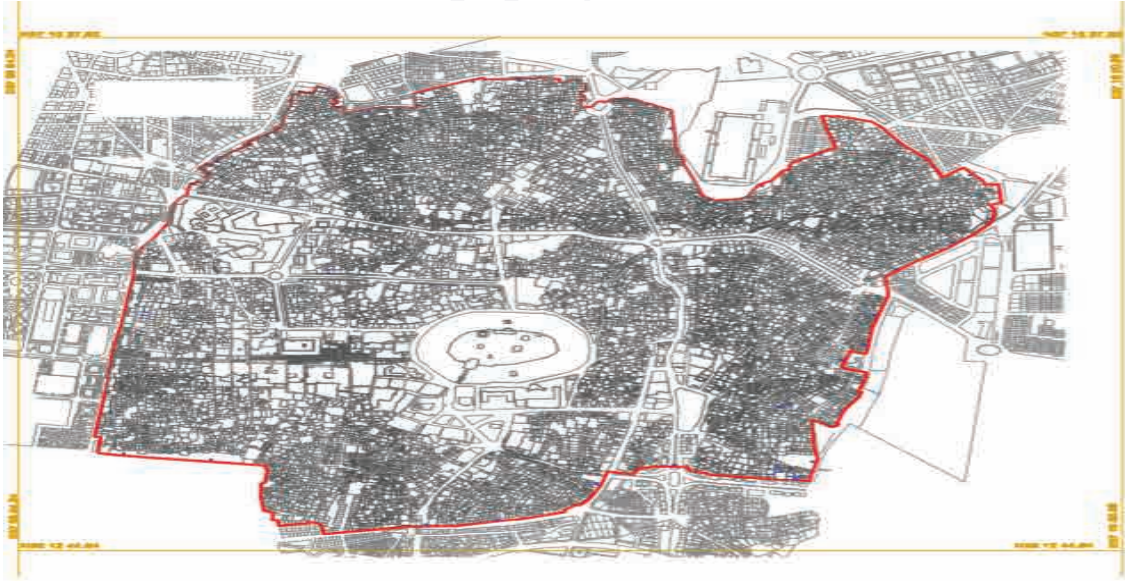


الشكل (1): مدينة حلب القديمة توضح مجموع الأضرار التي أصابت مباني تاريخية (7102-3102) (24)  
(المصدر: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة)

من أجل الوصول إلى هدف المحافظة على إرث حلب الثقافي، وإنعاشه، يجب البدء في إعداد دراسة ميدانية، والتوثيق الكمي والنوعي للأوضاع العمرانية، والتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية جميعها، وأوضاع الأربعة، والأماكن العامة، والخدمات، والبنى التحتية. إضافة إلى وضع خطة استراتيجية للعمل عن طريق إنشاء لجنة متكونة من باحثين متخصصين وخبراء في إعادة إعمار التراث الثقافي، إلى جانب إشراك فئات المجتمع المحلي جميعها (الشيوخ والشباب والنساء والأطفال)، وكذلك الحرفيين المحليين، وذلك من خلال الاستفادة من مدة إعادة الإعمار بعمل ورش توعوية واجتماعات مختصة بمجال الإرث الثقافي في حلب بهدف مناقشتهم، وأخذ آرائهم واقتراحاتهم بالحسبان قبل وضع آلية العمل، حيث إن تحفيز المجتمع المحلي سيكون بمنزلة عنصر فاعل في هذه العملية.

(24) ديفيد كلود، وآخرون، «خمس سنوات من النزاع: حالة التراث الثقافي في مدينة حلب القديمة»، اليونسكو، (2018)، <https://bit.ly/3bl3y33>

لذلك يجب أن تركز الرؤية على إعادة إنعاش الإرث الثقافي الغني في مدينة حلب، للمحافظة على الهوية الثقافية. إذ لا بد من الاهتمام بزيادة الوعي من خلال ربط الإرث الثقافي بالهوية، وإبراز كيفية المحافظة عليها عن طريق إعادة إعمار الإرث الثقافي.<sup>(25)</sup> بناءً على الدراسة التي قامت بها المهندسة «ريم خانجي» رئيس شعبة الدراسات والتخطيط في مديرية المدينة القديمة لدى مجلس مدينة حلب وعضو لجنة التراث في نقابة المهندسين بحلب، أوصت «بالعمل على وضع خطة أولية لإعادة إحياء مدينة حلب القديمة، والعمل على تحديد الأولويات في عملية إعادة الإعمار، والقيام برصد جميع الأضرار المادية والاقتصادية والاجتماعية بغرض تقدير الكلفة لعملية إعادة الإعمار».<sup>(26)</sup> من المهم أيضاً تحديد منهجية العمل لكل مرحلة، وتحديد الشركاء المتوقع انخراطهم في العملية، بمثل دراسة مصادر التمويل المتاحة، ووضع برنامج ترويجي للاستثمار، ومن أهم النقاط التي ذكرتها أيضاً هي «إجراء تقييمات لعملية الإحياء السابقة لتلافي أخطائها في العملية القادمة».<sup>(27)</sup>



الشكل (2): مدينة حلب القديمة- خريطة المنطقة المدرجة في قائمة التراث العالمي في عام 2102 (حيز موقع التراث العالمي).<sup>(28)</sup>  
(المصدر: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة)

(25) كريستسن كوسى، إعادة إعمار المباني التاريخية في مدينة حلب القديمة المباني العامة نموذجاً، رسالة ماجستير منشورة، (سورية: كلية الهندسة المعمارية، جامعة حلب)، (2015).

(26) تحت المجهر، «حلب القديمة بين الواقع والتحديات» مقترحات لإعادة إحياء حلب القديمة»، (2014)، <https://bit.ly/3tS68gX>.

(27) المرجع السابق نفسه.

(28) ديفيد كلود، وآخرون، المرجع السابق.

## أهمية التعليم في حفظ التراث

في الوقت الذي لا يبدو أن الأزمة السورية في طريقها إلى الحل برزت تحديات كثيرة يأتي في مقدمتها اندثار هوية الأجيال السورية المستقبلية، والذي يعد التراث عاملاً رئيساً في تكوينه، ولكن قد يكون ذلك غير ممكناً من دون ممارسة العملية التعليمية<sup>(29)</sup>، حيث اتضح أن الفشل في احترام التراث الثقافي هو السبب الأكثر شيوعاً في انحدار الهوية الوطنية.

إن استهداف التراث الثقافي، وتدميره من خلال الهجمات الإرهابية في أثناء أوقات الحرب، على الرغم من وجود قوانين عالمية تنص على حماية التراث الثقافي في أنحاء كثيرة من العالم؛ يدل على أن الهدف هو تجريد الناس من ثقافتهم وهويتهم، وتدمير الذاكرة الجماعية وهوية الأماكن، فتدمير ميراث الأجيال السابقة يسلب إرثهم المستقبلي، فيعمق الكراهية واليأس، ويقوض كل محاولات تعزيز المصالحة<sup>(30)</sup>. لذلك اتضح أن الوسيلة الأكثر فعالية لغرس أهمية المحافظة على هذا التراث هي من خلال التعليم، فيحافظ المواطن من خلال التعليم على ثقافة المجتمع، ويسهم في نقلها، وتعزيزها من جيل إلى آخر<sup>(31)</sup>. فحماية التراث قد تكون جزءاً من جهد أوسع لإنهاء العنف والانتقال إلى السلام. لذلك يجب التركيز على الأجيال القادمة بصفته أصحاب التراث من خلال الاهتمام بتطوير النهج التربوي في العملية التعليمية<sup>(32)</sup>.

ففي سورية، وضحت مؤسسة «أنقذوا الأطفال» أنه بين عامي 2011 و2015، وقعت أكثر من نصف الهجمات العالمية على المدارس، وأن أعلى عدد من المنشآت التعليمية المتضررة كان في حلب، فكانت الهجمات تستهدف طلاب المدارس وقطاع التعليم من خلال القتل، والتعذيب، والاختطاف، الاختفاء القسري، وتفجير قنابل كيمياوية في المنشآت التعليمية، وما إلى ذلك، ما أدى إلى تفاقم أعداد الطلاب المتسربين من المدارس<sup>(33)</sup>، حيث أفادت اللجنة الدولية المستقلة للتحقيق في سورية أن أكثر من ثلاثة ملايين طفل توقفوا عن الذهاب إلى المدرسة، وذكرت اليونيسف أن حوالي ربع أعضاء هيئة

(29) Global Coalition to Protect Education from Attack (GCPEA), "Education under Attack 2018: Syria", (2018), <http://tiny.cc/fqogmz>.

(30) Leila Rharade, "Syria, Destruction of Cultural Heritage", International Committee of the Red Cross (ICRC), (2014), <http://tiny.cc/lrogmz>.

(31) Bhawan Bawa, "7 Influences of Education on Culture", Your Article Library, (2016), <http://tiny.cc/4togmz>.

(32) Parnaz Goodarzarparvari, Francisco Carlos Bueno Camejo, "Preservation of Cultural Heritage via Education of Children, Utilizing Visual Communication: Persepolis as a Case Study", Creative Education, 09 (02), (2018).

(33) Nicole Gesche-Koning, "Research for CULT Committee - Education in Cultural Heritage", Policy Department for Structural and Cohesion Policies, p. 54, (2018).

التدريس في سورية تركوا وظائفهم بحلول عام 2015<sup>(34)</sup>. ما أدى إلى تدمير العملية التعليمية.

حفظ التراث لن يكون ممكناً من دون تعليم، حيث يعد تدريس التراث الثقافي مكوناً رئيساً في عملية التعلم، ويسهم أيضاً في تعزيز الفخر القومي للمواطنين، ويحافظ على الموارد التاريخية التي تشكل هوية الأجيال القادمة. فنمو الوعي والحاجة إلى حماية التراث هما مسؤوليتان وطنيتان مجتمعيتان مشتركتان تتناقلهما الأجيال. إضافة إلى ما سبق، تجلت بعض الوسائل التي تهدف إلى غرس أهمية التراث والمحافظة على المواقع الأثرية في حلب، تمثلت في تقديم محاضرات وورشات عمل، وشرح الأحداث الحقيقية بطرق عرض مطورة وجاذبة للمواطنين، إضافة إلى الحرص على عرض تاريخ التراث السوري خلال الفعاليات واللقاءات الاجتماعية، والاهتمام بإسهام كبار السن في سرد القصص المرتبطة بتاريخهم لجيل الشباب<sup>(35)</sup>.

ولكن معالجة نقص المعرفة في التراث السوري لا يفي وحده بالغرض، حيث يجب تضمينه في المناهج الدراسية بطريقة تتناسب مع قدرات الطلبة الإدراكية ومستوياتهم التعليمية، واتضح أن الرحلات المدرسية للمواقع الأثرية تعد من الوسائل الأكثر كفاية لغرس أهمية حفظ التراث، حيث تعمل على إقامة الروابط المعرفية بالمواقع المحسوس، وتقويتها، ما يؤدي إلى تعميق الخيال وجذور المعرفة، بحيث يصبح المتعلمون مدركين قيمة التراث، لذلك يجب دمج التراث الثقافي بالمناهج الدراسية وبالنشاط التعليمي الصفّي واللاصفّي في المدارس والجامعات، من خلال توظيف النصوص التراثية في المنظومة التعليمية على سبيل المثال: ربط الرياضيات والتراث من خلال إنشاء أدوات قياس، ومن ثم تمكين الطلاب مقارنة ارتفاع المباني وحساب الأسطح، وربط الفنون بالتراث من خلال استخدام البيئة المحيطة بالقلعة مكاناً لعرض فيلم أو مسرح فني أو تثقيفي، وربط الدراسات الاجتماعية والتاريخية والجغرافية أيضاً بالقصص التاريخية الثقافية للمنطقة، إضافة إلى الاهتمام بنشر المقاطع والفيديوهات التعليمية المصورة للمناطق التراثية والأثرية بهدف ترسيخ صورة ذهنية تربط الطلاب بإرثهم الثقافي، وتغرس في أذهانهم وجوب أهمية المحافظة على التراث، علاوة على ذلك، يجب الحرص على تصميم منصات ومنتديات تعليمية خاصة بالتراث، والعمل على نشرها عبر مواقع التواصل الاجتماعي، بحيث تكون تحت إشراف متخصصين لتبصير الطلاب بتراثهم، والعمل على إنشاء تخصص دراسي جامعي خاص بالتراث، مع الاهتمام بتشجيع طلاب وطالبات العلم للانتساب إليه، فهؤلاء الطلاب هم النواة الأولى لجيل يحافظ على تراث سورية.

علاوة على ما سبق، أشار جواب عدد من المعلمين والأساتذة والاستشاريين في المسائل التراثية إلى

(34) Ibid. GCPEA.

(35) Culture and Creativity, "Case Study: Education Is the Strongest Tool for Cultural Heritage Preservation", Accessed on 20 /32020/, <https://bit.ly/3b4fpdn>.

أن الثقافة والتراث تعدان من العوامل الرئيسية التي تحقق التسامح والاندماج المدني والاجتماعي، وتساعد الطلاب على استكشاف تراثهم التاريخي، واكتساب المعرفة والخبرة. وأوصوا كذلك بدمج مسائل التراث الثقافي في سياسات التعليم المحلية والإقليمية والوطنية.<sup>(36)</sup> لا بد أيضاً من تشجيع الشباب السوري للانخراط في المنتديات التي تنظمها اليونسكو المختصة بخبراء التراث، لصقل قدراتهم ومهاراتهم في مجال التراث، ومن ثم تأهيلهم لأن يكونوا دعاة للتراث الثقافي، ما قد يؤهلهم أيضاً لتنفيذ مشروعات مستدامة بشأن حماية التراث وصونه في بلدانهم الأصلية.<sup>(37)</sup>

أخيراً، لطالما بقيت المباني والمواقع التراثية محط اهتمام اليونسكو وغيرها من المنظمات العالمية لما لهذه الأماكن من أهمية تاريخية سواء على المستوى الوطني أم الدولي، لذا فإن استثمار هذه المباني بعد إعمارها في الجوانب التعليمية مثل استخدامها مدراس تعليمية مهم جداً، بدلاً من إغلاق هذه الأماكن بعد إعمارها، وعدم استثمارها في الجوانب التعليمية الفعلية مثل المدارس والكليات، فلا بد من إعادة التفكير في استخدام هذه الأماكن في الأغراض التعليمية.

### التحديات والفرص التي تواجه إعادة إعمار التراث الثقافي والتعليم في حلب

خطر هذه التحديات يكمن في فقد هذا الإرث، وهو بدوره يمكن أن يؤدي إلى هز ثقافتنا، وضرب هويتنا، ومحو تاريخنا، فلذلك يجب علينا مواجهتها مستخدمين الإمكانيات المتاحة كافة، وذلك لما لها من أهمية خاصة في صعد عدة، ومدى أهميته أيضاً في المحافظة على الهوية لأجيال المستقبل. فمن التحديات التي واجهت المحافظة على إرث حلب الثقافي الدمار الذي حل بالبنية التحتية، ما أدى إلى تعطيل الطرق، ما أعاق سير العمليات اللوجستية، وبالنتيجة صعب عملية إعادة الإعمار. لذلك يجب الحرص على وضع اتفاقات وقوانين صارمة تنص على عدم تعريض أي من المباني التراثية للتخريب أو التدمير والاستهداف حتى بعد إحلال السلام. إضافة إلى أن التمويل يعد واحداً من أهم التحديات التي يمكن أن تواجه هذه العملية، نظراً لعدم اهتمام النظام بمثل هذه المشروعات، ولذلك يجب القيام بدراسة جدوى لحجم التمويل المطلوب، والاجتماع مع منظمات دولية عدة، وإقناعهم بوجوب تمويل المشروعات المتعلقة بإعادة إعمار الإرث الثقافي.<sup>(38)</sup>

إن صعوبة موافقة النظام السوري تعد أيضاً عائقاً رئيساً، لذلك يجب الاستعانة بمنظمة

(36) Ibid, Nicole Gesche-Koning.

(37) The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), "Cultural heritage, education and youth: UNESCO and the European Union launch a new project", (2018), <https://bit.ly/3jl21il>.

(38) Ibid.

اليونيسكو لإقناع النظام السوري بأهمية العائدات الاقتصادية والسياحية لهذه المدينة بعد إعمار إرثها الثقافي، هذه العملية يمكن أن تواجه عددًا من المخاطر من مثل التسييس في التراث الثقافي، لذلك يجب وضع لجنة متخصصة لإدارة الأزمات لمواجهة المشكلات المحتملة، من مثل استرجاع بعض الآثار التي سُرقَت، حيث يمكن أن تكون مسروقة من قبل المليشيات أو فصائل المعارضة أو النظام نفسه، ما سيشكل خطرًا كبيرًا على تنفيذ العملية وعلى الأفراد المشاركين. إن التعددية في مجال إعادة الإعمار تعد مشكلة أخرى، فقد تختلف آراء الأطراف، ومصالحهم، وأجنداتهم السياسية، واتجاهاتهم الدينية. إضافة إلى أن هجرة سكان حلب أغلهم، ونزوحهم، صعبا من العثور على الخبراء والحرفيين من المجتمع المحلي لتنفيذ الإعمار الثقافي، فقد هاجر أغلبهم إلى خارج البلاد أو نزحوا داخليًا.<sup>(39)</sup>

قد يسهم أيضًا الاهتمام بالإرث الثقافي في حلب بتوفير فرص في مجال إنعاش قطاع السياحة الذي سيؤدي بدوره إلى إنعاش قطاع الاقتصاد، فضلًا عن أن المشاركة المجتمعية في عملية إعادة إحياء التراث الثقافي تعد عاملًا مهمًا في إعادة لم شمل المجتمع، ورفع الوعي بأهمية هذا الإرث الذي سيصعب تنفيذه ما دام النظام السوري مستمرًا في تدمير التعليم الذي يعد لبنة من لبنات رفع الوعي والثقافة لدى الأفراد.

أما في ما يتعلق بجهة القطاع التعليمي هناك عدد من التحديات التي تواجه تطبيق التعليم القائم على حفظ التراث، منها أن التعليم ما زال يفتقر إلى المرونة في مناطق النزاع، إضافة إلى ندرة البرامج التعليمية التي تربط بين التعليم والتراث الثقافي، وضعف الدعم المادي لضمان التدريب ونشاط تعليم التراث الثقافي، كما أن هجرة آلاف المواطنين السوريين، وتدمير تراثهم، قد يفقدتهم الرابط الوطني والتاريخي الذي بإمكانه أن يكون سببًا في إعادة توطينهم، ولم شمل الطوائف السورية جميعها في حين انتهاء الحرب، إضافة إلى أن المدارس التي يذهب إليها الطلاب اللاجئين، على سبيل المثال المدارس التركية، غالبًا تكون لغة التدريس بها غير عربية، ومناهجها خارجة عن المحيط السوري، ما قد يؤثر في رغبتهم المستقبلية في الرجوع إلى الوطن، وإيثار العيش في بلد اللجوء.<sup>(40)</sup> لذلك يجب الاهتمام بتخصيص مناهج خاصة باللاجئين السوريين، وربط الدروس بالهوية الوطنية والتراث الثقافي السوري لضمان غرس روح الوطنية التي تشجعهم على العودة، ويجب أن تُحدِّد المناهج من السياسة

(39) حسين صالح، «خطة عملية متكاملة لإدارة خطر الكوارث على مواقع التراث الثقافي: حالة دراسية في الاقليم الساحلي السوري»، المجلة العربية للبحث العلمي، (الدوحة: كيو ساينس، دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، 2020)، ص 2.

(40) Kinana Qaddo, Educating Syrian Refugees in Turkey", Carnegie Endowment for International Peace, (2017), <https://bit.ly/3rPkUTH>.

خاصة في مناطق النزاع والمعارضة، بحيث تركز على المحافظة على التراث السوري الأصلي.<sup>(41)</sup>

عادةً تكون إعادة بناء التراث في أعقاب الحرب عملية معقدة للغاية، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياسة والاقتصاد والثقافة والأيدولوجية، فالتدمير الثقافي في حلب تسبب في تفتيت المجتمع السوري، وزيادة التوسع الديني الطائفي. لذلك تبرز أهمية إعادة إعمار التراث السوري في أنها قد تجمع سكان حلب متعددي الأعراق وتوحدتهم، وبخاصة في حال عودة اللاجئين السوريين الذين فقدوا ممتلكاتهم كلها بسبب الحرب والدمار، فمن خلال فهمهم أهمية تراثهم، قد يرفع ذلك من احترامهم وتقديرهم لذاتهم، وإحساسهم بالقيمة والفخر لانتمائهم لمدينة لها قيمة تاريخية عالمية. فالنقطة الحاسمة في هذه الحالة لإعادة الإعمار بعد الحرب هي إشراك السكان المحليين لاستعادة أضرحتهم التاريخية.<sup>(42)</sup>

تعد مشكلة التمويل من أهم المشكلات التي تواجه إعادة الإعمار في سورية، لارتباط هذه المعضلة بأن تمويل البرامج قد يؤدي إلى تغذية نظام الأسد<sup>(43)</sup> ومن ثم، من الضروري البحث عن طرائق للتمويل تتخطى هذا النظام وتدعم المجتمع المحلي واقتصاده. أحد أهم طرائق التمويل التي يمكن أن تطبق في سورية هي (trust fund) من خلال التعاون مع منظمة اليونسكو بالشراكة مع بعض المنظمات من مثل منظمة المدن العربية والصندوق العالمي للآثار والتراث، والتي يمكن أن تكون لها علاقة جيدة مع نظام الأسد، بهدف حماية التراث بعد إعماره من استهداف العمليات العسكرية التابعة للنظام، مع الأخذ بالحسبان أن مشروعات التمويل في سورية جميعه أهداف سهلة للنظام، وهو ما يجعل التفكير في طريقة التمويل مهمة جداً في هذا السياق.<sup>(44)</sup>

وتقر اليونسكو أن للتعليم قدرة كبيرة على إنقاذ الحياة، وتأمين استدامتها عبر توفير الحماية الجسدية والمعرفية والنفسية والاجتماعية، إن توفرت مساحات آمنة ومحايدة خلال النزاع. ولهذا السبب، أصبح الاستثمار في التعليم من وجهة نظر اليونسكو في مستوياته كافة ضرورة تنموية وأمنية ملحة لدعم ركائز الاستقرار والسلام الدائم في المنطقة. ولجعل التعليم قوة حقيقية للسلام، يرى الباحثون أنه لا بد من دمج التعليم في برامج إعادة إعمار التراث الثقافي والانطلاق منه. ووفقاً لبيانات اليونسكو فإن حوالي 4.320.000 سوري بحاجة إلى تعليم في هذه اللحظة، وحذرت من أن تهديم التعليم من شأنه أن يزيد من حدة التوترات السياسية، ما يدفع الدول باتجاه العنف، وخصوصاً

(41) Ibid

(42) Ibid

(43) Steven Heydemann, "Rules for Reconstruction in Syria", Brookings, (2017), <https://brook.gs/2TQivPT>.

(44) Ibid.

لدى فئة الشباب.<sup>(45)</sup> وأخيراً، لا بد أن تبذل الجهات المعنية الجهد المتاح كله حرصاً على حماية المواقع الأثرية والمؤسسات التعليمية، والتفكير جدياً بإعادة الإعمار، والبدء باستخدام هذه المواقع والمقرات لسد الفجوة الكبيرة التي تعانيها منظومة التعليم في سورية.

لذلك لا بد من اعتماد تدابير تتيح تطوير أنظمة تعليمية شاملة للجميع في سياق النزاع، من أجل تلبية احتياجات الأطفال والشباب وكبار السن في سورية. أحد هذه التدابير الممكنة والمهمة تطوير آلية لاعتماد بعض المواقع الأثرية التي يعاد إعمارها كمراكز تعليمية في المناطق التي تعرضت فيها المقرات التعليمية للقصف والتدمير. هناك حقيقة لا يمكن إخفاؤها في ما يتعلق بالنظام التعليمي في سورية، وهي أن هذا النظام قائم اليوم، لذا يجب التفكير بضرورة دمج المواقع الأثرية في التعليم كجزء من إعادة الإعمار في سورية، وذلك بدلاً من ترك هذه المواقع من دون أي استغلال.

## التوصيات

### 1. الفهم الواضح لأسباب النزاع فقط، ولكن أيضاً للسياق العام الذي تجري فيه محاولة إعادة الإعمار

هناك صعوبة بالغة في التوصل إلى اتفاق سياسي شامل يضم أطراف النزاع كافة في سورية، وهو ما سيؤثر في إعادة الإعمار في مدينة حلب. بمعنى أنه قد تحدث إعادة الإعمار وسط تسوية سياسية جزئية لا تشمل سوى فصائل معينة (مثل الحكومة، ومجموعة من مجموعات المعارضة الأكثر اعتدالاً)<sup>(46)</sup>، كما أن استمرار النزاع في أجزاء أخرى من البلد، في الوقت ذاته الذي قد بدأت فيه إعادة الانتعاش وسط مجموعة من المعضلات السياسية، أي من دون وجود استقرار سياسي كامل. سيصبح التركيز على جانب واحد من إعادة الإعمار أمراً بعيد المنال وصعباً للغاية، وبخاصة في ظل استمرار الأزمة وغياب أي حل سياسي في الأفق.<sup>(47)</sup> بناء عليه، فإن الفهم الواضح ليس فقط لأسباب النزاع، ولكن أيضاً للسياق العام الذي تجري فيه محاولة إعادة الإعمار الذي يعد عاملاً حاسماً عند الحديث عن إعادة إعمار التراث الثقافي كونه مرتبطاً بالتنمية والأوضاع السياسية في البلد. علاوة على ما سبق، يعد الاهتمام بالتراث الثقافي والتعليم نقطة انطلاق لتجاوز الأزميتين السياسية والاقتصادية

(45) اليونيسكو، «سد الثغرات التعليمية لدى الشباب: استراتيجية الاستجابة التعليمية الإقليمية لازمة السورية التابعة لليونسكو (2016-2017)»، (2016)، ص 17.

(46) Steve Zyck, "Never Too Early to Plan: Lessons Learned for the Post-Agreement Reconstruction of Syria." United Nations Development Programme (UNDP), P. 6, (2016).

(47) Minke Meijnders, Jaïr van der Lijn, Bas van Mierlo, "Syria in 2019: Four Scenarios Implications for Policy Planning", Netherlands Institute of International Relations, (2017), <https://bit.ly/335NxRt>.

في سورية، وحلب بصورة خاصة، وتخطيها، إذ يحقق التعليم والتراث دورهما في التنمية البشرية. إلى جانب أهمية دمج تعليم التراث الثقافي الهيكلي في المناهج الدراسية جميعها، وتطوير أوجه تآزر جديدة بين التعليم وسياسات التراث الثقافي على نهج طويل الأجل، ووجود معلومات مركزية وعملية ومفيدة ومشتركة بين كل من التراث الثقافي وسياسات التعليم، إضافة إلى نشر الوعي الثقافي والتعبير بين الطلاب من خلال الرحلات المدرسية، وإضافة يوم خاص لطلبة المدارس للتعريف بالإرث الثقافي في حلب، وتطوير دورات تدريبية منهجية في تعليم التراث الثقافي، ويجب العمل على تشجيع الشراكات وتبادل المدرسين في المتخصصين في هذا المجال، مع ضرورة تأمين الموارد المالية الكافية لتلبية هذه التوصيات.

## 2. خلق رؤية مشتركة لإعادة الإعمار بين أصحاب المصلحة الوطنيين جميعهم

من المهم أن ندرك أن إنشاء عملية إعادة إعمار فاعلة تنطوي على إنشاء رؤية مشتركة تتجاوز العملية التقنية والإدارية المعقدة للاستجابة للاحتياجات العاجلة. وما لم يُوجه تمويل إعادة الإعمار إلى الجهات الفاعلة المحلية وإدارتها، فسوف تعكس المشروعات الأهداف والأولويات السياسية لنظام الأسد بدلاً من المجتمعات. مع الروابط الواسعة التي طورها الفاعلون الخارجيون في المجتمعات في أنحاء سورية جميعها منذ عام 2011، تتضح القدرة على تصميم إعادة الإعمار كعملية من القاعدة إلى القمة التي ستعزز استقلالية واعتماد اللاعبين المحليين، وتعكس الاحتياجات المحلية.<sup>(48)</sup> وبالنسبة إلى المجتمع السوري، لا بد من التشاور والمشاركة في جهد إعادة الإعمار. وهذا يشمل الملكية والنهج الموجه نحو المجتمع الذي يركز على الناس، ويمكنهم من المشاركة في إنعاش مجتمعاتهم. فضلاً عن أن مواطني سورية أنفسهم بلا شك هم الأنسب لإيجاد حلول مناسبة لمشكلاتهم الناتجة من الحرب الأهلية والصراع طويل الأمد. لذلك، يجب أن تؤخذ في الحسبان استشارة الناس ومشاركتهم القرارات في أثناء تخطيط جهد إعادة الإعمار في مدينة حلب، وتنفيذه.

## 3. تحديد الآثار الحاصلة على التراث والاستجابة المبكرة

يشير عدد من الدراسات إلى أن عددًا من المباني الأثرية القديمة بمثل المدن والآثار مبنية على طبقات من حضارات مختلفة وقديمة جدًا. خلال زمن السلم، تجمع المعلومات عن التراث الثقافي الأثري، وتسجل في قاعدة بيانات، وخلال النزاعات المسلحة يكشف عن هذه الطبقات، وفي بعض الحالات تدمر بشكل كامل.<sup>(49)</sup> لذا فإن إعادة الإعمار السليمة لا بد أن تحدد الآثار الحاصلة في

(48) Ibid, Steven Heydemann.

(49) Römisch-Germanisches Museum (RGM), "THE Protection of Historical Monuments", Accessed on 28/2020/3/, <https://bit.ly/2ljedoQ>.

التراث، والمعبر عنها من خلال خصائص القيمة العالمية الاستثنائية، المادية واللامادية، وتنفيذ التدابير لحماية الصفات الباقية، واستقرارها، وتطوير الاسترداد وبرامج الإعمار الموجهة نحو المحافظة على الصفات وانتقالها إلى المستقبل. وتكون الاستجابة المبكرة من خلال التحديد الأولي لتوثيق الآثار، والحماية، واستعراض التأثيرات، وإنشاء قائمة جرد للعناصر التراثية التي تشمل خصائص القيمة العالمية الاستثنائية؛ إضافة إلى وضع خطة رئيسية لصيانة واستعادة القيمة العالمية الاستثنائية. فوفقاً لدليل إيكومكس تكون الاستجابة المبكرة من خلال مراحل عدة تتمثل في: (أ) التحديد الأولي وتوثيق الآثار؛ (ب) الحماية.<sup>(50)</sup> يتضمن ما سبق وضع خطة رئيسية لصيانة القيمة العالمية الاستثنائية للأماكن الأثرية في حلب، واستعادتها.

#### 4. النظر إلى إعادة الإعمار على أنها عملية لتحفيز التنمية والاقتصاد

يرى البروفسور سلطان بركات أنه من المهم إدراك أن إعادة إعمار ما بعد الحرب تتعلق بصورة أساس بتحقيق التنمية. ويمكن إظهار الحاجة إلى الاقتراب من إعادة الإعمار كتحدٍ إنمائي من خلال تقييم استراتيجيات التعافي في بلدان متنوعة مثل ألمانيا الغربية وموزمبيق وكمبوديا. فوفقاً له يعد النمو الاقتصادي أمراً بالغ الأهمية لاستدامة إعادة الإعمار والانتعاش، وهناك حاجة إلى تحقيق توازن بين سياسات الاقتصاد الكلي المصممة للبحث على النمو الاقتصادي، وسياسات الاقتصاد الجزئي اللازمة لتنمية رأس المال البشري، والسماح للناس بأن يشعروا بفوائد الوضع بعد انتهاء النزاع. ومن أجل الحصول على التوازن الصحيح، فإن التوقيت المناسب، وتسلسل التدخل شرطان أساسيان لتهيئة البيئة المناسبة للاستثمار والنمو.<sup>(51)</sup> ينصب التركيز عند التفكير في إعادة إعمار التراث الثقافي على أنه زاوية من زوايا تحفيز التنمية وترسيخ السلم المجتمعي في البلدان التي مزقتها الحرب، لذا يجب النظر إلى عملية إعادة إعمار التراث الثقافي على أنها عملية متكاملة تهدف إلى دعم التنمية والاقتصاد، وذلك بالشراكة مع المجتمع المحلي، وبشكل يتخطى الأزمات السياسية الموجودة على الساحة السورية. بالنسبة إلى حماية التراث فيمكن أن يكون له بعد اقتصادي، فمن ناحية يمكن استخدام المباني والمنشآت التراثية في دعم السياحة والتعليم في البلد، وبالنسبة لإعادة تنشيط الاقتصاد سواء على المستوى الوطني أم الدولي، لذا من الضروري النظر إلى إعادة الإعمار على أنها عملية لتحفيز التنمية والاقتصاد.<sup>(52)</sup>

(50) المجلس الدولي للمعالم والمواقع (إيكوموس)، مرجع سابق.

(51) Ibid, Barakat, Sultan.

(52) Ibid, Barakat, Sultan.

## الخاتمة

شكلت حلب على مدار عقود من الزمن أهمية اقتصادية وسياسية وثقافية للمجتمع السوري، ولقبت من قبل السوريين بالعاصمة الاقتصادية لسورية، إلى جانب أهميتها السياسية والثقافية. ولكن، مع الأسف، لم يتبقَ مكان في سورية إلا طالته شرارة الحرب. ونتيجة ذلك، تحولت مدينة حلب من كونها المدينة الأنشط اقتصادياً إلى مدينة ذات اقتصاد هش وبنية تحتية مدمرة بالكامل. تسيطر الصورة السوداء على المشهدين السياسي والاقتصادي في مدينة حلب، في ظل استمرار حالة غياب الأمن، وانتشار البطالة، وهيمنة القوة والسطوة العسكرية الخارجة عن القانون على السكان. على الرغم من ذلك، ما زال بالإمكان مواجهة هذه الأزمات كلها، وذلك من خلال التركيز على المجالات التي تسهم في ترسيخ السلم المجتمعي وتعزيز إسهام المجتمع المحلي في جهد إعادة الإعمار، أهمهما إعادة إعمار التراث الثقافي، وحمايته، ودمجه في التعليم، وعدّ إعادة الإعمار جزءاً لا يتجزأ من عوامل حفز ودعم التنمية والاقتصاد في سورية، لما لذلك من أهمية قصوى في تعزيز الهوية الاجتماعية والثقافية للبلد التي مزقتها الحرب.

إن الدروس المستفادة من تجارب إعادة الإعمار حول العالم تدل على أهمية إعادة إعمار التراث الثقافي والتعليم في حفظ السلم الأهلي المجتمعي، وصونه وتعزيزه، خصوصاً إذا توافرت الإرادة لدى المجتمع المحلي في المضي قدماً، والإصرار على إعادة الإعمار.

في محطات عدة أوضحت دول الاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة بأنها لن تدعم إعادة الإعمار في سورية، ما لم تحدث إصلاحات سياسية واضحة، فضلاً عن أنّ تطلعات الربيع العربي لم تتحقق، إذ انحدرت بعض الدول، ومنها سورية إلى تسييس عملية إعادة الإعمار، وهو ما يتطلب الحاجة إلى رؤية جماعية تتجاوز الحدود الوطنية. والبدء بالتفكير في صياغة استراتيجية إقليمية جديدة تتضمن تنفيذ مقاربات مبنية على أسس حقيقية وسليمة تتمثل في مشاركة واسعة النطاق للشباب، مع زيادة الاستفادة من التكنولوجيا والبرامج التعليمية الذكية، على أن تتضمن ركائز هذه الاستراتيجية رؤية جماعية ومشاركة محلية فعالة وأمنًا ذكيًا، إضافة إلى المصالحة والعدالة والإنصاف وإعادة الإعمار الموجهة نحو تحفيز التنمية، وتعافي بعض أهم مؤشرات التنمية التي تتأثر سلباً بفعل النزاع مثل: حرية التعبير ومشاركة المرأة والحالة الاقتصادية ونوعية التعليم.<sup>(53)</sup>

(53) سلطان بركات، استراتيجية إقليمية لإعادة الإعمار في منطقة الشرق الأوسط، (بروكنجز، 2016)، في:

<https://brook.gs/3bRlkzs>.

## المصادر والمراجع

## باللغة العربية

1. حسين صالح، «خطة عملية متكاملة لإدارة خطر الكوارث على مواقع التراث الثقافي: حالة دراسية في الاقليم الساحلي السوري»، المجلة العربية للبحث العلمي، (الدوحة: كيوساينس، دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، 2020).
2. د.م، دليل إيكوموس حول إعادة إعمار التراث الثقافي واستعادة حالتها ما قبل الدمار، نوال العليوي (مترجمة)، (باريس: المجلس الدولي للمعالم والمواقع إيكوموس، 2017).
3. اليونسكو، سد الثغرات التعليمية لدى الشباب: استراتيجية الاستجابة التعليمية الإقليمية لازمة السورية التابعة لليونسكو (2016-2017)، (2016).

## بلغة أجنبية

1. Minke Meijnders, Jaïr van der Lijn, Bas van Mierlo, Syria in 2019: Four Scenarios Implications for Policy Planning, (Netherlands Institute of International Relations, 2017).
2. Michael Neureiter, "The Case against Military Intervention: Why We Do It and Why It Fails: Book Review, (Routledge: Taylor & Francis Group, 2016).
3. Neal Ascherson, Cultural Destruction by War and Its Impacts on Group Identities: Cultural Heritage in Postwar Recovery, (ICCROM, ICCROM Conservation Studies 6, 2007).
4. Nicholas Stanley-Price, The thread of continuity: cultural heritage in postwar recovery, (ICCROM, ICCROM Conservation Studies 6, 2007)
5. Nicole Gesche-Koning, Research for CULT Committee - Education in Cultural Heritage, (Policy Department for Structural and Cohesion Policies, 2018).
6. Parnaz Goodarzarparvari, Francisco Carlos Bueno Camejo, Preservation of Cultural Heritage via Education of Children, Utilizing Visual Communication: Persepolis as a Case Study, (Creative Education, 2018).
7. Steve Zyck, Never Too Early to Plan: Lessons Learned for the Post-Agreement

- Reconstruction of Syria, (United Nations Development Programme UNDP, 2016).
8. Sultan Barakat, Necessary conditions for integrated approaches to the post-conflict recovery of cultural heritage in the Arab World, (International Journal of Heritage Studies, 2020).
  9. Sultan Barakat, After the Conflict Reconstruction and Development in the Aftermath of War, (London: I.B. Tauris, 2010).
  10. Sultan Barakat, Post-Saddam Iraq: Deconstructing a Regime, Reconstructing a Nation, (Third World Quarterly, 2005)
  11. Thomas Weiss, Nina Connolly, "Protecting Cultural Heritage in War Zones, Third World Quarterly, ( Taylor & Francis Group, November 27, 2018).

## الانتحار

### ”الحاجة إلى براديفما جديدة“

إصلاح الجندي<sup>(1)</sup>

#### ملخص الدراسة

على الرغم من عدّ الانتحار ظاهرة اجتماعية قديمة قدم البشرية ذاتها، إلا أن الدراسة العلمية لهذه الظاهرة جاءت إلى الوجود متأخرة للغاية. وأيًا كانت العقوبات الاجتماعية والمشكلات العلمية والمنهجية التي كانت بمنزلة عقبة كأداء في سبيل تطور دراسات الانتحار، وتحررها من الدراسات الفلسفية الأدبية والدينية، تلك التي رافقتها منذ أمد بعيد؛ فقد بدأ الاهتمام العلمي بدراسة الانتحار يعود إلى الواجهة منذ دراسة دوركايم حول الانتحار في أواخر القرن التاسع عشر، تلك التي شكلت نقلة نوعية في هذا الميدان، على الرغم من أنها لم تكن سوى إعادة صياغة علمية لجهد سابقه، وافتراضاتهم.

أيًا كانت نقطة البداية التي تؤرخ للدراسة العلمية للانتحار، فإنه قد أصبح لدينا تراث ضخم في هذا المضمار، إلا أن هذا التراث يكتنفه عدد من المشكلات التي شكلت في نهاية المطاف القصور النظري في تفسير الظاهرة.

وبحسب ذلك، فإننا -عبر هذه الدراسة- سنحاول استعراض أهم الاتجاهات الفلسفية والعلمية التي عنيت برصد الانتحار ودراسته وتفسيره، محاولين تبين أوجه القصور النظري التي يكتنفها، والمشكلات المنهجية والعملية التي تعترضها، وذلك في سبيل تكوين رؤية علمية تكاملية في دراسة الظاهرة؛ رؤية عابرة للتخصصات، ومتخطية للخندقة الفكرية لها.

(1) مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب في جامعة الفيوم - مصر

## مقدمة إشكالية

على الرغم من أن ظاهرة الانتحار قديمة قدم المجتمع البشري ذاته، وعلى الرغم من قدم الاهتمام الفكري به فلسفة وأدباً ولاهوتاً، إلا أن تاريخ البحث العلمي فيه قصير جداً؛ يكاد لا يتجاوز القرن الثامن عشر، ربما مرد ذلك يرجع إلى خصوصية الظاهرة، وما يحيطها من مشاعر وانفعالات، فضلاً عن ما يكتنف الدراسة العلمية للظاهرة من صعوبات منهجية، الأمر الذي صرف أنظار الكثير من العلماء عن دراستها.<sup>(2)</sup>

وعلى الرغم من ذلك، ظلت ظاهرة الانتحار/ تدمير الذات محط اهتمام كثير من الفلاسفة والعلماء من مختلف التخصصات والتوجهات والمشارب العلمية والإيديولوجية منذ مدة طويلة، حيث عمد كل منهم إلى محاولة تقديم إطار تفسيري يصب في الإجابة عن تساؤل رئيس مفاده: لماذا يدمر بعض الناس ذاتهم؟.

وعلى ذلك -وبحسب المكونات العلمية والمشارب الأيديولوجية لكل منهم- قدم كل فريق من هؤلاء العلماء والفلاسفة مجموعة من التفسيرات لظاهرة الانتحار حتى صار لدينا مجموعة من الأطر التفسيرية؛ كل منها يمنح عاملاً أو مجموعة من العوامل الحمولة التفسيرية للظاهرة، فكان هناك من يولي العوامل الاقتصادية أهمية خاصة في تفسير الظاهرة، وهناك من يولي الأهمية للعوامل السياسية، وآخرون يولون العوامل الثقافية والاجتماعية الأهمية، وكذلك هناك من أولى العوامل السيكولوجية المتصلة بالبنية النفسية للفرد الأهمية الكبرى، كما منح آخرون العوامل الجندرية والعمرية والجغرافية الأهمية التفسيرية نفسها، وكان هناك من منح بعض هذه العوامل مجتمعة هذه الأهمية أيضاً.

وعلى الرغم من صعوبة الفصل الدقيق بين هذه الأطر النظرية، إلا إنه -لأغراض البحث- يمكننا أن نقسمها على النحو الآتي:

1. الاتجاه البيولوجي: رد علماء هذا الاتجاه الانتحار إلى المرض العقلي. لقد خاض هذا الاتجاه ثلاثة مراحل تطورية؛ نظر العلماء في المرحلة الأولى إلى الانتحار بوصفه مرضاً عقلياً في حد ذاته، وفي المرحلة الثانية عدّوا الانتحار عرضاً لاضطراب وأمراض أخرى، أما في المرحلة الثالثة فقد بدؤوا دراسة التأثيرات المتبادلة بين التكوين البيولوجي للفرد وبيئته الخارجية.<sup>(3)</sup>
2. الاتجاه السيكلوجي: عالج علماء هذا الاتجاه معظمهم الانتحار بوصفه نتاجاً لمجموعة من

(2) مكرم سمعان، مشكلة الانتحار دراسة نفسية اجتماعية للسلوك الانتحاري بالقاهرة، (القاهرة: دار المعارف، 1964)، ص 35.

(3) (عبد الله عريوة، طرق الوقاية والعلاج لظاهرة الانتحار في المجتمع الجزائري من منظور الخدمة الاجتماعية الإسلامية دراسة ميدانية بمنطقة الحضنة ولاية المسيلة، ماجستير، (جامعة الجزائر: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009)، ص 24.

المشكلات النفسية الفردية، ثم تطور هذا الاتجاه -تحت ضغط انتقادات السوسيولوجيين- ليأخذ في حسابه مجموعة الأوضاع والعوامل الخارجية التي تُعد -بحسب الاتجاه السيكولوجي- وسائط محفزة للدفع باتجاه الانتحار أو مكافحته.

3. الاتجاه السوسيولوجي: تعاطى هذا الاتجاه -في مجمله- مع الانتحار بوصفه نتاجاً للمجتمع، وما يعتره من مشكلات في مختلف أنساقه؛ أي إن هذا الاتجاه استبدل بوحدة التحليل الفردية وحدة التحليل الاجتماعية، إلا إنه في تجلياته الحديثة -نتيجة التأثير بالاتجاهات السيكولوجية- بدأ يهتم بالفرد بصفته وحدة تحليلية إلى جوار المجتمع بوصفه وحدة تحليلية رئيسة.

وتأسيساً على ذلك، سنحاول -خلال السطور القادمة- أن نبني هذه الورقة البحثية باتباع ثلاثة اتجاهات؛ الأول: يتبع الاتجاهات الكلاسيكية -الفلسفية واللاهوتية- في دراسة الانتحار في الحضارات القديمة حتى العصور الوسطى، والثاني: يرصد الاتجاهات العلمية الحديثة في دراسة الانتحار بتقسيمها إلى شطرين؛ أحدهما سوسيولوجي، والآخر سيكولوجي، والثالث: يرصد أهم الاستخلاصات النظرية، ويؤلف بينها بغية صياغة افتراضات أولية يمكن أن تسهم في دراسة الظاهرة في تجلياتها الراهنة.

### أولاً: المقاربة الفلسفية واللاهوتية لظاهرة الانتحار

في مقاله «أسطورة سيزيف» يصف ألبرت كامو المناقشات الفلسفية والأدبية واللاهوتية الواسعة حول الانتحار في العصور القديمة في أوروبا بقوله: «لا يوجد سوى مشكلة فلسفية خطيرة واحدة هي الانتحار». بغض النظر عن مدى صدق هذه المقولة، فإن ملاحظة كامو تُنبئ بأن الانتحار كان يُمارس بانتظام في العصور القديمة كلها، وربما منشأ تلك الممارسة أنها خضعت -من قبل عدد من الفلاسفة والكتاب- لعملية تبرير، وربما استحسان، كوسيلة ناجعة للخلاص من أنواع المحن جميعها<sup>(4)</sup>.

وبحسب ذلك، فإن عددًا من الكتابات الفلسفية واللاهوتية، فضلاً على الأدبية منها، تُسطر أن الانتحار ظاهرة كونية لا تمس مجتمعاً دون آخر، ولا أمة دون أخرى، ولا إقليمًا جغرافيًا أو نظامًا سياسيًا أو نظامًا اقتصاديًا أو مرحلة تاريخية دون أخرى. ومن هنا، كان هناك فيض من هذه الكتابات على مر العصور يحاول بعضها تفسير الظاهرة، وتحاول أخرى تبريرها، وتحاول ثالثة جعلها نظامًا للضبط الاجتماعي عبر استحسانها، وتحاول رابعة تسجيلها وتأريخها فحسب.

(4) Arthur J. Droge, "Mori Lucrum: Paul And Ancient Theories Of Suicide", Novum Testamentum, Vol. 30, (1988), P.263.

وأياً ما يكون هدف هذه الكتابات، لا يسعنا إلا القول إن المناقشات الفلسفية حول الانتحار في العصور القديمة كانت ظاهرة رواقية ونخبوية. غير أن هذا لا ينبغي أن يجعلنا نغفل حقيقة أن المدارس الفلسفية معظمها في العصور كلها -خصوصاً في العصور اليونانية والرومانية- أدلت بدلوها في ما يتعلق بنظرية الانتحار وممارسته<sup>(5)</sup>.

وبصورة عامة، لم يكن المجتمع القديم ضد الانتحار، ولم يعلق أي عار عليه، بل عدّه فعلاً اعتيادياً، شريطة وجود مبرر كافٍ له. تلك هي النقطة التي حوّل إليها الفلاسفة أنظارهم وألباهم منذ القدم. فما كان يقلقهم أكثر من الفعل نفسه هو السياق الذي تم فيه تنفيذ هذا الفعل<sup>(6)</sup>.

فلم يُنظر على الدوام إلى الانتحار بوصفه مؤشراً على الخلل الوظيفي، حيث كانت المجتمعات القديمة - في بعض الأحيان - تُضفي الشرف على الانتحار، فقد فهم الرومان القدماء تأسيس نظامهم السياسي على أنه نتيجة انتحار لوكريتيا<sup>(7)</sup> Lucretia لتثبت أنها أغتصبت ولم تُغو. وبحسب ليفي Livy (مؤرخ روماني عاش في أواخر القرن الأول قبل الميلاد)، الذي وصف هذا المشهد في كتابه «تاريخ روما»، ألهم الانتحار مواطني روما بالثورة ضد الحاكم الأجنبي الذي ارتكب ابنه الاغتصاب. وهكذا أصبحت لوكريتيا الأم الروحية للجمهورية الرومانية<sup>(8)</sup>.

وفي الأدب التوراتي كان الانتحار نادر الحدوث، على الرغم من عدم وجود حظر على هذه الممارسة، ولم يُدّن. فلم يسجل الكتاب المقدس العبري سوى خمس حالات انتحار فقط، هي: أبيمالك وشاول وحامل سلاحه وأحيثوفيل وزيمري، في حين لم تسجل سوى حادثة انتحار وحيدة في العهد الجديد؛ وفاة يهوذا<sup>(9)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك، كان يُصوّر اليهود المتدينون بأنهم على استعداد لقتل أنفسهم بدلاً من خيانة مبادئهم الدينية. ومن هنا تصبح حسابات الانتحار في كتابات فلافيوس جوزيفوس<sup>(10)</sup> ذات أهمية

(5) Arthur J. Droge, *Mori Lucrum*, P.263.

(6) Ibid, P.263.

(7) (\*) لوكريتيا أو لوكريشا البطلة الرومانية هي زوجة لوسيوس تارقوينيوس كولاتينوس وشقيقة لوسيوس يونيوس بروتوس نبأها مذكور في الأساطير الرومانية. أغتصبت على يد ابن آخر ملوك روما، ولذلك انتحرت بعد إخبار أهلها، فشكّلت أحداث اغتصابها وانتحارها وثورة غضب أهل روما انتقاماً لها سبباً لإنهاء الملكية، وإقامة الجمهورية الرومانية، واستخدمت مادة أدبية من قبل كثير من الفنانين والأدباء على مر العصور. عُثر على قصتها لأول مرة في عمل المؤرخ الروماني الأقدم فاببيوس بيكتور (أواخر القرن الثالث قبل الميلاد). متاح على موقع:

<https://www.britannica.com>

(8) Daniel Gordon, "From Act To Fact: The Transformation Of Suicide In Western Thought", *Historical Reflections*, Vol. 42/ No. 2, (2016), P.32.

(9) Arthur J. Droge, *Mori Lucrum*, P.274-275.

(10) \*\* فلافيوس جوزيفوس: مؤرخ وأديب وعسكري يهودي عاش في القرن الأول الميلادي.

خاصة. فعلى الرغم من أن جوزيفوس نفسه يلقي خطاباً مطولاً حول إثم الانتحار في بيلوم، إلا أنه يشيد ببطولة اليهود في مسعدة الذين قتلوا أنفسهم بدلاً من الخضوع للرومان<sup>(11)</sup>.

وبحسب ذلك، لم يكن فعل الانتحار فعلاً مُداناً في التراث اليهودي، بقدر ما تتوقف هذه الإدانة على السياق الذي تم فيه هذا الفعل؛ فإذا ما أُرُكِب هذا الفعل دفاعاً عن الدين كان فعلاً مقبولاً، بل مستحباً، وكذلك واجباً يقتضيه الانتماء الديني؛ وإما إذا ما جاء الفعل استخداماً مفرطاً لحرية التصرف في الذات/ الروح، التي هي وديعة الله لدى الإنسان، فإنه يصبح فعلاً مُستهجنًا وأثمًا.

أما في الأدب المسيحي، فقد خاض أوغسطين معركة مزدوجة؛ واحدة ضد الممارسة الوثنية للانتحار، والأخرى ضد إساءة استخدام الموت الطوعي داخل المسيحية. في فصل من كتابه «مدينة الله»، هاجم منطق انتحار لوكريتيا. فإذا كانت بريئة، فلم يكن لديها سبب لقتل نفسها؛ إنها في الواقع قتلت شخصاً بريئاً هو نفسها. ويتساءل لماذا يجب أن تتحمل ضحية الاعتصاب عقوبة أشد من الذي اغتصبها؟ أم إنها مذنبية بالإغواء بعد كل شيء؟، «لأنها إذا برئت من القتل، أدين بالزنا، وإذا برئت من الزنا، فإنها مدانة بالقتل»<sup>(12)</sup>.

فالاستجابة المناسبة للمعاناة من أي نوع، وفقاً لأوغسطين، هي أن نتحملها مثلما فعل أيوب. انشغل أوغسطين في خطبه بتصحيح الأمثلة الشعبية للشهداء المسيحيين مثل القديس سيريان. فوفقاً لأوغسطين، تُعد الوصايا العشر والقاعدة الذهبية (أن تحب قريبك كنفسك) انعكاسية؛ فهي لا تتعلق فقط بسلوكنا تجاه الآخرين، ولكن أيضاً بسلوكنا تجاه أنفسنا. ومن ثم، فإن قاعدة «لا تقتل» تنطبق أيضاً على الانتحار أو قتل الذات<sup>(13)</sup>.

لقد كانت المسيحية أكثر حسماً تجاه تأثيم الانتحار من اليهودية، حيث إنها تؤسس لمبدأ «المحبة»، لا نحو الآخر المخالف والمشابه فقط، بل كذلك تجاه الذات التي هي أساس فعل المحبة والأولى به. ومن هنا كانت المسيحية تنظر إلى الانتحار باعتباره إثماً كبيراً، على الرغم من نظرتها إلى عملية الصلب (عملية انتحار/ موت للرب) باعتبارها ذروة محبة الإله لأبنائه من بني البشر.

## ثانياً: الاتجاهات العلمية الحديثة في دراسة الانتحار

قديمًا، كان يُنظر إلى الانتحار من منظورات فلسفية ودينية وأدبية، إلا أنه بحلول عصر الأنوار

(11) Arthur J. Droge, *Mori Lucrum*, P.275.

(12) Daniel Gordon, P.37.

(13) Daniel Gordon, P.37.

الأوروبي -وخصوصًا في القرن التاسع عشر- بات يُنظر إلى هذه الظاهرة بوصفها ظاهرة باثولوجية بغية البحث عن الأسباب المرضية التي تدفع بعدد متزايد من الأفراد من مختلف المجتمعات والثقافات إليها، متسلحين بالمناهج والأدوات العلمية الحديثة التي أتى بها هذا العصر.

وعلى الرغم من ذلك، هناك من يرى أن تراجعًا كبيرًا في التعقيد الفكري قد حدث عندما خضعت المناقشات الإنسانية حول الانتحار إلى المنهجية العلمية التي تولدت مع بزوغ فجر القرن التاسع عشر، وتوطدت عند مغيب شمسهِ.<sup>(14)</sup>

وأياً ما كان من تقدم تعقيد التفكير في ظاهرة الانتحار أو تراجعهُ بقدم الوضعية العلمية، فإن المناقشات العلمية التي أتت في أعقاب عصر الأنوار -وخصوصًا تلك التي جاءت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- يمكن تقسيمها إلى شطرين علميين كبيرين؛ الأول: متصل بالاتجاهات السوسيولوجية، والآخر: يرتبط بالاتجاهات السيكلوجية، على الرغم من مشاطرة علم البيولوجيا إياهما في دراسة هذه الظاهرة.

## 1. المقاربة السيكلوجية لظاهرة الانتحار

تنظر الاتجاهات السيكلوجية إلى الانتحار بوصفه يعود إلى علل نفسية أكثر من كونه انعكاسًا لعوامل وأسباب اجتماعية، فالانتحار بحسب هذا التوجه هو نمط من السلوك العدواني الموجهة نحو الذات<sup>(15)</sup>، بل إنه - بحسب الطبيب النفسي مينينجز- نوع غريب من الموت ينطوي على ثلاثة عناصر داخلية: الموت والقتل وأن يكون مقتولًا<sup>(16)</sup>، فالفرد المنتحر قد يكون لديه ثلاثة رغبات متداخلة ومربكة للغاية وهي: الرغبة في الموت، الرغبة في القتل، الرغبة في أن يُقتل.

تشرح نظرية التحليل النفسي الأمر ببساطة، فبحسب فرويد يصبح الانتحار نتيجة إخفاق دوافع الفرد العدائية في التعبير عن نفسها، فتُوجه نحو الذات فيتم تدميرها<sup>(17)</sup>، حيث إن التكوين النفسي للفرد يتضمن غريزتين متصارعتين هما: غريزة الموت والتدمير، وهي مصدر كل فعل تدميري وسلوك عدواني، وغريزة الحياة وهي مصدر للسلوك البناء والأفعال الإيجابية التي تسهم في استمرارية الحياة، مع التسليم في النهاية بغريزة الموت نظرًا لما تولده من ميول سادومازوخية، فيرتد العدوان والكرهية

(14) Ibid, P.46.

(15) عبد الله عربوة، ص 25.

(16) Carol Lynn Mandle, Suicide A Human Problem, Educational Horizons, Vol. 62, No. 4, Summer (1984), P. 120.

(17) حيدر فاضل حسن، «الانتحار دراسة نظرية»، مجلة البحوث التربوية والنفسية، ع: 56، (2018)، ص 392.

والتدمير إلى الذات<sup>(18)</sup>.

لم تتولد هذه الدوافع العدائية -بحسب التحليل النفسي- فجائياً، بل جاءت محصلة لعملية طويلة من التنشئة والتطبيع. حيث تقرّ نظرية التحليل النفسي بأن الأفكار والسلوكيات الانتحارية لم تتبلور دفعة واحدة، بل بدأت بالحب والكره معاً، مشبعة بدوافع عدوانية تبحث عن القتل أو الموت، معبرة عن الاضطراب المزاجي الذي يعكس سوء التوافق الفردي مع النشاط الجنسي الذي يتحول إلى عقدة أوديب /إكترا أو العلاقة المثلية، أو قل إن شخصية الفرد المنتحر تعبر عن تناقض صارخ يتراوح بين مشاعر الحب والكراهية، ما يولد نزعة عدائية تراكمية تنتهي برغبة ملحة وجامحة في الموت والقتل<sup>(19)</sup>.

تصبح القضية أكثر جلاءً بالنظر إلى المدرسة السلوكية، تلك التي تقوم على عملية التعلم، حيث تعزو أي تغير في السلوك لا إلى النضج البيولوجي بقدر البيئة المحيطة. وعليه يرجع أصحاب هذه المدرسة الانتحار إلى أنه سلوك مُتعلّم في أغلبه، ولا وجود لأي قاعدة جينية تؤدي إلى ظهوره، فإذا كان هناك سبب جيني لانقرض نوع الجنس البشري الذي يحمل هذا الجين<sup>(20)</sup>.

وبحسب ذلك، صيغت معادلة «السلوك الانتحاري» التالية من مجموعة كبيرة من الملاحظات العيادية لأشخاص حاولوا الانتحار<sup>(21)</sup>:

$$(CS= F (PF \times EF \times RF \times MF / PNS \times ENS \times RNS \times MNS$$

CS: السلوك الانتحاري

PF: النواحي الضعيفة الموجودة في الشخصية

EF: محيط فقير بالتعزيزات

RF: استجابات أو عادات مرتبطة بالسلوك الانتحاري الذي خضع للتعزيز

MF: دوافع لصالح السلوك غير المرغوب

PNS: صفات شخصية إيجابية تواجه عوامل الضغوط بفاعلية

(18) عبد الله عريوة، ص 25.

(19) حيدر فاضل حسن، ص 399.

(20) عبد الحفيظ معوشة، الميول الانتحارية وعلاقتها بتقدير الذات عند الشباب: دراسة ميدانية بدار الثقافة ودور الشباب بمدينة باتنة (ماجستير)، (جامعة محمد خضير-بسكرة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، 2008)، ص 63.

(21) المرجع نفسه، ص 63.

ENS: وجود موارد إيجابية سهلة المنال في المحيط

RNS: عادات سابقة تيسر عوامل الضغط

MNS: دوافع من أجل سلوك فعال ومرغوب فيه

وفقاً لتلك المعادلة يفترض أن الشخصية الهشة والضعيفة التي تعيش في محيط فقير بالعوامل التي تعزز السلوك الإيجابي، وغني بعوامل التعزيز السلبي لسلوكيات غير مرغوبة تصبح عرضة لتعلم السلوك الانتحاري، ومن ثم يُمسي الانتحار نمطاً من الاستجابة، يظهر كلما اعترض طريق الفرد مزيد من عوامل الضغط في هذا المحيط المعطوب الذي يعيش فيه.

ومع بروز النظرية المعرفية بدأ اهتمام السلوكيين بالجوانب العقلية المعرفية، ومن ثم فقد تجاوزوا العلاقة الآلية بين المحيط والاستجابة. وعلى ذلك عزا أصحاب هذا الاتجاه الانتحار إلى وصول الفرد إلى مرحلة الاكتئاب واليأس وفقدان الأمل وتفاقم السلبيات، ويصل الفرد إلى ذلك عندما يشوب بناءه المعرفي بعض الاختلالات التي تؤدي إلى التشويه المعرفي، فيشعر الفرد باليأس الذي قد يدفعه إلى التخلص من حياته بالانتحار، عندما يدرك الموقف، ويفسره بأنه ينطوي على هزيمة أو خسارة أو حرمان أو فقدان موضوع شديد الأهمية. وهنا يركز الفرد انتقائياً على المعلومات والخبرات التي تتطابق وما لديه من صيغ معرفية سلبية عن ذاته وعن العالم والمستقبل.<sup>(22)</sup>

وفي سياق متصل، انتقد إدوين شنيدمان العلماء السلوكيين لاقتراحهم من الانتحار كظاهرة عارضة بصفته مُنتَجاً لبعض الخلل الاجتماعي والنفسي. ووصف شنيدمان وجهة نظره التي فسر بها الانتحار بأنه «عقلية»، فالانتحار «دراما في العقل»، حيث اعتقد أن الانتحار ينبع من طريقة الفرد في تأطير ما هو «غير محتمل»، وليس مباشرة من المرض أو المعاناة. فالإكتئاب -بصورة عامة- لا يؤدي إلى الانتحار، كما أن هذا الأخير ليس نتيجة تلقائية للمعاناة؛ إنه نتيجة لتفسير أو انعكاس يُوْطر معاناة الفرد وإدراكه الخيارات. وبهذا المعنى كان سيمون ويل محقاً عندما قال إن الانتحار دائماً «خيالي». فعلى حد تعبير شنيدمان، الشخص الانتحاري «محاط بقياس منطقي يرى أن الهرب من هذه الحياة هو الحل المقبول». ومن ثم تصبح معالجة الانتحار، وفقاً لشنيدمان، لا تتعلق فقط بمحاولة تخفيف المعاناة؛ ولكن تتعلق كذلك بتحفيز «إعادة تعريف شخصي لما هو غير محتمل»، الأمر الذي يتضمن مناقشة بدائل الانتحار في طريقة للتعاطي مع الألم.<sup>(23)</sup>

الآن نجد أنفسنا أمام معضلة كبرى تتصل بجمود التفكير وصلابته لدى الأشخاص ذوي الميول الانتحارية، حيث يتميز هؤلاء الأفراد بأن لديهم ميلاً للتفكير بطريقة جامدة وغير مرنة إلى حد كبير،

(22) حيدر فاضل حسن، ص 399.

(23) Daniel Gordon, P.35.

الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الفرد الانتحاري، بسبب طرق تفكيره الجامدة، قد يجد صعوبة في تطوير حلول جديدة أو بديلة من الصعوبات الحياتية التي تنهكه، ومن ثم يشعر الفرد بالعجز، ويجد نفسه في وضع «لا مخرج» من موقف محمّل بالقلق، لا يمكن تحمله، ولا يمكن تخطيه إلا بالهرب إلى الموت.<sup>(24)</sup>

يبدو أن هذا النموذج يتمتع بصلاحيّة جذابة، نظرًا لوجود أدلة على أن بعض الأفراد يجدون صعوبة في التغلب على العادات المحددة للاستجابة، وأن الصلابة الفكرية تصبح معززة تحت وطأة الضغط والقلق. إلا أنه يفتقر إلى إثبات أن التصرف بناءً على التفكير بشكل جامد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسلوك الانتحاري، ومن ثم يجب إثبات أن الجمود في الأفراد المدمرين لذواتهم أكبر بكثير من المجموعات المضطربة عاطفيًا أيضًا، ومن الناس العاديين كذلك.<sup>(25)</sup>

وعلى الرغم من ذلك، حتى لو لم تكن الصلابة سمة كاملة لمحاوّل الانتحار، فإنه يجب أن يركز المعالج لمثل هذه الحالات على مساعدة المريض على استكشاف وتوسيع تقديره لأوضاع حل المشكلات المتاحة له. قد يحتاج المعالج إلى القيام بذلك بطريقة توجيهية للغاية. يجب أن تكون زراعة الحلول البديلة الممكنة، بخلاف الانتحار، الخطوة الأولى في الاستراتيجية العلاجية.<sup>(26)</sup>

وتأسيسًا على ما سبق، يسمي السلوك الانتحاري نتائجًا لثلاثة من العوامل المتداخلة والمتفاعلة معًا؛ الأول يتصل بشعور الفرد بالمعاناة والإحباطات التي تحول دون تلبية مجموعة من الاحتياجات والإشباعات الضرورية له؛ الثاني يتعلق بالطريقة التي يؤثر بها الفرد هذه المعاناة وتلك الإحباطات، وكذلك بمدى إدراكه الخيارات الممكنة (والذي قد يكون الانتحار إحداها)؛ أما العامل الثالث فيتمثل في الصلابة/المرونة الفكرية للفرد، تلك التي تقود الأفراد ذوي الميول الانتحارية إلى فقدان القدرة على طرح بدائل وحلول جديدة لمآزقهم، الأمر الذي قد يجعل من الانتحار الحل الوحيد ولا مهرب منه.

وفي سياق متصل، لقد خضعت النظريات السيكلوجية لعدد من الدفوعات النقدية من جراء الخلط الفج بين مفهومات رئيسة عدة في دراسة الظاهرة الانتحارية: التفكير الانتحاري، السلوك الانتحاري والانتحار، الأمر الذي دفع إلى تأسيس عدد من النظريات السيكلوجية التي تحاول تفسير عملية الانتقال من التفكير في الانتحار إلى المحاولة ثم الانتحار الفعلي، لعل أبرز هذه النظريات: النظرية الشخصية للانتحار (IPTs)، النموذج الإرادي التحفيزي المتكامل (IMV)، ونظرية الخطوات الثلاث (3ST).

(24) Charles Neuringer, "Rigid Thinking In Suicidal Individuals", Journal Of Consulting Psychology, Vol. 28/ No. 1, (1964), P. 54.

(25) Charles Neuringer, P. 54.

(26) Ibid, P. 56.

## أ. النظرية الشخصية للانتحار (IPTS)

تنطلق هذه النظرية من القول بأن الفرد سيموت عن طريق الانتحار، إذا كانت لديه الرغبة في الموت والقدرة على القيام بذلك فقط. ووفقاً لهذه النظرية ينتج التفكير في الانتحار عن تجربة الانتماء المحبط أو العبء المتصور. ويشير الانتماء المحبط إلى الحال النفسية التي لا تُلبى فيها الحاجة إلى الانتماء، كما أن العبء المتصور هو التصور الخاطئ بأن المرء عبء على الآخرين جميعهم، ما قد يقودهم إلى كراهية الذات، ومن ثم فوجود هاتين الحالتين يؤدي إلى الرغبة النشطة في الموت.<sup>(27)</sup>

ومع ذلك رأت النظرية الشخصية للانتحار أن وجود هاتين الحالتين غير كاف لحدوث الانتحار، فأدخلت ما تدعوه بـ«بناء القدرة المكتسبة» لأنها عدّت الرغبة في الانتحار ضرورة، ولكنها ليست كافية لمحاولة انتحار قاتلة. فحتى بين الأفراد الذين ترتفع لديهم الرغبة في الانتحار، تُمثل المخاوف من الموت والألم حواجز كبيرة أمام الانتحار. ومع ذلك، وفقاً لهذه النظرية، فإن التعرض لأحداث مؤلمة واستفزازية يمكن أن يؤدي بالأفراد إلى التعود على الخوف والألم، ما قد يورطهم في العنف الذاتي، ومن ثم، يكتسبون القدرة على فعل الانتحار.<sup>(28)</sup>

يمكن أن تتخذ الأحداث المؤلمة والاستفزازية مجموعة متنوعة من الأشكال، بما في ذلك إساءة معاملة الأطفال، والتعرض للقتال، والتجويب الذاتي الذي يظهر في فقدان الشهية، والإصابة الذاتية غير المميتة إلى غير ذلك. كما يمكن أن تكون محاولات الانتحار غير المميتة السابقة بمنزلة أحداث مؤلمة واستفزازية تزيد من القدرة على استخدام المزيد من الوسائل الفتاكة في المحاولات المستقبلية.<sup>(29)</sup>

وعلى هدي ذلك، تُدخل النظرية الشخصية للانتحار مفهوم بناء القدرات المكتسبة ليضيف إلى فعل الانتحار بعداً محورياً غاية في الأهمية، فبدلاً من الاعتماد على الرغبة في الانتحار -والناجمة عن الانتماء المحبط والعبء المتصور- فقط، رأت هذه النظرية أن هذه الرغبة غير كافية لوقوع فعل الانتحار، ومن ثم لا بد من توافر القدرة على القيام بهذا الفعل، تلك القدرة التي يمكن للفرد أن يكتسبها عن طريق التعرض للألم.

## ب. النموذج الإرادي التحفيزي المتكامل (IMV)

يشير النموذج التحفيزي المتكامل (IMV) للسلوك الانتحاري إلى أن الهزيمة والانحباس يقودان إلى

(27) Sunita M. Stewart, Michael Eaddy, Sarah E. Horton, Jennifer Hughes And Beth Kennard, "The Validity Of The Interpersonal Theory Of Suicide In Adolescence: A Review", Journal Of Clinical Child And Adolescent Psychology, No.0/ Vol.0, (2015), P.P 1-2.

(28) E. David Klonsky, Boaz Y. Saffer And Craig J. Bryan, "Ideation-To-Action Theories Of Suicide: A Conceptual And Empirical Update", Current Opinion In Psychology , Vol. 22, (2018), P.39.

(29) Ibid, P.39.

ظهور أفكار انتحارية، وأن مجموعة من العوامل، تسمى الوسطاء الطوعيون volitional moderators ((VMs)، تحكم الانتقال من التفكير في الانتحار إلى السلوك الانتحاري. ووفقاً لهذا النموذج، تتضمن VMs أو العوامل الوسيطة: الوصول إلى وسائل الانتحار، التعرض للسلوك الانتحاري، القدرة على الانتحار (عدم الخوف من الموت وزيادة القدرة على حمل الألم الجسدي)، التخطيط، الاندفاعية، الصور العقلية والسلوك الانتحاري السابق.<sup>(30)</sup>

وبحسب ذلك، فإن هذا النموذج ينظر إلى السلوك الانتحاري بوصفه محصلة عملية نفسية اجتماعية تتضمن ثلاث مراحل:<sup>(31)</sup>

1. مرحلة ما قبل التحفيز: حيث تشكل عوامل الضعف البيولوجي والنفسي والاجتماعي، والأحداث المسببة لذلك (بما فيها الشدائد المبكرة في الحياة، كالفقر، سوء التغذية، انفصال الوالدين والتنشئة الاجتماعية المعيبة).
2. مرحلة تحفيزية: تصف هذه المرحلة كيفية نشأة الأفكار الانتحارية، وأسبابها.
3. مرحلة إرادية: تشير إلى الانتقال من الأفكار إلى السلوكيات الانتحارية.

المحصلة أن المرحلة التحفيزية تتناول تطور نية محاولة الانتحار مدفوعة بأوضاع الحياة المختلفة التي تقود إلى مشاعر الهزيمة/الإذلال، الأمر الذي يؤدي في سياق بعض الحالات (مثل سوء التكيف، وضعف القدرة على حل المشكلات) إلى مشاعر الانحباس. وفي المقابل، وفي سياق بعض الحالات (مثل ضعف الانتماء، والأعباء، وانخفاض التفكير المستقبلي الإيجابي) يمكن أن يؤدي الانحباس إلى النظر إلى الانتحار بوصفه حلاً لأوضاع الحياة القاسية، وينتج عنه نية انتحارية. ثم تتعزز هذه النية في المرحلة الإرادية؛ ففي سياق بعض الأحوال مثل زيادة القدرة والاندفاعية والوصول إلى الوسائل الفتاكة، من بين أمور أخرى، تتقدم النية الانتحارية إلى سلوك انتحاري.<sup>(32)</sup>

وعلى هدي ذلك، يحاول النموذج الإرادي التحفيزي المتكامل أن يربط بين ثلاث مراحل متباعدة في حياة الفرد ذي الميول الانتحارية، تلك التي تدفعه/ تحميه -عبر ترابطها وتساند بعضها مع بعض- إلى ارتكاب فعل الانتحار. فالفرد ذو الميول الانتحارية -بحسب هذه النظرية- يخضع لمجموعة من الأوضاع الحياتية القاسية من مثل الضعف البيولوجي والفقر والحرمان من دفء العائلة... إلخ، ما يدفع الفرد إلى طرح فكرة الانتحار بصفته أحد الحلول الناجعة -من وجهة نظره- لتجاوز وضعيته

(30) Rory C. O'Connor And Olivia J. Kirtley, "The Integrated Motivational-Volitional Model Of Suicidal Behaviour", Philosophical Transactions Of The Royal Society: Biological Sciences, Vol 373, (2018), P.1.

(31) Alexandra Pitman, "Integrated Motivational Volitional Model Of Suicidal Behaviour", (2018), <https://www.nationalelf-service.net>

(32) E. David Klonsky, Boaz Y. Saffer And Craig J. Bryan, P.39.

المأزومة هذه، إلا أن هذه الفكرة -في إطار استمرار تفاقم هذه الأحوال القاسية مع غياب الأمل في إمكان تجاوزها- تُعزِّز، الأمر الذي يقود الفرد -حال توافرت الاندفاعية والرغبة والقدرة على الانتحار مع توافر الوسائل المميتة- إلى سلوك الانتحار.

### ج. نظرية الخطوات الثلاث (3ST)

جادل كلونسكي وماي -مؤسسا هذه النظرية- بأن إطار «التفكير في الفعل» يجب أن يوجه نظرية الانتحار، البحث، والوقاية. وتنظر نظرية الخطوات الثلاث إلى الانتحار على اعتبار أن التفكير الانتحاري متطور باستمرار، وأن التقدم من التفكير إلى محاولات الانتحار هي عمليات متميزة ذات تفسيرات محددة،<sup>(33)</sup> وعلى ذلك ترى أن تطور التفكير الانتحاري إلى الفعل يمر عبر ثلاث خطوات على النحو الآتي<sup>(34)</sup>:

الخطوة الأولى: تشير إلى أن مزيج الألم (النفسي عادة) واليأس يسبب فكرة انتحارية، حيث تفترض هذه النظرية أنه عندما تكون الحياة بائسة ومؤلمة، فإن الفرد يُعاقب بصورة أساس على الانخراط في هذه الحياة، ومن هنا تبدأ الرغبة في تجنب الحياة. ومع ذلك، بحسب هذه النظرية، إذا كان لدى المرء أمل في إمكان تخفيف الألم مع الوقت أو الجهد، فسيكون التركيز على تحقيق مستقبل أفضل بدلاً من الانتحار. لذلك، فإن الألم واليأس مطلوبان في تركيبة الفرد لتطوير التفكير في الانتحار، والمحافظة عليه.

الخطوة الثانية: خلال هذه الخطوة يتصاعد التفكير عندما يتجاوز الألم الترابط (بين الشخص والآخرين) أو يتغلب عليه. فالتواصل/ الترابط -سواء مع الأحبة أم القيام بالأدوار القيمة أم أي شعور بالمعنى أو الهدف- يمكن أن يجعل الحياة تستحق العيش على الرغم من الألم. ومع ذلك، إذا تجاوز الألم الترابط، أو إذا كان الألم كبيراً جداً، بحيث يحول دون خبرة الترابط، فإن التفكير في الانتحار يزداد من بسيط / سلبي (مثال: التساؤل إذا ما كنت أفضل نفسي حياً أم ميتاً) إلى قوي / نشط (على سبيل المثال: سأقتل نفسي إذا استطعت).

الخطوة الثالثة: تشير إلى أن الأفكار الانتحارية القوية تتقدم إلى الفعل عندما يكون لدى الشخص القدرة على محاولة الانتحار. تحدد هذه النظرية ثلاث مجموعات من العوامل المسهمة في تعزيز القدرة على محاولة الانتحار: مجموعة العوامل الوراثية، ومجموعة العوامل المكتسبة -على سبيل المثال عندما تكون حاجة الشخص الأساسية للانتماء غير مستوفاة، وتصور الشخص ذاته كونه

(33) E. David Klonsky And Alexis M. May, "The Three-Step Theory (3ST): A New Theory Of Suicide Rooted In The "Ideation-To-Action" Framework", International Journal Of Cognitive Therapy, Vol. 8/ No. 2, (2015), P.114.

(34) E. David Klonsky, Boaz Y. Saffer And Craig J. Bryan, P.40.

عبئاً على الآخرين)؛ مجموعة العوامل العملية مثل المعرفة والخبرة والوصول إلى الوسائل الفتاكة. وتأسيساً على ذلك، تُضيف نظرية الخطوات الثلاث بُعداً آخر إلى الأبعاد السيكلوجية المفسرة لظاهرة الانتحار، بمحاولتها أن تجعل معادلة (الألم – الترابط) حاكمة للتحوّل من الوضع السلبي الذي يحياه الفرد في كنف الأحوال الصعبة والقاسية التي قد تدفعه إلى مجرد التفكير في الانتحار؛ إلى الوضع النشط الذي يُمسي فيه الانتحار بديلاً رئيساً أمام الفرد لتجاوز أزماته ومآزقه.

ترى نظرية الخطوات الثلاث في العلاقات البينية الجيدة بين الفرد ورفاقه وأحبائه والأصدقاء والعائلة (إن وجدت) مضاداً سيكلوجياً لصعود الأفكار الانتحارية -التي قد تتكون لدى الفرد في كنف الاشتراطات الوجودية القاسية- إلى مستوى السلوك.

خلاصة القول، لقد تبارى المنظرون السيكلوجيون في تدشين منظوراتهم المفسرة للأفكار الانتحارية من ناحية، والسلوكيات الانتحارية من ناحية ثانية، ولعملية الانتقال من التفكير (تحت ضغوطات الحياة وتوافر الاستعدادات) إلى الفعل، إلا أنه بالنظر إلى هذه التفسيرات نجدها تصب اهتمامها معظمه على العوامل النفسية والبيولوجية، مع تجاهل واضح للعوامل الاجتماعية (في كثير من هذه المنظورات)، الأمر الذي تحاول الاتجاهات السوسيولوجية أن ترأب صدعه.

أرجعت الاتجاهات السيكلوجية معظمها ظاهرة الانتحار إلى مشكلات من مثل الذهان<sup>(35)</sup>، الاكتئاب، الفصام، اضطراب الشخصية الحدية، اضطرابات تعاطي المخدرات<sup>(36)</sup>، حالات التوتر والقلق والصراع، التطرف في الاستجابة، الشعور بفقدان العطف والحب والتقدير، والفشل في تحقيق الذات بالطرق السوية<sup>(37)</sup> إلى غير ذلك من المشكلات السيكلوجية التي تقود الفرد عبر مراحل/ خطوات عدة- وتحت وطأة مجموعة من العوامل المساعدة بمثل غياب طرف ثالث، وتوافر وسائل الانتحار، والاستعداد والقدرة على القيام بالفعل- إلى محاولة الانتحار.

لا يمكننا الجزم -بأي حال- بأفضلية واحد أو أكثر من المنظورات السيكلوجية على غيرها أو حتى بأولوية عامل أو مجموعة عوامل على غيرها في تفسير ظاهرة الانتحار، فالوضع يُشبه كثيراً رؤية الحقيقة من زوايا مختلفة. ومع ذلك، فإن هناك من يحاول اختبار هذه المنظورات ببحوث

(35) حول علاقة الذهان بالانتحار يمكن مراجعة:

Matthew T.D. Knight, Adrian F. Furnham And David Lester, "Lay Theories Of Suicide", Personality And Individual Differences, No. 29, (2000).

(36) Vladeta Ajdacic-Gross, Et Al., "Rethinking Suicides As Mental Accidents: Towards A New Paradigm", Journal Of Affective Disorders, No. 252, (2019), P. 141.

(37) غنيمة عيب، محاولة الانتحار لدى الإناث وعلاقتها بالعوامل النفسية والأسرية (العمر 15-25 سنة) ماجستير، (جامعة الجزائر: معهد علم النفس وعلوم التربية، 1995)، ص 6.

إمبيريقية<sup>(38)</sup>، بعضها يدعم جزئيًا افتراضات بعض هذه المنظورات، ويدحض جزئيًا افتراضات بعضها الآخر، ويأتي بعضها الآخر فيقلب الطاولة على الأولى، ويدعم الثانية، وهكذا.

## 2. المقاربة السوسيولوجية لظاهرة الانتحار

تفسر الاتجاهات السوسيولوجية -على تنوعها واختلاف منظرها وتوجهاتهم الأيديولوجية- الانتحار عبر الاستناد إلى البنية الاجتماعية التي يحيا فيها الفرد، حيث تعد الجماعة الوحدة التحليلية الرئيسة في هذه الاتجاهات، ومن ثم يفسر الانتحار بوصفه نتاجًا لعطب أو جملة أعطاب أصابت البنية الاجتماعية والمنظومة الثقافية في المجتمع، على الرغم من اعتراف كثير من هذه الاتجاهات بأهمية العوامل البيولوجية والنفسية والفزيائية في تفسير الظاهرة. وأيًا كان مصدر تلك الأعطاب، فإنها تدفع أكثر الأفراد تعرضًا لمساوئها -مع وجود بعض العوامل المساعدة الوسيطة- إلى الانتحار.

ولعل دراسة إميل دوركايم الأكثر شهرة الموسومة بـ«الانتحار»، شكلت فارقًا في مختلف الاتجاهات والدراسات السوسيولوجية اللاحقة، حيث يعد كثير من هذه الدراسات وتلك الاتجاهات مجرد اختبار للفرضيات النظرية والإمبيريقية التي أقرها دوركايم في دراسته، إلى الحد الذي يمكننا من تقسيم تاريخ الدراسة السوسيولوجية للانتحار إلى قسمين: ما قبل دوركايم وما بعده. وهذا على الرغم من أن عمل دوركايم لم يكن استثنائيًا أو جاء من فراغ، بل إن معظم ما جاء به دوركايم لا يعدو -في نظرنا- إلا أن يكون جمعًا، وصياغة دراسات سابقة وافترضاتهم في قالب نظري علمي على غرار ما حدث في كثير من العلوم الاجتماعية في عصره.

لم تكن أصالة وحيوية عمل دوركايم في الارتباطات التجريبية الواردة في كتابه «الانتحار»، حيث سبقه في ذلك كتاب آخرون، فقد نهل دوركايم قدرًا كبيرًا من مواد مباشرة من أعمال ليغويت ومورسيلي وفاغنر، واستخدم الإحصاءات الأخلاقية على نطاق واسع مصدرًا للبيانات، وإنما تمثلت إضافته إلى هذا المجال أساسًا في محاولته شرح نتائج جهد سابقه بنظرية سوسيولوجية متماسكة. حتى إن الكتاب السابقين استخدموا منهجية إحصاء أولية لإظهار العلاقات بين معدلات الانتحار ومجموعة متنوعة من العوامل، ليأتي دوركايم ليطور هذه التقنية من أجل دعم التفسير الاجتماعي المنهجي لمعدلات الانتحار، ومن ثم، لم يكن دوركايم هو أول من أدرك أنه يمكن تفسير معدلات الانتحار اجتماعيًا؛ ولكن لم يكن هناك كاتب قبله قدم إطارًا ثابتًا للنظرية الاجتماعية التي يمكن أن تجمع بين الارتباطات التجريبية الرئيسة التي تمت بالفعل.<sup>(39)</sup>

(38) مثال على مثل هذه البحوث التي اختبرت عددًا كبيرًا من المنظورات دفعة واحدة دراسة دافيد ليستر الآتية:

David Lester, A Comparison Of 15 Theories Of Suicide, Suicide And Life-Threatening Behavior, No. 1/ Vol. 24, (1994).

(39) Anthony Giddens, "The Suicide Problem In French Sociology", The British Journal Of Sociology, Vol. 16/ No. 1, (1965), P.P 4-5.

الجدل الأساس الذي قدمه دوركايم في كتابه هو أن المشكلات المتعلقة بتحليل معدلات الانتحار يمكن فصلها بطريقة واضحة عن تلك المتعلقة بسيكولوجية الانتحار الفردي، حيث رأى أن معدل الانتحار لمجتمع «ليس مجرد مجموع من الوحدات المستقلة (الأفراد المنتحرون)، أو المجموع الكلي، ولكنه في حد ذاته حقيقة جديدة وفريدة لها وحدتها الخاصة، وبالتالي طبيعتها الخاصة...»، فالعوامل التي تحكم توزيع الانتحار لا بد أن تكون مميزة تمامًا عن تلك العوامل التي تحدد أي أفراد معينين في جماعة يقتلون أنفسهم.<sup>(40)</sup>

لقد كانت الإحصاءات الأخلاقية هي الأداة التحليلية الرئيسة التي استند إليها علماء القرن التاسع عشر، وهي أساس استنتاجاتهم وافتراساتهم معظمها، كما دوركايم تمامًا. لقد وضع أسس الإحصاءات الأخلاقية اثنان من علماء الجريمة هما: أندريه ميشيل جويري وأدولف كيويتليت، من خلال دراسة السلوكيات اللاأخلاقية في عشرينيات القرن التاسع عشر، وفي مقدمتها الانتحار. استخدمت هاريت مارتينو Harriet Martineau، بتزويج فلسفة أوجست كونت التطورية بالإحصاءات الأخلاقية لـ جويري وكيويتليت في عملها الخاص حول الانتحار الإنكليزي، ثم رأت أن معدلات الانتحار كانت بمنزلة مؤشرات على الرفاه الاجتماعي، وعلى الرغم من أن هذا الافتراض لم يكن قد أُكِّد، إلا أنه قد عكس آراء عدد من المنظرين الاجتماعيين المعاصرين-ومهم دوركايم- في منتصف القرن التاسع عشر.<sup>(41)</sup>

وسبق ماساريك دوركايم في التطلع إلى قوى التحديث للحصول على تفسيرات حول ارتفاع معدلات الانتحار، فأكد أن الانتحار بمنزلة نتيجة غير مقصودة لزيادة مستويات التعليم، بوصف أن التخلي عن طرق التفكير التقليدية وتفضيل التفكير العقلاني طرح فكرة الانتحار حلًا للمشكلات الفردية. وجادل تارد بأن نظريات الإحصائيين الأخلاقيين القائلة بأن التكتل الجغرافي والزمني للانتحار يمكن أن يكون سببه أنواع مختلفة من السلوك المقلد، الذي يكون إلى جانب الابتكار المحرك الأساس للتفاعلات الاجتماعية جميعها، فغالبًا ما يقلد البشر تصرفات الآخرين وسلوكياتهم في بيئاتهم الاجتماعية القريبة، خاصة عندما يعدّون تلك الأعمال ذات مغزى، ويحملون لأولئك الذين يقلدونها تقديرًا كبيرًا. ومن ثم، فإن الانتحار في زمان ومكان معينين يمكن أن ينتج مزيدًا من حالات الانتحار بطريقة رد الفعل المتسلسل، ما يؤدي إلى الجيوب الجغرافية لمعدلات الانتحار العالية التي وثقها الإحصائيون الأخلاقيون، وتابعهم دوركايم في ذلك.<sup>(42)</sup>

(40) Ibid, P.P 4-5.

(41) Maria Teresa Brancaccio, Eric J. Engstrom And David Lederer, "The Politics Of Suicide: Historical Perspectives On Suicidology Before Durkheim: An introduction", Journal Of Social History, Vol. 46/ No. 3, (2013), P. 607-608.

(42) Matt Wray, Cynthia Colen And Bernice Pescosolido, "The Sociology Of Suicide", Annual Review Of Sociology, Vol. 37, (2011), P.507.

المحصلة أن الاتجاه السوسيولوجي يعمل ضد الآراء السائدة التي تصور الانتحار بصفته مسألة أفراد متحررين يتصرفون تحت ضغط يأسهم من الحياة. رأى الإحصائيون الأخلاقيون أن هذه الأنماط الجغرافية والزمنية تشير إلى قوى أكبر من الأفراد. وإضافة إلى هذه الرؤية الأساس، شارك هؤلاء المفكرون افتراضات مفادها أن الانتحار كان إشكاليًا من الناحية الأخلاقية، وأن التفسير المقنع أو نظرية الانتحار يجب أن يكتشف ويوثق إمبيريقياً أي قوة أو قوى تُحدد معدلات الانتحار في العالم الحديث، وتُنظمها، تلك الافتراضات التي تشاركها دوركايم مع معاصريه وسابقيه.<sup>(43)</sup>

وتأسيساً على ما سبق، جاءت إسهام دوركايم في تفسير الظاهرة معظمه نتاجاً للبناء على جهد غيره من العلماء، حيث نجده ينظر إلى الانتحار بوصفه ظاهرة اجتماعية باثولوجية يدفعها عدد من العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، فضلاً على أنه أعار بعض الاهتمام للعوامل البيولوجية والنفسية والفزيائية.

فنجده يؤكد أن هناك نوعان من الأسباب الاجتماعية التي قد تدفع إلى الانتحار أو تزيد معدله في بعض المجتمعات، وهما: العوامل العضوية - السيكولوجية، والعوامل الفزيائية، مشيراً إلى أن العوامل البيولوجية والنفسية المتصلة بالبنية الفردية أو ببنية طائفة كبيرة من الأفراد، وكذلك العوامل الفزيائية المتصلة بطبيعة الوسط الفزيائي مثل المناخ ودرجة الحرارة، يمكنها أن تقود الإنسان مباشرة إلى الانتحار.<sup>(44)</sup>

وعلى الرغم من أنه منح العوامل الاجتماعية بعض الأهمية التفسيرية للظاهرة، إلا أن دوركايم منح الأولوية للعوامل الاجتماعية بوصفها مُشبعة بحمولات تفسيرية أكثر من غيرها، الأمر الذي دعا دوركايم إلى تنميط الانتحار في أربعة أنماط على أساس نوع البنية الاجتماعية التي تدفع إلى كل نمط منهم.

فكانت نتيجة جهده أربعة صور من الانتحار، مستمدة من تقاطع محورين رئيسيين هما: التكامل الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي. فمن خلال الاندماج، استهدف الإحساس بالانتماء والاندماج الاجتماعي والحب والرعاية والاهتمام الذي يمكن أن يتدفق (أو لا يتدفق) من الروابط الاجتماعية مع الآخرين، ومن ثم فقد جادل بأن الجماعات الاجتماعية المتكاملة تكاملاً جيداً تتمتع بعلاقات اجتماعية مستقرة ودائمة ومتماسكة، الأمر الذي يمنح الأفراد في هذه الجماعات الدعم في حياتهم، لا سيما خلال أوقات الأزمات الشخصية، ومن ثم، يقلل تعرضهم للانتحار. كان أن دوركايم مهتماً أيضاً بما أسماه التنظيم الاجتماعي، والمراقبة، والإشراف، والتوجيه الذي يأتي من الروابط

(43) Ibid, P.507.

(44) أميل دوركايم، الانتحار، حسن عودة (مترجماً)، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 25.

الاجتماعية. فبالنسبة إلى دوركايم، يحتاج الأفراد إلى التوجيه الأخلاقي وضبط النفس الخارجي، لأن رغباتهم وتوقعاتهم ستتجاوز فهمهم، الأمر الذي قد ينتج إخفاقات وإحباطات تؤدي إلى استمرار حالات اليأس.<sup>(45)</sup>

وتأسيساً على محوري التكامل والتنظيم، بات نموذج دوركايم حول الانتحار يتضمن مخططاً رباعياً: الانتحار الأناني، والانتحار اللامعاري، والانتحار الإيثاري والانتحار القُدري، حيث أشار إلى أن نمطي الانتحار الأناني والإيثاري يعكسان الافتقار إلى التكامل الاجتماعي في حالة الأول، وشدته في حالة الثاني، في حين إن نمطي الانتحار الأنومي أو اللامعاري والقُدري يعكسان الافتقار إلى التنظيم في حالة الأول، وشدته في حالة الثاني.<sup>(46)</sup>

ومع ذلك، يجادل جيبس ومارتن بأن نموذج دوركايم ينطوي بالفعل على التكامل الاجتماعي فقط، حيث إنه عندما يؤكد دوركايم أن غياب أو ضعف التنظيم يكمن وراء الانتحار الأنومي/ اللامعاري، فإنه يؤكد أيضاً أن عدم الاندماج هو المسؤول عنه كذلك. ويجادل جونسون وبوب أيضاً بأن دوركايم غالباً ما دمج مفهومات الانتحار الأناني والأنومي، ما يعني أنه لا يوجد سوى سبب واحد متطابق لهذين المفهومين هو درجة التكامل الاجتماعي.<sup>(47)</sup>

وعلى الرغم من ذلك، يحاول دوركايم التمييز بين المفهومين: التنظيم والاندماج، حيث يرى أن القوى الاجتماعية للتكامل والتنظيم تتفاعل بطريقة على شكل حرف U لتشكل الأساس لتصنيف الانتحار رباعي الأبعاد في البنى الاجتماعية التي تتميز بالتطرف. فالانتحار الأناني يحدث عندما يكون الاندماج منخفضاً، والانتحار الإيثاري يحدث عندما يكون مرتفعاً؛ فكلاهما يمثلان حالات تنحرف فيها الرعاية والاهتمام عن المستويات المعتدلة. وبالمثل، فإن حالات الانتحار اللامعاري والقُدري تمثل الخطر المتزايد الناجم عن البنى الاجتماعية ذات التنظيم المنخفض أو ذات التنظيم المفرط على التوالي. وعلى ذلك، فعندما تكون قوى التكامل والتنظيم منخفضة للغاية أو عالية للغاية، وأينما تكون كذلك، يصبح مزيد من الناس أكثر عرضة للانتحار. وعندما تكون هذه القوى متوازنة فقط، يشعر الأفراد بتناغم بين احتياجاتهم الخاصة ومتطلبات الجماعة، ومن ثم يتضاءل معدل الانتحار.<sup>(48)</sup>

(45) Matt Wray, Cynthia Colen And Bernice Pescosolido, P.P 507-508.

(46) Robert Travis, "Halbwachs And Durkheim: A Test Of Two Theories Of Suicide", The British Journal Of Sociology, Vol. 41/ No. 2, (1990), Pp. 225-226.

(47) Robert Travis, Pp. 225-226.

(48) Ibid, P.P 507-508.

وعلى الرغم من الدفوعات النقدية التي تلقتها نظرية دوركايم حول الانتحار من مختلف الاتجاهات في الحقل السوسيولوجي، تلك التي تتصل اتصالاً رئيساً بميوعة المفهومات وعدم تحديدها بدقة، والفشل في مراعاة المعاني الاجتماعية والثقافية الكامنة في فعل الانتحار، والتشكك في صحة وموثوقية إحصاءات الانتحار الرسمية التي اعتمدها دوركايم في تحليلاته، وإيلاء دوركايم القليل من الاهتمام للعوامل النفسية، كتلك المتعلقة بتقليد المشاهير في ما يُعرف بـ «تأثير ويرثر»، كانت نظريته رافداً رئيساً للدراسات التي جاءت بعده معظمها.

لقد حاول عدد من السوسيولوجيون تقديم تفسيرات مختلفة لكل من مفهومي التكامل والتنظيم الدوركايمي، وكذلك علاقتهما ببعضهما البعض، فجادل بعضهم بأن المفهومين لا يمكن تمييزهما في الواقع. ولكن على الرغم من الارتباك والخلاف حول هذا الأمر، اختبر عدد من الدراسات تجريباً الفرضيات المستمدة من نظرية دوركايم، بحيث يمكننا القول بأن الدراسات الاجتماعية معظمها تتبع طريقة دوركايم الإمبريقية في مقارنة معدلات الانتحار بين الجماعات (مثل البلدان والولايات والمقاطعات والمدن) أو فئات الأفراد (مثل الذكور والإناث واليهود والكاثوليك).<sup>(49)</sup>

ركزت غالبية الدراسات على نظرية الانتحار الأناني، ويقيس معظمها الاندماج الاجتماعي مع وجود الروابط والارتباطات الاجتماعية أو عدم وجودها – من مثل الحالة الزوجية، الأبوة، والانتماء الديني في حالة الأفراد، أو معدلات الطلاق، ومعدلات عضوية الكنيسة في حالة الجماعات. اعتمد البحث في هذه الدراسات معظمها - في الغالب - على بيانات مستمدة من المجتمعات الصناعية الغربية، الأمر الذي جعلها تدعم - بصورة عامة - فرضية دوركايم القائلة بأن انخفاض الاندماج الاجتماعي يؤدي إلى الانتحار. وفي حين كانت الدراسات التي تختبر نظرية الانتحار الأنومي أقل شيوعاً، تلك التي أكد معظمها فرضية دوركايم القائلة بأن معدلات الانتحار تتزايد خلال زمن الركود الاقتصادي، بينما لم يتأكد زعمه بأن النمو الاقتصادي المفاجئ له التأثير نفسه، كانت الدراسات التي اختبرت نظريتي الانتحار الإيثاري والقدري قليلة، ومن ثم كانت الأدلة التجريبية المؤيدة والمناقضة لهما قليلة.<sup>(50)</sup>

في المحصلة، جاءت إضافات علماء الاجتماع في النظرية الاجتماعية المفسرة للظاهرة الانتحارية - بعد دوركايم - قليلة، حيث انصبت مجهوداتهم ونتائجهم النظرية والعملية معظمها على اختبار الفرضيات التي جاءت بها نظرية دوركايم، ومن ثم تمثل مجهودهم إما في إثبات هذه الفرضية أو تلك أو دحضها من دون محاولة تقديم صياغة بديلة من تلك الافتراضات أو تعديلها، اللهم إلا في حدود ضيقة، يمكننا التعرّيج على أهمها على النحو الآتي:

(49) Jason Philip Manning, Suicide As Social Control A Theoretical And Empirical Study, Ph.D., (U.S.A, University Of Virginia, 2011), P.P. 5.

(50) Jason Philip Manning, P.P. 5-7.

### أ. نظرية تكامل المكانات The theory of status integration:

صيغت نظرية تكامل المكانات لأول مرة في عام 1958 على يد جيبس ومارتن، ومنذ ذلك الحين لم تخل معظم الدراسات الاجتماعية للانتحار من الإشارة إليها. استمد جيبس ومارتن نظرية تكامل المكانات من فرضية دوركايم القائلة بالعلاقة العكسية بين الانتحار والتكامل الاجتماعي، لكنهما يفسرانها من خلال خمسة افتراضات على النحو الآتي<sup>(51)</sup>:

1. يتناسب معدل الانتحار في مجتمع ما تناسباً عكسي مع استقرار العلاقات الاجتماعية بين أفرادها ومتانتها.
2. يرتبط استقرار العلاقات الاجتماعية ومتانتها في المجتمع ارتباطاً مباشراً بمدى توافق الأفراد فيه مع المطالب والتوقعات النموذجية والمقبولة اجتماعياً التي فرضها المجتمع عليهم.
3. يتناسب مدى توافق الأفراد في المجتمع مع المطالب والتوقعات النموذجية والمقبولة اجتماعياً عكسياً مع المدى الذي يواجه فيه الأفراد في هذا المجتمع صراعات الدور.
4. تتباين درجة تعرض الأفراد لصراعات الدور بتباين مقدار امتلاك هؤلاء الأفراد لمكانات غير متوافقة.
5. يتناسب مدى احتلال الأفراد لمكانات غير متوافقة في مجتمع ما بشكل عكسي مع درجة تكامل المكانات في ذلك المجتمع.

الافتراض الأساس لهذه النظرية هو أن معدل الانتحار بين السكان «يختلف بشكل عكسي مع استقرار ومتانة العلاقات الاجتماعية». مرة أخرى، يُستخدم مفهوم التكامل الاجتماعي استخداماً شائعاً في الأدبيات الانتحارية للإشارة إلى استقرار العلاقات الاجتماعية، ومتانتها. ويمكن القول إن جوهر نظرية تكامل المكانات مطابق لنظرية الانتحار الأناني لدوركايم، إلا أنه عادة ما يتم التعامل مع نظرية تكامل المكانات بوصفها بديلاً مميزاً لنظرية دوركايم. ويرجع ذلك إلى حدٍ كبير إلى إصرار العلماء على أن الافتراض السابق غير قابل للاختبار بصورة مباشرة، ما يدفعهم إلى الانخراط في سلسلة من الاستنتاجات المنطقية (تتطلب افتراضات إضافية عدة في تضارب الأدوار وتأثيراته في الروابط الاجتماعية) من أجل استنتاج الفرضية القائلة بأن الانتحار يتناسب عكسياً مع تكامل المكانات -وهو مقياس لدرجة ميل مجموعة معينة من الخصائص الاجتماعية (مثل الجنس والحالة الاجتماعية والحالة الوظيفية) إلى الوجود في مجموعات يمكن التنبؤ بها (على سبيل المثال الشخص الذكر لديه ميل إلى الزواج والعمل) في مجتمع معين.<sup>(52)</sup>

(51) Johanna Schalkwyk, Charles Lazer And Elaine Cumming, "Another Look At Status Integration And Suicide", Social Forces, Vol. 57/ No. 4, (1979), P.P 1063-1064.

(52) Jason Philip Manning, P.8.

عند هذه النقطة، تُقدم هذه النظرية افتراضاً مهماً؛ نظراً لتكوين وضعين/ مكانتين اجتماعيين أو أكثر ذات أدوار متضاربة (أي تعارض الأدوار بين المكانات)، فإنه قد ينشأ النزاع عن طريق حظر الإشغال (أي إشغال الدور المرتبط بإحدى المكانات أو بعضها)، مثل حظر زواج كاهن أو راهبة. ومع ذلك، حتى من دون هذا الحظر، قد يعترف شاغلو المكانات بتضارب الأدوار، ويمتنعون عن الإشغال، كما هو الحال عندما يفرض المتزوج أن يصبح بحاراً. وأخيراً، إذا لم يُغير شاغل المكانات غير المتوافقة أحدها طوعاً، فقد يُفرض التغيير (على سبيل المثال، طرد بحار متزوج أو مطلق)، الأمر الذي قد يفرض مزيداً من الضغوطات على الأفراد، ما قد يدفعهم إلى الانتحار خاصة إذا ما حصلوا على درجات متدنية في مختلف متغيرات مقياس تكامل المكانات الذي وضعه مؤسس النظرية.<sup>(53)</sup>

لم تسلم نظرية تكامل المكانات من النقد، حيث تم توجيه عدد من أوجه النقد على النحو الآتي<sup>(54)</sup>:

1. يبدو أن صعوبات الالتزام ببعض مبادئ الاختبار التي وضعها جيبس ومارتن تحول دون إجراء اختبار شامل للنظرية.
2. ينشأ عدد من المشكلات العملية التي لم تُحلّ عند محاولة اختبار النظرية بالبيانات المتاحة: بمثل الحاجة إلى تقديم تفسيرات للنتائج الشاذة، وجود احتمالات عدة للتأثيرات التي يمكنها تزييف النتائج، مشكلات في تحديد فئات مثل العمر والمهنة والغموض، ما يُعيق تطبيق قواعد استخدام النظرية.
3. تُثار قضية خطرة حول صلاحية مقياس تكامل المكانة معياراً لمفهوم دوركايم للتكامل الاجتماعي.

#### ب. نظرية الضبط الاجتماعي Social control theory

تشرح نظرية دونالد بلاك للضبط الاجتماعي التعامل مع المظالم ببنيته الاجتماعية - أو هندستها - على النحو المحدد من خلال الخصائص والعلاقات الاجتماعية للمشاركين في الصراع. تعتمد هذه النظرية على نموذج بلاك لعلم الاجتماع البحث ونظريات الضبط الاجتماعي بغية تحديد البنية الاجتماعية للانتحار الأخلاقي، مفترضة أن الانتحار الأخلاقي يتناسب عكسياً مع التقارب الاجتماعي، فهو أكبر في الاتجاه التصاعدي منه في الاتجاه النزولي.<sup>(55)</sup>

الضبط الاجتماعي، كما يعرفه بلاك، هو أي إجراء «يحدد السلوك المنحرف ويستجيب له»، وكذلك مرادف لمصطلح «إدارة الصراع»، ويشير إلى أي طريقة الضبط الاجتماعي تشمل التجنب

(53) Mark C. Stafford And Jack P. Gibbs, "A Major Problem With The Theory Of Status Integration And Suicide", Social Forces, Vol. 63/ No. 3, (1985), P. 644.

(54) Johanna Schalkwyk, Charles Lazer And Elaine Cumming, P. 1063.

(55) Jason Manning, Suicide As Social Control, Sociological Forum, Vol. 27/ No. 1, (2012), P.207.

(الحد من التفاعل، مثل الطلاق)، والاعتماد على الذات (العدوان، بدءًا من النقد إلى الفعل)، والتسوية (اللجوء إلى طرف ثالث محايد مثل الوسيط أو القاضي)، والتفاوض (العمل من أجل اتفاق متبادل)، والتسامح (كما هو الحال عندما يختار المرء «دعه يمر»). لذا، فإن مفهوم الضبط الاجتماعي يحتوي على مجموعة متنوعة من السلوكيات. ومن ثم، فالاستجابة للانحراف تتخذ صورًا عدة، بما في ذلك الغضب والتدمير والضرب. وفي ظل أوضاع معينة قد يتطور الأمر إلى التدمير الذاتي، ففي بعض الحالات يصبح الانتحار نوعًا من الانسحاب النهائي، ومن ثم يكون الانتحار نوعًا من الضبط الاجتماعي.<sup>(56)</sup>

تشرح النظرية الاجتماعية للضبط الاجتماعي كيف يحدد الناس السلوك المنحرف، ويستجيبون له. يعرف أحد أنواع الضبط الاجتماعي باسم المساعدة الذاتية أو الاعتماد على الذات، ذلك ما يعني التعبير عن المظالم بالعدوان مثل العنف الشخصي أو تدمير الممتلكات، ويُظن -بصورة عامة- أن المساعدة الذاتية قد تشرد إلى حد كبير لتصل إلى التدمير الذاتي.<sup>(57)</sup>

فكما هو الحال مع أنواع أخرى من الانحراف، قد يكون الانتحار طريقة للتعبير عن المظالم. ليس الأمر كذلك فحسب، بل إن بلاك يُشير إلى أن بعض حالات الانتحار هي أمثلة لما يسميه «الضبط الاجتماعي للذات»، فكما يخطر على بال الأشخاص والجماعات في ممارسة الضبط الاجتماعي على الآخرين، فإنهم أيضًا قد يطبقون الضبط الاجتماعي على أنفسهم، فحتى عندما يتمكنون من الهرب من كشف انحرافهم أو يتمكنون من مقاومة العقوبات، قد يعترف الناس طوعًا أو يعتذرون أو يدفعون تعويضًا أو ينخرطون في فعل تكفير آخر عن أخطائهم، حتى إنهم قد يعدمون أنفسهم.<sup>(58)</sup>

يُعرف الفرد السلوك المنحرف ويستجيب له بالانتحار بوصفه مساعدة ذاتية أخلاقية، وليست كل عمليات الضبط الاجتماعي عقابية بصورة علنية، ولكن قد يُنظر أحيانًا إلى حالات الانتحار أو أي عملية ضبط اجتماعي آخر يؤدي الذات على أنه وسيلة يسعى من خلالها الفرد إلى طلب المساعدة. وفي أنقى صورها، يُعامل الضبط الاجتماعي «العلاجي» الأفراد معاملة ضحايا يحتاجون إلى المساعدة في العودة إلى طبيعتهم؛ يُعرف هؤلاء «الضحايا» بأنهم «أفراد» يعانون نزاعًا ذاتيًا داخل العقل، وغالبًا ما يطلبون المساعدة من الأطراف المهنية وغير الرسمية.<sup>(59)</sup>

(56) Ibid, P.P 207-208,224.

(57) Donald Black, "Crime As Social Control, American Sociological Review", Vol. 48/ No. 1, (1983), P. 34.

(58) Jason Manning, P.P 208,211.

(59) Amanda Lauren Cecilia Fontaine, The Best Years Of Their Lives: The Social Causes Of College Student Suicide, M S C, (University Of New Hampshire, 2016, P. 13.

عند هذا الحد يتعرض بلاك للنقد، فلماذا لا يتم التعامل مع بعض المظالم أو الصراعات بينما يتم التعامل مع بعضها الآخر؟ إلا أن بلاك يرى أن كل حالة من حالات السلوك البشري لها هندسة فريدة خاصة بها، حيث يتضمن الفضاء الاجتماعي أبعاداً رأسية محددة بتوزيع أنواع مختلفة من المكانات الاجتماعية، بما في ذلك الثروة والاحترام والسلطة. لكل صورة من صور الحياة الاجتماعية أساليب للتصرف يُحددها وضع الأطراف جميعها، فتشمل اتجاه رأسياً يحدد مَنْ يتصرف تجاه مَنْ، فعلى سبيل المثال الدعوى القضائية ضد رئيس لها اتجاه تصاعدي، وضد من أدنى في المنزل لها اتجاه هبوطي، وضد المساوي تصبح أفقية.<sup>(60)</sup>

فكما تختلف صور الضبط الاجتماعي، كذلك تختلف السياقات التي يمكن العثور عليها فيها، فبحسب بلاك يتكون مفهوم «الفضاء الاجتماعي من ثلاثة أبعاد مميزة: الفضاء العلائقي والرأسي والثقافي؛ يُشير الفضاء العلائقي إلى درجات الحميمية أو المسافة بين الأفراد؛ ويُشير الفضاء الرأسي إلى التفوق النسبي أو الدونية أو مساواة الأفراد من حيث الثروة والاحترام والدلالات الاجتماعية الأخرى، ويؤشر الفضاء الثقافي على مدى تشابه الأفراد أو اختلافهم في ما يتعلق بالعادات والتقاليد واللغة وأنماط اللباس وغيرها من مؤشرات الثقافة. ومن ثم تضع «الهندسة الاجتماعية» الأفراد في أبعاد المساحة الاجتماعية هذه، وتوفر الإحداثيات التي تربط موقف طرف بآخر.<sup>(61)</sup>

وتأسيساً على ذلك، فإنه لشرح كيفية معالجة النزاعات يجب الأخذ في الحسبان -إضافة الهندسة الاجتماعية التي تشمل الفضاء العلائقي والثقافي والرأسي- سلوك الطرف الثالث، حيث يمكن للطرف الثالث التدخل بصفته مؤيداً، وتقديم درجات مختلفة من الدعم لطرف واحد ضد الآخر، أو قد يتدخل كوسيط تسوية، سواء كان ذلك ينطوي على الفصل بين المتنازعين أو ببساطة يصنع السلام بينهم. وعليه، يمكن الافتراض بأن الانتحار الأخلاقي يتناسب عكسياً مع دعم الطرف الثالث، فأولئك الذين يتلقون الدعم في نزاع هم أقل عرضة لقتل أنفسهم من أولئك الذين يواجهون صراعات مماثلة، ولكن يفتقرون إلى هذا الدعم. فالدعم المتاح يوفر بدائل من الانتحار، فعلى سبيل المثال إحدى الطرق التي يمكن للمرؤوسين من خلالها متابعة الشكاوى ضد الرؤساء الاجتماعيين هي إما تعبئة أفراد معينين أو تعبئة «الرأي العام» لمساعدة قضيتهم، وعندما يصعب أو يستحيل الحصول على هذه المساعدة، يصبح الانتحار أكثر احتمالاً.<sup>(62)</sup>

(60) Jason Manning, P.P 211-213.

(61) Amanda Lauren Cecilia Fontaine, P. 14.

(62) Jason Manning, P.218.

### ج. نظرية الاتجاه الأيكولوجي متعدد العوامل The theory of multi-factor ecological direction

يحاول هذا الاتجاه تجاوز ما قد اكتنف الاتجاهات النظرية السابقة من نظرة غير شاملة للظاهرة الانتحارية، فنجدّه يُشير إلى أن عملية النمو السلوكي للفرد تحدث بمرور الوقت في جزء من عملية معقدة تنطوي على نظام من التفاعلات داخل الفرد، وبين الفرد والسياقات البيئية التي هو جزء منها، وذلك مع التركيز على الدور النشط للفرد في هذه العملية.<sup>(63)</sup>

ينظر هذا الاتجاه إلى السلوك العنيف والموجه نحو الذات المتمثل في الانتحار سواء أكان تاماً أم شروغاً فيه بوصفه نتاجاً لعمليات التفاعل التبادلية بين العوامل الشخصية والموقفية والاجتماعية والسياسية والثقافية، حيث بيّن كل من هيز Heise وبرونفنبرنر Bronfenbrenner أن هناك تفاعلاً يحدث بطريقة نظامية بين الفرد والبيئة، بحيث يؤثر كل منهما في الآخر، ومن ثم فإن خصائص الأفراد تؤثر وترتبط ببيئة العمل وبيئة الأسرة كذلك، وعليه فقد أجمعوا على أن النظام الأيكولوجي يتكون من الأجزاء الأربعة الآتية<sup>(64)</sup>:

#### 1. النظام الشخصي

بحسب هذا النظام يبدأ الفرد بمشاهدة سلوك العنف في المراحل المتقدمة من حياته، وهي مرحلة الطفولة، سلوك ناتج عن عنف الوالدين، وربما التعرض لعنف جسدي ونفسي، الأمر الذي قد يدفعه في مرحلة لاحقة إلى الانتحار.

#### 2. النظام الجزئي

ويتمثل في مجموعة العوامل المتاحة للفرد التي قد تدفعه باتجاه سلوك العنف عموماً، ومنها تعاطي الكحوليات، والصراعات والخلافات التي قد تشوب الحياة الزوجية.

#### 3. النظام الوسيط

ويتصل بتلك العوامل الكامنة في البنية الاجتماعية التي يعيش في كنفها الفرد، بمثل البطالة والحالة الاجتماعية والاقتصادية المتدنية فضلاً عن الاقتران بالجانيين.

#### 4. النظام الكلي

ويتضمن منظومة القيم والمعتقدات الاجتماعية، من مثل تلك التي تؤمن بحق الذكور في السيطرة

(63) Andrea Vest Ettekal And Joseph L. Mahoney, Ecological Systems Theory, In: Kylie Peppler (Ed.), The SAGE Encyclopedia Of Out-Of-School Learning, (Thousand Oaks, SAGE Publications, 2017), P.2.

(64) ولاء عبد الفتاح الصرايرة، الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لضحايا الانتحار في المجتمع الأردني للفترة 1995-2004، ماجستير، (الأردن: جماعة مؤتة، 2006)، ص 24-25.

والعدوان، وواجب الإناث في الخضوع والالتزام، فضلاً عن قبول استخدام العنف في حل الصراعات الشخصية.

وبحسب ذلك، يُفترض أن يكون السلوك نتاجاً مشتركاً لأربعة عوامل محددة<sup>(65)</sup>: عوامل شخصية وعوامل سياقية، وعوامل متصلة بالعملية، وعوامل زمنية.

وتُشير العوامل الشخصية إلى الخصائص الفردية، مثل العمر والجنس والكفاءة، إضافة إلى الأدوار التي يشغلها الأفراد المختلفون في إطار مكاناتهم المتباينة. أما العوامل السياقية فتتضمن النظم الأربعة لنظرية الأنظمة البيئية التي قدمها برونفنبرينر وهيز التي وُصفت سابقاً. وتتكون الآلية الأساسية للتفاعل في العوامل المتصلة بالعملية، تلك التي تمثل التفاعلات بين العوامل الشخصية والسياقية؛ فعوامل العملية هي التبادلات المعقدة المتبادلة بين كائن بشري نشط ومتطور وبيئته الخارجية المباشرة، وتسمى العمليات القريبة. يُحَفِّز السلوك إلى حد كبير من خلال العمليات القريبة (المرتبطة بالنظام الشخصي سابق الذكر) التي تحدث على أساس منتظم، وعلى مدى مدد زمنية طويلة.<sup>(66)</sup>

ومع ذلك، لوصف الطبيعة الديناميكية لتطور السلوك الفردي وصفاً كافياً يجب فهم العمليات القريبة بالإشارة إلى الخاصية المحددة الرابعة، وهي الوقت، فالعمليات القريبة تحدث في زمان ومكان محددين، وضمن سياق تاريخي محدد. يُفسَّر الوقت على مستويات مختلفة من النظام البيئي، فيشير Microtime إلى حلقات معينة من العمليات القريبة (على سبيل المثال، التعرض دقيقة بدقيقة)، في حين يُشير mesotime إلى تواتر العمليات القريبة، مثل مدد زمنية أطول بمثل الأيام أو الأسابيع. يُصوِّر الوقت على المستوى الكلي macrotime كنظام زمني يُشير إلى التغيرات التاريخية في المجتمع عبر الأجيال.<sup>(67)</sup>

وهنا يظهر ما يسمى بمنظور دورة الحياة، ذلك الذي يُشير إلى ارتباط العوامل الوراثية والبيئية تلك التي تعمل في مراحل مختلفة من دورة حياة الفرد- بخطر الانتحار، ومن ثم يكشف عن المسارات المحتملة التي قد تؤثر من خلالها العوامل الوراثية والبيئية المختلفة- التي تحدث عبر أزمنة تاريخية طويلة من حياة الفرد منذ قبل الولادة وحتى ما قبل محاولة الانتحار أو الانتحار مباشرة- في قرار الفرد بمحاولة الانتحار، ونتائج مثل هذا القرار. ومن ثم، يتطلب الفهم الكامل لتلك العوامل التي تعمل على مدار الحياة، وتحمي من الانتحار أو تُعجل به، فهم زمن التطور الرئيس في شخصيات

(65) Andrea Vest Ettekal And Joseph L. Mahoney, P.5.

(66) Andrea Vest Ettekal And Joseph L. Mahoney, P.5.

(67) Ibid, P.P 5-6.

الأفراد الذين يفكرون أو يحاولون الانتحار أو المنتحرين بالفعل.<sup>(68)</sup>

يلفت نموذج دورة الحياة انتباهنا إلى «الارتباطات الحياتية» بتأثير من المنظر الدوركامي، فقد يرتبط خطر الانتحار بتأثير ترتيب الولادة وبيئية الحياة المبكرة للفرد<sup>(69)</sup>، حيث يحرم فقدان الوالد (أحد الوالدين) الطفل من ارتباط اجتماعي صحي، ويرى أن إعادة زواج الوالد الأرملة قد تحل محل هذا الوالد المفقود، وقد تساعد في التخفيف من المخاطر التي يسببها فقدان الوالد، أو تزيد من زيادة الخطر عبر زيادة الصراع بين الطفل والوالد الجديد.<sup>(70)</sup> يبدو أن مخاطر الانتحار لها عدد من الأصول، قد يكون بعضها فعالاً منذ بداية الحياة.

خلاصة القول، تسعى نظرية الاتجاه الأيكولوجي إلى القول بأن السلوك الانتحاري ينجم بصورة أساس من عمليات التفاعل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي يحويها البناء الاجتماعي للمجتمع في سياق تاريخي محدد، ليس هذا فحسب، فقد أولت هذه النظرية اهتماماً كبيراً بالعوامل الشخصية الفردية وعمليات التنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد في المراحل المبكرة من حياته، وما قد تغرسه فيه من اتجاهات وسلوكيات عنيفة تُوجّه في مرحلة معينة -تحت ضغط سياقات محددة- من الآخر إلى الذات.

ومع ذلك فقد خضعت هذه النظرية هي الأخرى لدفعات نقدية خاصة من علماء التشبيك/ الشبكة، حيث يرون أنها حين افترضت أن النظم البيئية المختلفة تعمل بشكل متناغم ومتداخل، إلا أنها فشلت في حسم التداخل المفرط بين هذه النظم البيئية، ولم تكن واضحة وضوحاً كافياً في عملية الفصل بين تلك النظم.

### ثالثاً: الحاجة إلى براديجما جديدة

على الرغم من التراث النظري الهائل الذي أنتج حول ظاهرة الانتحار، وما تبعه من تفسيرات وتأويلات لها، إلا أن أيًا منها لم يقدم سوى تفسيرات جزئية لظاهرة ذات أبعاد بنائية وتاريخية في كل من المستويين الفردي والاجتماعي، ذلك ما يجعل التأليف بين بعض هذه النظريات والبناء عليه أمراً

(68) D. Gunnell And G. Lewis, Studying Suicide From The Life Course Perspective: Implications For Prevention, The British Journal Of Psychiatry. Vol. 187, (2005), P.208.

(69) H. M. Gravseth, L. Mehlum, T. Bjerkedal And P. Kristensen, "Suicide In Young Norwegians In A Life Course Perspective: Population-Based Cohort Study", Journal Of Epidemiology And Community Health, Vol. 64/ No. 5, (2010), P.409.

(70) Michael Steven Hollingshaus, Seeds Of Sorrow: A Life-Course Approach To Early-Life Parental Death And Later-Life Suicide And Behavioral Health Risk, PHD, (The University Of Utah, 2015), P.17.

لا مناص منه من أجل نظرة أكثر شمولاً وتكاملاً، ربما هذا ما يدعوننا-خلال السطور القادمة- إلى محاولة الاضطلاع بهذه المهمة.

تتقدم النتائج التجريبية باستمرار بينما يتخلف الفهم النظري العابر للتخصصات إلى حد كبير، فلم تتجاوز كثير من تلك الفهوم النظرية عتبة نظرية دوركايم على الرغم من أهميتها، فلم تلبث أن أعادت إنتاج نظريته في أثواب جديدة. لم يأت هذا القصور النظري من فراغ، بل جاء محصلة لمجموعة من المشكلات النظرية والمنهجية التي وقفت عقبة كأداء أمام التقدم النظري لفهم الظاهرة الانتحارية وتفسيرها على مدى عقود.

تأتي في مقدمة هذه المشكلات قضية عدم وجود مصطلحات وتعريفات متفق عليها أو حتى تصنيف متفق عليه لوصف مجموعة كاملة من الأفكار والسلوكيات الانتحارية.<sup>(71)</sup> ويواجه العلماء في هذا السياق مشكلات منهجية تتعلق بالقضايا غير المتجانسة داخل نُظُم متعددة هرمية ومتشابكة؛ تتصل هذه القضايا اتصالاً رئيساً بتحديد الهدف من البحث: هل هو الانتحار أم السلوك الانتحاري أم الأفكار الانتحارية أم صور حادة من الأزمات الشخصية تعرض على الانتحار؟، تلك هي أهداف مختلفة تتفحص ظواهر مختلفة، ومن ثم يمكن أن يؤدي التداخل بينها إلى مغالطات في المناهج الإمبريقية، ومن ثم في التفكير النظري.<sup>(72)</sup>

وبحسب ذلك، ليس بمقدورنا-وربما لن يكون في المدى المنظور- أن نقطع بالعوامل والأسباب التي تقود الأفراد إلى الانتحار، حيث إن كل الدراسات التي حاولت تفحص السلوك الانتحاري قد اعتمدت إما على مصادر ثانوية (من مثل الأهل والأقارب والأصدقاء والجيران والمدرسة والجامعة، فضلاً عن البيانات الشرطية) للحصول على بيانات الأفراد الذين نفذوا فعل الانتحار، أو إنها اعتمدت على أشخاص حاولوا الانتحار، إلا أن هذه المحاولة يمكننا أن نخضعها إلى عدد من التفسيرات التي لا تمت لمحاولة الانتحار الصادقة بصلة (حيث قد تكون هذه المحاولة من أجل لفت الأنظار أو طلب المساعدة أو استجداء الحب والعطف)، الأمر الذي يجعل من عملية الجزم بالعوامل والأسباب المؤدية للانتحار عملية عبثية وغير دقيقة.

ثم تأتي مشكلة في غاية الأهمية تتصل بالخدقة الفكرية لعلماء كل تخصص، الأمر الذي أعاق-لمدة طويلة- الرؤية التكاملية للظاهرة، حيث ظل كل فريق من هؤلاء العلماء يُدافع باستماتة عن تخصصه بوصفه التخصص الجامع، والمالك ناصية كل الظواهر التي يدعي دراستها، وهو ما شكل

(71) Benjamin Goodfellow, Kairi Kõlves , And Diego De Leo, Contemporary Classifications Of Suicidal Behaviors A Systematic Literature Review, The Journal Of Crisis Intervention And Suicide Prevention, (2019), P.1.

(72) Vladeta Ajdacic-Gross, Et Al., P. 142.

عائقًا أمام الدراسات البينية العابرة للتخصصات المتصلة بدراسة الظاهرة الانتحارية.

واتصلاً بالمشكلة الأخيرة، ظلت هناك إشكالية كبرى بين أكبر تخصصين تصديا لدراسة هذه الظاهرة (أقصد علمي النفس والاجتماع) ما تزال تلوح في الأفق إلى الآن، تلك التي تتصل مباشرة بأسبقية الفرد على المجتمع (مثل ما يدعي علم النفس) أو أسبقية المجتمع على الفرد (مثل ما يدعي علم الاجتماع)، الأمر الذي دعا بعض المنظرين إلى محاولة التوفيق بين الوجهتين، بحيث أمكنهم النظر إلى البنيتين الفردية والاجتماعية، فضلاً عن البيولوجية، بوصفها تتبادل التأثير والتأثر.

وبحسب ذلك، تصبح أمامنا مجموعة من الإشكالات النظرية والمنهجية التي يجب إعادة النظر فيها، بغية تقدم دراسات الانتحار، وتحررها من أنساقها التقليدية<sup>(73)</sup>:

1. يجب إعادة النظر في الرؤى الكبرى والصغرى لعلم الاجتماع: حيث يجب توسيع الرؤية النظرية للإسهامات الاجتماعية، بحيث تفحص الانتحار على أنه شيء يحدث ليس فقط داخل الجماعات أو المجتمعات، ولكن أيضاً للأفراد الذين يسكنون تلك الجماعات وهذه المجتمعات، ومن ثم ربما يجب على علماء الاجتماع دمج الرؤى الفردية للظاهرة مع نظرتهم الكلية لها، حتى يتمكنوا من رؤية الجوانب الجوانية التي ربما تقف كاستعدادات للقيام بفعل الانتحار.

2. المشكلة المستعصية للبيانات حول الانتحار: ففي ظل غياب البيانات الدقيقة حول مشكلة الانتحار -ربما تحت تأثير ضغوطات ثقافية واجتماعية وسياسية- في كثير من البلدان، تصبح الدراسات الرصينة والموثوقة لهذه الظاهرة نادرة، الأمر الذي أعاق التطور النظري. وعلى الرغم من امتلاك علماء الاجتماع اليوم أدوات تحليلية مهمة في هذا المضمار، فإنه من الصعب الحصول على بيانات عالية الجودة ومتعددة المستويات بشأن حالات الانتحار.

3. توضيح طبيعة التأثير الاجتماعي والثقافي وآلياته: ندعو هنا إلى إعادة النظر في النظريات الاجتماعية للانتحار التي استمدت افتراضاتها من المنظور الدوركيي المهيمن، ومحاولة تدقيق الاتجاهات الأحدث في الفكر الاجتماعي. على سبيل المثال الجمع بين منظوري دورة الحياة ونظريات التقليد؛ فالأول يوفر فهماً لتوقيت الانتحار، بينما يستهدف الأخير تلك القوى أو الأحداث الكامنة التي تشكل استعداداً للانتحار.

4. الاستفادة من النطاق الكامل للأدوات السوسيولوجية: حيث يمكن القول إن الأبحاث السابقة والحالية حول الانتحار كانت تهيمن عليها هيمنة كبيرة مناهج ذات توجه كمي، ومن ثم غابت المنهجيات البديلة - طرق الأساليب النوعية أو المختلطة - على الرغم من أن إرث دوركايم، وطبيعة البيانات المتاحة، وأولويات التمويل، قد تفسر جزئياً هذا التوجه.

(73) Matt Wray, Cynthia Colen And Bernice Pescosolido, Pp 518-522.

وبالنظر إلى الإشكالات الفائتة، تصبح النظرة التكاملية العابرة للتخصصات أكثر مناسبة لحل كثير من هذه الإشكالات، حيث يمكننا من خلال تلك الواجهة أن نتجاوز فكرة التعارض بين الفرد/ المجتمع والتحليلات الميكرو/ الماكرو، ومن ثم إمكان النظر إلى بنى الشخصية الفردية بوصفها في تفاعل مستمر مع البنى الاجتماعية التي تحيا فيها، وإمكان القول بالتأثير والتأثر المتبادل بين تلك البنى جميعاً. وكذلك يمكننا الاستفادة القصوى من الأدوات المنهجية والعُدة النظرية لعدد من التخصصات التي تتناول ظاهرة الانتحار.

وتأسيساً على ذلك، يمكننا صياغة بعض الافتراضات المستخلصة من عدد من النماذج النظرية المستمدة من ميداني علم النفس والاجتماع، تلك التي شُرح بعضها في متن هذه الدراسة، ويمكنها أن تقدم تفسيراً أكثر معقولية للسلوك الانتحاري، وذلك على النحو الآتي:

1. يرتبط الانتحار بالدور النشط للفرد في عملية النمو السلوكي للفرد التي تحدث بمرور الوقت في جزء من عملية معقدة تنطوي على نظام من التفاعلات داخل الفرد، وبين الفرد والسياقات البيئية التي هو جزء منها.
2. تتصارع الجوانب الضعيف من شخصية الفرد (التي قد تنجم عن سوء المعاملة الوالدية أو انفصال أو غياب أحد الوالدين أو كلاهما، أو الضعف البيولوجي... إلخ)، مع الجوانب الإيجابية من شخصيته والتي تواجه الضغوط بفاعلية (بمثل المرونة العقلية والقدرة على التأثير وقوة الشخصية.... إلخ)، وذلك من أجل حسم موقف الفرد من الانتحار.
3. يرتبط الانتقال من التفكير في الانتحار إلى تنفيذ الانتحار بعدد من العوامل الوسيطة التي يمكنها أن تقود الفرد إلى الانتحار أو تُبعده عنه بمثل الرغبة في الانتحار، والقدرة المكتسبة على الانتحار، والوصول إلى الوسائل المميتة.
4. استمرار تعرض الفرد للألم والمعاناة -خاصة من خلال محاولات انتحار فاشلة- يُعزز قدرته المكتسبة على الانتحار.
5. يرتبط ميل الفرد إلى الانتحار بتأثيره المعاناة والأزمات التي يُعاشها، وبإدراكه البدائل والخيارات الممكنة.
6. يرتبط الانتحار باستقرار العلاقات الاجتماعية ومتانتها بين أفراد المجتمع من ناحية، وبين الفرد وأقرانه وأحبته في هذا المجتمع من ناحية أخرى. ويرتبط استقرار العلاقات الاجتماعية في المجتمع ومتانتها بمدى توافق الأفراد فيه مع المطالب والتوقعات النموذجية المقبولة اجتماعياً التي يفرضها المجتمع.
7. يرتبط الانتحار بصراع الدور المرتبط بمكانات غير متكاملة. فقد يعترف شاغلو المكانات بتضارب الأدوار، ويمتنعون عن الإشغال، كما هو الحال عندما يرفض المتزوج أن يصبح بحاراً،

وإذا لم يُغير شاغل المكنات غير المتوافقة أحدها طوعاً، فقد يُفرض التغيير (طرد البحار المتزوج)، الأمر الذي قد يفرض مزيداً من الضغوطات على الأفراد، ما قد يدفعهم إلى الانتحار.



## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

1. دوركايم. أميل، الانتحار، حسن عودة (مترجمًا)، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011).
2. سمعان. مكرم، مشكلة الانتحار دراسة نفسية اجتماعية للسلوك الانتحاري بالقاهرة، (القاهرة: دار المعارف، 1964).

### بلغة أجنبية

3. Ettekal, Andrea Vest And Mahoney, Joseph L.: Ecological Systems Theory, In: Kylie Peppler (Ed.), The SAGE Encyclopedia Of Out-Of-School Learning, (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2017).

## رابعًا: مراجعات الكتب



## مراجعة كتاب

## خطاب الكرامة وحقوق الإنسان

عماد الدين ع شماوي<sup>(1)</sup>

حقوق الإنسان في عالمنا العربي في أزمة بعد عقود أربعة من محاولات ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان عبر المنظمات الحقوقية الكثيرة التي انتشرت في كل مجتمعاتنا العربية طوال تلك المدة، والكتابات المتعددة في خطابات حقوق الإنسان، من التيارات الفكرية كافة: الليبرالية، والإسلامية، والقومية. ولم تفلح مجتمعاتنا العربية منذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي حتى فجر الثورات العربية في إقرار خطاب حقيقي لحقوق الإنسان وكرامته، وتنزيله واقعاً يؤمن به، ويحيا على هديه الإنسان العربي حاكماً أو محكوماً، فيلسوفاً أو مواطناً عادياً، فكلنا في إنكار حقوق الإنسان نكاد نكون سواء. والكتاب الذي بين أيدينا<sup>(2)</sup> في فصوله السبعة محاولة فلسفية عن الكرامة وحقوق الإنسان، لإعادة الاعتبار إلى دور الشعور والانفعال في تفكيرنا في حقوق الإنسان، ومؤلفه هو الدكتور رجا بهلول، أستاذ الفلسفة العربي الفلسطيني<sup>(3)</sup> الذي تتركز أعماله حول دراسة الفكر العربي والإسلامي المعاصر وانعكاسات الحداثة الغربية فيه، وقضايا الحريات والمرأة والهوية، وغيرها من القضايا المعاصرة. وهو، هنا يحاول من خلال محاوره مع الفلسفة المعاصرة لحقوق الإنسان في الغرب أن يؤسس لتلك الحقوق والكرامة في مجتمعاتنا العربية وجدانياً.

## الكرامة: مفهوم معقد

يؤكد المؤلف أن الكرامة مفهوم معقد مرتبط أشد الارتباط بحقوق الإنسان ولصيق بها. فالبشر؛

(1) كاتب مصري.

(2) رجا بهلول، خطاب الكرامة وحقوق الإنسان، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، (160ص).

(3) رجا بهلول: أستاذ ورئيس برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، ورئيس تحرير دورية تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية.

كما يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، «يولدون أحرارًا متساوين في الكرامة». فالكرامة، تتحدد عندما تنتهك، وعندما يجبر الإنسان أو يكره على العيش بطريقة معينة فيفقد كرامته وحقوقه، مثلما يحدث في حالات كثيرة في عالمنا من: التجويع، والتهجير، وغيرها من أفعال القسر والإجبار<sup>(4)</sup>.

### كرامة شاملة وتفسيرات متعددة

ويشير المؤلف إلى المحاولات الكثيرة للإجابة على السؤال المتعلق بالأساس الذي تركز عليه كرامة الإنسان وحقوقه، ويحصيها في:

1. النصوص السماوية التي تؤكد أن كرامة الإنسان هبة إلهية «ولقد كرّمنا بني آدم»، فنحن مطالبون باحترام الإنسان، والاعتراف بحقوقه من منطلق الإيمان الديني أو الأمر الإلهي<sup>(5)</sup>.
2. التفسيرات العلمانية أو العلمية للمنزلة المميزة للإنسان تجعل من الواجب علينا احترامه.
3. التفسيرات التي تستند إلى حقيقة أن الإنسان يقف على قمة هرم التطور الطبيعي، فهو أذكى المخلوقات، وأكثرها إثارة للعجب والإعجاب، وهو ما يستدعي احترام حقوقه وكرامته<sup>(6)</sup>.
4. الإنتاج الفلسفي المعاصر الذي يعالج تصورات مختلفة لمفهوم الاحترام، وحرية الإرادة للإنسان، كونه المخلوق الوحيد القادر على تحديد الغايات، وإضفاء القيمة على الأشياء، وأنه المخلوق الأخلاقي الوحيد، والقادر على تغيير أسلوب حياته. ومن هنا ضرورة احترام حقوقه وصيانة كرامته<sup>(7)</sup>.

### الكرامة في مجتمعات ما قبل الحداثة

يشدد المؤلف على أن الكرامة ليست شيئًا واحدًا على الصعيد الداخلي في الجماعة البشرية، وفي نظرتها إلى نفسها بإطلاق، مقارنة مع نظرتها إلى الجماعات الأخرى، فهناك تباين ونسبية أعمق وأكثر تطرفًا في مفهوم الكرامة مما نجده على الصعيد الداخلي<sup>(8)</sup>.

فمثلًا، في مجتمعات ما قبل الحداثة في الغرب، سواء في الحقبة الرومانية أم الحقبة الوسيطة، توفرت أجوبة بخصوص كرامة الإنسان وحقوقه، بالارتكاز على مفهومات ميتافيزيقية أرسطية وقيم

(4) رجا بهلول، خطاب الكرامة وحقوق الإنسان، ص 27.

(5) رجا بهلول، خطاب الكرامة وحقوق الإنسان، ص 92.

(6) رجا بهلول، خطاب الكرامة وحقوق الإنسان، ص 93.

(7) المصدر نفسه، ص 94.

(8) المصدر نفسه، ص 28.

دينية من التراث اليهودي المسيحي، وكانت قيمًا محلية مثل أي قيم ومعتقدات خاصة بتاريخ أو تراث معين<sup>(9)</sup>.

## الكرامة في عصر التنوير

لكن بعد أن انكسرت القيم والمعتقدات القائمة على المنطق الأرسطي والقيم الهومسيحية في الغرب، كما يشير المؤلف، بات السؤال المتعلق بمرتكزات الكرامة والحقوق، يطرح وبصورة إشكالية، فقد قوضت الحداثة المحلي والتقليدي، وفُزغ مفهوم الكرامة من المضامين التقليدية التي كان يستقي منها معناه<sup>(10)</sup>.

## الكرامة في الأديان السماوية

يؤكد المؤلف أنه لا يمكن تجاهل إمكان التنظير الذي أتاحته الأديان التوحيدية لحقوق الإنسان وكرامته. فهي القرآن يؤكد «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً». ومثل ذلك النص نجد في المسيحية كثير، حيث يصور البشر أبناء لله، يحبهم، ويريد منهم أن يحب بعضهم بعضاً كما أحبهم هو نفسه.

فالاعتراف بالمنزلة الخاصة التي تحتلها الأديان السماوية التوحيدية، خصوصاً المسيحية والإسلام، في السياق التاريخي الذي جعل مفهوم الإنسانية الشاملة أمراً يمكن التفكير فيه بالمطلق<sup>(11)</sup>.

## نكوص عن النظرة العالمية للدين

لكن هذا لا يعني، كما يشدد المؤلف، أن البنيان الثقافي الذي صنعته تلك الأديان، والممارسات التاريخية والاجتماعية التي جرت باسمها، لم تشهد المرة تلو المرة نكوصاً عن نظرتها العالمية للإنسان، كونه إنساناً. فالأمر انتهى بها في كثير من الأحيان، بل ربما في أغلب الأحيان، إلى جعل الإيمان بحسب معايير محددة مقياساً للإنسانية. فقد استبدلت الأديان بقيمة الإيمان، ومن ثم الانضمام للجماعة المؤمنة، قيمًا أخرى كانت الجماعات تستخدمها في السابق: العرق، واللغة، والثقافة، لتثبيت الكرامة

(9) المصدر نفسه، ص35.

(10) المصدر نفسه، ص35-37.

(11) المصدر نفسه، ص41-42.

والإنسانية الحققة ونفهمها عن الآخرين<sup>(12)</sup>.

### الكرامة ومنظومة حقوق الإنسان

يعد نص الإعلان الحقوق العالمي لحقوق الإنسان، أساس «الكرامة المتأصلة»، ومرتكزات الحقوق «التي لا يمكن سلبها». فالإعلان يرفض التوقف عند اعتبارات: الدين، واللغة، والعرق، والنوع الاجتماعي، والعادات والتقاليد، والطبقة الاجتماعية، والإنجازات الفردية، والمعايير الذوقية، عند ضرورة الالتزام بحقوق الإنسان<sup>(13)</sup>.

صحيح أن الإعلان لا يبين الفارق بين الكرامة والحقوق، ولا يتطرق إلى العلاقة بينهما، لكنه يقدم جملة اعتبارات توجب الاعتراف بحقوق الإنسان وكرامته المتأصلة<sup>(14)</sup>، ولهذا تستنكر المنظومة الحالية لحقوق الإنسان كل تمييز قائم على أساس: اللون، أو النوع الاجتماعي، أو الدين، أو أمور أخرى، لا يعدها أولئك الذين يؤمنون بحقوق الإنسان مهمة بالنسبة إليهم<sup>(15)</sup>.

### سؤال التأسيس للكرامة والحقوق

يفرق المؤلف بين نظريتين في مجال تأسيس مفهومات الكرامة والحقوق فلسفياً، ثم يفاضل بينهما: الأولى: إن كرامة الإنسان، بما تشمله من حقوق، وما تقتضيه من واجبات، تؤسس على أساس عقلاني، بمعنى أن العقل يملئ علينا بطرائق معينة الاعتقاد بحقوق الإنسان، وبتميزه الأخلاقي الذي هو أساس كرامته.

الثانية: تقول إن محاولات تأسيس الكرامة والحقوق على أسس عقلانية، لا تصمد أمام الامتحان، وأن ليس للكرامة الإنسانية والحقوق أساس عقلاني. وأن تأسيسها على الشعور الوجداني أفضل وأولى<sup>(16)</sup>.

والمؤلف، يرى أنه لا يبدو أن هناك أساساً يستند إلى العقل أو المسوغات المحتم قبولها عقلياً

(12) المصدر نفسه، ص 41-42.

(13) المصدر نفسه، ص 33-34.

(14) المصدر نفسه، ص 21.

(15) المصدر نفسه، ص 57.

(16) المصدر نفسه، ص 23.

لاعتقادنا بكرامة الإنسان، وضرورة احترامنا إياه، ومن ثم الاعتراف بحقوقه. لكنه يرى أن لهذا الاعتقاد أساس في المشاعر<sup>(17)</sup>، ولهذا يميل إلى وجهة النظر الثانية، ويحاول التأسيس لها.

فالتأسيس للحقوق والكرامة الإنسانية، على الشعور الوجداني أولى وأفضل. فإذا كان الناس يغضبون ويثورون من أجل الحقوق والكرامة، فكيف يمكن إنكار العلاقة بين الحقوق والكرامة من جهة، وحياة الناس الوجدانية من جهة أخرى؟<sup>(18)</sup> فلخطاب الكرامة، كما يقول، جذور عميقة في مسيرة التطور الخاصة بنا بوصفنا بشرًا، لا تكمن في الجانب العقلاني من طبيعتنا، بل تنبع من حقيقة أن الطبيعة تدفعنا إلى المحافظة على بقائنا. وتستثار هذه النزعة وتتجلى على شكل انفعال الغضب حين حصول تهديد لأي شيء نعدّه ضروريًا لحياتنا، خصوصًا الكينونة والسلامة البدنية<sup>(19)</sup>.

### مفهوما الاحترام والتعاطف كأساس للكرامة وحقوق الإنسان

ويبني المؤلف محاججته الرئيسية في مجال التأسيس للكرامة وحقوق الإنسان على أساس وجداني، على نوعين من المشاعر والانفعالات:

الأول: هو «التعاطف»، ويقصد به الشعور الذي ينبع طواعية من شخص تجاه شخص أو كائن آخر في وضع بئس أو في حالة معاناة، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى أداء عمل ما لتخفيف الألم، أو تحسين الوضع البائس<sup>(20)</sup>. فالتعاطف، شعور يحس به الآخرون تجاهنا، لأننا نعاني أمرًا يستثير تعاطفهم<sup>(21)</sup>، فهو هبة الطبيعة، وهو بالضبط تلك الوسيلة التي تضمن أن الأخلاق في نهاية المطاف ممكنة، ما دامت في الإنسان ملكة تحقق بعض التوازن مع ملكة إثارة النفس أو غريزة حب البقاء<sup>(22)</sup>.

الثاني: هو الاحترام أو التقدير أو الاعتراف<sup>(23)</sup>، والاحترام ذو منشأ مختلف عن التعاطف، ودوره مختلف تمامًا. ففي مجال الاحترام، لا ننظر إلى الإنسان من حيث هو موضوع للعطف، بسبب معاناته وسوء أحواله، إنما بوصفه «ذاتًا» قادرة على التصدي لتلك الأوضاع التي تقلل من حظوظها الحياتية

(17) المصدر نفسه، ص 95.

(18) المصدر نفسه، ص 8.

(19) المصدر نفسه، ص 107.

(20) المصدر نفسه، ص 68.

(21) المصدر نفسه، ص 87.

(22) المصدر نفسه، ص 117-118.

(23) المصدر نفسه، ص 69.

أو الأوضاع التي تشكل انتهاكاً لـ«الحقوق»<sup>(24)</sup>، فالاحترام ليس إلا الاستعداد للتعامل مع الشخص الآخر بوصفه فرداً مستقلاً ندين له بتفسير تصرفاتنا تجاهه، ولا نفرض عليه شيئاً بالقوة<sup>(25)</sup>.

## لا قطيعة بين العقل والوجدان

ويؤكد المؤلف أنه لا ينبغي المبالغة بين التأسيس الوجداني والعوامل الإدراكية (العقلية) إلى درجة القطيعة. فعلى الرغم من أن الأخلاق تبدأ أول ما تبدأ عندما تتوسع دائرة تعاطفنا، وعندما نبدأ في تعليم الآخرين درس احترام كياناتنا الفردية، فهناك دور مهم للقدرات الإدراكية على مستوى الأخلاق. وتعظم أهمية هذا الدور بقدر ما يتميز الإنسان من سائر الكائنات الطبيعية التي يقف على قمة هرمها التطوري، من دون أن يكون الإنسان خلقاً آخر، ومن دون أن يكون كائنًا مفارقاً للطبيعة<sup>(26)</sup>.

## متى يكون للإنسان حقوق وكرامة؟

نصل إلى المرحلة التي نقول فيها إن للإنسان «كرامة إنسانية»، كما يقول المؤلف، عندما يكون لدينا الإصرار على أن الإنسان، لا يعتدى عليه، ولا يترك من دون عون. وذلك، لأننا يحب بعضنا بعضاً، ولأننا أيضاً يخاف بعضنا بعضاً<sup>(27)</sup>، وعندئذ نتضامن معاً.

## خطاب الكرامة في إطار الخطاب العربي لحقوق الإنسان

يشير المؤلف بأسى واضح إلى أن مفهومات الكرامة وحقوق الإنسان لم تكن يوماً «معتبرة» في مجالنا العربي، حتى نعيد إليها الاعتبار. وهو يبين أن لهذا الموقف السلبي من المشاعر والانفعالات ما يفسره في التاريخ الثقافي العربي: «أليست المشاعر والانفعالات أمراً أنثوياً من اختصاص المرأة؟ ألم ينظر الغرب الاستشراقي إلى العرب والشرقيين عموماً، باعتبارهم مخلوقات عاطفية (أنثوية) تهمش العقل؟ فما الذي يمكن أن يدفع المفكر العربي إلى الاهتمام بهذه الجوانب في السياسة والأخلاق

(24) المصدر نفسه، ص 87.

(25) المصدر نفسه، ص 89-92.

(26) المصدر نفسه، ص 139.

(27) المصدر نفسه، ص 108.

والقيم والاجتماع عمومًا»<sup>(28)</sup>.

ويستند المؤلف إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفه المنطلق لإقرار وترسيخ كرامة وحقوق الإنسان في عالمنا، وهو دأب غالبية المنشغلين بحقوق الإنسان في عالمنا العربي منذ ظهور خطاب الحقوق والكرامة في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، وعلى الرغم من وجهة هذا الطرح إلا أنه يواجه بإشكاليات كثيرة، بعضها يتعلق بالخصوصية الحضارية لمجتمعاتنا العربية، والتي دعت بعضهم لإعلان إسلامي لحقوق الإنسان يرى أنه أرق من الإعلان العالمي. ويذهب بعضهم، مثل الدكتور عبد الوهاب المسيري ومدرسة إسلامية المعرفة، إلى أن النموذج الكامن وراء إعلان حقوق الإنسان هو الإنسان الفرد، الذي تسبق حقوقه حقوق المجتمع، والذي يرى نفسه مرجعية ذاته. وأنه يمثل إحدى المقدمات العلمانية، وأنه يمثل الفرد، المنفصل، صاحب السيادة»، إنسان روسو الذي يوقع عقدًا اجتماعيًا بمفرده، وبالتدرج نجده يتحول إلى إنسان داروين الذي يلتمهم الآخرون، إنسان إمبريالي يأتي على الأخضر واليابس<sup>(29)</sup>.

ومن هنا يبدو أن الفكرة الرئيسة للكتاب ستجد مواجهات عدة من تيارات مختلفة خاصة من الإسلاميين والعقلانيين العرب، من لا يتفقون مع وجهة النظر الفلسفية التي انطلق منها المؤلف لتأسيس خطاب الحقوق والكرامة على الوجدان مستندًا إلى مفهومات الغضب والاحترام والتعاطف. علاوة على مبرري انتهاك تلك الحقوق لدى السلطات أو الجماعات العنيفة على حد سواء، ممن يختلفون مع وجهة نظر المؤلف، ويبررون انتهاكاتهم لتلك الحقوق، من على الأرضية المفهوماتية نفسها، فيرون الغضب إرهابًا، ويرون الاحترام والتعاطف جزءًا من منظومة تخريب تستهدف استقرار الدولة لا الأنظمة الفاسدة.

فماذا لو لم يغضب الناس أو يثوروا عندما تنتهك حقوقهم وحياتهم من حكوماتهم أو من القلة التي تتحكم في مقدراتهم من أثرياء هذا الزمان؟، وماذا يمكن أن نقوله عن ذلك المواطن العربي الذي سكت عقودًا متوالية عن الكلام والشكوى والأنين من كل ما يلاقه من عذاب وهوان وإهانة؟، هل يمكن أن نعد ذلك رضى عن حكوماته، وقناعة بأخذ حقوقه كاملة غير منقوصة؟ وماذا عن أخيه العربي الذي يسكن القصور والفيلات في بلاد النفط والغاز التي تعطيه ما يكفي عن حاجته ويفيض عنها في حياة ترف مادي كبير يحلم به غالب أبناء آدم ولا يمكنهم تحقيقه؟، فهل يعد سكوت هذا ورضاه بهنائه المادية رضى عن سقوط حقوقه الأخرى السياسية والثقافية والدينية كافة؟ وهل سكوته وعدم صراخه يمكن أن يعد مؤشرًا نقيس به مقدار تحصله على حقوقه بناء على مقاييس

(28) المصدر نفسه، ص 9.

(29) حرفي، سوزان، حوارات عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمجتمع، ج 1، ط 1، (دمشق: دار الفكر، 200م)، ص 311.

الرضى والغضب؟ بالطبع تعد تلك ثغرة كبيرة في طرح الكاتب.

إن بناء المؤلف رؤيته لحقوق الإنسان على مدخلي التعاطف الذي يقصد به الشعور النابع طواعية من الإنسان تجاه أخيه الذي يتعرض لوضع بائس، وتحركه لتغيير ذلك بوصف أن الإيثار من هبات الطبيعة، فيمكن للواقع أن يجيب عنه ببساطة في ما نراه من تكسر كل هبات الطبيعة أو حتى الدين أمام الجشع والمرض النفسي الذي يستبد بالحكام أو طلاب المال الذين لا يشبعون عندما تغيب القوانين الرادعة والمؤسسات القادرة على لجم جماح أمراضهم.

أما المدخل الثاني المتعلق بالاحترام أو التقدير أو الاعتراف الذي ينظر للإنسان لا لكونه يتعرض للأذى فقط، ولكن بوصفه «ذاتاً» قادرة على التصدي لتلك الأوضاع، فينطبق عليه التحليل السابق نفسه في مجتمعاتنا العربية التي تعاني غياب هذه الرؤية تماماً من إطار المفكر فيه بين الحكام وملئهم المحيط بهم والقوى الخارجية التي يحتمون بها، ما يجعله مدخلاً حائلاً لا يقبله الواقع لتطبيق حقوق الإنسان كما توصلت إليها الأمم الناجحة في تحقيقها من حولنا، وهو يشابه كثيراً موقف ماري روبنسون، المفوضة السامية لحقوق الإنسان في مطلع الألفية التي كانت تنظر إلى الكرامة بوصفها «إحساساً داخلياً بقيمة الذات»، ومفهوماً «يثير التعاطف مع الآخر ويربطنا ببعضنا البعض في عالمنا المترابط، وأنه من الواجب أن يتوسع هذا التعاطف ليعالج أوجه اللامساواة الجسيمة التي تثير قضايا العدالة»<sup>(30)</sup>، ونحن نعرف مآل هذا الكلام؛ مع كامل احترامنا لجهدنا في هذا المجال، عند مقارنته مع الواقع العملي بين الدول التي تصدت لنشر حقوق الإنسان في تعاملها مع مجتمعاتنا العربية.

ويمكن القول إن ما عرضه المؤلف من بناء نظري إذا ما قارناه بما يجري على الأرض العربية من انتهاكات فاقت الوصف، وما يحدث في أوروبا والأميركتين في ما يتعلق بالمناقشة حول حقوق الإنسان، والأسس التي يطرحها المؤلف سنجد إشكالات عميقة لا يمكن لبنائه النظري أن يصمد لها: خذ مثلاً قضايا مثل نهاية الحياة والشيخوخة والموت الرحيم والإعاقة الحادة، لو طبقنا مذهب المؤلف سنجد أن الإنسانية سوف تنقسم إلى قسمين: الأول يرى أن تلك الأمور من منظور التعاطف أو الاحترام أو التقدير أو الاعتراف للإنسان بـ«ذات» متفردة يمكن تبريرها من منظور نزعتهم البرجماتية النفعية الداروينية، في حين نجد غالبية البشر سترفض ذلك من المنظور نفسه، لأنها تتعارض مع معتقداتها الدينية والأخلاقية، فأى النهجين نفضل؟ مسألة إشكالية، ولكل منهما تبعات كبيرة وخطرة على الإنسانية كلها.

وحتى إذا سلمنا بنهج المؤلف ومنطقاته بالصحة، لكن العالم يأبى علينا ذلك، ويواجهنا بالحقبة

(30) د.م، «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: لماذا أدرجت الكرامة قبل الحقوق»، تقرير على موقع أخبار الأمم المتحدة:

<https://news.un.org/ar/story/2018/11/1022111>

العارية، فالعواطف والوجدان لا يصلحان أسساً لبناء منظور جديد لحقوق الإنسان في ظل غياب آليات ومؤسسات حقيقية تحميها، فنحن إن نظرنا حولنا لن نجد لكرامة الإنسان أي قيمة كونية حقيقية عندما تتعارض المصالح، وتتعارك القوى على المنافع، وكم سقطت تلك القيم الكونية على مذبح المنافع الاقتصادية أو التنافس على المواقع الاستراتيجية، وأزهقت حياة الإنسان وكرامته بقسوة شديدة.

إن نهج التعاطف وعدم الغضب والرضى الذي يمكن أن يبديه بعض الناس أو المجتمعات تجاه بعض الحقوق الإنسانية المتجددة كل يوم يمكنه أن يسقط بعض المجتمعات في معضلة يصعب عليها أن تواجهها إلا بأثمان باهظة، والمثال الأبرز هنا حقوق المثليين وحمل الرجال والجنس الآمن التي يروج لها منذ بضعة عقود، سنجد أنفسنا لو أننا طبقنا عليها ما يقوله المؤلف، لدخلت مجتمعاتنا في أزمات كبيرة لا تحتملها ثقافتها على الإطلاق.

والواقع يقول إننا إذا أردنا أن نبتكر نهجاً جديداً لحقوق الإنسان في مواجهة تحد غير مسبوق من فيروس قلب أفكار عالمنا وأولوياته، وأصاب فكرة حقوق الإنسان في الصميم، واضعاً إياها على مفترق طرق جديد، فلا بد أن يجمع بين المبررات الدينية والعقلانية والوجدانية في مزيج واحد مرتبط باستراتيجيات محددة ذوات برامج ومؤسسات قادرة بالفعل على تحقيقها واقعاً في حياة المجتمعات المختلفة بحسب ثقافتها ومعتقداتها الأساسية، فنجمع بين الكونية والخصوصية، والنسبية والإطلاق في نسيج واحد يحقق بالفعل ما يريده الإنسان ذاتاً وجماعة، وليس كفرد وحيد كما تركته لنا الحداثة السائلة التي لا مركز لها ولا قيم. نهج يحلم بكرامة وحقوق راسخة للإنسان لكن على أسس راسخة قابلة للتحقق والتنزيل على أرض الواقع.

## خاتمة

طرح المؤلف بسلسلة كبيرة مجموعة أفكار تتعلق بمفاهيم تتسم بالتجريد الفلسفي، وتتطلب كثيراً من المناقشة. واستطاع أن يضع أيدينا على جوانب كبيرة كامنة داخل نفوسنا وفي عقولنا، حول مفاهيمنا وتصوراتنا عن الكرامة وحقوق الإنسان، ذلك الكائن الذي يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش. ولهذا، يستحق كتاب الدكتور رجا كثيراً من المناقشات المعمقة، فهو يثير كثيراً من التساؤلات والإشكاليات حول أهم القضايا في عالمنا العربي والإسلامي: الكرامة وحقوق الإنسان، والتي ترتبط بها القضايا الأخرى كلها التي تعج بها ساحات السياسة والاقتصاد والثقافة والاجتماع، مثل:

كيف نحول الكرامة إلى خطاب يمتلك العقول والقلوب، ليتحول إلى سلوك ونظام قيم؟ وكيف

نصل بهذا الخطاب إلى وجدان شبابنا وناشئتنا، وعقولهم، وممارساتهم، من خلال خطاب شعبي عقلاني بسيط، يخترق الفهم الديني والسياسي السائد والراسخ، ونشره وخروجه من الدوائر الأكاديمية الضيقة إلى الشارع السياسي الواسع للأغلبية الساحقة من أبناء العرب الذين يتلقون تعليمهم في المنزل والمسجد والكنيسة، وأحزاب السياسة، وجماعات التصوف والتسلف، والزعماء الدينيين والقبليين والعائليين ونجوم الإعلام والنخب الحديثة.

ولماذا اختفى مفهوم الفطرة من تناول المؤلف، وهو المفهوم الذي يمكن أن يفيد كثيراً في تأسيسه لخطاب الكرامة وحقوق الإنسان على أساس وجداني؟، وهل فعلاً غاب خطاب الكرامة وحقوق الإنسان عن مجالنا العربي الإسلامي، كما يدعي المؤلف؟ ولماذا لا يمكن تأسيس خطاب الكرامة من منظور ديني؟ وهل تكفي الممارسات التاريخية السلبية لسدنة الأديان لاستبعادها من ذلك التأسيس؟

إن عودة المؤلف، للجمع بين العقل والوجدان في نهاية الكتاب، تلقي بظلال قوية على حججه في استبعاده بمفرده ليكون أساساً لتسوية خطاب الكرامة وحقوق الإنسان في نظر كثيرين، ولماذا يكون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحده المنطلق الذي ننطلق منه للتأسيس لخطاب الكرامة وحقوق الإنسان؟ وهل صحيح أن تاريخ حقوق الإنسان لا يتجاوز زمن الثورة الفرنسية؟

لكن يظل الكتاب أخيراً وجبة فكرية دسمة، تجعلنا نتفكر بعمق في أحوال اجتماعنا العربي، وما آل إليه خطاب الكرامة وحقوق الإنسان في زمن الالتباس العربي الراهن. وهو نموذج للإبداع العربي وقدرتنا على أن نضيف للمناقشة الفلسفية حول خطاب الكرامة وحقوق الإنسان من أجل تطويره، في سياق سعيينا كعرب للحضور في عالم اليوم، من خلال تطوير خطاب حقيقي للكرامة والحقوق، يمكن أن يعتنقه العربي المعاصر سواء كان حاكماً أم محكوماً، فيلسوفاً أم بوعزيراً.

## مقاربة جندرية لواقع النساء في «داعش» قراءة في كتاب جهاد النساء لماذا اخترن داعش؟

هاجر لمفضلي<sup>(1)</sup>

### مقدمة

أثار انضمام النساء إلى تنظيم «داعش» بصورة مكثفة اهتمام كثير من الباحثين في مجال العلوم الإنسانية، وحاولوا تسخير عدتهم المعرفية لفهم أبعاد انجذاب النساء إلى هذا التنظيم الإرهابي، لا سيما أنه «قبل وجود الدولة الإسلامية (داعش)، لم يحدث أن دعت أي منظمة جهادية—ولا حتى «القاعدة»- نساء للالتحاق بها بأعداد كبيرة لنصرة قضيتها ودعمها معنويًا أو جسديًا<sup>(2)</sup>»، ما يجعلنا أمام ظاهرة غير مسبقة، تستدعي استحضار الدراسات الجندرية كضرورة ملحة لفهم موقع النساء في تنظيم داعش، وعلاقتهم بالجهاد.

ومن هذا المنطلق، فإن كتاب «جهاد النساء، لماذا اخترن داعش؟» يندرج ضمن هذه المحاولات التي تسعى إلى تقديم تفسير لقوة الغواية التي تمارسها الدولة الإسلامية على النساء؛ وهو من تأليف الدكتور فتحي بن سلامة المتخصص في التحليل النفسي، والدكتور فرهاد خسروخاور المتخصص في علم الاجتماع، وقد صدر الكتاب باللغة الفرنسية سنة 2017، وظهرت النسخة العربية موضوع التقديم عن دار الساقى سنة 2019، ترجمة الباحث جلال بدلة، والكتاب دراسة ميدانية تجمع بين التحليل النفسي وعلم الاجتماع.

واستنادًا إلى ما سبق، سنحاول من خلال تقديم هذا الكتاب تسليط الضوء على الأسباب الاجتماعية والنفسية التي تؤدي بالنساء إلى الانجذاب نحو «داعش»، واستكشاف الكيفية التي تحضر بها الاختلافات الجندرية في تأسيس الظاهرة «الجهادية النسائية»، فضلًا عن إبراز الوضعيات التي يتجاذب في إثرها الديني بالجنساني في واقع النساء، والتساؤل عن مدى حضور «الجهادية»

(1) باحثة مغربية متخصصة في علم الاجتماع.

(2) فتحي بن سلامة وفرهاد خسروخاور، جهاد النساء لماذا اخترن داعش؟، جلال بدلة (مترجمًا)، (د.م: دار الساقى، 2019)، ص. 10.

بوصفها خلاصاً للأنوثة المرتبطة بالغواية والخطيئة.

### أولاً: «داعش» والمنظومة الثقافية حول النساء

تسعى دراسة «جهاد النساء، لماذا اخترن داعش» إلى إقامة تحليل مزدوج يجمع بين التحليل النفسي والسوسيولوجيا، بغية الكشف عن تلك المساحات العميقة التي تشكل ما يسمى «باللاوعي»، بطريقة لا تبدو مباشرة على مستوى الأقوال والسلوكات، وبغية الإحاطة كذلك بالشروط الاجتماعية والثقافية التي تشكل الهوية الجندرية لنساء «داعش».

يبدو أن دراسة «جهادية» النساء، لا تتحدد ضمن تصور أحادي ومباشر لحياتهن داخل «الدولة الإسلامية»، بل إنها قائمة على منظومات ثقافية وبنيات نفسية. ويلتقي هذا التفاعل بين النفسي والاجتماعي على ضفاف ما هو جندري، ليحيلنا إلى وضعيات نسائية لها جذور ضاربة في واقع شديد الهشاشة، حيث إننا كما يقول الكاتبان «نعيش في مجتمع بلا يوتوبيا، حيث تعيث يوتوبيات فاسدة وتمارس غوايتها على الشباب، مجتمع حيث لا يعهد للشباب بأي مكانة ولا ينظر إليهم إلا كمراهقين أبديين، ممزقين بين المنظومة والرشد لأمد قد يمتد على طول سنين عدة، مجتمع، أخيراً، يغدو فيه وجود المرء كفتاة أو شاب، كرجل أو امرأة، أمراً إشكاليا بالنسبة إلى عدد لا بأس به من الأفراد، الأمر الذي قد يجعل حضور يوتوبيات قمعية ورجعية أمراً جذاباً»<sup>(3)</sup>.

في سعة هذا الأفق، يمكن القول إن وضعيات النساء في «داعش» تتميز بالتركيب بين انتماءهن إلى التنظيم وحياتهن قبله. ولعل هذا التجاذب الحاصل في مسارات حياتهن، يجعل من التفكير في المنظومة الثقافية التي يقوم عليها ما يعرف «بالجهادية السلفية»، ضرورة ملحة، وذلك وفق الترسخ الصارم للقيود الاجتماعية بين الجنسين، وتلك الأدوار الجندرية القائمة على فكرة التكامل. والأكيد أن خوض مغامرة علمية كهذه ليس أبداً بالمهمة السهلة والممكنة، ما لم تتوافر مجموعة من المعطيات الناقلة لحياة النساء من داخل التنظيم نفسه.

ولعل منطلق القول السابق يربطنا بالمستوى المنهجي في الكتاب الذي يقوم على دراسة لما يناهز ستين حالة من مصادر مختلفة؛ تتخللها حالات عيادية من التحليل النفسي، وحالات من حقل العلوم الاجتماعية، وإفادات حية من النساء، إلى جانب تحقيقات معمقة أشرف عليها متخصصون في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، وأخرى أجراها صحافيون. وهو الشق المنهجي الذي يبرز لنا بشكل دال، أهمية المسارات الحياتية للنساء اللواتي ينتمين إلى «داعش»، بل يبرز لنا كذلك تعقد الواقع

(3) المصدر السابق نفسه، ص 13.

الإنساني عمومًا، العابر لما هو تخصصي أو حتي في محاولة الفهم.

وبناء على ذلك، تسلك بنا الأسئلة السابقة الطريق نحو مسارات التأويل للنص الديني، وفق منظومة قيمية تشكل هويات النساء «الجهاديات»، تقوم على مجتمع أبيسي لا وجود فيه للمساواة أو الحريات أو غيرها من القيم الحديثة. وهنا بالضبط، يمكن أن نلتفت إلى أهمية الدراسات السوسيو-أنثروبولوجية والنفسية التحليلية، التي يمكنها التنقيب في حفريات الواقع الإسلامي النسوي، بعيدا عن حجب ما هو كامن وغير مباشر في واقع هؤلاء النساء، الذي يقوم على تفكير ترى فيه «الخطابات النسائية الجهادية بأن الأصول القطعية المؤسسة للإسلام من القرآن والسنة قد حددت أدوارا ووظائف محددة بدقة لكلا الجنسين لا تحتل التأويل والاجتهاد. وتعتبر خطابات «النسائية الجهادية» بأن «النسوية الغربية» المعولمة تتماهى مع استراتيجية الغزو والسيطرة والهيمنة وتقدم المبررات الإيديولوجية تحت غطاء التحرر والحقوق»<sup>(4)</sup>.

هكذا يبدو أننا أمام أيديولوجية أبيسية قائمة على مقولات ترتبط في عمقها بفكرة التكامل بين الجنسين. وقد بينت الدراسة موضوع هذا المقال، أن هذه المقولة الأيديولوجية توظف توظيفًا مهمًا لتغذي حماسة تأسيس أسرة إسلامية قائمة على دور الأم بصيغة مثالية<sup>(5)</sup>.

تقوم المنظومة القيمية لمؤسسة الزواج في «الدولة الإسلامية» على روابط الثقة والإخلاص الصادق المنبثقة من شعار التكاملية الزوجية، التي ترسم الزوج ضمن دور بطولي قائم على الشجاعة والمشاركة في الحروب، خصوصًا أن الأسر التي تنحدر منها الشابات تتميز في الغالب بغياب الاستقرار، وتفكك الروابط الاجتماعية. لذلك يظل الزواج رمزًا للخلاص من المعاناة السابقة، وطمعًا في زواج يتميز بالأبدية، هذا إلى جانب الحاجة الملحة إلى علاقة عاطفية وجنسية قائمة على مبدأ الحلال والابتعاد عن الحرام.

ولعل مقولات مثل الحرام والحلال تظل لها امتداداتها البنيوية التي تجعلها تحافظ على الاستمرارية. وهنا نستحضر محمد كمال اللبواني، حين افترض «أن المحرمات الإسلامية التي يعاد تكرارها دون ملل أو كلل أو تعديل... كلها تقوم على أسس اقتصادية وتعبر عن تكتيكات سياسية وثقافية-جنسية تخدمها»<sup>(6)</sup>.

وفقًا لذلك، تتشكل الهوية الجندرية في داعش وفق عالمين متناقضين، في تقسيم يضمن الإحساس

(4) محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، عاشقات الشهادة، تشكيلات الجهادية النسوية من القاعدة إلى الدولة الإسلامية. (مؤسسة فريدريش إيريت، 2017)، ص 24.

(5) بن سلامة وخسروخواوار، مصدر سابق، ص 21.

(6) محمد كمال اللبواني، الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 72.

بالوجود والانتماء إلى عالم إسلامي يكون فيه الزوج سنداً قوياً يعوض كل مشاعر الحرمان التي واجهت مجموعة من الشابات في أسرهن. هكذا يصير التشبث بالشريعة الإسلامية معبر الخلاص النفسي والروحي والاجتماعي الذي يشكل القطيعة مع ما كان قبل الانتماء إلى «داعش».

تقسم دراسة فتحي بن سلامة وفرهاد خسروخاور حول «الجهادية»، النساء إلى أربعة أصناف رئيسة تتمثل في الآتي:

أولاً: النساء اللواتي أطلقت عليهن الدراسة اسم «مجموعة الخلاص عن طريق الموت بالإصابة»؛ فموت الرجل حين التضحية بنفسه، يرفع النساء إلى مصاف الأم المعذبة، وهن نساء تقتصر أحلامهن على الزواج والأمومة تعويضاً عن مجتمع كان ينظر إليهن دائماً بوصفهن مراهقات.

ثانياً: النساء اللواتي يرغبن في حمل السلاح والقتال، لكن القائمين على الأمر في «الدولة الإسلامية» يرفضون عليهن هذا الحق. وقد التحقت هذه الفئة في سورية بـ «لواء الخنساء»، الذي تتبع فيه النساء تدريباً عسكرياً من دون أن يفضي إلى انضمامهن إلى جبهات القتال.

ثالثاً: النساء اللواتي انفصلن عن الواقع، بسبب وجودهن في أوروبا، وتأمل هؤلاء النساء أن يعشن «رومنسية ثورية» داخل إطار «شرعي»، فضلاً عن أنهن يبحثن عن قطيعة مع الحياة اليومية المفتقرة لمعاني الحياة المشتركة.

رابعاً: النساء اللواتي يسعين إلى الهرب من صدمتهن بالابتعاد عن أسرهن، رغبة في تجاوز الاعتداءات الجنسية التي تعرضن لها من طرف الأب أو الأخ الأكبر... إلخ.

تبرز الدراسة أن هذه الأصناف النسوية تؤسس كلها للأيديولوجية نفسها التي تعزز دوري الإنجاب والأمومة، بوصفهما مرتكزين أساسيين في تشكل الهوية، ويصل الأمر إلى درجة عدّ هذه القضايا الأنثوية لا شأن فيها للرجال الذين تظل مهمتهم الأساس في «داعش» قائمة على «الجهاد». وتبين الدراسة أن وجود الرجال في أرض المعركة يضمن للنساء التمتع بنوع من الاستقلال النسبي، الذي يحقق لهن أكثر العناية بحياتهن الخاصة<sup>(7)</sup>.

## ثانياً: الجسد الأنثوي «الداعشي»

يعتبر تقديس المرأة الأيديولوجية الأساسية التي تتدخل في صناعة الجسد الأنثوي «الداعشي». ويرتبط هذا التقديس ارتباطاً كبيراً بالأمومة التي تهدف فصل الجسد الأنثوي عن الفضاء العامة،

(7) بن سلامة وخسروخاور، المصدر السابق، ص 58.

والهرب من أنوثة مقلقة للهوية الذكورية. وفي ذلك ارتباط قوي بأسطورة الضلع الأعوج، وتوحيدها بالحية؛ إذ «نالت المرأة حصّة الأسد في الفضاء الأسطوري الذي يشكل هويتها، فقصة خلقها من الضلع وتوحيدها بالحية، وبابليس والطرّد من الجنة تشكل الإطار المرجعي المؤسس لاضطهادها التاريخي الذي تضرب جذوره في أعماق الأساطير، والذي ما تزال تعاني منه في عصر الأنترنت والعولمة»<sup>(8)</sup>.

لعل العلاقة القائمة بين الأم وابنتها تعد مساحة تأويلية مهمة في علم النفس التحليلي لتفكيك مقولة الأنوثة. إذ استطاعت الدراسة التي نحن في مضمارها استخلاص تلك العلاقة التجاذبية القوية بين جهاديات داعش ودلالات الأمومة في تاريخهن الشخصي، حيث إن «أكثر من ثلث الشابات اللواتي كان انخراطهن راديكاليا وصولاً إلى الجهاد، كن قد عرفن عذابات مرتبطة بأمهاتهن: أم مهملة أو معاملتها سيئة، شديدة الكره لأنوثة ابنتها، أو محبة إلى درجة تبعث على الضيق، أو أم لامبالية...»<sup>(9)</sup>.

هكذا يبدو من منطلق تحليلي نفسي الضرر النفسي القوي الذي قد تتسبب به الأمهات لدرجة رفض الهوية الأنثوية. لذلك يبقى دور الأمومة الذي قد تلعبه الفتاة في تنظيم «داعش» يتضمن نوعاً من الخلاص الذي «من شأنه أن يعيد تصويب نرجسيتهن ويسمح لهن بفصلها عن نرجسية أمهاتهن، وعن سطوتهن والاعتماد عليهن أو عن إهمالهن. هنا تكمن دوافع ظاهرة الاختفاء المفاجئ والهجرة الروحية نحو المدينة الإسلامية حيث يبدو لهن أنهن سيقابلن باعتراف فعلي، أي الاعتراف القانوني بالتحول إلى امرأة من خلال جسد ملقح وحامل. بالنسبة إلى اللواتي يستجبن لنداء الجهاد، فإنهن يعتبرن مهمتهن قد أنجزت وعلا شأنهن عندما يبلغن المستوى الفخري للأمومة المثالية، الذي تعد به داعش»<sup>(10)</sup>.

وتقوم الهندسة الاجتماعية «الداعشية» للجسد الأنثوي بصورة أساس على الشعور بالإثم والتوبة منه، وذلك عبر ارتداء الحجاب الذي يضمن للفتيات العذرية والستر من شبقية الجسد المقيتة التي قد يتسبب في الإثارة الجنسية. فيصير بذلك لباس البوركي بمنزلة «الشريك الجلدي» وفق مفهوم الطبيب العصبي غايتان كليرامبو<sup>(11)</sup>، وهو «الشريك الحميمي» الذي يعمل على جعل الجسد الأنثوي لا شكل له، وغير منكشف في الفضاء العام، فيضمن الحجاب لنساء «داعش» الكرامة والتحرر من دنس الإثارة الجنسية. هكذا يتبين بصورة بارزة الحضور القوي لمقولات المندس والمقدس في الهندسة

(8) خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، (د.م: أفريقيا الشرق، 1999)، ص 11.

(9) بن سلامة وخسروخاور، ص 123.

(10) السابق نفسه، ص 124.

(11) السابق نفسه، ص 96.

الاجتماعية والثقافية لجسد «الداعشيات». ومن هنا تعد الدراسة موضوع المقال أنه «خلافًا للرأي الشائع، لا يعود تطوع النساء في خدمة الجهاد إلى سذاجتهن، وإنما إلى معنى محدد للمسؤولية يوافق تصورا داخليا مفاده أن جسدهن يخفي قوة اتفافية مناقضة بطبيعتها للدين والله، يتعين مقابلتها بقوة مضادة، أو على نحو أكثر دقة، ينبغي صد ما هو أنثوي وواضح فيها، من هنا، تأتي ضرورة اعتناق عقيدة تتجاوز حدود تبني دين معين، أو مجرد عودة إلى الدين بالهداية، ضمن ما يعرف باسم «الولادة الجديدة»<sup>(12)</sup>.

### ثالثاً: الموت محددًا في جنسانية نساء «داعش»

يعد الموت من المرتكزات الأساس في تشكل جنسانية النساء «الداعشيات»، سواء على مستوى تحديد دورهن الاجتماعي أم على مستوى علاقاتهن بالرجال. هكذا يرضي الإسلام «الجهادي» مجموعة من حاجيات الطبقة الأوروبية الوسطى القائمة على «تواؤم بين الرؤية الرومانسية الساذجة للحب، والجاذبية التي تخلفها الحرب، بل العنف أيضا»<sup>(13)</sup>.

ترتبط الرجولة ضمن التصور الداعشي بالعنف، بل تشكل النساء جزءًا مهمًا من هندسة العنف في علاقتهن ببعضهن ببعض، وتصل إلى درجة تدبير «بيوت دعاة إسلامية». حيث تبين الدراسة أن «الدولة الإسلامية»، تختزل أدوار نساء إيزيديات وأشوريات في اعتبارهن عبادات، مهمتهن الأساس إرضاء النهم الجنسي للمقاتلين، في حين يجند قادة «الدولة الإسلامية» شابات أخريات في «لواء الخنساء»، المسؤول عن فرض تطبيق الشريعة. وتشارك هؤلاء النساء «مباشرة في قمع» غير المسلمات أو «المسلمات السيئات»، وتزودهن ممارسة هذه القوة القمعية على أخريات -غالبًا ما يكن أكبر سنًا منهن- بإحساس أنهن صرن راشدات، وكأنهن مررن بتقليد من تقاليد البلوغ إلى سن البلوغ»<sup>(14)</sup>.

ضمن هذا الأفق التنشؤي يصير الموت مرتكزًا أيديولوجيًا يشغل كخطاطات معرفية في توجيه الأدوار الجندرية، وفي الواقع الممارساتي للأنوثة التي تجهل الأمومة لصيقة بفكرة الموت المرتقب باسم «الجهاد»، وهو المحدد نفسه الذي يشكل الهوية الإسلامية عند هؤلاء النساء، بل تشكل النساء المجندات، بحسب الدراسة، استراتيجية أساسًا داخل التنظيم لأنهن أقل عرضة للشك والمراقبة، «وتطرف النساء يعود في جزء منه إلى المنطق نفسه الذي يحكم تطرف الرجال: الإحساس بالإذلال

(12) المرجع السابق نفسه، ص 105.

(13) السابق نفسه، ص 27.

(14) السابق نفسه، ص 27.

والحنق الدفين، ورغبة في إحداث أثر تضخمه المنظمة أو الجماعة، وأخيراً رغبة في إهانة المهين، والفوز في الوقت نفسه، كما في الحالات المتعلقة بالجهاد، بامتيازات الشهيد الذي يكافأ من السماء بـ«مكان في الجنة»<sup>(15)</sup>.

تُظهر المرجعية الأبسية في «الدولة الإسلامية» مدى الجاذبية التي تمارسها أيديولوجية «الخلافة» السياسية القائمة على مقولات مترابطة في ما بينها، تتمثل في الحق والعدالة. وهو منطلق دال في تأسيس العلاقة القوية بين العنف وبين الهوية الإسلامية. من هنا يتحدد دور النساء في المحافظة على استمرارية الفكر «الجهادي». ولعل المنطلق الجندري في مقاربة الموضوع يستدعي حذرًا مسبقًا من السقوط في مجموعة من الصور النمطية حول واقع النساء «الجهاديات»، ويستدعي الأمر استحضارًا دالًا للبعد التربوي والتنشوي للنساء بوصفهن فاعلات في تأسيس الواقع القيمي والممارساتي للصيق بأيديولوجيا الموت.

يقول عبد الله عزام أحد أهم أعلام السلفية الجهادية: «يا معشر النساء: إياكن والترف، لأن الترف عدو الجهاد والترف تلف للنفوس البشرية، واحذرن الكماليات واكتفين بالضروريات، وريين أبنائكن على الخشونة والرجولة وعلى البطولة والجهاد، لتكن بيوتكن عرينا للأسود. وليس مزرعة للدجاج الذي يستمن ليذبحه الطغاة، اغرسن في أبنائكن حب الجهاد وميادين الفروسية وساحات الوغى، وعشن مشاكل المسلمين وحاولن أن تكن يوما في الأسبوع على الأقل في حياة تشبه حياة المهاجرين والمجاهدين، حيث لا يتعدى الإدام الخبز الجاف، وجرعات من الشاي»<sup>(16)</sup>. إن خطاب عبد الله عزام يعد مرجعية مهمة لفكر الحركات الجهادية، واستحضار هذا الخطاب يبرز لنا الدلالات القوية التي تُضفي على هوية النساء المسلمات لضمان استمرارية القيم «الجهادية»، حيث يُزاج بين الديني السياسي وفق آلية السلطة المرتبطة بنظام قرابي من خلال علاقات أنثروبولوجية تتحدد في الزواج والمصاهرة والنسب.

استنادًا إلى ما سبق، يمكن استخلاص العلاقة القوية بين النساء والهوية الجندرية الإسلامية والموت كصناعة، وهي علاقة لا تنفصل البتة عن دور هؤلاء النساء في رعاية الأسر عند تعرض أزواجهن للاعتقال. وهنا نستحضر زينب الغزالي التي تعد إحدى المرجعيات المهمة للفكر الجهادي النسائي، حيث تقول في إحدى مقالاتها «إلى ابنتي: حب الجهاد»: «إن الأمة تتعرض لمحن كثيرة، ولكن أشد هذه المحن هو التخلي عن تربية الجهاد وحب الموت في سبيل الله. والرسول صلى الله عليه وسلم

(15) السابق نفسه، ص 49-50.

(16) عبد الله عزام، موقع منبر التوحيد والإصلاح  
[http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_9089.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9089.html)

حذرنا من الركون إلى الدنيا وكراهية الموت. إن الأمة، أفرادا وجماعات، يجب أن تراجع نفسها، وتضع الجهاد وفقه الاستشهاد على رأس اهتمامنا. ولابد من يقظة إيمانية، وفقه رشيد، للدفاع عن دين هذه الأمة، وحماية أرضها وعرضها وثوراتها من الأعداء المغتصبين لها. إن آيات الجهاد في القرآن الكريم كثيرة، وفي أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم شرح وبيان وتفصيل لها. وأول مراحل الجهاد جهاد النفس وتدريبها على الطاعة والالتزام بأوامر الله واجتناب نواهيه، وجهاد الشيطان والتضييق عليه ومطارته، ثم هناك جهاد المال بالإنفاق والتصدق وتجهيز المجاهدين، وهناك جهاد الكلمة، والنصح والإرشاد، ثم هناك جهاد الأعداء بالنفس والنفيس وهو ذروة سنام الإسلام. فينبغي أن يتربى أبناؤنا على حب الجهاد والبذل والعطاء والتضحية من أجل رفع لواء الإسلام من جديد. إنني أدعو إلى الجهاد الحق، الجهاد المشروع وليس المزيف. ودورك يا ابنتي يكون في إيقاظ روح الجهاد وحب الشهادة في زوجك وأبنائك، وهذا هو دورك الذي أرجوه منك، وتنتظره الأمة جمعاء»<sup>(17)</sup>.

هكذا تحمل هوية النساء «الداعشيات» تاريخًا يبصمه قدر الموت المتجدد؛ إذ قد تزوج المرأة من زوج ثاني بعد وفاة الزوج الأول، لتتوقف حياتها عند التجربة نفسها، بل يصير العنف قدرًا محتومًا في حياة هؤلاء النساء، إذ يحتم ألا يخفن من الجرح أو القتل، وهي منطلقات أساس تجعل أدوار النساء «الداعشيات» لا تتحدد فقط في وظيفة الإنجاب، وإنما يصير «الموت بالإنابة» بوساطة زوجها، قيمة أساسًا تحدد هوياتهن الإسلامية.

## خاتمة

تبدو بصورة بارزة أهمية تفكيك إشكالية النساء في تنظيم «داعش» في الدراسات الجندرية. ولعله إشكال بنيوي يتطلب عددًا من الوقفات العلمية التي استطاعت دراسة «جهاد النساء»، لماذا اخترن داعش»، الوقوف على مجموعة من الأسئلة المرتبطة به، في محاولة لفهم الظاهرة وتفسيرها. وذلك وفق مقاربة «ثنائية الاتجاه»، قائمة على التحليل النفسي والمبحث الاجتماعي الأنثروبولوجي، لتكون بذلك هذه الدراسة بمنزلة لقاء قوي لما هو نفسي بما هو اجتماعي يتجاوز سلك سبيل أحادي في مقاربة الموضوع.

ولعل المقاربة «ثنائية الاتجاه» التي اعتمدتها الدراسة، تجعل من أهم خلاصات الكتاب، هي تعدد وتعقد واقع النساء داخل تنظيم «داعش». ما يؤكد بنيوية الظاهرة، كما في ذلك تأكيد لتعدد

(17) زينب الغزالي، «إلى ابنتي... حب الجهاد»، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية.

<http://www.asharqalarabi.org.uk/ruiah/qutuf-276.htm>

القراءات التأويلية تبعاً للاختصاصات المعرفية. وهو الأمر نفسه الذي يدعو إلى دراسة ظاهرة النساء «الداعشيات» في أفق التحولات التي تعرفها الأدوار الجندرية لهؤلاء النساء في إثر فهم أهم الميكانيزمات المؤسسة لهويتهن بأبعادها المتنوعة والمتعددة. وهي المنعرجات التي تؤكد غياب قاعدة صلبة لما هو اجتماعي بنيوي يؤسس لرصد الظاهر وفهمها، وفق التصور القائم على الفقر والبطالة وغيرها من المحددات السوسيولوجية. لذلك يظل استحضار المسارات الحياتية للنساء «الداعشيات» مستوى تحليلياً مهماً في الدراسات الجندرية.

## المصادر والمراجع

1. أبو رمان. محمد وحسن أبو هنية، عاشقات الشهادة: تشكيلات الجهادية النسوية من القاعدة إلى الدولة الإسلامية، (د.م: مؤسسة فريدريش إيريت، 2017).
2. اللبواني. محمد كمال، الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1994).
3. بن سلامة. فتحي، وفرهاد خسروخاور، جهاد النساء، لماذا اخترن «داعش»، جلال بدلة (مترجمًا)، (د.م: دار الساقى، 2019).
4. صبار. خديجة، المرأة بين الميثولوجيا والحدثة، (د.م: أفريقيا الشرق، 1999).

## الانفجار السوري

### الهوية، الانتماء، الكرد، الدولة الوطنية والتسوية التاريخية

سوسن إسماعيل<sup>(1)</sup>

#### إضاءة على الكتاب والمؤلف

يقول الكاتب عبد الباقي اليوسف<sup>(2)</sup>: «عندما جمعني السجن مع كوكبة من السياسيين السوريين المعارضين من شيوعيين ويساريين وقوميين ناصريين وإسلاميين، وحتى بعض البعثيين، بالإضافة إلى سياسيين كورد، تفاجأت أن معظمهم يفتقرون إلى الكثير من المعلومات عن الوجود التاريخي للشعب الكردي في المنطقة»<sup>(3)</sup>، وعليه يقدم الكاتب المبرر الذي دفعه إلى الكتابة في الشأن الكردي السوري، والأسباب الكامنة وراء هذا المنجز، والذي يمكن أن يكون للقارئ العربي والكردي على السواء، بمنزلة توثيق سياسي وتاريخي لمدة زمنية تمتد حتى «الانتفاضة السورية»، ومن ثمّ تقديم رؤية مفارقة للمعارضة السورية بالعموم، وللنظام وممارساته منذ استلام البعث الحكم في سورية حتى اللحظة الراهنة.

إنّ الكاتب يختصر في المقدمة رؤيته الوطنية والكردية للحدث السوري بأكمله، متناولاً كلّ الأطراف السياسية التي تبنت الثورة، ولكنها لم تتبنَ مشروعاً وطنياً نتيجة عدم التوافقات بينها لإنشاء قيادة سياسية وعسكرية على قدر من المسؤولية، ويتناول الثورة السورية أو كما أطلق عليها «الانفجار السوري»، من زاوية المكون الكردي، بوصفه مكوناً أساساً مُشاركاً للمكون العربي في تأسيس نشوء سوريا كدولة، ورؤية القوى السياسية الحاكمة وتعاملها مع المكون الكردي.

(1) سوسن إسماعيل: شاعرة وباحثة في الشأن النقدي.

(2) عبد الباقي صالح اليوسف: كاتب وسياسي كردي/سوري، تعرض للاعتقال والفصل من الدراسة؛ وهو طالب جامعي، ومن العمل لمرة عدة، ثمّ قصّد بعد ذلك أوروبا لمتابعة دراسته، فاختصّ في هندسة الاتصالات اللاسلكية 1981، وبعد الحصول على الإجازة رجع مرة أخرى إلى سورية، وتعرض للاعتقال مرة أخرى، وسُجن من قبل محكمة أمن الدولة العليا، بسبب توزيع ملصق بمناسبة سحب الجنسية السورية من الكرد 1992.

(3) عبد الباقي صالح اليوسف: الانفجار السوري: الهوية، الانتماء، الكرد، الدولة الوطنية والتسوية التاريخية، ط1، (السليمانية/دمشق: مركز آشقي للدراسات والبحوث/ دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2017)، ص9.

صدر الكتاب . قيد القراءة «الانفجار السوري» عن مركز آشتي/ دار الزمان للطباعة والنشر، ويقعُ في 401 صفحة، يتوزعُ الكتاب على مقدمة وستة أبواب، وكلّ باب على مجموعة من الفصول بعناوين عدة، إضافة إلى خاتمة ومجموعة ملحقات وقائمة بالمراجع التي استندَ إليها الكاتب. أما الأبواب فتتضمن العناوين الآتية:

### أولاً: نشوء الدولة السّورية

يتناول المؤلف في هذا الباب السيرة التاريخية لنشوء الدولة السورية، وذلك من خلال الإضاءة على تاريخها وجغرافيتها، فقد مرّت على سوريا حضارات متعاقبة، وأصبحت ساحة لكثير من الحروب والغزوات الأجنبية، وتقسيماتها، وتشكّلت على أرضها قوميات مختلفة بمميزات جنسية واجتماعية ودينية، وكانت تُسمى بداية بسوريا الكبرى، ثم الهلال الخصيب في أواخر العهد العثماني. بعد ذلك لعبت اتفاقية سايكس بيكو في تشكيل بنية جديدة للكيان السوري بحدود جغرافية ومكونات قومية ودينية وطائفية، بعد أن جرّأت أوصاله، يضاف إلى أنّ النخب الوطنية السورية لم تسعَ إلى تشكيل هوية وطنية جامعة، ولكن الذي زاد من أزمة هذا الكيان هو سيطرة البعث على السلطة.

### ثانياً: مشكلة الانتماء وفشل بناء الدولة الوطنية

يبحث المؤلف في هذا المحور مشكلة الأقليات في الشرق الأوسط، إذ لم تنته هذه الظاهرة، وفشلت كل محاولات إزالة الأقليات وصهرها أو امتصاصها في هذه المنطقة، بل ظلت الإثنيات متماسكة ومتشبثة بثقافتها وقيمها الإنسانية، لهذا قال المؤرخ سيار الجميل «إنّ أغلب الأقليات في مجتمع الشرق الأوسط قديمة وعريقة، ولا يمكن لكائن ما أن يستأصلها من بيئاتها وأوطانها أبداً»<sup>(4)</sup>، والمشكلة المهمة التي يتعرض لها المؤلف بعيداً عن التعريف الدقيق أو العلمي للأقلية، بوصفها مكونات لها أبعاد تاريخية وحضارية. لكنّ السلطة في ظلّ البعث حاولت عدم الإعلان عن الإحصاءات الدقيقة لكلّ مكون بحجة الأمن القومي العربي. مع العلم تشكل المكونات العربية السورية، المكوّن الأكبر، والكرد المكوّن الثاني من حيث الأغلبية، أما بقية المكونات الأخرى فمتوزعة في محافظات سورية، ولكن ما هو جدير بالاهتمام، هو المشهد العام للمجتمع السوري، فمنذ الاستقلال وحتى الانتفاضة السورية 2011، حدثت تغيرات جذرية رافقتها تحولات سلبية، أثّرت في المكوّنات السورية الأخرى، وألقتها في دوامة من الخوف بسبب تنامي الفكر العربي القومي منه والديني المتطرف، ومع

(4) سيار الجميل، نقلاً عن عبد الباقي اليوسف: الانفجار السوري، مصدر سابق، ص 65.

غياب للفكر الديمقراطي وتغيب للتعددية الثقافية التي تُشكل جوهر المجتمع السوري وثرأه، ما كان سهلاً لانبثاق أنظمة دكتاتورية في سورية، ويحفل هذا الباب بكثير من المعلومات الثرية التي تخصُّ بنية المجتمع السوري على صعيد المكونات المجتمعية والإثنية، والعلاقات الكائنة بينها.

### ثالثاً: المسألة الكردية في سورية

يستهلُّ المؤلف الباب الثالث من كتابه بالحديث عن المسألة الكردية، والأوضاع التي آلت إليها منذ تقسيم «کردستان» جغرافياً، وانضمام كثير من إماراتها إلى السلطنة العثمانية، وحتى استلام آل الأسد لزمام السلطة في سورية، والاستمرار في اضطهاده المكوّن الكردي.

في الواقع يقدمُ المؤلف من خلال هذا الفصل نبذة عن الإمارات الكردية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ورغبة هذه الإمارات في الاستقلال، وإقامة دولة كردية مستقلة، الأمر لم يلقَ التأييد لا من السلطنة العثمانية ولا من القوى الإقليمية والدولية، فجرى القضاء على الإمارات الكردية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدعم روسي وبريطاني. وفي بداية القرن العشرين نشأت أزمة حول الهوية الكردية، فبعضهم أراد الحفاظ على العلاقات والاكتفاء بحكم ذاتي كردي ضمن السلطنة الإسلامية/العثمانية، واتجاه آخر طرح فكرة إنشاء دولة قومية كردية، تتمتع بالاستقلال بعيداً عن السلطنة.

وبقيت كردستان هدفاً لمطامع الدول الكبرى التي وزعت في ما بينها تركة الرجل المريض، بعدما كانت قد استمعت في مؤتمر باريس 1919 لمطالب الكرد وحقوقهم التي نالت الرضى، ولكن في معاهدة سيفر 1920 تراجعت الدول الكبرى عن وعودها والتزاماتها للکرد، ف لعبت مجموعة عوامل وتحولات في مصير المسألة الكردية، مثل العلاقة الجيدة بين السوفييات وتركيا، إضافة إلى التغيير في موقف فرنسا وبريطانيا، وتراجعهما عن الاهتمام بالقضية الكردية وحقوقها، فالقضية الكردية في سورية هي قضية شعب وأرض، وما رُسم من الحدود لم يراعِ خصوصيته، وكلّ الحكومات التي تعاقبت على سورية تجاهلت باستمرار ورفضت الاعتراف الدستوري بهويته القومية، وحاولت بشتى الوسائل تشويه الصورة والوجود الكردي، لتبرر نزعاتها الشوفينية. فالمشكلة الكردية في سورية تختلف جذرياً عن المشكلات الطائفية الموجودة فيها، فالکرد جزء من كتلة بشرية هائلة تتوزع بين العراق وسورية وتركيا وإيران سياسياً، وقد حُرِّموا من أبسط حقوقهم في المشاركة والتعايش المشترك، ولم يكن لهم أي دور كشريك أساس في البلاد، وكانت المحاولات مستمرة في سورية بصهرهم داخل الأغلبية العربية، والتشكيك في وجودهم التاريخي. وبموجب هذه السياسات حدثت كثير من التغييرات الديموغرافية في محافظة الحسكة، فتمت عملية تهجير داخلي، ثم الاستيلاء على الأراضي، وتجريد

120 ألف مواطن عام 1962 من جنسيتهم السورية، وذلك لترجيح كفة المكون العربي عددًا. وبذلك انقسم الكرد إلى متمتعين بالهوية السورية، وآخرين مجردين منها، حيث جرى التعريف بهم على أنهم (أجانب)، وقسم ثالث جُردَ من الهوية، وهو القسم الذي يُعرَفُ باسم (المكتومين).

حاربت الأنظمة القومية العروبية كلَّ ما له علاقة باللغة والثقافة الكردية، وحتى الآمال التي بنى عليها الكرد برحيل الأسد. الأب باءت بالفشل لعموم مكونات المجتمع السوري، وليس الكرد فحسب، إلى أن كانت انتفاضة آذار/ مارس 2004 التي خرجت تندد بالنظام، ولكنها للأسف أُخمدت بالرصاص في غياب كليٍّ للشارع العربي حينئذ.

### رابعًا: سورية - الانفجار

يعرضُ المؤلف الأسباب التي دفعت إلى الانفجار السوري، حيث التسلط، وتحول الدولة بأكملها إلى مؤسسات حزبية مهمتها المراقبة والقمع، حتى فقدت شرعيتها، وتحولت إلى سجون لمواطنيها، وفرضت أيديولوجيتها الخاصة على المجتمع، فاستمر حزب البعث في فرض سياساته الشعبوية، وإعلانهم حالة الطوارئ، وإصدار قوانين وتشريعات تعزز من سيطرته على البلاد، في غياب تامٍ للتعددية السياسية، وملاحقة المعارضين، وفرض سياساته على المدارس والجامعات والمنظمات الجماهيرية والنقابية، وحتى على مفاصل الجيش والأمن عبر مجموعة من الشعارات القومية، فتحوّلت سورية إلى سورية البعث ولاحقًا سورية الأسد، والأسد الأب بعد استلامه مقاليد السلطة أجرى تحولات كبيرة وواسعة في سياسات الدولة، من حيث الانفتاح العربي، وحتى الغربي، وبخطة توازي بين المعسكرين، وانكب على تقوية موقعه ونظامه، معتمدًا على طائفته للهيمنة على سورية، فأنشأ نظامًا تسلطيًا يركز على الخيوط السياسية التي كانت في يده، إضافة إلى خلق عيون له وأذان في كلِّ الأجهزة والمرافق، وارتكازه على حزب البعث، وهمش المؤسسات القانونية، وزاد من تفعيل الأجهزة الأمنية، حتى تحوّل الخطاب البعثي إلى خطاب للتمجيد لسيادة الرئيس، وأرعى الحبل لطائفته في السوق، ولكثير من التجار، وبذلك ترك الأب وراءه نظامًا آمنًا عماده العنصر العلوي، الذي ضمن الاستقرار لابنه من بعده، الأسد الابن الذي استطاع بخطاب إصلاحية خادع أن يمرر عدم شرعيته على النخب السياسية والثقافية السورية، فسمح للأحزاب بفتح مكاتب لها، وإصدار جرائدها، وأخلت السجون السياسية، وشكلت لجان المجتمع المدني، ولكنه لم يستمر طويلاً، وعليه يرى المؤلف أن المعارضة السورية للأسف في ظلِّ الهيمنة الأسدية لم تختلف عن النظام كثيرًا، حيث أسهمت المعارضة بمنطلقاتها الفكرية والنظرية بقدر ما في استمرار النظام، لأنها هي الأخرى لم تتجاوز الفكر والمنطلقات التي كان ينادي بها النظام، فالمواطنة لدى كثير من المعارضين إقصائية، ويغيب

عنها مفهوم الهوية السورية، وتختصر على لون واحد وهو «الهوية العربية». فالمعارضة السورية خلال الانفجار السوري لم تستطع إنتاج مشروع سياسي يعبر عن مصالح الشعب، بقدر ما أسهمت أكثر في تشكيل الاحتقان السياسي والطائفي والقومي. ويورد المؤلف أربعة عوامل أدت إلى الانفجار السوري، تتلخص في أن التغييرات في البنية الاقتصادية والسورية كانت بمعزل عن الإصلاحات السياسية والديمقراطية، كما أن المرسوم التشريعي رقم (49) الصادر بتاريخ 10 أيلول/ مارس 2009 الذي مؤسس تجاه الكرد بمنعهم من شراء أي عقار زراعي أو مسكن في كل المنطقة الكردية، ما اضطرهم إلى الهجرة الداخلية ضمن سورية، وفقدان البوصلة السياسية مع القوى الدولية بالشرق الأوسط، في الوقت الذي حافظ فيه الأسد الأب على نوع من التوازن مع المعسكرين، أما العامل الرابع فهو ما لعبته التكنولوجيا، حيث كان للإعلام دور مهم وكبير في كشف زيف الإعلام السوري، ومن زاوية أخرى أصبحت الشبكة العنكبوتية، هي الفضاء الجديد الذي غطى على غياب المجتمع المدني والحياة السياسية، وفي الفصل الأخير يحيط المؤلف بكيفية ابتداء الانتفاضة السورية التي لم تتحول بحسب منظوره السياسي إلى ثورة. والمراحل التي مرت فيها، والمعوقات التي اعترضتها، والدور الإقليمي والدولي وتدخلاتها في هذه الانتفاضة، الانتفاضة التي انطلقت شرارتها من درعا إلى أن اشتملت كل المدن والريف السوري. يبرر المؤلف بأن الانتفاضة السورية لم ترتق إلى ثورة حقيقية، لأنه غاب عن المنتفضين مشروع وطني واضح أو تصور لطبيعة النظام الجديد، يمكنهم عبره التغيير الجذري للسلطة، وافتقدوا لقيادة مشتركة، وبرنامج متكامل، وبناء نظام ديمقراطي متقدم، نتيجة افتقاد الأحزاب السياسية التي دخلت على الخط إلى الخبرة والتجربة السياسية، فضلاً عن أن الضعف الذاتي إلى جانب العامل الإقليمي والدولي لعبا دوراً في عدم تحول الانتفاضة إلى ثورة حقيقية، ثم إن وحدة السوريين في بداية التظاهرات، وتكاتفهم معاً بكل الأطياف والقوميات، دفعا بالخوف لدى تركيا، بأن تتحول الأحداث في سورية إلى ثورة حقيقية، تبنى بموجبها دولة جديدة متساوية في الحقوق، ولربما ينعكس هذا في المكون الكردي والعلوي داخل تركيا.

### خامساً: تناول مفرع لقضايا حقيقية في المشهد السوري

يطرح المؤلف سؤالاً مهماً بعد أكثر من خمس سنوات من الحرب والدمار وهو؛ هل هناك مشروع لإعادة توحيد سورية، قبل أن يفوت القطار؟ وذلك نتيجة ما آلت إليه الأوضاع في سورية من تقسيمات وكيانات سياسية إلى جانب النظام، كردية وعربية، وفي ما يتدرج تحت العلاقة الكردية والعربية في سورية، يؤكد المؤلف كثيراً من المشتركات التي تجمع بين العرب والكرد تاريخياً واجتماعياً وسياسياً ودينيّاً، ومع ذلك ثمة اختلافات كثيرة تميّز بعضهم من بعض في ما يرتبط بالهوية، من مثل

اللغة والثقافة والعادات التي للأسف لم تؤخذ بالحسبان هذه المشتركات في بناء الدولة الوطنية، نتيجة الرؤية القومية العربية الضيقة للمكونات الأخرى، وبخاصة مع سيطرة النخب ذوي النزعة القومية المتشددة الذين رفضوا «المختلف» معهم، وذلك لغياب مفهوم الدولة الوطنية في فكرهم، فضلاً عن أنَّ النظام البعثي في سورية عمل على طمس الحقيقة الكردية، وصهرها، بدلاً من احتواء الكرد، وتعزيز دورهم للارتباط بالوطن. وفي السياق ذاته يتعرض المؤلف لموقف المعارضة من المكون الكردي، حيث يرى أنَّ ما أبدته أيضاً المعارضة السورية خلال الانتفاضة من مواقف سلبية حيال الكرد كشف الوجه غير الديمقراطي لهذه المعارضة. فهي -وفق المؤلف- ما تزال أسيرة السياسات والثقافات التي فرضها البعث لعقود، وبخاصة أن المسألة الكردية ليس بالمقدور تجاهلها، فهي إحدى أهم وأبرز القضايا المعقدة في الشرق الأوسط.

ولكن يبدو أن المعارضة السورية لا تقرأ المتغيرات التي طرأت على القضية الكردية، إذ عادت إلى جدول عمل القوى الدولية ومجلس الأمن الدولي، ستري بأنها أصدرت كثيراً من القرارات الشبيهة بالمسألة الكردية، مثل قرارات بخصوص حقوق الإنسان والحقوق السياسية للمواطنين جميعهم، ووجود حكومة فدرالية في جنوب كردستان/ العراق، كشریک في محاربة الإرهاب، وحق بعض الشعوب في تقرير مصيرها، إضافة إلى حضور لممثلين عن الكرد في العواصم الدولية، وتفهمهم لحقوق الكرد، لذلك من الضروري إقامة علاقة سليمة بين الكرد والعرب في سورية والمكونات السورية كلها للمحافظة على وحدتها. أما ما يخص المعارضة السورية والحكومة التركية، فقد أبدت الفصائل السورية المعارضة معظمها إعجابها بمواقف الحكومة التركية، ووقوفها مع الانتفاضة، متجاهلة العلاقة السابقة بين تركيا والأسد الابن، وتلقى الخطاب التركي لدى المنتفضين صدى كبيراً ودافعاً قوياً في السعي لإسقاط النظام، مع أن المراقب للوضع سيكتشف أن الحكومة التركية لم تكن في المستوى المطلوب في مساندتها ومساعدتها الجيش الحر، فلم تقدم الأسلحة النوعية لإسقاط النظام، بل إن المؤلف يرى أنَّ الدور الذي لعبته تركيا كان تشتيئاً وتفريغاً للمعارضة من أهدافها، وإضعافها، إلى جانب أنها أسهمت في إنشاء عدد من المنظمات المتطرفة والجهادية، فضلاً على أن التدخل الإيراني ومساعدته النظام السوري لم يغيرا في العلاقة بين تركيا وإيران، وبذلك تراجع التأييد الدولي للقضية والمعارضة السورية، بسبب غياب مشروع وطني تتفق عليه المكونات السورية جميعها. ومن زاوية أخرى يشير المؤلف إلى أن زوال عائلة الأسد عن السلطة لا يعني بالضرورة زوال الاستبداد والتسلط، إذ لا بُدَّ من الاهتمام بالشرح الحاصل بين مكونات الشعب السوري، علاوة على الحرب الداخلية والمضاعفات التي ستتركها في المستقبل. فلا بد من تبديل في كثير من المفهومات التي تُشكل الأرض الخصبة للفكر التسلطي، فبناء دولة المواطنة لمصلحة كل السوريين على اختلاف انتماءاتهم، وتكون سورية بهوية جديدة شاملة لكل المكونات، ترى فيها حاضرها ومستقبلها.

## سادساً: نحو تسوية تاريخية

ينهي المؤلف الانفجار السوري قراءة. بتسوية تاريخية، بإيجاد مشروع وطني تتفق عليه المكونات السورية جميعها، وتؤدي إلى بناء دولة المواطنة، وتؤسس لهوية جامعة ونهائية لمكونات الشعب السوري كافة، على أن تحظى هذه التسوية بثقة الجميع، فيقترح المؤلف حلولاً عدة ربما تُخرج سوريا من أزمتها المستعصية، وهي:

### 1. الديمقراطية التوافقية

إذ يرى أنها الحل الأمثل للأزمة السورية ومشكلاتها، وإلا فإن ما تطرحه المعارضة من ديمقراطية تنافسية لا تستطيع جذب المكونات الصغيرة الأخرى، لذلك فالديمقراطية التوافقية هي الأمثل للدول التي تأسست على خلفية الحروب بين مكونات دينية وقومية حول الهوية والسلطة وتقاسم الثروة.

### 2. الفدرالية

يجدها المؤلف الاقتراح الأمثل الآخر لأزمة سورية- ما دام من الصعب أن يتجاوز النظام والمعارضة استراتيجياتها التي باتت معروفة- على أن تكون سورية المستقبل دولة فدرالية، لما لها منافع وميزات لحماية التعددية، وخلق المشاركة النشطة في ممارسة الحياة السياسية بشكل ديمقراطي.

### 3. التجربة السويسرية في نظام الدولة - الاتحاد السويسري

على الرغم من التعدد الطائفي والقومي في سويسرا، إلا أنها تمكنت في الحفاظ على الحياد حتى في أثناء الحرب العالمية الأولى، فالقوانين والدستور الفدرالي كانت أقوى من ميولهم القومية، وتمكن النظام الفيدرالي السويسري بناء دولة مستقرة ومتماسكة، على الرغم من التعدد القومي والطائفي، مع الاندماج الكلي بين مكونات الدولة كلها.

وأخيراً؛ إنَّ كتاب «الانفجار السوري» يُمثِّل جانباً من الرؤية الكردية للدولة السوريّة، منذ النشوء حتى الدولة الرّاهنة، فيقدمُ لنا معلومات ثريّة مُوثقة، ولا سيما في ما يتعلق بالمسألة الكردية في الدولة السورية، وكذلك-وهو ما يثيرُ الاهتمام- الربط الذي أجراه المؤلف بين حلّ المسألة الكردية والمسائل السورية الأخرى، إضافة إلى مقترحاته التي مثّلَ لها بتجربة أوروبية رائدة، ألا وهي التجربة السويسرية التي أثبتت قدرتها ونجاحها، وربما تُشكّلُ المقترح الأكثر توافقاً في الديمقراطية للكرد ولغيرهم من المكونات السورية، وحلاً ناجعاً للأزمة السورية، ولكنه ربما أغفل؛ أنَّ المشروع/ الاقتراح البديل، يجب أن يكون متوافقاً مع المناخ العام السوري، ومع تركيبته الاجتماعية والسياسية، وربما وقع المؤلف في تناقض رؤيوي، إذ كتبَ في الباب الثاني من كتابه أنَّ فشل إنشاء دولة المواطنة وإنجاح المشروع الوطني يعودان لتعرض سورية للغزوات الكثيرة، فمن الصعب جدّاً إعادة الانسجام بين المكونات جميعها،

فماذا بشأن الأزمة السورية الراهنة، هل يمكن أن تتجاوز كلّ المكونات ما حدث ويحدث إلى الآن؛ هل ثمة مشروع يمتلكه المؤلف بوصفه كردياً وقيادياً سياسياً، ويبقى السؤال مفتوحاً على مصراعيه أمام المكونات السورية كلها؟. أظنُّ أن ما طرحه المؤلف من آراء وحلول ومقترحات، في مسعاه لبناء دولة المواطنة، بعيد عن أيّ التزامات حزبية/ كردية/ عربية - سورية، وهو يناهز ويتجاوز بطروحاته صراع الهويات، والنعرات الطائفية التي يلعبها بعض الأطراف الكردية والعربية، وتساعد للأسف في بقاء سلطة الاستبداد، وخاصة أن كثيراً من الأحزاب الكردية - العربية لم يستطع أن يخرج من دائرة ولائه للآخر، ولم تحقق القيادات السياسية. برأيي الشخصي. إلى الآن النضج المعقول، وليست صاحبة قرار في ما يخصّ وقوفها ضد حركات سياسية أخرى، تلك التي استطاعت أن تُخرج الطبقة المهمشة من القاع إلى الواجهة، والمشكوك في ولائها الوطني، وعليه، فإنَّ المؤلف عبد الباقي اليوسف، في دعواه إلى سورية واحدة للسوريين كلهم وللمكونات جميعها، لا يلغي الحرص على الحقوق الكردية أو تجاهلها، فعند تحقيق هذه الدولة المدنية بمفهومات عادلة ومساواة في الحقوق، عندها أتوقع طبيعياً أن يسترد الكرد حقوقهم، فالتداول في الشأن السوري والكرد، لا يتمُّ إلا من خلال نيل المكونات السورية كلها حقوقها برؤية وطنية، وذلك بتأسيس دولة سورية بفضاء ديمقراطي، حيثُ يجري فيه الاعتراف بحقوق الآخر، وحرية الاعتقاد، الأمر الذي يمنحُ فضاءً مفتوحاً لحياة جديدة لكل في سورية.

## قراءة في كتاب جوردي تيجيل كُرد سوريا: التاريخ، السياسة والمجتمع

علي شمدين<sup>(1)</sup>

### المدخل

كان هناك، وحتى وقت قريب، غياب مقصود للدراسات والبحوث الأكاديمية التي من شأنها أن تطرح المسألة الكردية في سورية بموضوعية، وتضعها أمام الرأي العام بمسؤولية، هذه المسألة التي ظلّت منذ تبلورها إثر النتائج التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918) قضية مغيّبة وهامشية في سورية، حيث كانت تلك الدراسات معظمها تُركّز على المسألة الكردية في كل من (تركيا والعراق وإيران)، إلى أن بدأت أولى الدراسات الواقعية عن الكُرد السوريين بالظهور مع بداية التسعينيات من القرن المنصرم، وجاءت متزامنة مع الأحداث المتلاحقة والمتغيرات الجذرية التي عصفت بدول المعسكر الاشتراكي، والتي أنهت الحرب الباردة، وفكّكت الاتحاد السوفياتي، ومن ثم ألغت الثنائية القطبية في قيادة العالم، وفتحت الأبواب على قضايا حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، وكانت القضية الكردية في سورية من بين تلك القضايا التي جذبت بعض الأضواء، ولفتت، وإن بصورة خجولة، انتباه الرأي العام إلى أهميتها، وخاصة خلال اندلاع انتفاضة القامشلي (12.03.2004).

وعلى الرغم من تنامي الاهتمام بالمسألة الكردية في سورية، إلّا أنه ما زالت هناك ندرة في الدراسات الأنثروبولوجية والأبحاث التاريخية والسياسية التي تتناول هذه المسألة بموضوعية، ومن هنا تنبع أهمية الكتاب الذي نقوم بمراجعته<sup>(2)</sup>، والذي أصدره المؤلف<sup>(3)</sup> باللغة الإنكليزية عام (2009)،

(1) كاتب كردي سوري صدر له عدد من المؤلفات والترجمات، من أهمها: «الإعلام والرأي العام الكردي في سوريا»، «الحركة الكردية في سوريا وظاهرة الانشقاقات».

(2) جوردي تيجيل، كُرد سوريا: التاريخ، السياسة والمجتمع، محمد شمدين (مترجمًا)، (دهوك: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2021)، (312ص).

(3) جوردي تيجيل (Jordi Tejel): يعمل حاليًا أستاذ أبحاث في قسم التاريخ بجامعة نيوشاتيل السويسرية، ومن أبرز ما نشره عن القضية الكردية، هو كتابه: كُرد سوريا/ التاريخ والسياسات والمجتمع، الذي صدر لأول مرة باللغة الإنكليزية عن دار النشر (Routledge)، في عام (2009). - Jordi Tejel, Syria's Kurds: History, Politics and Society (New York: Routledge, 2009), (Pp. 203).

وترجمه محمد شمدين<sup>(4)</sup>، ويصفه الناشر (دار الزمان)، بأنه: «مساهمة غنية في دراسة التاريخ الكردي في سوريا منذ فترة الانتداب الفرنسي إلى الوقت الحاضر». ويقدم الكتاب تحليلاً دقيقاً ومعمقاً عن الهويات القبلية والمحلية والإقليمية والوطنية، وتشكل وعي الأقلية الكردية من جهة، ومن جهة أخرى، يحلل الأسباب الكامنة وراء- الاستثناء- السوري حول المسألة السياسية الكردية، وتجنب الكرد السوريين المواجهة المباشرة مع السلطة المركزية. ويؤكد المؤلف - وهو محق في تأكيده - أن هذا الكتاب: «يسعى إلى المساهمة في الزخم الجديد الذي أُعطي للدراسات المعاصرة حول سوريا من قبل جيل جديد من الباحثين الذين ينحون بتحقيقاتهم إلى اتجاهات جديدة، مما يدل على الاهتمام بالأطراف وإعطاء الأولوية للأبعاد الأنثروبولوجية والاجتماعية، دون إهمال الأبعاد التاريخية»<sup>(5)</sup>، ويشير المؤلف إلى الصعوبات والتحديات التي تعترض إنجاز مثل هذا البحث، قائلاً: «مع ذلك، يبقى من الصعب للغاية إجراء دراسة ميدانية، تكون الهوية الكردية هي موضوعها الرئيس، لأن هذه الهوية لا تزال تُعدّ، بالرغم من بعض التغيرات الملحوظة، علامة على- الفتن وتمزيق المجتمع- من قبل النظام»<sup>(6)</sup>.

## عودة إلى التاريخ

لقد بذل المؤلف (جوردي تيجيل)، جهداً استثنائياً من أجل أن يسلط الضوء على عدد من الموضوعات المفصلية التي كان لها تأثيرها العميق في مسار الأحداث في سورية منذ الانتداب ولغاية عام (2004)، وخاصة منها الهوية الكردية، وانتفاضة عام (2004)، وفي ضوء ذلك قسم المؤلف محتويات كتابه إلى سبعة فصول، وهي: (الكرد خلال الانتداب الفرنسي/ 1918-1946، سوريا في المرحلة الانتقالية/ 1946-1963، النظام البعثي والكرد، القضية الكردية وبُعدها العابر للحدود، الاستجابة الكردية وتوابعها، ثورة القامشلي/ 2004)، فضلاً عن المدخل والخاتمة.

وهكذا، يعتمد المؤلف في كتابة بحثه المنهج التاريخي عبر تحليل مرحلة الانتداب الفرنسي وما بعده، وكذلك مرحلة استلام البعث السلطة عام (1963)، وتعامله العنيف مع المسألة الكردية، واصفاً بدقة السياسات والمشروعات الاستثنائية التي اتبعتها الأنظمة المتتالية في مواجهة المكون الكردي، وشطب هويته، الأمر الذي دفع بالكرد إلى تجنب المواجهة المباشرة مع النظام. ويحاول المؤلف أن يرصد بدقة حالة الاحتقان التي تراكمت شيئاً فشيئاً نتيجة لهذا الكبت والقمع الممارس بحق الكرد الذين وجدوا لهم

(4) محمد شمدين: كاتب ومترجم، عمل في مركز حرمون للدراسات المعاصرة، له عدد من المقالات في الصحافة الإلكترونية والورقية، ترجم كتاب جوردي من الإنكليزية إلى العربية، كرد سوريا: التاريخ والسياسة والمجتمع، (دهوك: دار الزمان، 2021).

(5) المصدر نفسه، ص 15.

(6) المصدر نفسه، ص 15، 16.

المتنفس خلال انتفاضة الثاني عشر من آذار عام (2004).

## تطور الهوية الكردية بين البعدين السوري الوطني والقومي الكردي

يرصد المؤلف في بحثه مراحل تبلور الهوية الكردية في سورية التي حتى ترسيم الحدود السورية التركية وفقاً لاتفاقية (فرانكلين بويلون)، الموقع عليها بين الجانب الفرنسي والتركي بتاريخ (20 تشرين الأول / أكتوبر 1921)؛ لم تكن تتميز بطابع قومي كما هو الآن، وإنما كانت هوية مشتتة يتجاذبها بعدان مختلفان، بعد وطني سوري، حيث ظل الكرد على الرغم من محاولاتهم الجادة للاندماج في الهوية الوطنية موضعاً للشك والاستفهام من جانب الحكومات المتعاقبة على سدة الحكم في البلاد، والتي ظلت تنعتهم بالمهاجرين والمتسللين والخطرين على أمن البلاد؛ والبعء الكردستاني الذي استغل كورقة ضغط من قبل الدول التي تقسم كردستان، ومن قبل الأحزاب الكردستانية في تلك الدول.

ولذلك لم ينجح الكرد في سورية كما يجب في بلورة الملامح السياسية الواضحة لهويتهم الخاصة خلال مرحلة الانتداب الفرنسي على سورية، وإنما ظلت الحركة الكردية آنذاك، وخاصة (خويون)<sup>(7)</sup>، تدفع بأنظار الكرد السوريين نحو خارج البلاد، ولكن خلال مرحلة الاستقلال بدأت هذه الهوية تتبلور، وتأخذ ملامحها السورية الخاصة شيئاً فشيئاً كردة فعل على اشتداد وتيرة الظلم الممارس من جانب الأنظمة التي أعقبت جلاء الفرنسيين بحق المكونات غير العربية، وفي مقدمتها المكون الكردي، الذي لم يبق أمامه سوى المبادرة إلى تأسيس تنظيمه السياسي عام (1957) الذي سعى منذ انطلاسته إلى رسم هذه الهوية عبر خلق توازن دقيق بين هذين البعدين (القومي والوطني)، من خلال ربط حل المسألة الكردية بحل المسألة الوطنية عموماً في البلاد، فقد جاء في برنامجه الأول: «عندما يتحرر بلدنا سوريا من النفوذ الاستعماري، وتنتهي التدخلات الأجنبية في شؤونها الداخلية عندها سيطالب حزب الأكراد الديمقراطيون السوريين بإيجاد وضع خاص لـ «400 ألف كردي يعيشون في الجزيرة، وجبل الأكراد، وعين العرب، وذلك من أجل تحقيق حقوقهم السياسية والاجتماعية والثقافية في سوريا»<sup>(8)</sup>.

ولكن على الرغم من ذلك ظل الشك ينمو في المقابل لدى الأنظمة المتلاحقة، وبخاصة البعثية منها، تجاه المكونات غير العربية، وقد بلغ ذروته تجاه الكرد مع بداية حكم البعث في البلاد عام (1963)، عندما

(7) تأسست الجمعية بتاريخ (1927/10/5)، وعقد مؤتمرها الأول في بعمدون بلبنان، وهي تضم الكرد والأرمن بين صفوفها، خططت الجمعية لثورة أغري، ولقيادة عملياتها، للمزيد راجع: محمد ملا أحمد، «جمعية خويون: والعلاقات الكردية- الأرمنية» (أربيل: منشورات رابطة كاوا للثقافة الكردية، 2000).

(8) راجع البرنامج السياسي لحزب الديمقراطيون الكرد السوريين الذي طبع باللغة الكردية في مطبعة كرم في دمشق في أواخر عام (1956)، وهو يتألف من ثلاثة أقسام (السياسي والثقافي والاجتماعي)، وكذلك يمكن مراجعة نص هذا البرنامج المترجم إلى العربية: كتاب عبد الحميد درويش، أضواء على الحركة الكردية في سوريا، ط1، (دمشق: دن، 2000)، ص15.

قال الرئيس السابق لدائرة الأمن السياسي في الحسكة محمد طلب هلال: «ليست المشكلة الكردية الآن وقد أخذت في تنظيم نفسها، إلا انتفاخاً ورمياً خبيثاً، نشأ، أو أنشئ في ناحية من جسم هذه الأمة العربية، وليس له أي علاج، سوى بتره»<sup>(9)</sup>، الأمر الذي فتح الباب أمام مزيد من السياسات والمشروعات الاستثنائية التي استهدفت الوجود الكردي استهدافاً قاسياً ومباشراً، مثل (الإحصاء الاستثنائي 1962، والحزام العربي 1966).

### الكرد السوريون ورقة استعملها الفرنسيون أولاً والأسد ثانياً

ونظراً لهذا التعقيد الذي بدأ يكتنف المسألة الكردية في سوريا، حاولت جهات مختلفة، وخاصة الفرنسيون خلال صراعهم مع الجانب التركي حول موضوع ترسيم الحدود، أن تلعب بها كورقة ضغط في حل خلافاتها ومشكلاتها، حيث يقول المؤلف: «لقد دفعت الطبيعة الإقليمية للمسألة الكردية بعض الدول إلى اللعب بالورقة الكردية بدرجات متفاوتة..»<sup>(10)</sup>، في الوقت الذي أبدى فيه قادة جمعية (خوبون) استعدادهم لأداء مثل هذا الدور، وفي هذا المجال يقول المؤلف، بأن هؤلاء القادة: «كانوا يشعرون بإمكانية التضحية بالجيوب الكردية في شمال سوريا مقابل وجود جسم كردي مستقل في تركيا»<sup>(11)</sup>، وكانت الخطوة الأولى في هذا الاتجاه التي أقدمت عليها خوبون، هي مبادرتها إلى إشعال الثورة وقيادتها في جبال آارات بمنطقة أغري في كردستان تركيا، وعرفت بثورة (أغري)<sup>(12)</sup> التي استمرت بقيادة الجنرال (نوري إحسان باشا)، بين عامي (1927 و1930).

ومن هنا بدأت محاولات اللعب بالورقة الكردية في سوريا، ودفع أنظار الكرد في سوريا نحو المناطق الكردية الأخرى، وبصورة خاصة نحو كردستان تركيا والعراق، وذلك على حساب تجاهل الخصوصية الكردية السورية وتهميشها، الأمر الذي وقر للفرنسيين خلال مرحلة انتدابهم على سوريا ما يسمى بـ(الورقة الكردية)، حيث استخدموها كورقة ضغط، ليس إلا، في حل خلافاتهم مع الجانب التركي حول ترسيم الحدود التركية- السورية، فقام الفرنسيون، وكما يقول المؤلف: «باللعب بتلك الورقة، وفي ذروة أوقات التوتر الفرنسي- التركي، كانت فرنسا تقف إلى جانب أنقرة، على حساب القوميين الكرّ»<sup>(13)</sup>.

(9) الملازم أول محمد طلب هلال، دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية والاجتماعية والسياسية: تقرير أمني، (12/11/1963)، ص 15.

(10) جوردي تيجيل، كُرد سوريا، المصدر نفسه، ص 162.

(11) المصدر نفسه، ص 195.

(12) انتفاضة أغري: هي الانتفاضة التي قادها الجنرال إحسان نوري باشا في جبال آارات بكردستان تركيا خلال (1927-1930)، وكانت جمعية خوبون هي التي قامت بالتخطيط لها وقيادتها، للمزيد راجع: محمد ملا أحمد، كتاب «جمعية خوبون: والعلاقات الكردية- الأرمنية» (أربيل: منشورات رابطة كاوا للثقافة الكردية، 2000).

(13) جوردي تيجيل، كُرد سوريا، ص 52.

وهكذا استمر الوضع إلى أن وُقِّع على المعاهدة الفرنسية- السورية عام (1936) التي أقرَّت باستقلال سورية، وانسحاب القوات الفرنسية من أراضيها، بالتزامن مع اتفاق الحدود بين القوات الفرنسية وتركيا، فتضاءلت نتيجة ذلك حاجة الفرنسيين إلى استخدام هذه الورقة بالضد من تركيا، فبدأت بإهمالها، وعدم الاهتمام بها، أما تركيا وعلى الرغم من الاتفاقات المُبرَّمة بينها وبين فرنسا بشأن ترسيم الحدود التركية- السورية، ظلت تلك الورقة تقلقها، إذ يقول المؤلف: «لقد سرَّبت حكومة أنقرة شائعات تشير إلى أنه بالإضافة إلى مطلبها في ضم لواء الإسكندرون، فإن أجزاءً أخرى من سوريا، بما في ذلك الجيوب الكرديّة في الشمال، يمكن أن تلقى ذات المصير بالنسبة إلى أنقرة، ويبدو أن احتلال هذه المستعمرات هو أفضل طريقة لحل المشكلة الكرديّة بشكل نهائي بدلاً من الصراع الدبلوماسي مع فرنسا...»<sup>(14)</sup>.

ومع جلاء الفرنسيين وبدء مرحلة الاستقلال، أصبح الفضاء السياسي السوري تدريجيًّا، أقلّ تسامحًا مع التعددية الإثنية، حيث شكَّلت «عروبة» سورية، والقومية العربيّة، وكما يقول المؤلف: «عنصرًا للتوافق بين القوى السياسية والعسكرية الرئيسة، استبعادًا لجميع الرؤى الأخرى من أجل بناء الدولة والمجتمع السوري...»<sup>(15)</sup>، فأصبحت الأقليات عمومًا، بعد الانتداب، موضع شك الحكومات المتتالية، وخاصة لدى أديب الشيشكلي الذي عمل على دمج الأقليات قسرًا في البنية الاجتماعية السورية، ونتيجة لهذه المفهومات المتشددة التي تستند على إنكار وجود (الأقليات) في سورية، يقول المؤلف: «أصبح الكرّد كبش فداء آخر للقومية العربيّة وأصبحوا جزءًا من الشعوبية، أو بعبارة أخرى، إن الناس الذين لا يسمحون لأنفسهم بأن يتعربوا، اعتُبروا عملاء مستأجرين في خدمة الأعداء الأجانب الأقوياء...»<sup>(16)</sup>.

وفي النتيجة، كما يقول المؤلف، لم يبق أمام الكرّد إلا أن يلجؤوا إلى هويتهم القومية، والبحث شيئًا فشيئًا عن خصوصيتها السورية، فبرزت حاجتهم إلى إطار تنظيمي ذي هوية كردية سورية، ومن هنا انبثقت فكرة تأسيس الحزب الديمقراطي الكردي في سوريا، الذي أُعلِن عنه بتاريخ (14/6/1957)، والذي من شأنه أن يعكس الهوية القومية للكرّد في البلاد، ويجسد طموحهم الوطني، فيقول المؤلف: «وعلى الرغم من كون الكرّد يشكلون 10% من مجموع سكان البلاد بين عامي 1946 و1957، إلا أنه لم يكن لديهم أي تنظيم سياسي للدفاع عن حقوقهم، مما أدى إلى الإعلان رسميًا عن الحزب الديمقراطي الكردي في سوريا...»<sup>(17)</sup>.

وفي المقابل، ظلت الأنظمة الحاكمة المتعاقبة تنظر إلى المسألة الكردية على أنها مشكلة خارجية

(14) السابق نفسه، ص 87.

(15) السابق، ص 24.

(16) السابق، ص 101.

(17) السابق، ص 117.

تساقطت على سورية من الخارج، فيتابع المؤلف الخط البياني لتبلور هذه المسألة في سورية التي استمرت في تكوين نفسها بصمت بين مطرقة ممارسات الأنظمة وسندان أبعادها العابرة للحدود، حيث لم يبق أمام الحركة السياسية الكردية سوى تجنب المواجهة والتصادم مع النظام، حيث يقول المؤلف بأنه: «وكما هو الحال مع جميع المواطنين السوريين، فقد تم إجبار الكرد على التصرف وكأنهم يتقيدون بالنظام وبقائده وبمبادئه، كذلك تشجع الكرد، على مدى عقدين من الزمن/1963-1984، على تنمية هويتهم بعيداً عن المجال العام»<sup>(18)</sup>.

وقد كشفت الأحداث اللاحقة عن قدرة فائقة لنظام حافظ الأسد على التلاعب بهذه الورقة بمهارة، وخاصة ورقة حزب العمال الكردستاني، وذلك من خلال توجيه أنظار الكرد السوريين نحو خارج حدودهم، وخاصة نحو تركيا والعراق، حيث يقول المؤلف: «لقد توجهت المطالب الكردية باتجاه هذين البلدين، وفي ظل نظام حافظ الأسد، ترسخ هذا التوجه بشكل أعمق، الأمر الذي أكد أن الطابع العابر للحدود للمسألة الكردية بات واقعاً لا جدال فيه»<sup>(19)</sup>.

وعلى الرغم محاولة كثير من الجهات التلاعب بهذه المسألة، إلا أن الأحزاب الكردية في سورية ظلت بمختلف أطرافها واتجاهاتها تشكل استثناءً بالنسبة إلى الحركات القومية الكردية في الأماكن الأخرى فيما يتعلق بمسألة خياراتها السياسية، وتقديراتها الحكيمة لأوضاعها الذاتية والموضوعية، وإدراكها الواعي خصوصيات نضالها، فيسجل لها بأنها تجنبت السير خلف الدوافع العاطفية وردود الأفعال، ولم تلجأ إلى الكفاح المسلح في نضالها من أجل نيل حقوقها القومية والوطنية، وإنما ظلت ملتزمة بأسلوب النضال السياسي السلمي، وكانت انتفاضة آذار اختباراً حقيقياً للحركة الكردية في سورية، ومدى التزامها بالنضال السلمي الديمقراطي، وعدم انجرارها إلى دوامة العنف والسلاح، وهنا لم يكن المؤلف موفقاً في لومه المبطن للحركة الكردية في سورية على عدم تبنيها كغيرها من الحركات الكردية أسلوب الكفاح المسلح، عندما قال: «لم تكن الأحزاب الكردية السورية قد حملت السلاح ضد حكومة دمشق، على الرغم من أن الكفاح المسلح كان يمثل الأسلوب الرئيس للحركة الكردية المعارضة في أماكن أخرى، ونتيجة لذلك، لم تتمكن الأحزاب الكردية السورية من فرض نفسها جهات فاعلة وشرعية في مفاوضات مفتوحة مع الحكومة المركزية...»<sup>(20)</sup>.

(18) السابق، ص 24.

(19) السابق، ص 21.

(20) السابق نفسه، 193.

## انتفاضة آذار (2004)

لقد تناول المؤلف مطولاً الانتفاضة التي اندلعت في مدينة القامشلي بتاريخ (2004/3/12)، وذلك في إثر المشاجرات التي حصلت في ملعب مدينة القامشلي بين مشجعي فريق القامشلي (الجهاد)، ومشجعي فريق دير الزور (الفتوة)، بعد أن أطلق هؤلاء الأخيرون شعارات استفزازية، سواء في الملعب أم بين شوارع المدينة، ضد قادة الكرد ورموزهم في كردستان العراق، منادين بحياة صدام حسين ونظامه، الأمر الذي تطور إلى تدخل قوات الأمن السورية إلى جانب فريق الفتوة ومؤيديه الذين دخلوا الملعب حاملين معهم السكاكين والحجارة، مستخدمة الرصاص الحي ضد جمهور فريق (الجهاد)، من أبناء مدينة القامشلي الذين كانوا بمعظمهم من الكرد، فراح ضحية ذلك عدد من الأبرياء من الأطفال والشباب الذين لم يحضروا إلى الملعب إلا لمشاهدة المباراة بين الفريقين، ومن هناك عمت حالة من الغضب الجماهيري التي تطورت إلى سيل من التظاهرات والاحتجاجات العفوية السلمية في أماكن وجود الكرد في سورية، والتي كانت حصيلة استشهاده العشرات، وجرح المئات، واعتقال الآلاف من المحتجين المدنيين العزل، ونهب بيوت المواطنين الكرد ومحلاتهم، وهذا التضامن الجماهيري شكل نقلة نوعية في أسلوب نضال الكرد، فيقول المؤلف: «لقد كانت هذه المظاهرات بمثابة علامة عهد جديد للكرد في سوريا، إذ لم تكن الحكومة السورية، في السابق، مدركة لقدرة الكرد على العمل وفوجئت بحجم هذه الاحتجاجات...»<sup>(21)</sup>.

وبذلك، وكما أسلفنا، فقد بدأ الكرد بالتححرر إلى حد ما من عقدة الخوف والحذر التي ظلوا يعيشونها منذ استلام البعث السلطة في البلاد، فقد تخلى كما يقول المؤلف: «جميع اللاعبين في الساحة الثقافية والسياسية الكردية فوراً عن أية محاولة لإخفاء الصراع، سواء أكان ذلك في شمال سوريا أو في المدينتين الكبيرتين، دمشق وحلب، وواصل الآلاف من الكرد طريقهم في تحدي النظام البعثي علناً عن طريق التعبئة، وما يسمى بـ«حشد الهوية».. ولأول مرة في تاريخ سوريا المعاصر، غطت الحركة الاحتجاجية جميع المناطق الكردية، ما عزز من الوحدة الرمزية في الساحة الكردية السورية-كردستان سوريا...»<sup>(22)</sup>.

وكما كان متوقعاً، فقد جاء رد فعل النظام فوراً وقاسياً جداً، عندما سارع محافظ الحسكة آنذاك إلى إصدار أوامره بمواجهة الجماهير الكردية بالرصاص الحي، بدلاً من ردع المحرضين من فريق دير الزور المعبأين مسبقاً بالحق والكراهية ضد الكرد السوريين، كردة فعل على التطورات الجارية في العراق وكردستان العراق، وبذلك كانت الشرارة الأولى التي غطت في ما بعد، وخلال أيام معدودة، كامل الجغرافيا التي تضم الكرد في العالم، ووضعت المسألة الكردية في سورية ضمن دائرة الإعلام العالمي واهتمامه، وأخرجت الغضب الكردي المتراكم دفعة واحدة أمام الرأي العام الداخلي والخارجي، وأظهرت في المقابل

(21) السابق نفسه، ص 245.

(22) السابق نفسه، ص 246.

تعاطف أوساطٍ واسعةٍ من القوى السياسية والجماهيرية، الوطنية والكردستانية والدولية، وتأييد مختلف المنظمات الإنسانية والمدافعة عن حقوق الإنسان الدولية، الأمر الذي شكل ضغطاً شديداً على النظام السوري، ليضطر رئيس الجمهورية إلى التصريح عبر قناة الجزيرة، بأن: «أحداث القامشلي لم تكن وراءها أيد خارجية وأن القومية الكردية جزء أساسي من النسيج الوطني السوري ومن التاريخ السوري...»<sup>(23)</sup>، الأمر الذي أسهم في لجم انتقام الجهات الأمنية، إلى حد ما، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن الواقع الميداني ليس فقط لم يشهد أية استجابة للمطالب الكردية أو انفتاحاً إيجابياً عليها، وإنما على العكس تماماً فقد شهدت وتيرة الممارسات الأمنية في المناطق الكردية تصعيداً أشد.

هكذا يتناول المؤلف تفاصيل الأحداث ومجرياتها، ويقف على أسباب اندلاعها وخلفياتها السياسية، ويرصد بدقة تطوراتها الميدانية نقلاً عن الشهود والمصادر الإعلامية الموثقة، ويحلل تداعياتها وآثارها، ويناقش خلفياتها السياسية بدقة وتفصيل، وعلى الرغم من ذلك كله يقول المؤلف: «ما زال من غير الممكن التوصل إلى حقائق نهائية حول هذا الفصل غير المسبوق في تاريخ الكرد في سوريا...»<sup>(24)</sup>، ويخلص في النهاية إلى استنتاج مفاده إمكان توجه هذه المسألة - إن لم تتم معالجتها - نحو التطرف والعنف، فيستكشف المؤلف: «الديناميات التي أدت إلى توحيد وعي الأقلية الكردية في سوريا المعاصرة، على شكل عملية مستمرة يمكن أن تأخذ منحى متطرفاً أو حتى عنيفاً...»<sup>(25)</sup>.

## الخلاصة

لقد اعتمد المؤلف في إنجاز بحثه (كرد سوريا: التاريخ والسياسات والمجتمع) على العشرات من المراجع الموثقة، والحوارات المهمة، واللقاءات الميدانية، إلا أنه مع ذلك يقر بإمكاناته المحدودة التي لا بد أن تكون قد تركت جهده غير مكتمل، وجعلت معلوماته ناقصة حول بعض الأحداث التي تضمنها هذا الكتاب، وخاصة حول تأسيس الحركة الكردية في سورية، وانشقاقاتها المعقدة، فهو لم يعتمد - بقصد أو من دونه - إلا على طرف سياسي محدد دون غيره، وهو حزب (يكي تي)، وتجاهل الأطراف الكردية الأخرى، الأمر الذي أثر إلى حد ما في صدقية بحثه، ودقة معلوماته، وفي هذا المجال يقول المؤلف بنفسه: «إن كتابة التاريخ كما هو، هي مهمة إشكالية، فمن ناحية، ذاكرة الأحداث الأخيرة متقلبة وهشة للغاية، وخادعة، وذلك لأنها مشبعة بالشغف والانفعال، ويتعرض لآثار من التضليل والمعلومات الخاطئة، ومن ناحية

(23) في مقابلة مع قناة الجزيرة في (2004/5/1) قال الرئيس السوري بشار الأسد: «أن أحداث القامشلي لم تكن وراءها أيد خارجية وأن القومية الكردية جزء أساسي من النسيج الوطني السوري ومن التاريخ السوري».

(24) جوردي تيجيل، كرد سوريا، ص 260.

(25) المصدر نفسه، ص 3.

أخرى، العوائق الأمنية في إجراء تحقيقات ميدانية واسعة النطاق مع المشاركين في الأحداث جعل جميع المحاولات في تحليل شامل، صعبة..»<sup>(26)</sup>.

ومهما يكن فإن الكتاب يعد مرجعًا مهمًا، ويمكن للمهتمين بالشأن الكردي في سورية الرجوع إليه، والاستفادة منه، لما يحتويه من معلومات وتفاصيل ضرورية، وخاصة في ظل هذه الأوضاع التي تشهدها البلاد على صعيد الأزمة السورية عمومًا، والمسألة الكردية في سورية على وجه الخصوص.




---

(26) السابق نفسه، ص 260.



## خامسًا: الأكاديميون السوريون في جامعات العالم



## الذكورة والأنوثة في مسرحية ماكبث

باسل العبسي<sup>(1)</sup>

### مقدمة

تُعد شخصية الليدي ماكبث من أكثر الشخصيات النسائية إشكالاً في مسرحيات شكسبير من منظور النقاد والباحثين والمحللين النفسيين. يبدو أن تنوع جوانب هذه الشخصية جعل كل باحث يجد ضالته في الحديث عنها، ولكن لا يمكن غض النظر عن دورها النسائي السابق للعصر والخارج عن المألوف آنذاك واليوم على حد سواء. وليس خروج الليدي ماكبث عن الصورة النمطية للنساء في عصرها هو الدافع الوحيد لكتابة هذه الصورة البحثية فحسب، إنما خروج زوجها ماكبث عن مألوف الرجال في رؤيته لزوجته المرأة وخروج الليدي ماكبث عن الصورة النمطية للنساء في رؤيتها زوجها الرجل ماكبث.

والسؤال البحثي الأساسي هنا هو: هل خرجت الليدي ماكبث وزوجها ماكبث عن الصورة النمطية للأنثى والذكر في ذلك الوقت؟

وللإجابة عن هذا السؤال سيكون المنهج المتبع في هذا البحث هو وصفي تحليلي اجتماعي. يصف صورة كل من الرجل والمرأة في المسرحية ويحلل من خلال النص مواضيع وأساليب كسر الصورة النمطية لكل منهما ويربط ذلك بالمألوف والسائد عن دور الرجل والمرأة اجتماعيًا آنذاك.

ثمة دراسات عدة تناولت موضوع الجندرة في هذه المسرحية بصورة عامة من مثل:

«قصة امرأة»: الليدي ماكبث وأداء الأدوار المؤنثة في أوائل القرن السابع عشر إلى أواخر القرن العشرين<sup>(2)</sup>

(1) باسل العبسي: طالب سوري في جامعة غيرميرسهام Germersheim في ألمانيا، في قسم علم الترجمة والدراسات الثقافية وعلم اللغة، وقد أعد هذا البحث العلمي باللغة الإنكليزية في ميدان الدراسات الثقافية/ شكسبير والجندرة، للعام الدراسي 2020/2021، ونال تقديرًا عاليًا. ننشر هنا ترجمته البحث إلى العربية.

(2) Phyllis LeBert, A Woman's Story: Lady Macbeth and Performing Femininity in the Early 1600s – Late 1900s, Diss., (Fayetteville: University of Arkansas, 2019).

«كن دمويًا وجسورًا وحازمًا»: المأساة والقوالب النمطية الجنسية في مسرحية ماكبث<sup>(3)</sup>

ماكبث: الذكورة جريمة<sup>(4)</sup>

طفولة أخوات ماكبث<sup>(5)</sup>

ولكن بحسب حدود معرفتي حتى وقت كتابة هذه الورقة لم يلتفت انتباه أي من المحللين والدارسين إلى أن كسر الصورة النمطية لدوري المرأة والرجل بدأ برؤية كل منهما إلى الآخر. إضافة إلى أن التركيز في الدراسات معظمها كان على شخصية الليدي ماكبث، بينما كسر الصورة النمطية للرجل ماكبث أيضًا مهم في المسرحية، ولكن النقد لم يمنح هذه الدرجة من الاهتمام الممنوح لليدي ماكبث.

سيبدأ البحث بنظرة اجتماعية وتاريخية لصورة المرأة والرجل في العصر الإليزابيثي الشكسبيرى تمهيداً لفهم الانحرافات الاجتماعية لشخصيتي الرجل والمرأة ماكبث عن الصورة النمطية للرجل والمرأة في ذاك العصر. ثم يُختتم البحث بأهم النتائج.

وبحسب هوفستيد: (إن الذكورة تعني مجتمعاً تكون فيه الأدوار الاجتماعية بين الجنسين متميزة بصورة واضحة: ينبغي أن يكون الرجال حازمين جازمين وقاسيين وصارمين ويركزون على النجاحات المادية، بينما على المرأة أن تكون أكثر تواضعاً وحناناً واهتماماً بنوعية الحياة)، «أما الأنوثة فهي ترمز إلى مجتمع تتداخل فيه الأدوار الاجتماعية بين الجنسين: فمن المفترض أن يكون الرجال والنساء كلاهما متواضعين ورقيقين ومهتمين بنوعية الحياة»<sup>(6)</sup>.

ولذلك ينبغي الإشارة إلى أن هذه الدراسة لن تهتم بالجوانب البيولوجية للمرأة والرجل، وإنما ستدرس الدور الاجتماعي لكل منهما، على اعتبار أن الرجولة والأنوثة دوران اجتماعيان وليسا صفتين جسديتين، وكسر الصورة النمطية للرجولة والأنوثة يعني الخروج عن هذه القوالب الاجتماعية.

وبما أن معاني الذكورة والأنوثة -كيميل وآرونسون-<sup>(7)</sup> تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى

(3) Carolyn Asp, "Be Bloody, Bold and Resolute: Tragic Action and Sexual Stereotyping in 'Macbeth'", *Studies in Philology*, vol. 78, no. 2, (1981).

(4) James J. Greene, "Macbeth: Masculinity as Murder", *American Imago*, 41, no. 2, (1984).

(5) Jennifer Higginbotham, *The Girlhood of Shakespeare's Sisters: Gender, Transgression, Adolescence*, (Edinburgh: Edinburgh Uni. Press, 2013).

(6) Geert Hofstede, *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*, 2. ed., (Thousand Oaks/ London/ New Delhi: Sage Publ., 2001), Page 297.

(7) Michael S. Kimmel, Amy Aronson, *The gendered society reader*, Sixth edition, (New York: Oxford University Press, 2017), Page 15.

آخر ستتحدث الفقرة الآتية عن معنى الذكورة والأنوثة في العصر الإليزابيثي.

### مفهوم الذكورة والأنوثة في العصر الإليزابيثي

يمكن فهم الأدوار الاجتماعية المنوطة بالنساء والرجال من خلال وصف صورة النساء والرجال ودور كل منهما في الأسرة والمجتمع في ذاك العصر. ولا تبدو -كما يرى المؤرخون والباحثون الاجتماعيون- صورة النساء آنذاك مشرقة، فقبل الثورة الفرنسية 1789 لا يمكن الحديث عن حرية النساء ودورهن في سوق العمل، لا في الأسرة فقط.

ولعل الكاتبة تيريزا كيمب تصف بوضوح ما كانت عليه المرأة في وقت شكسبير، حيث تقول: (ما كان متوقعاً من المرأة هو أن تكون الحبيبة الجميلة الصامته، وليس أن تكون المغنية (المهتمة بالاعتناء بحواجها بدلاً من إشراك عقلها). وكان يُنظر إليهن على أنهن لسن مناسبات للعب دور الجندي أو القاضي).<sup>(8)</sup>

فالمرأة محبوبة عندما تكون صامته وتعمل في شؤون البيت وتعتني بزوجها وأطفالها فقط، وليس لها أي شيء غير ذلك.

كان الوضع الاجتماعي في إنكلترا محكوماً ظاهرياً من عدد من الملكات النساء، وباطنياً لم يحدث هذا الأمر أي فرق في حياة النساء الإنكليزيات في ذاك الوقت. وتختزل سوزان هول بدقة صورة النساء آنذاك بين 1525-1675 بوصفٍ لا يمكن أن نجد أكثر منه دقة وتعبيراً عن المجمع آنذاك وذلك في كتابها:

Women According to Men: The World of Tudor-Stuart Women

حيث تقول:

(ما الذي كان عليه حال المرأة في إنكلترا في ظل حكم عائلي تيودور وستيوارت، منذ حكم هنري الثامن إلى عصر استرداد الملكية، تحديداً بين عامي 1525-1675:

عندما حكمت نساءً إنكلترا لمدة نصف قرن، ولكن لم يكن للنساء أية سلطة قانونية؛

وكان الزواج -وهو عمل المرأة الرئيس- يكلف المرأة حقوقها الشخصية؛

وكانت المرأة المثالية هي التي لا تُرى في العلن أو يُسمع صوتها إلا نادراً؛

(8) Theresa D Kemp, Women in the age of Shakespeare, (Santa Barbara, Calif.: Greenwood Press, 2010), Page 29.

وكانت الطبقة الاجتماعية هي التي تملي على المرأة ما الذي يجب عليها أن ترتديه من ملابس؛ وكان كل معلمي المدارس تقريباً من الذكور؛ والدواء يُحضر في المنزل والماء يُنقى هناك أيضاً؛ وكانت المُخَصَّرات<sup>(9)</sup> تُصنع من الخشب وأدوات التجميل من لحم الخنزير ومن البيض؛ وعندما كان نصف عدد الأطفال الصغار ينجو ليصل إلى سن البلوغ<sup>(10)</sup>.

في السطور أعلاه لا نفهم فقط صورة النساء آنذاك، بل دور الرجال أيضاً، فالرجال كانوا الأساتذة والمشرعين وأصحاب الرأي والسلطة الحقيقية.

(إن الذكور -في أدوارهم المتفوقة (طبيعياً)- أرباب الأسر الشرعيين والخطباء ومدراء المدارس والزعماء الدينيون والثقافيون والمعلمون. شجع القانون والعرف والكنيسة على تفوق الذكور وأيدوه. وفي عالم كهذا، تعلمت النساء أنه من غير المناسب لهن التحدث أو التصرف بصورة مستقلة في الأماكن العامة).<sup>(11)</sup>

وببدو -كما تنقل كلير مكاركيرن عن ستيفن أورغيل وعلم وظائف الأعضاء عند غالينوس (Galenic physiology)- أن الرجال في زمن شكسبير كانوا في خوف دائم من التأنيث، أو بعبارة أخرى أن يصبحوا إناثاً. فيحسب علم وظائف الأعضاء عند غالينوس فإن النساء أقل درجة من الرجال لأن أعضاءهن التناسلية (لم تكتمل وتخرج إلى الخارج) كما لدى الذكور.

(أوضح ستيفن أورغيل أن الرجال في زمن شكسبير كانوا في خوف دائم من التأنيث، وذلك عندما يرى علم وظائف الأعضاء لدى غالينوس، ولاسيما القباله والتوليد، أن النساء هن نسخ أقل كمالاً من الرجال؛ لأنهن يمتلكن الأعضاء التناسلية نفسها، ولكن بحرارة أقل ولذلك لا تظهر أو تندفع إلى الخارج. وعلى ما يبدو كان هناك خطر دائم من أن يزلق الذكور عائدين إلى الأنوثة غير الكاملة).<sup>(12)</sup>

لذلك كانوا يحاولون أن ينفوا هذه التهمة عنهم بأن يتصرفوا كما يتصرف الرجال النمطيون في زمن شكسبير.

(9) المُخَصَّرة هي قطعة من القماش تلبسها المرأة على الخصر لتبدو أنحف.

(10) Suzanne W. Hull, Women according to men: The world of Tudor-Stuart women. 1. Edition, (London: Altamira Press, 1996), Page 15.

(11) Suzanne W Hull, Women according to men, Page 21.

(12) Claire McEachern, The Cambridge companion to Shakespearean tragedy, 2. ed., (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013), Page 146.

ويضاف إلى ذلك أنه «في المسرحية [ماكبث] ترتبط الصورة النمطية للذكورة بالعنف، الذي جعلته طقوس الحرب مقبولة اجتماعيًا وأخلاقيًا».<sup>(13)</sup>

وبذلك يكتمل لدينا المشهد الاجتماعي عن دور كلٍّ من المرأة والرجل في العصر الذي نشأ فيه شكسبير وكتب فيه أهم كتاباته.

### كيف كسر كل من الليدي ماكبث وماكبث الصورة النمطية للمرأة والرجل؟

مأساة ماكبث التي يُرجح أن شكسبير كتبها عام 1606<sup>(14)</sup> تتحدث عن المحارب الشجاع ماكبث، الذي تقص عليه الساحرات نبوءة أنه سيصير ملكًا، فيقتل (دنكن) ملك إسكوتلندا إزعاجًا لخطة زوجته الليدي ماكبث وتحقيقًا لطموحاتهما، ثم غرقه في دوامة الدم خوفًا من ذهاب التاج إلى آخرين تنبأت الساحرات بهم. وتنتهي المسرحية بموت الليدي ماكبث بعد دخولها في أزمة نفسية وعذابات الضمير نتيجة تلطخ يديها بالدم وعدم توقف زوجها عن القتل؛ أما ماكبث الملك فينتهي به الأمر مقتولًا على يد مكدف.

هذه الحبكة الرئيسية في المسرحية، أي مؤامرة القتل والجلوس على عرش إسكوتلندا، لم تفسح المجال لظهور كثير من الشخصيات، لكنها على الرغم من ذلك وظفت شخصيات نسائية ورجالية نوعية ومهمة للدرس والبحث: من مثل شخصيات الساحرات، وشخصية ماكبث الرجل، والليدي ماكبث (المرأة)، وهذان الأخيران سندرسهما بقليل من التفصيل.

#### ماكبث

في بداية المسرحية يُوصف ماكبث الرجل بصفات النبيل والشجاعة والرجولة كلها، أي بالصفات النمطية للرجل في ذاك الوقت، وذلك عندما كان محاربًا ومقاتلاً فقط، وقد جرت هذه الصفات على ألسنة الرجال. مثلًا:

(يا لابن عمي الشجاع! يا سيد المروءات!).<sup>(15)</sup>

(13) Carolyn Asp, "Be Bloody, Bold and Resolute": Tragic Action and Sexual Stereotyping in 'Macbeth', *Studies in Philology*, vol. 78, no. 2, (1981), Page 154.

(14) William Shakespeare, *The Arden Shakespeare complete works*, Ann Thompson G. R., David Scott Kastan, Harold Jenkins, Richard Proudfoot, (Eds.), (London: A & C Black Publishers, 2010), Page 3254.

(15) وليام شكسبير، المآسي الكبرى، جبرا إبراهيم جبرا (مترجمًا ومقدمًا)، الطبعة الثانية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، صفحة 665.

(لأن مكبث الجريء (وما أحقه بهذا النعت)  
يزدري برّة الحظ، وبسيفه المسلول الذي  
يبخر الدم منه لكثرة ما ضرب،  
يشق طريقه، وهو للشجاعة حبيبها،  
حتى يجابه العبد.  
ولم يصافحه أو يودعه حتى  
قدّه قدّاً من السرّة إلى الشدقين،  
وغرّز رأسه على شرفات قلعتنا).<sup>(16)</sup>

إذن وصف شكسبير ماكبث بصفات الرجال النمطية عندما كان محارباً لا طموح له. ولكن عندما  
سمع نبوءة الساحرات واشتعل في رأسه الطموح وبدأ بالتفكير بالملك خرج عن صورته النمطية  
السابقة. وربما نتساءل: ما السبب في ذلك؟ هل هو الطموح نفسه يخرج المرء عن طبيعته أم إن  
شكسبير أراد أن يرسم صورة سلبية للرجل غير النمطي يقول فيها إن خروج الرجل عن نمطيته أمر  
سلبي، والدليل ما آلت إليه حال ماكبث؟ أم إن هناك سبباً ثالثاً مفاده أن الصورة غير النمطية للرجل  
ماكبث جاءت كلها على لسان امرأة واحدة؛ الليدي ماكبث: زوجته؟  
إن تتبع المواضع التي كسر فيها ماكبث الصورة النمطية للرجل في عصره يدل على أن هذه الأسباب  
السابقة كلها تلعب دوراً في ذلك.

بعد سماع ماكبث نبوءة الساحرات يكتب إلى زوجته مخاطباً إياها:  
(يا أعز رفيقة لي في العظمة).<sup>(17)</sup>

وهو أمر غير مألوف في المقاتلين والرجال عموماً، أي إشراك النساء في المكانة والنجاح والعظمة،  
مما يعني أن ماكبث نفسه كان رجلاً مفارقاً لمألوف الرجال في تعامله مع زوجته.  
(إنه أملاً مما ينبغي بحليب الإنسانية،  
فلا يتشبث بأدنى الطرق. أنت تريد العظمة،

(16) المصدر السابق نفسه، صفحة 665.

(17) المصدر السابق نفسه، صفحة 681.

ولست خالياً من الطموح، ولكنك خال  
 من الشر الذي لا بد أن يصحبه. ما تريده شامخاً،  
 تريده قُدُسياً، لا تريد أن تغش في اللعب  
 ولكن تريد أن تكسب عن غير حق.  
 تريد يا (غلامس) العظيم ذاك الذي  
 يصرخ بك أن «افعل كذا» إن أردته،  
 ذاك الذي أنت تخشى أن تفعله  
 لا الذي تتمنى لو أنه لا يُفعل. أسرع إليّ،  
 فأصب حيويتي في أذنك،  
 وأطرد بجرأة لساني  
 كل ما يعوقك عن المستدير الذهبي  
 الذي يبدو أن القدر والعون الخارق  
 كليهما قد توجّاك به).<sup>(18)</sup>

بعد ذلك يستشير ماكبث زوجته في أمر النبوءة ويصغي إلى خطتها إصغاءً كاملاً ويشركها في الطموح والجريمة لنيل الملك معاً، وليس هذا ما كان يقوم به الرجال آنذاك.

هذا الخطاب الذي كتبه شكسبير على لسان ماكبث يبدو خطاباً تقديمياً جداً وأسلوباً راقياً في التعامل مع المرأة وإعطائها دوراً مؤثراً، لا في الأسرة فحسب، بل في المستقبل بصورة عامة، ولكنه في الوقت نفسه يسقط أمام النهاية المأساوية لماكبث. وكأن شكسبير يريد أن يقول: حذار أن تكون تقديمياً، حذار أن تصغي إلى النساء، وحذار أن تخرج عن نمطيتك وإلا سيؤول حالك إلى ما آلت إليه حال ماكبث!

ترسم الليدي ماكبث لزوجها بدءاً من مشهد قتل الملك (دنكن) صفات من مثل: زعزعة التصميم، والخوف والجبن، وتراه جبائناً وغير قادر على القتل من أجل طموحه الذي تحدث عنه وأخبرنه به

(18) المصدر السابق نفسه، صفحة 681-682.

## الساحرات الثلاث:

(هل يُخيفك

أن تكون في فعلك وشجاعتك

ما أنت في التميّ؟ أتشتي أن تنال

ذاك الذي تعتبره زينة الحياة

وتحيا جباناً في اعتبار نفسك،

جاعلاً (لا أجراً) تتبع (يا ليتني)

كالقطعة المسكينة في المثل الشائع؟<sup>(19)</sup>

وبدءاً بمشهد المأدبة عندما يطير صواب الملك ماكبث تُسبغ الليدي ماكبث عليه الصفات النمطية للنساء: الضعف والحمق والجنون:

(يادي بلونك، غير أنني أخجل

من أن أحمل قلباً كالحاً مثلك).<sup>(20)</sup>

(اجلسوا، أيها الصحب الكرام. كثيراً ما يكون مولاي هكذا،

منذ شبابه: أرجوكم، ابقوا في مقاعدكم.

تدوم النوبة برهة، وبسرعة خاطر

يعود ثانية إلى صحته. إن تركزوا عليه،

تسيئوا إليه وتطيلوا معاناته.

كلوا، ولا تنظروا إليه. أرجل أنت؟<sup>(21)</sup>

تأخذ الليدي ماكبث هنا دور المضيفة وتشكك برجولة زوجها ماكبث!

(19) المصدر السابق نفسه، صفحة 690.

(20) المصدر السابق نفسه، صفحة 701. (المقصود هنا: أن يدي بلون يديك وهو لون الدم، حيث اقترف كل منا جريمة القتل. ولكني أخجل من أن أحمل قلباً جباناً مثل قلبك).

(21) المصدر السابق نفسه، صفحة 730.

(أوه! هذه الانتفاضات والجفلات

زيفٌ إزاء الخوف الحقيقي، وهي قد تليق

بحكاية امرأة قرب نار الشتاء،

ترويها عن جدتها. يا للعيب!)(<sup>22</sup>)

وهنا تصفه بالمرأة لضعفه، وبأنه يقص تخاريف نساء تنفع في ليال الشتاء البارد والناس جالسون  
قرب المدفأة!

(ماذا! أفقدت رجولتك حُمقًا؟)(<sup>23</sup>)

وها هي تسأله مستنكرة في ما إذا فقد رجولته وأصبح أحمق. وهو ما يعطي دلالة على أنها ترى أن  
من صفات المرأة أنها حمقاء.

إن الاقتباسات السابقة من مسرحية ماكبث لا ترسم صورة غير نمطية للرجل ماكبث فحسب،  
وإنما تؤكد أن الليدي ماكبث نفسها تكسر صورة زوجها النمطية باستخدام صورة نمطية للنساء.

وبمقارنة خروج ماكبث عن نمطيته في تعامله مع المرأة وإخراج الليدي ماكبث زوجها عن نمطيته  
نكتشف أن في رؤية النساء للنساء آنذاك إجحافاً وسلبية كبيرين وفي مواقف بعض الرجال من النساء  
نقرأ مواقف إيجابية جداً، من مثل موقف ماكبث.

لم تكتب النساء آراءهن ووجهات نظرهن وشعورهن تجاه أدوارهن في المجتمع لأنهن لم يمتلكن  
الحرية للتعبير عن ذلك.

من هنا نفهم أنه عندما يعبر رجل مثل ماكبث عن شعوره ورؤيته تجاه دور المرأة في المجتمع فهو  
صادق وقريب من الواقع، لأنه وبسبب تقاليد المجتمع نفسه التي يمثلها ويخضع لها لا حرج عليه في  
التعبير عن رأيه بحرية، لا بل الحديث بإيجابية عن دور أكبر للنساء وإعطاء هذا الدور لهن يبدو  
خطوة تقدمية كبيرة يمكن أن تجابه برفض اجتماعي واسع.

تقول سوزان هول في كتابها:

Women According to Men: The World of Tudor-Stuart Women:

(22) المصدر السابق نفسه، صفحة 730.

(23) المصدر السابق نفسه، صفحة 731.

(وهكذا فإن المجموعة الكبيرة من المؤلفات المتعلقة بالنساء تصورهن وفقاً لوجهة نظر الرجال عنهن. إن هذه الكتب التي كتبها رجال هي أكبر مصدر شهادات لدينا، ولو بصورة افتراضية، وتوفر أفكاراً مفيدة عن حياة نساء القرنين السادس عشر والسابع عشر. [...] ومع ذلك، فإن أكثر الموارد وفرة هي كتب السلوك القديمة المطبوعة وكتب المواعظ والأدلة الإرشادية التي يوضح فيها الرجال للنساء كيف عليهن أن يعشن ويتصرفن ويعالجن أو يتولين الأعمال اليومية).<sup>(24)</sup>

### الليدي ماكبث

لا يخامر القارئ شك أبداً بأن المرأة ماكبث سبقت عصرها بإعمالها العقل وبالدهاء والثبات والطموح والقيادة وصفات أخرى كثيرة. لكن هذا الخروج عن الصورة النمطية للنساء في العصر الإليزابيثي يشعل صراعاً داخل المرأة غير النمطية؛ ماكبث نفسها. لقد بدت للقارئ أنها شديدة الذكاء عندما رسمت خطة قتل الملك (دنكن) من أجل الوصول إلى العرش وعندما استطاعت إقناع زوجها المحارب الشجاع بتنفيذ أمرها وخطتها، على الرغم من تردده وضعفه وعدم قدرته على إتمام ما أراده. في الوقت نفسه تشك الليدي ماكبث في هذه اللحظة بقدرتها كأمراة على المضي في عملية القتل، وترى أن في طبيعتها الأنثوية رحمة وضعفاً وعدم قدرة على القتل. فتقول:

(عليّ بك أيتها الأرواح

التي ترعى خُطط القتل والدمار، وانزعي جنسي عنها هنا،

واملئيني بأعنى القسوة من رأسي حتى القدم،

فأطفح بها! أغلظي دمي،

سدّي المسرب والممرّ على كل رحمة،

فلا يزورني من الطبيعة وازع من شفقة

يزحزح مأربي الرهيب، أو يقيم سلماً بينه

وبين تحقيقه! تعالي إلى ثديي المرأة مني،

وأبدلي حليهما بعلقم).<sup>(25)</sup>

وللكاتبة فيليس لايرت رأي آخر هنا. تقول بأن الليدي ماكبث تناجي الأرواح بأن تجعلها لا تحيض مرة أخرى، وألا تكون قادرة على الإنجاب. وهذا دليل آخر على إرادتها وتصميمها الخلاص من طبيعتها

(24) Suzanne W. Hull, Women according to men, Page 21.

(25) شكسبير، المآسي الكبرى، صفحة 683.

## الأنثوية.

(ومع ذلك قامت [الليدي ماكبث] أكثر من مرة بالخلط بين الجنس والهوية الجنسية، وطلبت من (الوزراء القتلة) أن يمنعوا عنها (زيارات الطبيعة لها)، أو بعبارة أخرى، وقف الحيض والقدرة على الإنجاب، مشيرة إلى جنسها [كأنثى] ومنقصه من قدره).<sup>(26)</sup>

لقد أشارت الليدي ماكبث في موضع آخر إلى أن الإنجاب والإرضاع جعلها تعرف معنى الرحمة ولذلك تريد أن تخلصها الطبيعة من هذه الصفات التي يمكن أن تعرقها عن تنفيذ خطتها، وأن تمنحها صفات الرجل وتستبدل بشفتها قسوة وعزماً على الاستمرار في عملية القتل، ولا تطلب منها أن تزيد من قوتها كامرأة، وهذا يعني أنها تفترض في القوة والرغبة بالقتل والمضي فيه صفات ذكورية ونقصاً في الأنثى التي تنجب وترضع فقط! وبما أن ماكبث لم يكن لديها أطفال فإنها ترى ضمناً أنها ليست امرأة كاملة ولكنها ليست رجلاً أيضاً. وهذا محل صراعها النفسي الذي تستلم له في آخر المسرحية.

تحاول الليدي ماكبث واعية أن ترفض أنوثتها لأن النظرة النمطية للأنثى بأنها ضعيفة، وتلصق هذه التهمة بزوجها ماكبث، لتؤكد لنفسها أولاً بأنها ليست امرأة بل هي ذكر في جسد أنثوي، تتمنى لو تستطيع التخلص منه أيضاً.

(تحاول الليدي ماكبث بوعي رفض عاطفتها وإحساسها الأنثويين وتتبنى عقلية ذكورية لأنها تدرك أن مجتمعاها يساوي الصفات الأنثوية بالضعف).<sup>(27)</sup>

وتؤكد الليدي ماكبث تمرداها على صفات المرأة ودورها النمطي في الحمل والإنجاب وتربية الأولاد في مواضع عدة:

(عندما جرات على ذلك، كنت حقاً رجلاً.

وأن تصبح أكثر مما كنت، فلأنت حينئذ

الرجل وأكثر... لا الزمان ولا المكان

كانا حينئذ ملائمين، ورغم ذلك أردت اصطناع كليهما.

وهاهما قد صنعنا نفسيهما، وملاءمتهما الآن بالذات

(26) Phyllis LeBert, A Woman's Story: Lady Macbeth and Performing Femininity in the Early 1600s – Late 1900s, Diss., (Fayetteville: University of Arkansas, 2019), Page 10.

(27) Carolyn Asp, Be Bloody, Bold and Resolute, Page 153.

تحطمتك. لقد كنت يوماً مُرضعاً وإني لأعرف  
 مبلغ الحنو في حب الطفل الذي أُرضع:  
 لكنت، وهو يتسم في وجهي  
 انتزعت حلمتي من لثته الطرية  
 وهشمت دماغه، لو أنني أقسمت أن أفعل ذلك  
 كما أقسمت أنت أن تفعل هذا<sup>(28)</sup>.

وها هي هنا تتجرد من صفاتها الأنثوية بقتل طفلها لو أنها كانت تريد ذلك، أو لو أنها كانت خططت أو أقسمت على فعل ذلك، أو إن كان فيه منفعة، كما أن هناك الآن منفعة في قتل الملك (دنكن). حاولت الليدي ماكبث شد أزr زوجها من أول المسرحية حتى آخرها واستخدمت أساليب الإقناع كلها، النمطية عند النساء وغير النمطية، وبدأت حاضرة الحجة والبرهان وشديدة الصبر ورابطة الجأش، متخلية عن صفات الرحمة كلها التي يمكن أن تثنيها عن طموحها في أن تصل إلى العرش. يزلّ لسانها مرات كثيرة بحقيقة رؤيتها للمرأة والرجل بصورة نمطية، إذ تفترض أن الشجاعة والقسوة والحكمة من صفات الرجل، والضعف والرحمة والحمق من صفات المرأة؛ وكل نقص في صفات الرجل يعني زيادة في صفات المرأة لديه، وكل نقص في صفات المرأة يعني زيادة في صفات الرجولة لديها. وهكذا تكسر الليدي ماكبث نمطيتها باستخدام الصورة النمطية للآخر؛ أي إنها نمطية ولا نمطية في الوقت نفسه.

وهذا ما تؤكده الكاتبة كلير مكاركيرن في السطور الآتية:

(تحرف الليدي ماكبث معنى الرجولة أيضاً كوسيلة لوصم زوجها بالجبن والتهكم عليه. «إني أجراً على أي فعل يليق برجل»، من ثم يؤكد: «ومن يجرأ أكثر مني، فهو ليس برجل» (1.7.45). فتجيبه بسرعة ونزق: «عندما جرأت على ذلك، كنت حقاً رجلاً» (1.7.49). وهكذا ينجح التحدي، ويوافق ماكبث على قتل الملك. ويصبح متعجباً: «لا تلدي إلا الذكور من الأولاد»، وذلك ردّاً على براعة خطتها لتنفيذ الجريمة (1.7.73)).<sup>(29)</sup>

أسهم مكبث الرجل إسهاماً أساسياً في كسر الصورة النمطية للمرأة، فقد أصغى في البداية إلى

(28) شكسبير، المآسي الكبرى، صفحة 690-691.

(29) Claire McEachern, The Cambridge companion to Shakespearean tragedy, Page 143.

نبوءة الساحرات. وثانيًا: وصف زوجته بالشريكة في العظمة، وثالثًا: سمع إلى خطتها عن القتل ونفذها بحذافيرها. ورابعًا: سمح لها بأن تكون المضيفة في مأدبة الملك، متجاهلة دوره والعادات والأعراف.

(وعليك أن تضع

أمر هذه الليلة العظيم في إمرتي).<sup>(30)</sup>

من شدة إقدام الليدي ماكبث وإصرارها على المضي في الخطة والحفاظ على الملك، يعترف زوجها بأنها أكثر شجاعة منه، فيخاطبها قائلاً:

(إنك تجعليني أندھش

حتى لطبعي أنا،

عندما أبصر الآن أن بوسعك رؤية مشاهد كهذه،

وتحتفظين بياقوت خديك الطبيعي،

بينما يَبْيِضُ ياقوت خديّ فزعًا).<sup>(31)</sup>

هذا يعني أن الليدي ماكبث لم تتفوق بالطموح على نساء على عصرها، بل فاقت الرجال إصرارًا، فزوجها هزم جيوشًا بسيفه، ولكنه لم يستطع أن يصمد صمودها في خطة القتل!

أخيرًا ينبغي الإشارة إلى الدور الديني في تنميط المرأة على اعتبار أن الكنيسة سلطة مؤثرة في السياسة والمجتمع آنذاك، وكل خروج عن أدوار المرأة في المجتمع في الإنجاب والتربية وطاعة الزوج خروج على الدين<sup>(32)</sup>، ولكن الليدي ماكبث هنا تبدو متحررة من السلطتين؛ سلطة الرجل وسلطة الدين:

(ماكبث: ولكن لمَ لمَ أستطع أن أُلْفِظ كلمة (أمين)؟

لقد كنت في أعظم الحاجة للرحمة، وعصت

(أمين) في حلقي.

ليدي ماكبث: هذه الأفعال يجب ألا نفكر بها

(30) شكسبير، المآسي الكبرى، صفحة 684.

(31) المصدر السابق نفسه، صفحة 733.

(32) (أيها النساء، اخضعن لأزواجكن كما تخضعن للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح رأس الكنيسة، وهو مخلص الجسد وهي جسده)، (العهد الجديد: 5: 22-24).

على غرار كهذا: وإلا فإنها ستُجَنَّبُنَا).<sup>(33)</sup>

يبدو هنا أنها -أي الليدي ماكبث- لا يهتمها الدين في هذه المسألة برمتها، وهو عكس صورة المرأة في عصر شكسبير. كما ترى الليدي ماكبث أنها في سعيها إلى الملك عن طريق قتل الملك بحاجة إلى إعمال العقل أكثر من توفيق الله ورضاه وحاجتها إلى الدين:

(بحسب ما أرى، فإن الليدي ماكبث تجسد وإلى أقصى حد المؤلف والشائع في عصر النهضة وهو أن المرأة تعكس صورة الله بشكل أقل وضوحاً من الرجل، وبالتالي فإن النساء أقل عقلانية من الرجال. يمكن العقل السليم البشرية من الاختيار بين الخير والشر، ومن ثم معرفة الصواب من الخطأ. [...] إنها [الليدي ماكبث] لا تضع أي اعتبار للجوانب الأخلاقية أو الدينية للقتل).<sup>(34)</sup>

### خاتمة البحث ونتائجه

إن شخصية الليدي ماكبث هي من الشخصيات التي تستحق الدراسة، بغض النظر عما إذا كانت مستوحاة من شخصية حقيقية أم خيالية؛ ولكنها تستحق البحث فيما لعنا ندرك كيف قام العقل الشكسبيري باختلاقها أو وصفها؛ مع عدم إغفال أنه -أي شكسبير- كان يعكس صورة المجتمع الذي عاش فيه؛ والشيء نفسه ينطبق على شخصية ماكبث الرجل.

تمتلك الليدي ماكبث الحكمة والشجاعة والقسوة والطموح والقيادة، بعكس نساء عصرها.

كسر ماكبث -الرجل- نظرة الرجل النمطية للمرأة؛ بينما كان يحمل -طبقاً لزوجته- صفات الضعف، والحيرة، والخوف، والرأفة والرحمة، وهي صفات لم تكن حقيقة موجودة فيه لأنه بدا في بداية المسرحية رجلاً نمطياً.

يبدو أن شكسبير أراد أن يوصل رسالة عن طريق إخبارنا بأن الرجل هو من كسر الصورة النمطية للمرأة في ذلك العصر، ورؤية مكبث الرجل غير النمطية لزوجته هي انعكاس لرؤية شكسبير نفسه إلى المرأة.

أما بالنسبة للمرأة فهي نفسها تنمط نفسها في قوالها الاجتماعية، وليس الرجل فقط من ينمطها.

(33) شكسبير، المآسي الكبرى، صفحة 699.

(34) Carolyn Ruth Swift Lenz, Gayle Greene, Carol Thomas Neely, The woman's part: Feminist criticism of Shakespeare, (Urbana: Univ. of Illinois Press, 1980), Page 298- 299.

إن النهاية المأساوية لماكبث الرجل الذي تجرأ وكسر الصورة النمطية للمرأة وأعطاهها دورًا قياديًا تدل على أنه ربما كان مخطئًا ويجب على الرجل ألا يفعل ذلك، أو على الأقل هذا ما يريد شكسبير أخبارنا به.

وأخيرًا، إذا ما قارنا مسرحية ماكبث بالمسرحيات الأخرى لشكسبير، ربما نجد أنها ثورة في عالم «الجندرة» في ذاك العصر.



## المصادر والمراجع

## باللغة العربية

1. شكسبير. وليام، المآسي الكبرى، جبرا إبراهيم جبرا (مترجمًا ومقدمًا)، الطبعة الثانية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (2000).

## بلغة أجنبية

1. Shakespeare. William, The Arden Shakespeare complete works, Ann Thompson, David Scott Kastan, Harold Jenkins, Richard Proudfoot, (Eds.), (London: A & C Black Publishers, 2010).
2. Asp. Carolyn, "'Be Bloody, Bold and Resolute': Tragic Action and Sexual Stereotyping in 'Macbeth'", **Studies in Philology**, vol. 78, no. 2, (1981).
3. Hofstede. Geert, Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations, 2. ed., (Thousand Oaks/ London/ New Delhi: Sage Publ., 2001).
4. Hull. Suzanne W., Women according to men: The world of Tudor-Stuart women. 1. Edition, (London: Altamira Press, 1996).
5. D Kemp. Theresa, Women in the age of Shakespeare, (Santa Barbara, Calif.: Greenwood Press, 2010).
6. S. Kimmel. Michael, Amy Aronson, The gendered society reader, Sixth edition, (New York: Oxford University Press, 2017).
7. LeBert, Phyllis, A Woman's Story: Lady Macbeth and Performing Femininity in the Early 1600s – Late 1900s, Diss., (Fayetteville: University of Arkansas, 2019).
8. Lenz. Carolyn Ruth Swift, Gayle Greene, Carol Thomas Neely, The woman's part: Feminist criticism of Shakespeare, (Urbana: Univ. of Illinois Press, 1980).
9. McEachern. Claire, The Cambridge companion to Shakespearean tragedy, 2. ed., (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013).



## هذا العدد

### العقد الاجتماعي للدولة الوطنية السورية

**محمد حبش**

دولة المساواة والعقد الاجتماعي

**برهان غليون**

ماذا تبقى من دولة العقد الاجتماعي؟

**راتب شعبو**

التضامن المدني مدخلنا إلى الديمقراطية

**محمد عثمان محمود**

العقد الاجتماعي السياسي ونظام الغلبة  
الشمولي والنزاعات الثقافية الجماعية  
في الحالة السورية

**زيدون الزعبي**

العقد الاجتماعي وتحديات الهوية الوطنية  
في مستقبل سورية

**علي الجاسم**

ظاهرة الشبيحة ومآلاتها

**جمال الشوفي**

الدولة وانعقاد الهوية

**حمود حمود**

الهوية السورية

**محمد بقاعي**

دور العلاقات المدنية - العسكرية في بناء  
الدولة الوطنية السورية الجديدة

**عبد الباسط سيدا**

الدولة الوطنية السورية المحايدة هي الحل



ISSN 25481339



9 770254 813398