

قلامون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية

يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

هذا العدد الخاص بالتعاون مع "مساواة/ مركز دراسات المرأة"

العدد السادس عشر- تموز/ يوليو 2021



ملف العدد

النسوية السورية

JULY 2021

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
هذ العدد الخاص بالتعاون مع "مساواة/ مركز دراسات المرأة"

العدد السادس عشر- تموز/ يوليو 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 سعيغان

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 عرودكي

جاد الكريم الجباعي

خطار أبو دياب

أعضاء هيئة التحرير

رشيد الحاج صالح

ساري حنفي

سلاف علوش

سماح حكواتي

عبد الباسط سيدا

محمد نور النمر

الإشراف اللغوي: سلاف علوش وسماح حكواتي

تصميم وإخراج: باسل الحافظ

لوحة الغلاف للفنانة التشكيلية: نور عسليّة

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES



هاتف

+974 44 885 996

الدوحة، قطر:

+90 212 524 0404

إسطنبول، تركيا:

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر

PTT P.K 57 إسطنبول، تركيا

info@harmoon.org

www.harmoon.org

البريد الإلكتروني:

الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org

Kalamoon dergisi
ISSN: 25481339

ISSN 25481339



9 770254 813398

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة

تموز/ يوليو 2021

المحتويات

7	<u>أولاً: كلمة العدد</u>
9	مئة الرحي
15	<u>ثانياً: ملف العدد: النسوية السورية</u>
17	المحور الأول: صورة المرأة في الإعلام السوري
19	إيناس حقي
41	أمل حميدوش
61	ثانياً: صورة المرأة في الفنون السورية
63	لبابة الهواري
85	حمدان العكلة
107	المحور الثالث: المرأة في القانون السوري
109	هدى أبو نبوت
129	رهادة عبدوش

المحور الرابع: المرأة السورية الكردية 155

157 صبيحة خليل واقع المرأة الكردية السورية وبدعة النسوية الأبوجية

المحور الخامس: النسوية التقاطعية 183

185 علياء أحمد النسوية التقاطعية: معناها، تطبيقاتها، نقدها

المحور السادس: النسوية الإسلامية 203

205 طارق عزيزة "نسوية إسلامية" أم مسلمات مدافعات عن حقوق المرأة المسلمة

225

ثالثاً: الدراسات

227 شيروان رمضان شعريّة الشّتات في رواية "فقهاء الظّلام" لسليم بركات

245 فاطمة عبود رؤية العالم الروائي في روايات ابتسام تريسي

265 حسن الفجح الإسلاميون والربيع العربي: من تخطيط نهضة إلى تكتيك لحظة

299

رابعاً: مراجعات الكتب

301 حسام أبو حامد "نقاشات عشية الثورة" .. تنوير أم تثوير؟

313 حواس محمود موضوعات كردية سورية

323 غسان زكريا النسوية والعنف الجنسي: مواجهة الأذى الجنسي وإنهاء العنف الدولة

335 أمينة زوجي قراءة في "كتاب أنثروبولوجيا الحج الإسلامي"

347 خامساً: الأكاديميون السوريون في جامعات العالم

349 فضل عبد الغني استخدام النظام السوري المتكرر الأسلحة الكيماوية في النزاع المسلح غير الدولي

373 سادساً: دعوة إلى الكتابة

375 المسرح السوري منذ الاستقلال وحتى عام 2020





أولاً: كلمة العدد



كلمة العدد

مئة الرحي⁽¹⁾

ما النسوية؟ ولماذا النسوية؟ وما الذي تريده النساء؟ أسئلة نسمعها أو نستشفيها خلال لقاءات وحوارات ومؤتمرات في المستويات كافة، خلال سعيينا لإقناع جميع المهتمين بمستقبل سورية أن حلمنا جميعاً بالدولة الديمقراطية الحديثة، دولة الحق والقانون، لن يستوي من دون نيل كل مواطن حقوقه وحرية وكرامته، أي من دون نيل النساء جميعهن حقوقهن كاملة، واعتبارهن قانونياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً شريكات فاعلات في بناء المجتمع السليم المعافي، وتحقيق نموه، وازدهاره، وتقديمه.

تعددت تعريفات النسوية، وربما يكون تعريف معجم ويبستر Webster الأكثر وضوحاً بأنها ((النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة))⁽²⁾.

متى بدأت الحركات النسوية؟ لا أحد يدري تماماً، فالتاريخ يكتبه المنتصرون، وقد انتصر الذكور منذ أن ساد النظام الأبوي العالم كله، مسخراً الطبيعة والبشر الأضعف رجالاً ونساء وأطفالاً خدمة لمصالحه، وتكديس الثروات بيد قلة تتحكم بالسواد الأعظم من البشر.

وبحسب ما يوجز إنجلز في كتابه (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة)، فإن كل تقدم أحرزته البشرية منذ ذلك الحين رافقه تراجع على الصعيد الإنساني، يتحقق فيه ازدهار وتطور بعضهم بآلام بعضهم الآخر وقمعه⁽³⁾.

(1) المديرية التنفيذية لمنظمة مساواة.

(2) <https://www.merriam-webster.com/dictionary/feminism>

(3) انظر فريدريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، جورج طرابيشي (مترجماً)، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1975)، مواضع عدة.

عرفت الحركة النسوية الغربية الحديثة⁽⁴⁾ منذ نشأتها موجات عدّة، فاقتصرت الموجة النسوية الأولى على المطالبة بحقوق التعليم والعمل للنساء، وحقوق المرأة المتزوجة بالملكية وحضانة الأطفال، وحق الاقتراع، ويؤرخ لتلك الموجة تقليدياً بظهور مؤلف ماري وولستون كرافت "دفاع عن حقوق المرأة" عام 1792، تلتها الموجة النسوية الثانية التي بدأت في الستينيات من القرن الماضي، وامتدت حتى نهايات القرن العشرين، وتجاوزت المطالبة ببعض الحقوق للنساء، واعتمدت النقد العقلاني، وظهرت فيها تيارات ومذاهب عدّة، واعتمدت لغة التحرر من القمع السياسي والاجتماعي والجنسي، وتحولت فيها الحركة النسوية من مجرد حركة فكرية محصورة بفئة محدودة، إلى حركة جماهيرية واسعة بين أوساط النساء ومناصريهن، وتبلورت فيها الحركة النسوية في جمعيات ومؤسسات منظمة، وانطلقت في تجمعات جماهيرية ومسيرات وتظاهرات في أنحاء العالم جميعها.

تبلور في تلك المرحلة مفهومان أساسان في النسوية:

النظام البطريركي (الأبوي): Patriarchy وهو النظام الاجتماعي الذي يمتلك فيه الرجال السلطات الرئيسية في المجتمع، من ضمنها السلطات السياسية والأخلاقية والقانونية، ما ينتج عنه امتيازات عدة للرجل وملكيته وسيطرته المطلقة على الحقلين العام والأسري.

الجندر Gender: وترجمت الكلمة إلى العربية بالنوع الاجتماعي أو الجنوسة، وهو مصطلح يصف العلاقات والأدوار الاجتماعية والقيم التي يحددها المجتمع لكل من الجنسين (الرجال والنساء)، وتتغير هذه الأدوار والعلاقات والقيم وفقاً لتغير المكان والزمان، وهي علاقات يحددها المجتمع، وليس الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، وهي التي حددت دور المرأة بالدور الإنجابي والعمل المنزلي، ودور الرجل بالدور الإنتاجي والعمل المنتج خارج المنزل.

وننتج عن تلك الموجة تبني الأمم المتحدة، مستجيبة لنضالات الحركة النسوية العالمية، "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" (السيداو) 1979، و"الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة" 1993، وتبني نتائج مؤتمر بكين للمرأة الذي عقد عام 1995.

تأثرت الموجة الثالثة (ما بعد النسوية) بأفكار مفكري ما بعد الحداثة من مثل فوكو ودريدا، وطرحت فكرة تعميق مفهوم الاختلاف بين الذكر والأنثى، ومحاولة تعميق هذا الاختلاف شرط

(4) لمزيد من الاطلاع على تاريخ الحركة النسوية راجع:

ماري وولستون كرافت، دفاعاً عن حقوق المرأة، عبد الله فاضل (مترجماً)، ط1، (دمشق: دار الرحبة، 2015).
سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر 1 الوقائع والأساطير، الجنس الآخر 2 التجربة الحياتية، سحر سعيد (مترجمة)، ط1، (دمشق: دار الرحبة، 2015).

بيتي فريدمان، اللغز الأنثوي، عبد الله فاضل (مترجماً)، ط1، (دمشق: دار الرحبة، 2014).

Kate Millett, Sexual Politics, (Newyork: [Doubleday and Co.](http://DoubledayandCo.com), 1970).

الندية بينهما وانتفاء التراتبية، وطالبت بفرضٍ متساويةٍ للمرأة والرجل مع الإصرار على تفرد الطبيعة الأنثوية للمرأة والمختلفة عن الطبيعة الذكورية للرجل، ونقدت منظومة التضاد الثنائية (ومن بينها ثنائية المذكر/المؤنث)، وبنية التفكير البطريركي التي تقوم على التعارض والتراتب، وليس على الندية والاختلاف والتنوع والتعدد.

وتصاعدت آنذاك التيارات النسوية التي وقفت ضد النسوية البيضاء، فتمايزت أكثر "النسوية العالمانية" التي أكدت على الربط الوثيق بين القهر الجنسي والقهر الطبقي والعنصري والإثني والديني والنوعي، وتبلور أكثر فأكثر تيار النسوية التقاطعية (تقاطع أشكال التمييز).

استفادت الموجة النسوية الرابعة من انتشار وسائل التواصل الاجتماعي، ووجدت النساء فيها منبراً للتعبير عن أفكارهن، والتواصل بينهن، لنشر أفكارهن المدافعة عن حقوق النساء، الداعية إلى إلغاء أشكال التمييز ضدن كافة، ومناهضة العنف ضدن، وتجريمه، وكان أبرز أمثلتها حملة "#me too".

لم تكن المنطقة العربية بعيدة عن تأثيرات الموجات النسوية الغربية، وإن تأخرت عنها، واقتصرت للأسف على مجموعة من النساء المثقفات اللاتي حملن الهم العام، في مجتمع تبلغ فيه نسبة الأمية بين النساء حدود 50 بالمئة بحسب إحصاءات اليونيسكو في بعض المناطق حتى يومنا هذا.

بدأت حركة تحرير المرأة في بدايات عصر النهضة العربية على يد مفكرات ومفكرين طالبوا بداية بتعليم النساء بوصفه جزءاً من النهوض بالمجتمعات. وبدأت النساء بالكتابة في الصحف مطالبات بتحرر المرأة، وعقدن المنتديات الأدبية، وشكلن الجمعيات النسائية. ولم تكن سورية بعيدة عن ذلك بل كان لها موقع الريادة، وكانت حصيلة ذلك النضال النسائي حصول المرأة السورية على حق الانتخاب 1949 وحق الترشيح 1953، ولكن للأسف لم تطل تلك المرحلة التي بدأت فيها ملامح الدولة المستقلة الديمقراطية بالتشكل حتى استولى العسكر في الدول العربية أغلبها على مقاليد السلطة، وبدأت مرحلة الأنظمة الاستبدادية الشمولية التي حذت من الحريات العامة، وعطلت عمل الجمعيات غير الحكومية، والصحف والمجلات، وأي نشاط غير منضوٍ تحت سيطرة الدولة، وقضت بالنتيجة على أي نشاط مدني، وحُصر النشاط النسوي في اتحادات نسائية تسيطر عليها الدولة سيطرة تامة، على الرغم من صفتها كـ "منظمات شعبية"، وانتفى أي دور لها في المطالبة بحقوق النساء، واقتصرت دورها على الإشادة بالإنجازات الوهمية التي قدمتها السلطات الحاكمة للنساء.

لكن التطور التاريخي الطبيعي يفرض نفسه، إذ امتد تعليم الفتيات إلى المدن والأرياف، ما قاد آلياً إلى مزيدٍ من إسهام النساء في الحياة العامة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية جميعها، ومزيدٍ من انخراط النساء في سوق العمل، وصدر قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية

التي حفظت حقوق العاملات، ومنحت تمييزاً إيجابياً للمرأة في حقوق الأمومة.

إلا أن ذلك التطور الذي طرأ على وضع المرأة في المجال العام، لم يترافق بتطور كبير في وضعها في المجال الخاص، إذ بقيت القوانين المميزة ضد المرأة سارية من دون أي تعديل يذكر، وبقيت العلاقة بين المرأة والرجل في المجالين العام والخاص محكومةً بالتوزيع غير العادل للأدوار الاجتماعية.

نالت الكاتبة نوال السعداوي الريادة في الحركة النسوية العربية الحديثة، بحيث يمكننا الجزم بأنه لا يوجد نسوية عربية معاصرة لم تتأثر بكتابتها آنذاك. وأسهم عدد من المفكرات والمفكرين العرب في تحليل وضع النساء في الدول العربية، وبنية النظام الأبوي الذكوري، والمطالبة بحقوق النساء وتمكينهن ومشاركتهن.

في سورية بدأت ملامح تشكل "حركة نسوية سورية" في بدايات الألفية مع ارهاصات ربيع دمشق، وانتشار المنتديات، فتشكلت منتديات نسوية، ونوقشت قضايا المرأة في المنتديات العامة، وبدأ جيل جديد من حاملات الفكر النسوي يكتبن في الجرائد المتاحة وفي صفحات الإنترنت مقالات يدافعن بها عن حقوق النساء، وتشكلت تجمعات نسوية صغيرة، أسست مع رابطة النساء السوريات العريقة التي أعلنت استقلاليتها عن الحزب الشيوعي السوري "تجمع سوريات". استطاع هذا التجمع على الرغم من إمكاناته المتواضعة القيام بحملات، وكتابة تقارير ظل دولية، والوقوف بحزم أمام المشروع المتخلف لتعديل قانون الأحوال الشخصية عام 2008.

قامت الثورة في سورية عام 2011، وأسهمت النساء إسهاماً فعالاً فيها، ومن بينهن النسويات، لكن تحوّل الثورة السلمية نتيجة عنف النظام المفرط في مواجهتها إلى التسليح، أدى إلى تراجع دور المشاركة النسائية فيها، وليس خافياً على أحد التدخلات الدولية والإقليمية التي أوصلتها إلى ما آلت إليه اليوم.

مع قيام الثورة السورية ظهرت مجموعات نسائية جديدة عملت في الإغاثة، وتطورت التجمعات النسوية الصغيرة التي وجدت قبل الثورة، ونشأت منظمات نسوية أخرى، لتتوضح معالم حركة نسوية سورية بكامل أبعادها، اختصرت مراحل تطور الموجات النسوية الغربية كلها في بضع سنوات، وأصبح هنالك ما يمكن أن نطلق عليه من دون أي تحفظ "حركة نسوية سورية" بكل ما في الكلمة من معنى.

الطريق ما تزال طويلة أمامنا كنسويات للوصول إلى دستور وقوانين ضامنة لحقوق النساء، تحظر وتجرم التمييز والعنف ضد النساء والفتيات، وضمان مشاركة فاعلة متساوية للنساء في مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية جميعها، ومساواة كاملة في الحقلين العام والأسري، في إطار الدولة الديمقراطية التي نشد، دولة المواطنين الأحرار المتساويين في الحقوق والواجبات، فلا ديمقراطية من دون حقوق للنساء، ولا حقوق للنساء من دون ديمقراطية.

ولعل مبادرة مركز ثقافي مهم مثل "مجلة قلمون" في إصدار ملف عن النسوية يشكل بداية البدايات للاهتمام بقضايا نصف الشعب السوري، ومساعدة الحركة النسوية السورية في نشر أفكارها ومفهوماتها التي حاربها كثيرون قبل أن يطلعوا عليها، لأنها كما تقول كوماري جايا واردينا في كتابها "النسوية والقومية في العالم الثالث" سببت كثيرًا من ((الإرباك في بلدان العالم الثالث. إذ لطالما زعم التقليديون والمحافظون السياسيون، وحتى بعض اليساريين، بطرق مختلفة، أن النسوية هي نتاج الرأسمالية الغربية "المنحطة"؛ وأنها تقوم على ثقافة غريبة لا علاقة لها بالنساء في العالم الثالث، وأنها أيديولوجيا نساء البرجوازية المحلية، وأنها تغرب النساء أو تحوّلن عن ثقافتهن ودينهن ومسؤولياتهن العائلية)).

ويدخل هذا التعاون في إطار سعيينا المشترك نحن في "منظمة مساواة" بالمشاركة مع "مركز حرمون للدراسات المعاصرة" و"الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية" لتشجيع مجموعة من الباحثات النسويات لإجراء أبحاث ميدانية تتناول أوضاع النساء في السياق السوري في مختلف المجالات، من وجهة نظر تراعي حقوق الإنسان للنساء، ودراسة أوضاعهن من منظور جنس، سعيًا للنهوض بالمرأة السورية التي أنهكها الفقر والعنف والتهجير والحرمان، ولن نفقد الأمل لا بالوصول إلى الدولة الحرة الديمقراطية التي ننشد، ولا بنيل النساء جميعهن حقوقهن كاملة غير منقوصة.

عكست الأبحاث المقدمة في هذا الملف سعي النسوية إلى طرح القضايا والملفات جميعها التي تتناول مجالات الحياة كافة من منظور جنس، أي مناقشتها من منظور حقوق النساء وخصوصية تجاربهن الحياتية، بالتزامها بوحدة تحليلية أساس ومركزية هي وحدة التحليل الجنس. وانعكس ذلك في تنوع المجالات التي خاض بها الباحثات والباحثون، والتي تستدعي تقديرنا الكبير للجهد الذي بذلوه، نظرًا للتحديات الكبيرة التي تواجهها الباحثة أو الباحث في هذا المجال، ومن بينها شح المراجع، وصعوبة الوصول إلى معلومات ما يزال المجتمع يقف متوجسًا ممانعًا أمام الحديث عنها، وفي مقدمتها العنف ضد النساء الذي يتضاعف في زمن النزاعات المسلحة.

ولا بد لنا هنا من أن ننوه إلى الجهد الكبير الذي بذله الزميل يوسف سلامة الذي لم يبخل يومًا بالنصائح الأكاديمية والمتابعة اليومية لجهد المشاركات والمشاركين في الملف الذي قُسم إلى خمسة محاور رئيسية: محور إعلامي، ومحور فني، ومحور قانوني، ومحور خاص بالمرأة السورية الكردية، ومحور كُرس للنسوية بين المنهجية التقاطعية والأيدولوجيا الإسلامية. وقد تم ذلك من دون إخلال بالوحدة المفهومية أو التصورية الناعمة للملف التي يستمد منها بنيته الموحدة.

أخيرًا، فإن تنوع مناهج البحث في ملف العدد - بحسب رأي الزميل يوسف سلامة - كان نتيجة حتمية لتعدد مجالات البحث وتنوعها، لذلك سيجد القارئ في بعض البحوث تطبيقات لمنهج

تحليل الخطاب والمنهج تحليل المضمون في بعض البحوث، بينما سيجد في غيرها تطبيقات للمنهج السيميائي أو التقاطعي أو التأويلي، وما إلى ذلك. ولم يكن اختيار أي منهج مطبق أمرًا تعسفيًا، بل كان تحقيقًا لضرورة اقتضتها طبيعة المادة المدروسة. ولقد كان من نتائج هذه التعددية المنهجية أن كانت البحوث دقيقة ومعمقة، ونتائجها مستنبطة من البنية المنطقية للبحث ذاته، بسبب التوافق المنطقي والتصوري بين المنهج المتبع والمادة التي عولجت بهذا المنهج أو ذاك.

ثانيًا: ملف العدد النسوية السورية



المحور الأول: صورة المرأة في الإعلام السوري



الجندر في المرئي والمسموع من الإعلام التقليدي والبديل

ثلاثة برامج أنموذجاً

إيناس حقي⁽¹⁾

أولاً: مقدمة

يلاحظ الباحث في مجال الإعلام السوري بعامة ندرة في الأبحاث الأكاديمية التي تتناوله قبل اندلاع الثورة في 2011، وكانت الدراسات الأكاديمية عموماً تركز تركيزاً أساساً على ظاهرة المسلسلات التلفزيونية السورية من مثل دراسات كريستا سلماندر وريبكا جوين، ولم يقدم العالم الأكاديمي تفسيراً شاملاً لآليات الإعلام السوري قبل كتاب ليزا ويدين "السيطرة الغامضة" (1999).

بعد اندلاع الثورة جرى التركيز كثيراً على دور وسائل التواصل الاجتماعي في الثورة، وعلى وسائل الإعلام البديل التي ظهرت في الفضاء العام، وتناولت بعض الدراسات دور الصحافيات في تغطية الثورة، وسجلت بعض شهادات العاملات في الإعلام في كتب ومقالات، إلا أن دراسات الإعلام من وجهة نظر جندرية ونسوية ما زالت تحتاج إلى كثير من التناول، لا سيما أن وسائل الإعلام متهمه بتنميط النساء واستبعادهن من المنابر العامة.

يقوم هذا البحث على اختيار ثلاثة نماذج يمثل كل منها شكلاً من أشكال الإعلام التقليدي والبديل كالآتي: برنامج من الإعلام الرسمي السوري، برنامج من الإعلام المملوك للقطاع الخاص الذي تسيطر عليه رقابة الدولة، برنامج من الإعلام البديل الممول أوروبياً. وتحليل كل منها استناداً إلى الخطاب المحكي والصورة.

قبل تناول البحث البرامج المنتقاة خصصنا باباً للتعريفات الضرورية التي سترسي المقاصد من بعض المصطلحات التي استخدمناها في هذه الدراسة، والمراجع النظرية التي استندنا إليها في تناول الجندر والإعلام. يتناول كل فصل من الدراسة حلقة واحدة من برنامج من كل قناة، ويحللها بصرياً، وفي مستوى الخطاب المحكي، في سبيل الإجابة عن أسئلة البحث في القسم الأخير من الدراسة.

(1) مخرجة سورية وباحثة أكاديمية في مجال الإعلام.

نأمل أن يسد هذا البحث ثغرة في مضمار البحث في الجندر والإعلام السوري، مع أننا نعلم أنه لن يكون إلا مقدمة وإسهامًا بسيطًا في تناول موضوع واسع وشديد التعقيد، إلا أن مشوار الألف ميل يبدأ بخطوة، على أمل أن يسدّ باحثون وباحثات آخرون ما تبقى من ثغرات.

ثانيًا: أسئلة البحث

هل تغير تمثيل المرأة في الإعلام التقليدي الرسمي منذ اندلاع الثورة السورية؟
 هل قدمت وسائل الإعلام البديلة صورة أفضل للمرأة السورية؟
 ما أشكال التنميط لصورة المرأة في الإعلامين كليهما؟
 ما الصلة بين التمويل الذي تحصل عليه جهات الإعلام وتمثيل المرأة فيها؟
 كيف صُورت الضحايا من النساء في الإعلامين كليهما؟
 كيف صُورت الذكورة في كل من النماذج المنتقاة؟
 كيف أدمجت وسائل التواصل الاجتماعي في البرامج للحصول على ردة فعل الجمهور وبخاصة النسوي منه؟
 قبل الإجابة عن الأسئلة؛ ونظرًا إلى النقص الشديد في المصادر وآليات البحث في هذا المجال، وجدنا أنه من الضروري إرساء بعض التعريفات قبل الدخول في صلب الموضوع والتوسع في تناوله.

ثالثًا: تعريفات ضرورية

1. الدراسات الجندرية لوسائل الإعلام

تطرح فان زونن في بحثها "منظورات نسوية حول وسائل الإعلام" السؤال الأساس الذي يتبادر إلى ذهن كثيرين عند الحديث عن البحث في الجندر والإعلام: "كيف تختلف نظرية وسائل الإعلام النسوية عن غيرها من المجالات كما بعد الحداثة والتعددية والماركسية الجديدة؟" تجيب فان زونن بأن الاختلاف الأساس يكمن في ((التركيز غير المشروط على الجندر كآلية تبني العوالم المادية والرمزية وتجاربنا عنهما)). وتضيف بأن أكاديمي دراسات الإعلام حتى منتصف السبعينيات ((لم يبدوا اهتمامًا بموضوع "النساء"، ولم عليهم أن يفعلوا؟ قبل تقدم الحركة النسوية كانت الأدوار النمطية "المرتبطة

بالجنس "تبدو طبيعية" ⁽²⁾.

مرت دراسات الجندر والإعلام بمراحل عدة، إذ انطلقت من دراسة تمثيل المرأة في الإعلام وتطورت تدريجياً، وشهدت هذه الدراسات تحولاً في المسار ((خلال التسعينات بظهور اهتمام جديد بدراسة الذكورة)) ⁽³⁾، وخرجت من نظرة أحادية لصورة المرأة وتمثيلها من خلال فهم تعقيد البنية النمطية للأدوار الجندرية، في ((إثر انتقادات النسوية السوداء والعالم ثالثة كان التأكيد على التقاطعية الحميمة بين الجندر والعرق والطبقة وغيرها من أشكال القمع)) ⁽⁴⁾، ولعل التطور الأهم جاء في النظرة إلى الإعلام نفسه، إذ ((بدل النظر إلى وسائل الإعلام على أنها تعكس الواقع، ناقشت دراسات ما بعد البنيوية أنها تشارك في بناء الواقع، وتوسعت هذه النظرة لتشمل الجندر: بدل أن تكون هناك حقيقة موجودة مسبقاً لمعنى الفئتين أنثوي وذكوري، فإن وسائل الإعلام تقوم بإنتاج هذا المعنى)) ⁽⁵⁾. إن الجدلية التي يمكن أن تنتج هنا حول دور الإعلام في بناء الأدوار الجندرية النمطية بدل النظر إليه على أنه يقوم فقط بتعزيزها، تعطي الدراسات الإعلامية الجندرية بعداً أكثر عمقاً وأهمية. ولكن الإشكال الذي تطرحه هذه المقاربة هو أن ((المعنى في الدراسات ما بعد البنيوية ليس أحاديًا ولا يكون أبداً ذا صوت واحد، وإنما هو قابل للتأويل وغامض ومتناقض)) ⁽⁶⁾. ما يجعل السؤال الأساس أمام الباحث، ولا بد من الإجابة عنه، هو: ((كيف تحدد دراسات الجندر فيما إذا كان المحتوى مميزاً ضد المرأة أم تقديمياً)) ⁽⁷⁾ ما دامت التأويلات كلها شخصية وقابلة للتفسير؟ لعل الإجابة تكمن في تعريف الأمم المتحدة للتنميط الجنساني ⁽⁸⁾، إذ يعرف موقع المفوضية السامية لحقوق الإنسان القالب النمطي الجنساني بالآتي: ((هو نظرة معمرة أو فكرة مسبقة عن خصائص أو سمات يملكها أو ينبغي أن يملكها الرجال والنساء، أو عن الأدوار التي يؤدونها أو ينبغي لهم تأديتها. والقالب النمطي الجنساني يكون ضاراً عندما يحد من مقدرة النساء والرجال على تنمية قدراتهم الشخصية، ومواصلة حياتهم المهنية، واتخاذ خيارات بشأن حياتهم وخطط حياتهم)) ⁽⁹⁾.

(2) Liesbet Van Zonnen, Feminist perspectives on the media, The Gender and Media Reader, Edited by Mary Celeste Kearney, (Routledge, 2012), Page 25.

(3) Rosalind Gill, Gender and the Media, (Polity, 2007), Page 29

(4) المصدر السابق نفسه، ص 29.

(5) المصدر السابق نفسه، ص 12.

(6) المصدر السابق نفسه، ص 13.

(7) المصدر السابق نفسه، ص 13.

(8) <https://www.ohchr.org/AR/Issues/Women/WRGS/Pages/GenderStereotypes.aspx>

(9) للمزيد مراجعة موقع الأمم المتحدة: <https://2u.pw/NAuVm>

ستعتمد هذه الدراسة في تحليلها على أن الخطاب المحكي الذي يميز بين النساء والرجال بصفتهم الجنسية أو بصفات يفترض اجتماعيًا أن يحملها أحد الجنسين أو كلاهما خطاب مميز ضد المرأة، ويسهم في بناء أدوار جندرية نمطية.

2. وسائل الإعلام التقليدي المرئية والمسموعة

كانت وسائل الإعلام واسعة الانتشار؛ المرئية والمسموعة (Audiovisual mass communication) في سورية حتى مطلع القرن الحادي والعشرين بمجملها مملوكة للدولة، وتفرض عليها السلطات رقابة مشددة. ولتحديد النماذج المعتمدة لإدارتها علينا العودة قليلاً إلى بعض النظريات الإعلامية.

اقترح شانون في أول نموذج لوسائل الإعلام في الأربعينيات أن تُقسم الوسيلة إلى العناصر الآتية: مصدر للمعلومات، مرسل، إشارة، مصدر تشويش، مستقبل، رسالة، الوجهة النهائية⁽¹⁰⁾. أضاف شرام إلى هذا النموذج في 1954 ما اصطلح على تسميته بالعربية رجوع الصدى (Feedback)، وهو رأي المستقبل الذي يعود من المتلقي إلى المصدر، وأكد شرام أهمية قياس رجوع الصدى في فهم الأثر الذي تحدثه الرسالة في الجمهور المستهدف⁽¹¹⁾. في ظل الحكم الاستبدادي، تفضل الأنظمة نموذج شانون، حتى عندما يعبر المتلقون عن عدم رضاهم عن المحتوى المقدم، فإن المرسل يتعاطى مع الاحتجاج بصفته تشويشاً، وليس وسيلة لقياس الأثر.

حدد كل من سيبرت وبيترسون وشرام في كتابهم "أربع نظريات في الصحافة" المنشور عام 1956 أربعة أنظمة متميزة لإدارة وسائل الإعلام في منتصف القرن العشرين: النظرية السلطوية، النظرية الليبرالية، نظرية المسؤولية الاجتماعية، النظرية السوفياتية⁽¹²⁾.

ظهرت بعض النظريات اللاحقة من مثل صحافة التنمية في الدول النامية ووسائل الإعلام بالشراكة الديمقراطية، إلا أن بعض الأكاديميين يعدون هذه النظريات "مكملة للنظريات الأربع المرساة سابقاً"⁽¹³⁾.

(10) Claude Shannon, A Mathematical Theory of Communication, (the Bell System Technical Journal, Vol. XXVII, No.3, July 1948), Page 381

(11) Wilbur Schramm, How communication works, The process and effects of communication, (University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1954), pp. 326-.

(12) Fred S. Siebert, Theodore Peterson, and Wilbur Schramm, Four Theories of the Press, (University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1956). Summary of the many chapters.

(13) Jiafei Yin, Beyond the Four Theories of the Press: A New Model for the Asian & the World Press, (Journalism & Communication Monographs, Vol 10, Issue 1, pp. 3 — 62, 1 March 2008), Page6.

لا تنطبق أي من النظريات السابقة كاملة على سورية تحت حكم الأسد، لكن بعض العناصر من كل منها اندمجت لتشكّل نموذجاً خاصاً حكم وسائل الإعلام السورية. جمع النموذج الإعلامي في عهد حافظ الأسد عناصر من النظريتين السلطوية والسوفيائية، في ما أضيفت عناصر اقتصادية من النظرية الليبرالية لإدارة وسائل الإعلام في عهد بشار الأسد إلى النموذج المختار في عهد أبيه. واختصر هذا العنصر الاقتصادي في النظرية على عملية ((البرلة الاقتصادية تأخذ في الحسبان الولاء السياسي، ولا تقوم بخصخصة قطاع الدولة، ولكنها تخلق له منافسة حيوية متمثلة بالقطاع الخاص من خارجه، وتركه يموت دون إصلاح))⁽¹⁴⁾. وضمن عملية البرلة ظهرت وسائل إعلام خاصة مع وصول بشار الأسد إلى الحكم، لكنها ظلت في مجملها محسوبة على وسائل الإعلام التقليدي بحكم بقائها تحت سلطة النموذج الإعلامي نفسه الذي سيطر على الإعلام في البلاد. وظل المحتوى الإعلامي بالعموم يمر عبر المخابرات السورية بوصفها مصدرًا أساسًا للمعلومات وللسماع والمنع. ومن ثم فإن ما سنصطلح على تسميته بالإعلام التقليدي في هذه الدراسة يتضمن كلاً من الإعلام الرسمي السوري والإعلام المملوك للقطاع الخاص، ولكن الخاضع في الوقت نفسه لسلطة النظام السوري ورقابته.

3. وسائل الإعلام البديل

((تعتبر وسائل الإعلام جزءاً من بنية سلطوية الدولة في العالم الثالث، إلا أنها تمثل أيضاً وسيلة مقاومة هذه الدول))⁽¹⁵⁾. ((بما أن القامع والمقموع يشكلان العناصر الأساسية في الثورات، فقد لعبت وسائل الإعلام دوراً رئيسياً في تصوير الظلم وفي تعبئة الشعب ضد الظالم أو الطاغية لتصبح بذلك مدافعة عن حقوق المظلومين))⁽¹⁶⁾.

مع اندلاع الثورة السورية، كان النظام السوري "مصرّاً على عزل سورية عن وسائل الإعلام"⁽¹⁷⁾، لذا صوّر كثير من المشاركين في الثورة ما شهده في مناطقه، وبثه عبر وسائل التواصل الاجتماعي لتوثيقه، و((امتلاً الفضاء العام بمدونين ومواطنين صحفيين وناشطين، استخدموا منصات الإنترنت لنشر فيض من الأخبار والفيديوهات والصور، ما شكّل تحدياً أمام وسائل الإعلام التقليدي للتعاطي مع الأحداث والتأقلم مع الكمية الكبيرة من المعلومات الواردة من سوريا من خلال المواطنين الصحفيين

(14) عزمي بشارة، سوريا: درب الالام نحو الحرية، (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة 2013)، ص55.

(15) Ali Mohammadi and Annabelle Sreberny-Mohammadi, Small Media, Big Revolution: Communication, culture, and the Iranian revolution, (University of Minnesota press, London and Minneapolis, 1994), Page3.

(16) Hussein Ghrer, social media and the Syrian Revolution, (westminster papers volume 9, issue 2, april2013), Page115.

(17) Qasim Mahmood et al., social media and Arab Revolts: an appraisal, (Malaysian Journal of Media studies, Vol. 16, No. 2, 2014), Page2

والناشطين⁽¹⁸⁾.

لم يكن هؤلاء المواطنون الصحفيون معدين إعدادًا أكاديميًا، ولم يدخلوا مجال الصحافة من باب العمل الإعلامي بقدر ما كان هدفهم سياسيًا، كان عملهم هذا نشاطًا في الثورة، ولعل كل ذلك أظهر مصطلحًا سوريًا خاصًا بهؤلاء الصحفيين: "الناشط الإعلامي". إلا أن طول أمد الصراع حول هؤلاء الناشطين إلى صحفيين، اكتسبوا معرفتهم بالعمل الصحفي بالخبرة، وخضع بعضهم لدورات تدريبية، ولكنها مكثفة ومختصرة. وظل ظرف عمل هؤلاء المراسلين هو الأصعب والأخطر، إلا أن النقص المعرفي في ما يتعلق بمبادئ تناول الجندر في الصحافة ما يزال واضحًا في المحتوى الذي ينتجونه.

لا نظن أن هدف الناشطين الإعلاميين كان منذ البداية تأسيس مؤسسات إعلامية بديلة، إذ كان المواطنون الصحفيون بداية يصورون ويرسلون إلى المحطات الإخبارية الفضائية، إلا أن انضمام صحفيين محترفين إلى جانب الثورة، وندرة النشر في المحطات مقارنة بكمية المواد الكبيرة المصورة، خلق الحاجة إلى منصات إعلامية سميت بالبديلة.

وبعد مرور عشر سنوات على الثورة درس فيها كثيرون الصحافة والإعلام، وتلقوا التمويل، انتظم العمل الصحافي البديل في مؤسسات إعلامية. لكن لم تصمد المؤسسات الإعلامية الوليدة كلها بسبب نقص التمويل وتشتت الجهد.

ستعتمد هذه الدراسة اصطلاح الإعلام البديل للنظر إلى المؤسسات الإعلامية الناشئة التي لا تخضع لرقابة النظام، وتعمل مستقلة عن سلطة المخابرات السورية.

رابعًا: طريقة البحث

يعتمد البحث على تحليل أمثلة من الإعلاميين كليهما خلال الوباء العالمي، وتعتمد طريقة البحث على عرض ملخص الحلقة مع التركيز على تمثيل النساء بصريًا، ومن ثم تحليل الخطاب المحكي المتعلق بالجندر في كل حلقة للوصول إلى الخلاصة التي تمكنا استنتاج الاختلافات والمشاركات بين الإعلاميين في النظر إلى الجندر وتناوله.

(18) Weedoo research team, Holding on to Seadoam: Insights on the reality of Radio and web publishing in Syria, (Weedoo, 14 November 2016), Page2.

خامساً: اختيار البرامج

اعتمدنا في اختيار البرامج على أن البرنامج الصباحي عموماً -بسبب طوله وتنوعه- يمكن أن يقدم نموذجاً عن القناة المختارة، من هذا المنطلق اخترنا حلقة من برنامج "صباح الخير" على الفضائية السورية وحلقة من برنامج "صباح الخير" على قناة سما، وحلقة برنامج "أنت قدها" من إذاعة روزنة، مع وعينا أن صغر حجم العينة ينفي عنها حكماً صفة التمثيلية، لذا فإن النتائج لا يمكن تعميمها على الإعلام السوري بشقيه، فحاولنا اختيار نماذج متنوعة ومختلفة، بحيث تتعرض الدراسة لأكبر قدر ممكن من الاختلافات بما يسمح به المجال هنا، مع علمنا بانتقائية العينة.

1. برنامج صباح الخير على الفضائية السورية 2020⁽¹⁹⁾-12-21

برنامج صباح الخير يبث مباشرة على الهواء، في حلقة خاصة بتاريخ 21 ديسمبر/ كانون الأول 2020 من أمام قلعة حلب، بمناسبة الذكرى الرابعة لاستعادة النظام سيطرته على المدينة. الحلقة من إعداد ماجد خباز.

وصف الحلقة

نلاحظ أن مقدمتي البرنامج في مقدمة الكادر دوماً، ما يوحي بتقدم منزلة المرأة؛ ولكن تجدر الإشارة إلى صورة بشار الأسد التي تعلو فوقهن وتُصور في اللقطات العامة كلها، مع وجود ستة أعلام متتالية من أعلام النظام معلقة بأحجام مختلفة على حائط القلعة وعلى سوارى منفصلة.

نلاحظ أن الرجال في خلفية المقدمتين يتحركون في الخلفية براحة وإحساس بامتلاك للفضاء العام، إذ يترك على سبيل المثال صانع السجاد مكانه أكثر من مرة لإحضار أدوات تنقصه، ويتحرك فنيون يعملون في البرنامج في المحيط، ولا بد من ملاحظة أن الرجل الوحيد الذي يمر في كادر المذيعتين عن قرب ذهاباً وإياباً من دون أي انتباه إن كان يعطل البرنامج أم لا هو ضابط الجيش بلباسه العسكري. نلاحظ أيضاً غياب أي مظاهر متعلقة بوباء فيروس كورونا المستجد، عدا الطباخ الموجود قرب المذيعتين الذي يرتدي كمامة، وبعض الأشخاص في التقارير المسجلة الذين يرتدون كمامات.

تتألف الفقرة الأولى من رقصة احتفالية يتقدمها راقص رجل، وخلفه فتيات وراقص شاب آخر مصممة على عجل، حتى إن بعض الراقصات لم يتح لهن حفظ الحركات المصممة، ويبدو الراقص

(19) شوهدت الحلقة على هذا الرابط بتاريخ 25.04.2021: <https://www.youtube.com/watch?v=OyxFOS1-Prk>

الرجل وهو يقود الرقصة، وتنقل عنه الراقصات خطواته. نشاهد بعدها تقريراً قصيراً عن قلعة حلب، ونلاحظ في لقطة تمر سريعاً بعض الضرر في قبة داخل القلعة.

تستضيف المقدمتان رئيسة الجمعية السورية لعلاج سرطان الأطفال. ونلاحظ هنا مباشرة الفارق الشاسع بين لباس المذيعتين ومكياجهما، وضيافتهما التي ترتدي الحجاب ولباساً شديد الاحتشام، ولا تضع على وجهها مساحيق التجميل، وتجلس إلى جانب المديرة طفلة متعافية من السرطان عمرها 16 عاماً، ومن اللافت أن الطفلة محجبة، وهو أمر كان يجري تجنبه عادة في التلفزيون السوري. في أثناء المقابلة تشير المذيعة إلى عملية ترميم القلعة، وتظهر لقطات للعمال وهو ينقلون حجارة كبيرة لإعادة بناء رصيف القلعة.

في الفقرة التالية يستضيف مذيع آخر موجود في المقدمة مسؤولة مشروع مهارات الحياة والدعم النفسي التابع لوزارة الثقافة، بعد أن تقدم السيدة غير المحجبة مختصراً عن المشروع؛ تقدم طفلين (فتاة وصبياً) يقدمان مستوى موسيقياً متواضعاً للغاية. وتتموضع الطفلة بحيث تظهر صورة بشار الأسد خلفها طوال المقابلة.

بعد تقرير عن ترميم المنشآت الرياضية تمر فيه لقطات لصور حافظ وبشار الأسد في الملعب، تستضيف المقدمتان الرئيسة بعداً رئيس مكتب الاستثمار والمنشآت في فرع الاتحاد الرياضي في حلب، ويعرض بعدها تقرير عن صناعة الصابون في حلب، ومن ثم فقرة يقدمها مذيع البرنامج مع الطباخ عن طبخة المامونية، وهو أمر لافت؛ لأن التقرير الوحيد عن المطبخ أُسند إلى المذيع الذكر في البرنامج، وليس العكس.

تستضيف المذيعتان لاحقاً جريحاً من الجيش السوري للحديث عن مشروعه في تربية الأغنام، ثم تنتقلان إلى تقرير عن مبادرة أطلقها جريح من الجيش لذوي الشهداء والجرحى، وفي اللقطات نشاهد عائلة تجلس مع الجريح، ومن ثم ضابطاً بلباسه العسكري يحدثه في ما يشرح للمشاهدين مبادرته "مكتب جريح الوطن"، في مكتبه نلاحظ صورة فوق مكتبه لبشار الأسد باللباس العسكري، وهو يرتدي النظارة الشمسية، وتظهر في أثناء المقابلة لقطة للمصق في مكتبه، يتضمن صورة حافظ الأسد وبشار الأسد، وكتب بينهما "تشرين من الانتصار إلى التحرير -1973 2020" وفي أسفل الصورة دبابة عليها جنود من الجيش يحملون علم النظام.

تلي ذلك فقرة تستضيف فيها المذيعتان أم شهيد محجبة، تجلس واضعة أمامها صورة ابنها الشهيد، يبدو التناقض شديداً بصرياً بين الأسئلة التي تسألها المذيعة وابتسامتها العريضة التي ترافق الأسئلة، لا سيما عندما توجه سؤالاً من نوع: ((كيف تلقيت خبر استشهاد يحيى بيوم عيد الأم؟))، ويبدو التناقض صارخاً عندما تبكي الأم والمذيعتان تبتسمان لها.

يعود البرنامج إلى موضوع المشروعات الصغيرة في تقرير عن معمل حلويات، ونلاحظ أن الطباخين الثلاثة رجال، في ما البائعة شابة غير محجبة. ثم تعود فرقة الرقص لتقديم لوحة راقصة أرمنية في مكان البث نفسه. تستضيف المذيعتان بعدها مؤسّسة مشروع أكاديمية ألوان لتعليم الرسم للأطفال، وهي امرأة شابة غير محجبة، يلي اللقاء تقرير عن الصناعات اليدوية في حلب، ومن ثم يقابل مراسل البرنامج أحد مصلحي السجاجيد (رتّي) الذي يجلس مع المراسل على درج القلعة. يلي ذلك تقرير عن عودة الصناعة في معمل يشرح صاحبه كيف أعاد بناءه من الصفر، خلال التقرير تظهر لقطات لأبنية مدمرة، ولكن الدمار يظهر محدودًا مع تصوير أبنية جديدة.

يختتم البرنامج بغناء حلي مع فرقة موسيقية مع لقطات لعلم النظام وهو يرفرف.

تحليل الخطاب المحكي

لا يمكننا ملاحظة أي تنميط جنس على مدار البرنامج الذي يستمر نحو ساعتين، ولا سيما أن حوار المذيعتين لا يختلف بحسب جنس الضيف، أي إن الأسئلة التي وجهت إلى النساء، وجهت نفسها إلى الرجال، وتكون الأسئلة في مجملها بصيغة الجمع. خلال الحوار مع رئيسة جمعية علاج سرطان الأطفال على سبيل المثال، لا تتخلل الحوار أي إشارة إلى كون رئيسة الجمعية امرأة، وتتناول المقابلة الجمعية بوصفها جماعة من العاملين، وتستخدم صيغة الجمع للحديث عنها، فلا يلعب الجندر أي دور في المقابلة: ((على أي أساس بتخطوا جدول عملكم وبرامج عملكم للجمعية؟)).

حالة التنميط الوحيدة التي تمر خلال البرنامج هي استضافة أم الشهيد، لأنها تستضاف وتعرف بصفتها أمًا، تجدر الإشارة هنا إلى أن ابنها متطوع في القوات الرديفة، وهو وحيد، أي معفى من الخدمة الإلزامية.

نلاحظ تنميط المرأة في صورة الأم في سؤال المذيعة: ((الأم كثير بتدل أبناءها عادة وبتخاف عليهم، ما كنّي خايفة من البداية عليه، وهو طالب بكالوريا لما أخذ هيك قرار كبير؟ الأم طبعًا أكيد مارح قلقك إنه مباشرة قلت له لأ روح.. أكيد أنا كنت خايفة عليه لأنه وحيد)). وتشير إلى أنها حاولت ثنيه عن قراره بإخبارنا أنها قالت له: ((الإنسان إذا بده يخدم بلده مو ضروري يحمل السلاح ويطلع عالجمية أنت كطالب ممكن إنه تخدم بلدك)). بعد أسئلة تفصيلية عن خبر مقتل ابنها تبكي الأم، ونشعر أنها دفعت دفعًا إلى ذلك، فقد كانت متماسكة، ولكن الأسئلة دفعتها بهذا الاتجاه فتقول المذيعة: ((أنت امرأة قوية وهييك نساء سورية عودونا يكونوا دائمًا. هي الدموع شفناها بيوم النصر كمان بس كانت دموع فرح))، تبتسم الأم ابتسامة مجاملة: أكيد إن شاء الله. وتعود المذيعة إلى لعب الدور الذي ستلعبه مرارًا خلال الحلقة لكي يثبت الضيوف ولاءهم فتسأل: ((من وين بتستمد أمهات

(الشهداء القوة؟) تجيب الأم: ((نحن منستمد قوتنا.. نحننا كنا ايد وحدة كلنا جيش وشعب وقائد.. هاد التلاحم، هي الوحدة هي الي حققت النصر))، ((لكن نحننا كأهميات شهداء حكى سيادة الرئيس وخص حلب بكلمة نهار انتصار حلب وأهدى نصر حلب لذوي الشهداء، لكن نحن منقله لسيادة الرئيس هي الهدية كتير غالية، لكن نحن منتمنى انتصار سورية الكامل انتصار يليق بدم الشهداء))، يسود صمت محرج بعدها، وبذلك تخرج الأم من دون قصدها من دور الضحية المنمط الذي كان قد أعد لها، وتطالب النظام بمزيد من "الانتصارات".

يتوافق الدور الذي تلعبه المذيعتان بدفع المشاركين إلى إثبات ولائهم مع تحليل ليزا ودين الذي يؤكد عدم أهمية الجندر بالنسبة إلى النظام مقارنة بأولوية الطاعة:

((تقوم السردية الرسمية بصياغة فهم للطاعة والمجتمع على أنهما مركب من اتباع الأبناء لسلطة الأب التي تصل إلى ذروتها وتختصر بالأسد. يوحى استخدام الاصطلاحات العائلية في لغة الخطاب أن على المواطنين "رجالاً ونساء" التصرف كأنهم أطفال والأسد هو الأب. وعليهم أن يخشوه ويوقروه ويكرمونه بإذعائهم له. كما عليهم أن يتصرفوا وكأنهم يحبونه ومستعدون للتضحية من أجله)).⁽²⁰⁾

وتسأل المذيعتان خلال الحلقة أسئلة عدة توحى للضيف بضرورة إطناب الحديث عن النظام ورئيسه من نوع: ((شو إحساسك بالذكرى الرابعة للنصر؟ شو الرسالة الي بتحب توجيهها بهامناسبة؟)).

وكانت الأجوبة الآتية:

يقول رئيس المنشآت الرياضية: ((طبعاً الحمد لله رب العالمين، نحننا كنا متأكدين من النصر الي وعدنا فيه الدكتور الرفيق بشار الأسد وكنا مباشرة نحننا جاهزين لنتوج هاد النصر بالعمل والعطاء الي لازم يكون هو وفاء وردة فعل مننا للجيش وولي حقه الجيش العربي السوري)). تضيف المذيعتان: ((أكيد.. تمام. تشكر مؤسسة مشروع ألوان عائلتها وأصدقاءها الذين دعموها حتى حققت مشروعها)). ثم تشكر ((سيادة الرئيس والسيدة أسماء الأسد ع الدعم الي عطونا ياه)). في تقرير الصناعات اليدوية، يشكر النحاس ((الجيش العربي السوري وقائد الجيش العربي السوري الي فرحنا وأتاح لنا الفرصة)). ويشكر مصلح السجاجيد الجيش العربي السوري. يقول الجريح في التقرير عن مبادرته: ((الحمد لله انتصرنا عليهم بفضل السيد الرئيس ريان السفينة وبدماء شهدائنا وجرحانا)). وفي نهاية البرنامج يوجه مغني القدود الحلبية: ((تحية كتير كبيرة للسيد الرئيس الدكتور بشار الأسد)) وحتى عندما يمر تقرير لا يتحدث فيه أحد عن القيادة والرئيس، وهو تقرير معمل

(20) Lisa Wedeen, The ambiguities of domination: Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria, (University of Chicago press, Chicago and London, 1999), Page65

الحلويات يختتم التعليق الصوتي بالآتي: ((هذه المشاريع الصغيرة تعبر عن محبة أبناء سورية لعلمهم الوطني وتمسكهم به)).

تشير كوهن في كتاب "المرأة والحرب" إلى الحرب بوصفها مفهومًا ذكوريًا، ((لقد نظر إلى خوض الحرب ذاته تاريخيًا على أنه ممارسة ينخرط بها الرجال أساسًا "وإن لم تكن حكرًا عليهم"، وهي تربط رمزيًا وعمليًا بقواعد الذكورة. أي إنها ممارسة تستند -سطحيًا على الأقل- إلى قوة المقاتلين وضرواتهم وشجاعتهم وعدوانيتهم وعنفيهم))⁽²¹⁾. ولكنها تناقش في الكتاب تغير المفهوم اليوم وجندرته، إلا أننا نجد أن مفهوم الحرب التي قادها النظام ينطبق عليها هذا المفهوم الذكوري بكونها حربًا كلاسيكية لا دور فيها للنساء، لذا سنتوقف عند بعض المصطلحات التي كررت في البرنامج كتعبيرات ذكورية ترسخ اختلاف الآخر ومعاداته، وتدعو إلى مزيد من العنف، وفي مقدمتها مفردة الحرب التي كررت في كل فقرة من البرنامج، ومفردات من مثل الحصار والنصر والانتصار وأبطال الجيش، ونلاحظ تكرار مفردتي الإرهاب والإرهابيين.

نهاية؛ يحافظ الإعلام السوري على رداءة مستواه فنيًا، وجفاف محتواه وإيقاعه بصريًا، ويشعر المتلقي -على الرغم من احتلال المرأة منزلة متوازنة، ومن قلة التمييز ضدها- أن ضرورة الولاء والطاعة لكي تستطيع المرأة المشاركة تنزع عن المشاركة قيمتها، وتصبح عدالة التمثيل الجندري غير ذات أهمية أمام المساواة بين الرجل والمرأة في التعرض للظلم والاستبداد والقمع.

2. برنامج صباح الخير على قناة سما 02-09-2021⁽²²⁾

يبث البرنامج على الهواء مباشرة من استوديوهات قناة سما، وهي قناة خاصة يملكها رجل الأعمال السوري محمد حمشو، وتبث من دمشق.

وصف الحلقة

تظهر المذيعتان داخل الاستديو جالستين على كنبه بيضاء بمحيط أزرق، الخلفية شبك ضخم، ومحيطه حائط رمادي حيادي مع لوحتين لمدينة دمشق، يكتب على الشاشة اسم المذيعتين آية الدمشقي وورنا كويتز. لا يظهر على مدى حلقة البرنامج أي ملمح يشير إلى تصوير الحلقة خلال وباء عالمي، إذ لا يرتدي أي من المشاركين كمامة، ولا تؤخذ قواعد التباعد الاجتماعي بالحسبان طوال الحلقة.

(21) كارول كوهن، المرأة والحرب، ربي خدام الجامع (مترجمة)، (الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق 2017)، ص 70.

(22) جرت المشاهدة على هذا الرابط بتاريخ 29.04.2021: <https://www.youtube.com/watch?v=Lqejqpy4S74>

بعد جولة متنوعة ترافقها الموسيقى على أخبار العالم، تبدأ الفقرة الأولى في البرنامج، وهي استضافة خبيرة تجميل للحديث عن المواد الطبيعية لتقشير البشرة، تقف المذيعة آية مع خبيرة التجميل في زاوية من الاستديو، وتحدثان، في ما تبقى المذيعة الثانية جالسة في مكان التقديم الأساس، وتركب الخبيرة وصفة منزلية لتقشير البشرة، في ما تحاورها آية، ويكتب على الشاشة تعريف عن الخبيرة "كيميائية وحرفية" مع اسمها وكنيتها، ولعلها مصادفة أن خبيرة التجميل هذه التي تعزز بفقرتها أشكالاً من التمييز الجندري والعنصري، كما سنشرح لاحقاً، ترتدي كنزة زهرية اللون، بعد الاستضافة تنتقل رنا إلى تقرير عن تجميل البشرة أيضاً، في بداية التقرير تظهر شابة وهي تعتني ببشرتها، ويظهر صوت التعليق مع كتابة اسم معدة التقرير وكنيتها على الشاشة، عند الحديث عن كون الإفراط في تناول السكريات مضرًا بالبشرة تظهر صورة لسيدة تتناول قطعة حلويات، وهي صورة إشكالية جندرياً، ويمكن جر إشكالياتها على التقرير كله، إذ يربط نجاح المرأة بشكل جسدها ونقاء بشرتها، تظهر بعض اللقطات لرجال عند الحديث عن ضرورة النوم على فراش نظيف، وعدم استخدام الهاتف قبل النوم.

بعد التقرير تتحدث المذيعتان عن العقل والقلب، والفارق بين القرارات التي يتخذها الإنسان بناء على عواطفه أو بناء على التحليل المنطقي، ثم تطلقان ما تقولان إنه هاشتاغ الحلقة، ويظهر على الشاشة سؤال: ((هل قلب المرء دليله فعلاً؟))، يليه استطلاع حول السؤال تشارك في الاستطلاع امرأتان وأربعة رجال. بعد التقرير تبقى آية في مكانها على الكنب، في ما تنتقل زميلتها رنا إلى الطرف الآخر من الاستديو حيث يوجد المطبخ، ويعد الشيف طبق النمورة بجوز الهند، وتحاوره المذيعة، وتساءل أسئلة تبدو اعتباطية أو لتعبئة الصمت في ما يطبخ هو، ما يظهر المذيعة بصورة بلهاء، ولا ينهي الشيف طبخ الحلوى، وإنما تقسم الفقرة إلى مقاطع تتخللها فقرات أخرى. تنتقل المذيعتان إلى تقرير عن فنانة متخصصة بإعادة التدوير، ومع ظهور الفنانه تظهر أول امرأة محجبة في البرنامج، تنتقل المذيعتان بعدها إلى الحديث عن الصفات التي يجب البحث عنها في الشريك قبل الارتباط الرسمي معه، وتشير إلى أهمية مدة الخطوبة في هذا الاختبار، وخلال حديثها تظهر الصفات كتابة على نصف الشاشة، وبطبيعة الحال يتناول البرنامج في هذه الفقرة علاقة الارتباط المغاير جنسياً بين رجل وامرأة، وتؤكد المذيعة ضرورة توافر هذه الصفات عند اختيار شريك للزواج. تنتقل المذيعتان بعدها إلى مشاركة بعض آراء المتابعين عن صفحة القناة على فيسبوك وتنتشر التعليقات مع اسم المستخدم لكل مشارك وصورة حسابه على فيسبوك، تعود بعدها آية إلى استكمال فقرة الطبخ مع الشيف، بعد انتهاء الوصفة، تخبرنا المذيعة بضرورة موازنة الطعام مع ممارسة الرياضة، وبذا تنتقل إلى فقرة الرياضة مع مدربة في صالة رياضية. تنتقل بعدها المذيعة إلى فقرة تصفيف الشعر، حيث يظهر في طرف الاستديو مصفف الشعر مع عارضة، ونلاحظ أنها تتألم في أثناء تنفيذ موديل الشعر،

على الرغم من أنها تحاول كبح ردة فعلها، بعد ذلك تنتقل المذيعة إلى تقرير عن الأخطاء التي تؤدي الشعر، وتمنع نموه، ويرافق التقرير لقطات لامرأة تقفز وتدور حول نفسها وشعرها الطويل مفرد، ولا يظهر أي رجل في التقرير، بل نساء تستحمن وتعتنين بشعرهن، ومن اللافت أن إحدى النصائح هي ضرورة عدم لمس الشعر بكثرة في أثناء اليوم، وهي الملاحظة التي نشعر أن على إحدى المذيعتين وعلى خبيرة التجميل اتباعها، لأنهما لم تتوقفا عن تعديل شعريهما خلال الحلقة، يلي ذلك تقرير عن شهر شباط/ فبراير، في تعليق يكتب على الشاشة حول أصل تسمية الشهر، ويرافق ذلك مشاهد كرتونية من عمل عن الإغريق القدامى من دون ذكر للمصدر، يلي ذلك فقرة برجك مع نجلاء، تقف نجلاء في طرف الاستديو حيث وقفت خبيرة التجميل، وتقدم توقعاتها لكل الأبراج لهذا اليوم، ثم تشرح صفات مواليد يوم عرض الحلقة، وتجب بعض المشاهدين الذين أرسلوا استفسارات لها، ونلاحظ أن العينة التي تختار إجابتها مؤلفة من تسع سيدات مقابل رجل واحد فقط، ينتهي البرنامج بعرض الطبق النهائي الذي أعده الشيف خلال الحلقة، وختام مختصر من المذيعتين.

تحليل الخطاب المحكي

نلاحظ أن البرنامج يقع في كثير من التنميط الجندي للنساء، إذ تخصص فقرات عدة لمخاطبتهن، وتختص هذه الفقرات بشكلهن من مثل فقرات العناية بالبشرة والشعر، وحتى عندما يقدم الشيف فقرة الطبخ التي لا تبدو موجهة إلى النساء إلا أنه عندما يتحدث عن اختيار نوع الطبق الذي تخبز فيه الحلوى، يقول الشيف إن صينية الخبز يمكن أن يكون شكلها دائرياً أو مستطيلاً: ((اختياري، حسب ست البيت شو بتحب))، معززاً افتراض الأدوار الجنسانية التقليدية الذي يحصر الطبخ بالمرأة. لكن الفقرة الأكثر إشكالية التي تقع في شكل آخر من أشكال التمييز هي فقرة تقشير البشرة مع خبيرة التجميل التي تقدم فيها وصفة منزلية، وتشير إلى أن مكونين من المواد المستخدمة تفيد في "تبييض البشرة"، وقد انتقدت النسوية الملونة مراراً هذا التوجه الذي يوحي بأن لون بشرة معين يتفوق على لون آخر، وتشير هنتر إلى أن أصل هذه الفكرة استعماري خالص: ((تنتشر حول العالم سرديات حول فوائد البشرة الفاتحة، خاصة في دول استعمرتها أوروبا سابقاً، أو في الدول التي تحضر فيها الولايات المتحدة))⁽²³⁾. من اللافت أيضاً ترويج خبيرة التجميل في هذه الفقرة أن المرأة يجب أن تحتل بعض المصاعب في سبيل الحصول على بشرة أفضل، من مثل قولها: ((رح يحمر وجهك بعده ربع ساعة ما تخافي أبداً.. عادي..)) أو إشارتها إلى أن الشعور ببضع وخزات في الوجه عند وضع خلطة التقشير أمر طبيعي، وهي ثقافة تحت النساء عموماً على تحمل الألم في سبيل الانخراط في معايير

(23) Margaret L Hunter, Buying Racial Capital: Skin-Bleaching and Cosmetic Surgery in a Globalized World, (The Journal of Pan African Studies, vol. 4, no. 4, June 2011), Page 143.

الجمال التي وضعها المجتمع الذكوري. لا ينحصر خطاب تنميط النساء في موضوع التجميل وإنما تمر مثلاً في تقديم فقرة سؤال الحلقة جملة تنميطية تقول فيها المذيعة: ((قلب الأم أصدق قلب، قلب الشخص مو دائماً دليله)).

نلاحظ في البرنامج جانباً آخر من التمييز ضد النساء، وهو التمييز على أساس العمر، إذ تخاطب كل فقرات التجميل "الصبايا" كما تشير إليهن المذيعتان مراراً خلال الحلقة، ولا تظهر في الحلقة لقطات لنساء أكبر عمراً سوى في لقطة في أثناء التقرير عن أخطاء العناية بالشعر، حيث تظهر امرأة أكبر عمراً تنظف فرشاة شعر من الشعر العالق بها مقابل عدد كبير من اللقطات لشابات، والمرّة الثانية التي تظهر فيها امرأة أكبر عمراً هي في التقرير عن الفنانة.

تستحق الفقرة التي خصصت للحديث عن كيفية اختيار الشريك المناسب التوقف عندها من ناحية جنديرية، إذ على الرغم من محاولة القناة تحديث المفهومات التي تعرضها، من خلال ذكر أن الحب شرط من شروط الارتباط، وأن المسؤوليات متبادلة في العلاقة، حيث تقول المذيعة رنا في هذه الفقرة: ((كل طرف بالعلاقة لازم يتحلى بالمسؤولية، فالرجل لازم يؤكد للمرأة أنه هو رح يتحمل كل المسؤوليات المترتبة عليه وكمان المرأة بدورها لازم تأكد التزامها بهالشي))، إلا أننا نلاحظ رواسب اللغة التي تفترض ترتب المسؤولية على الرجل أولاً. ولكن الجزء الإشكالي من الفقرة هو الحديث عن شرط آخر وهو الاحترام المتبادل، وقد نظن عند هذه النقطة أن المذيعة ستحدثنا عن ضرورة انعدام العنف الجسدي واللفظي في العلاقة، لا سيما في مجتمع تنتشر فيه ظواهر التعنيف والاعتصاب الزوجي وتزويج القاصرات، إلا أنها تشرح: ((ومنقصد بهالشي يمكن عدم السخرية من الشريك أو إشاعة أسرارهم للآخرين وأكد عدم السماح للناس بالتحدث عن شريكك والتقليل من شأنه)).

في فقرة الأبراج الأخيرة في البرنامج، نلاحظ أن خبيرة الأبراج تمارس نوعاً آخر من التمييز وتنميط الأدوار الجنديرية، إذ تتحدث عن مواليد يوم الحلقة نفسه فتقول: ((مهمل شوي عمومًا.. لذلك لازم يهتم بأنه تكون زوجته عكسه يعني هي اللي تهتم بهاد الجانب))، أي إنها تفترض سلفاً أن من تتحدث عنه رجل، وأن زوجته هي المسؤولة عن تحسين صورته في مجتمع العائلة وعن الواجبات الاجتماعية.

نهاية، على الرغم من ضعف البرنامج الإنتاجي إلا أنه يبدو أفضل قليلاً من إنتاج القطاع العام، وأقل جموداً وأسرع إيقاعاً، لكن البرنامج نهاية يكاد لا يترك شكاً من أشكال التمييز ضد المرأة إلا يقع فيه، ولكن اللافت في البرنامج هو غياب الذكورة بعكس الفضائية السورية التي كرس برنامجها كاملاً لتكريس مفهومات الذكورة السمية⁽²⁴⁾.

(24) Toxic Masculinity ونقصد بذلك المصطلح الذي نظرت له النسوية كثيراً في السنوات الأخيرة.

3. برنامج أنت قدها على راديو روزنة 06-03-2021⁽²⁵⁾

يبث البرنامج على الهواء مباشرة على راديو روزنة وعلى وسائل التواصل الاجتماعي، راديو روزنة هو منبر إعلامي سوري بديل ممول من جمعيات مدنية أوروبية وعربية، وتجدر الإشارة إلى أنه المؤسسة الوحيدة بين المؤسسات المختارة في الدراسة التي تديرها امرأة، وهي لينا الشواف.

وصف الحلقة

يوصف البرنامج إذاعياً يصور من أجل البث على الإنترنت، يقتصر الجانب البصري على لقطة لنور مقدمة البرنامج المحجبة وحيدة في كادر ثابت، خلفها شعار المحطة، وأمامها ميكروفون الإذاعة، وخلفية موسيقية، ومقدمة صوتية للبرنامج بصوت رجل. تبدو لغة جسد نور أكثر ارتياحاً من مذيوعات التلفزيون السوري وسماً، إذ تتصرف بطبيعية في الفضاء، وتتحرّك من دون أن تبدو جامدة، وتبدو واثقة من نفسها ومرتاحة في النظر إلى الكاميرا، وحتى عندما تخطئ، تتجاوز الخطأ بسهولة وسلاسة. وتشير نور في البداية إلى أن هذه الحلقة تشكل عودتهم إلى الاستديو لتسجيل الحلقة في إشارة إلى الحجر المنزلي سابقاً. تحيي نور المستمعين عبر أثير الإذاعة، وترحب بالمنضمين إلى البث المباشر عبر يوتيوب وعلى صفحة الإذاعة على فيسبوك. وتذكر نور مع بداية الحلقة رعاة حلقة البرنامج، ويظهر على الشاشة أن الحلقة أنتجت بدعم من مؤسسة: صحفيون من أجل حقوق الإنسان، وبتمويل من برنامج عالم كندا.

تفتتح نور الحلقة بمعايدة النساء بيوم المرأة العالمي، وتشير إلى أن المعايدة مبكرة لأن عيد المرأة يصادف الثامن من آذار، وتشرح شعار عيد المرأة لهذا العام الذي أطلقتته الأمم المتحدة حول دور قيادي للمرأة في عالم كوفيد 19. ثم تقرأ لنا نور ما قالتها الأمم المتحدة عن دور النساء في مكافحة الوباء. وتشجع المستمعين والمشاهدين على التواصل بإعلان أرقام الهاتف، وتدعوهم إلى الانضمام إلى مجموعة البرنامج في فيسبوك.

تستضيف نور بداية عبر مكالمة فيديو مديرة منظمة "النساء الآن" للحديث عن ورقة بحثية بعنوان "جائحة كورونا والمرأة في سوريا: ترسيخ اللامساواة" نشرتها المنظمة بالشراكة مع مؤسسة فريدريتش إيبيرت. تتوسع اللقطة ليظهر حول الطاولة التي تجلس إليها نور رجلان تقنيان، وإن كانا على مسافة إلا أنهما لا يرتديان الكمامات. تحاور نور مديرة الجمعية، وتستقبل خلال الحوار اتصالات من المتابعات، ونستمع إلى قصص نساء، عند الاستماع إلى قصص النساء نشاهد اللقطة الواسعة التي يظهر فيها الثلاثة، ونلاحظ أنهم منشغلون بأعمال أخرى، في ما تبدو القصة وكأنها تحكي

(25) شوهدت الحلقة على الرابط الآتي بتاريخ 05.05.2021: <https://www.youtube.com/watch?v=0gtY5OYgZrA>

في الفضاء، يتوقف البرنامج مع أول فاصل إعلاني، وتعود نور لمتابعة المقابلة والتعليق على مشاركات المتابعات. بعد انتهاء المقابلة تستقبل نور أول اتصالات من رجال ونساء للمشاركة، ويتضح أنهم عمومًا متابعون للبرنامج، ويتصلون باستمرار، تستضيف نور بعدها ممرضتين في مقابلتين متتاليتين للحديث عن دور العاملات في المجال الصحي في مواجهة الجائحة، وتتخلل المقابلة أيضًا اتصالات وشهادات. تنتقل بعدها نور إلى قصة سيدة مسجلة، وتتلقى اتصالات للتعليق على القصص وعلى موضوع الحلقة. تشكر نور المشاركين بالتعليقات على فيسبوك، وتستضيف نور بعدها ناشطة في مجال العمل الإنساني، ونسمع خلال الاستضافة قصة أخرى عن التمييز في العمل بين المرأة والرجل، وتنتهي الحلقة بإعلان نتائج استطلاع الرأي الذي طرحته الإذاعة: هل تعرضت للاستغلال في العمل لأنك امرأة؟ 38 بالمئة أجابوا بنعم و62 بالمئة أجابوا بلا. واستطلاع: هل تعرضت للتمييز بالحصول على حق مالي لأنك امرأة؟ 44 بالمئة أجابوا بنعم و56 بالمئة أجابوا بلا.

تحليل الخطاب المحكي

يحسب لإذاعة روزنة أنها الجهة الوحيدة التي حولت برنامجها الصباحي الأسبوعي من برنامج منوعات إلى برنامج لنشر الوعي النسوي، وليس إلى برنامج موجه للنساء، ويحسب للبرنامج إفراده مساحة لنشر الفكر النسوي. منذ بداية الحلقة نلاحظ هذا التوجه من خلال عدد من المفردات التي تطرح: يوم المرأة العالمي، العنف المنزلي، جرائم الشرف، المجتمع الذكوري، اللامساواة، التمييز، التضامن، التشاركية، الجندر.

ونلاحظ تماهي المقدمة وحتى الضيوف مع موضوع الحلقات، فهن نساء يعرضن الموضوع، ويشاركن فيه بصفتهن نساء يمكن أن يتعرضن للتمييز، نلاحظ ذلك من خلال قول نور مثلاً: ((هل نحن فعلاً كنساء ما مندعم بعض؟))، ومن خلال أجوبة مديرة منظمة "المرأة الآن": ((ومنعرف إنه أي وحدة مننا هي معرضة إنه تتعرض لهي الشي هاد))، وتضيف في ختام مقابلتها: ((بتمنى نفكر مع بعض كيف فينا ندعم بعضنا كنساء)).

تطرح الحلقة موضوعات مهمة وإشكالية أولها كيف أضافت جائحة كورونا أعباء إضافية إلى المرأة ولا سيما في ظرف الزواج، دور النساء في الخطوط الأمامية لمواجهة الجائحة، صعوبة الوصول إلى الرعاية الصحية ورفض بعض الرجال حصول النساء على العلاج في حال كان الطبيب المشرف ذكراً، التمييز ضد النساء في العمل ولا سيما انعدام المساواة في الأجور بين الرجال والنساء، ونسمع خلال الحلقة شهادات عن التمييز في العمل، التحرش في بيئة العمل، والعنف المنزلي في ظل الحجر الصحي. ونلاحظ هنا معاصرة الموضوع مقارنة بالحلقات المختارة من الإعلام التقليدي.

يحسب للبرنامج إتاحة المجال للاختلاف، إذ يتلقى البرنامج عددًا كبيرًا من المشاركات والاتصالات، ومن اللافت أن بعض المتابعين الدائمين للبرنامج رجال، وعلى الرغم من أن لغتهم في أثناء التعليق لا تخلو من بعض التعبيرات الذكورية أو من شعورهم بأنهم تحت هجوم يجب أن يدافعوا عن أنفسهم أمامه؛ إلا أن تعرض للرجال لهذا النوع من الخطاب يعد إيجابيًا من حيث المبدأ.

سنستوقف بالتفصيل عند شهادة لسيدة، علقت بتجربتها على البث المباشر على يوتيوب فجرى الاتصال بها لتقدم شهادتها:

اتصال إيناس: ((أنا امرأة اعتبر مخلوق درجة ثانية وثالثة بالمجتمع كله.. مع إني خريجة جامعية ما تعاملت مع شخص يحترم أنني امرأة.. أنا امرأة أنا إنسانة)). وتعلق على اتصال سبقتها لرجل طلب فيه عدم التعميم: ((مافيني عمم بس الغالبية حوالي 90 بالمائة))، تتعاطف معها نور كثيرًا، ويبدو التعاطف واضحًا على تعابير وجهها، وتحدث إيناس عن تعرضها لتحرش لفظي في العمل بمكتب محام بصفتها امرأة وحيدة مع 4 أطفال، وتعلق: ((بدي عيش أنا وأطفالي.. خلوني عيش بكرامة))، وتروي كيف عملت مع طبيب وتعرضت لـ"الأسلوب نفسه"، فلجأت إلى المفوضية العليا لللاجئين، وتقول إن أول ما سألها عنه المسؤول عن ملفها: ((ليش أنتي شو بتلبسي؟ يا عمي والله أنا امرأة محجبة ولبس العباية السوداء.. ليش آخدين إنه أنا شو بلبس؟ ليش لكون أنا السبب؟ وحتى هاد الشخص استغلني.. قلت له: كرامة لرب العالمين ساعدني أنا وولادي.. صار يحكي معي حكي.. قلبي بتعرفني وأنتي عم تبكي عيونك سكسي.. هي خليني احكيها عالملاً.. أنا ما حدا كان يصدقني..)) وتبكي، يظهر على نور التأثير الشديد، تبحث عن الكلمات: ((دموعك غالية علينا.. نحنا منصدقك يا إيناس ونحن جنبك.. بتسقط الكلمات شكرًا إنه عندك الجرأة اليوم إنك تحكي هي التجربة المريعة اللي عم تمرقي فيها))، تكمل إيناس روي تجربتها، وكيف خاطرت بحياتها وحياة أولادها في رحلة البحر للوصول إلى أوروبا، وتروي العزلة التي تعيشها... تقول لها نور: ((نحن جنبك أنا وكل امرأة معنا اليوم عالسمع لحتى تقلك إنه أنت قدها وروزنة كمان هي بجانبك..))، وتذكر بعدها رسائل دعم من رجال لإيناس على فيسبوك.

تبدو هذه الشهادة في مجملها غير معتادة في الإعلام السوري، ولعل هذا التبديل مما أتاحه ظهور الإعلام البديل، إذ تستطيع امرأة أن تروي بكل صراحة ما جرى معها وبتفصيل، ويتضح لنا أن المذيعة تعلمت مبادئ التعاطي مع الضحايا، إذ سارعت إلى تأكيد أنها تصدقها، وهو أمر أساس في التعاطي مع الناجيات من التحرش، وأكدت لها وجود منظومة دعم مؤلفة من نور والمتابعات والمعلقين وروزنة نفسها.

في درب طويل نحو المساواة، يبدو برنامج روزنة "أنت قدها" خطوة جديدة في سبيل طرح القضايا الجوهرية للمناقشة، وإفراد المساحة للمظلومات والمعنفات والمميز ضدهن للحديث عن أنفسهن

وتجاربهم. إضافة إلى استضافة خبرات يستطعن عرض المسألة، وشرحها، وتفصيلها، وتقديم الحلول لها، وإفساح المجال للمجتمع بشرائحه كلها للمشاركة والتعليق.

سادساً: الخلاصة

انطلقنا في هذه الدراسة من فرضية أن صورة المرأة تنقسم إلى نوعين من التمثيل؛ الأولى في الإعلام التقليدي، وفي مقابلها صورة في الإعلام البديل، إلا أننا نلاحظ أن الصور كانت مختلفة باختلاف القنوات التي تبث البرامج المختارة. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نستنتج وجود صورة موحدة للمرأة في الإعلام التقليدي.

نلاحظ أن الاستنتاج الذي توصلت إليه ليذا ودين الذي أشرنا إليه سابقاً ((حول أولوية الطاعة والتصرف وكأن الجميع رجالاً ونساء يحبون الرئيس))، ما زال سارياً على الرغم من مرور أكثر من عشرين عاماً على نشر كتاب ودين، وعلى الرغم من قيام الثورة في سورية، وعلى الرغم من أن دراستها كانت في زمن رئاسة الأسد الأب، إذ ما زال الإعلام الرسمي السوري يرسم صورة المواطن والمواطنة على حد سواء في إطار تأييدهم للرئيس، وإن طرأت بعض التغييرات الطفيفة من مثل إدراج زوجته ضمن المنظومة الواجب شكرها إلا أن الطاعة بقيت الشرط الأول والأخير للظهور على شاشة الفضائية السورية.

نلاحظ في المقابل أن إعلام القطاع الخاص المحسوب على النظام خصص محتوى برنامجه الصباحي معظمه ووجهه إلى النساء بصفتهم ربات بيوت، بحاجة إلى نصائح في التجميل والطبخ كما في الحياة، ولا نستطيع هنا أيضاً أن نستنتج أن هناك تغيراً في صورة المرأة في برنامج "قناة سما" الصباحي بقدر ما جرى تجنب السياسة والحياة العامة، ما حول البرنامج إلى برنامج تمييزي.

قدمت "إذاعة روزنة" نموذجاً يحيي الأمل في ظل واقع محبط ومتراجع، إذ أفسحت المجال للنساء للتعبير عن أنفسهن، وحافظت مقدمة البرنامج على أداء مدرب ومتوازن جندرياً.

أشكال التنميط

لم ينمط الإعلام السوري الرسمي المرأة إلا عندما قدمها أمّاً للشهيد، إلا أننا نستشعر أن التمثيل انتقائي وغير حقيقي بسبب الانطباع العام بأن كل ما نشاهده محسوب ومفلتر رقابياً، أما في تلفزيون سما فقد نُمطت المرأة في أشكال عدة، أهمها أن الشابة تبحث عن الانخراط في معايير الجمال التي يفرضها المجتمع الذكوري، وثانيها أن تلك المعايير هي ما تطمح إلى تحقيقه المرأة، وأنها تؤدي إلى الرضا.

الصلة بين التمويل والتمثيل

طرحنا ضمن أسئلة البحث سؤالاً عن صلة التمويل بتمثيل المرأة، ولم نكن نتمنى أن نستنتج نهاية أن التمثيل الأفضل كان للقنوات الممولة أوروبياً، وأن التمثيل الأسوأ سيكون من نصيب التمويل السوري، إلا أننا لن نسجل هذا الاستنتاج هنا، لأننا لاحظنا خلال بحثنا أن عوامل أخرى قد تلعب دوراً في تحديد تمثيل النساء، ما يدفعنا إلى طرح أسئلة جديدة علّ أبحاثاً لاحقة تجيب عنها: أليس من اللافت أن أفضل تمثيل للنساء كان في المؤسسة التي تترع على أعلى قمة هرمها الوظيفي امرأة؟ هل تلعب عوامل أخرى مرتبطة بالسياسات التحريرية والتزام الصحفيين أنفسهم بالقضايا النسوية دوراً في الصورة النهائية التي تظهر فيها المرأة؟

تصوير الضحايا من النساء

في ما حافظ الإعلام الرسمي السوري على طريقته كما أشرنا، تجنب إعلام القطاع الخاص التقليدي صورة الضحية جملة وتفصيلاً، وقدم برنامجاً لا علاقة له بواقع السوريين، وأفرد برنامج "أنت قدها" المساحة للضحايا من النساء لروي قصصهن بسردتهن الخاصة بهن، وعلى الرغم من تعليق المذيع إلا أن الرواية ظلت بصوت الضحية وبطريقتها الخاصة للتعبير عنها، وبذا تفاوتت صور الضحايا بين القوية والصابرة والمظلومة وغيرها، إذ اختارت كل ضحية مكانها، وروت قصتها من وجهة نظرها.

الذكورة في كل من النماذج المنتقاة

تمثلت الذكورة في برنامج "الفضائية السورية" بلغة التغلب والانتصار ومفردات الحرب والإرهاب، في ما انتفت الذكورة من برنامج "قناة سما".

ظهرت الذكورة في برنامج "روزنة" في موقع الدفاع عن النفس، وحاول الرجال المشاركون في البرنامج مراراً تأكيد أن وجود حالات من العنف والظلم لا تعني أن الرجال كلهم سيئون، حتى إن أحد المعلقين طلب تخصيص حلقة للحديث عن تجارب إيجابية للنساء مع الرجال، مشيراً إلى أنه من الضروري برأيه ألا تكره النساء الرجال.

إدماج وسائل التواصل الاجتماعي في البرامج

تجاهل برنامج "الفضائية السورية" وسائل التواصل الاجتماعي تمامًا، في ما اختارت قناة "سما" المشاركات التي تعرضها في البرنامج. ولعل هذا الموضوع هو الجانب الوحيد الذي يبدو فيه الإعلام التقليدي في مواجهة الإعلام البديل، ويتناول كل منهما الموضوع بطريقته.

يفرد الإعلام البديل أهمية ومساحة كبيرة لوسائل التواصل الاجتماعي، إذ يبني برنامج "روزنة" على بنية التفاعل بين تعليقات المشاهدين على البث المباشر على يوتيوب وعلى فيسبوك والاتصالات التي يمكن أيضًا أن تحدث عبر تطبيق واتساب.

نلاحظ هنا أننا للمرة الأولى أمام شرح واضح في المعاصرة بين الإعلاميين، وأننا أمام إعلام مصير على التحجر في مكانه، وإعلام يحاول التقدم إلى الأمام.

نهاية لا يمكننا إلا أن نشير إلى أن هذه الدراسة وعيناتها القليلة لا يمكن أن تتوصل إلى استنتاجات حاسمة بسبب صغر العينة، إلا أننا يمكن أن نعدّها مؤشرًا على ندرة الاهتمام بتمثيل النساء وقضاياهن، وتأخر القضايا الجندرية في سلم الأولويات في الإعلام السوري عمومًا، إلا حالات نادرة تشكل الاستثناء، وقد اخترنا تقديم أحدها في هذه الدراسة ليس للقول إن صورة المرأة في الإعلام البديل متوازنة وإيجابية، وإنما للإضاءة على أن التمثيل الجندري المتوازن في متناول يد الإعلاميين والإعلاميات، وأن نتيجة كتلك التي تحققت في حلقة "أنت قدها" قابلة للتنفيذ.

لا بد من الإشارة إلى أننا صادفنا في المقابل في أثناء التحضير للبحث نماذج في الإعلام البديل تتجاهل المرأة تمامًا، وتقع في مطبات الذكورية والتمييز الجندري في جوانب عدة إلا أننا فضلنا أن نختار نموذجًا يسمح لنا بقليل من الأمل في تمثيل جندري أفضل.

المصادر والمراجع

بلغة عربية

1. بشارة. عزمي، سوريا: درب الألام نحو الحرية، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
2. كوهن. كارول، المرأة والحرب، ربي خدام الجامع (مترجمة)، (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2017).

بلغة أجنبية

1. Ghrrer. Hussein, social media and the Syrian Revolution, (westminster papers volume 9, issue 2 / April 2013).
2. Gill. Rosalind, Gender and the Media, (Polity, 2007).
3. Hunter. Margaret L., Buying Racial Capital: Skin-Bleaching and Cosmetic Surgery in a Globalized World, (The Journal of Pan African Studies, vol. 4, no. 4, June 2011).
4. Mahmood. Qasim et al., social media and Arab Revolts: an appraisal, (Malaysian Journal of Media studies. Vol. 16, No. 2, 2014).
5. Mohammadi. Ali and Annabelle Sreberny-Mohammadi, Small Media, Big Revolution: Communication, culture, and the Iranian revolution, (University of Minnesota press. London and Minneapolis, 1994).
6. Schramm. Wilbur, How communication works, The process and effects of communication, (University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1954).
7. Shannon. Claude, A Mathematical Theory of Communication, (the Bell System Technical Journal, Vol. XXVII, No.3, July 1948).
8. Siebert. Fred S. Theodore Peterson, and Wilbur Schramm, Four Theories of the Press, (University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1956).
9. Van Zonnen. Liesbet, Feminist perspectives on the media, The Gender and Media Reader, Edited by Mary Celeste Kearney, (Routledge, 2012).
10. Wedeen. Lisa, The ambiguities of domination: Politics, rhetoric, and symbols in

contemporary Syria, (University of Chicago press, Chicago and London, 1999).

11. Weedoo research team, Holding on to Seadoam: Insights on the reality of Radio and web publishing in Syria, (Weedoo, 14 November 2016).
12. Yin. Jiafei, Beyond the Four Theories of the Press: A New Model for the Asian & the World Press, (Journalism & Communication Monographs, Vol 10, Issue 1, 1 March 2008).

صورة النساء السوريات في وسائل التواصل الاجتماعي

الفيس بوك أنموذجاً

أمل حميدوش⁽¹⁾

أولاً: مقدمة

خلق ظهور الإعلام البديل بعد 2011 في سورية بصوره المختلفة (إعلام المدونات وإعلام وسائل التواصل الاجتماعي، الراديو والصحف الإلكترونية وغيرها) مساحة أمام السوريين للتعبير عن أنفسهم بدايةً، وتصوراتهم واتجاهاتهم ومواقفهم تجاه ما يحدث في سورية مع التغيرات التي حصلت منذ أحداث 2011، بحيث أصبح منصة يُستدل من خلالها على الأفكار الجماعية والفردية للسوريين.

وبصورة متلاحقة أصبح هذا الاعلام البديل منبراً ومنصةً للتعبير عن الرأي، ووجهات النظر الشخصية، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بهوامش من الحرية لم يتحها الإعلام التقليدي بآلياته ومساحاته المحدودة. وكانت وسائل الإعلام البديل مساحات متنوعة لممارسة المناصرة والحشد وكسب التأييد من أجل إقرار الحقوق، ونشر الوعي وثقافة احترام حقوق الإنسان، ومناهضة العنف وغيرها من القيم الإنسانية المختلفة، ومنها "ثقافة المساواة والعدالة الجندرية"، حيث انتشرت في الآونة الأخيرة كثير من المنصات التي تهتم بقضايا النساء وحقوقهنّ، وتسلب الضوء على تجاربهنّ ونضالهنّ المستمر، إلا أنه، في الوقت نفسه، كانت تلك الوسائل منبراً للانتهاكات ونشر ثقافة التنمر والصور النمطية والإقصاء والتعصب والتطرف، انتهاكات لم تكن النساء بمنأى عنها، حيث وقعت المرأة السورية ضحية لتلك الوسائل التي تنشر ثقافة العنف ضدها، وتسعى لتكريس الصور النمطية التي تحد من دورها وتعوّق تقدمها في مختلف المجالات، خصوصاً تلك التي تنشط فيها النساء سياسياً أو مدنياً أو إعلامياً، وباتت المرأة في كثير من الأحيان مادة للتهجم والابتزاز وتشويه السمعة والتحريض المبني على سلسلة من العادات والتقاليد التي تنتهك حقوقها في المجتمعات المحلية السورية جميعها، بقصد تحصيل الشهرة لبعض المتنمرين أو تكريس الصورة النمطية لها، والتشجيع على السيطرة الذكورية.

(1) باحثة في شؤون النسوية.

ثانيًا: الإطار المنهجي للدراسة

1. مشكلة الدراسة

أخذت مواقع التواصل الاجتماعي ("الفيس بوك" خصوصًا) حيزًا كبيرًا من الاهتمام والمتابعة لدى القطاعات الواسعة من مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة، وذلك لسهولة استخدامه، وانتشاره في مستوى المجتمعات كافة، ومنها المجتمع السوري.

وكان "الفيس بوك" إحدى أهم المنصات الرئيسة عند السوريين، حيث ظهرت فيه سلسلة من الخطابات المتعلقة بالنشاط السياسي والثقافي والمدني وغيرها، كونه الوسيلة الأكثر تأثيرًا في مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي الأخرى.

ولأن صورة النساء ودورهن المأمول في سورية اليوم والمستقبل، على قدر من العدالة والمساواة، ما يزالان هاجسًا أمام الناشطات النسويات السوريات، فقد كان لا بد من الوقوف على واقع صورة النساء التي تصدرها مواقع التواصل الاجتماعي، ودراسة آثارها في تحصيل النساء حقوقهن، والحد من الانتهاكات والنواحي التمييزية التي تتعرض لها.

وقد عنيت الدراسة بصورة النساء السوريات في بعض الصفحات السورية العامة في "الفيس بوك" خلال المدة الزمنية منذ شباط/فبراير 2021.

2. أهمية الدراسة

تأتي أهمية دراسة صورة النساء في وسائل التواصل الاجتماعي من الانتشار الكبير لهذه الوسائل في سورية، واستخدام السوريين اليومي والمتكرر لها، على اختلاف أعمارهم وأجناسهم، وقدرة الناشرين فيها على الوصول إلى شريحة واسعة من المستخدمين، والتأثير فيهم.

سيطرة هذه الوسائل على اهتمام الجمهور جعلت لها دورًا مهمًا في تكوين الوعي والمواقف، وقدرتها على التحكم في الرأي العام، وهو ما يفرض ضرورة دراسة الصورة التي تقدمها الصفحات العامة الناشطة في "الفيس بوك" عن النساء السوريات، من أجل تسليط الضوء على العقبات والتحديات التي تعترض النساء السوريات في لعب أدوار جديدة عن سابقتها التقليدية. ودراسة المجالات والقطاعات التي تتعرض فيها النساء للإساءة أو التنميط أكثر من غيرها، وتحليل نتائجها وأسبابها المجتمعية لمعرفة سبل مواجهتها، فضلًا عن اكتشاف المساحات الإيجابية وتسلط الضوء على الجوانب الإيجابية من أجل تعزيزها.

3. هدف الدراسة

رصدٌ وتحليلٌ للمحتوى المنشور في صفحات محددة في شبكة "فيس بوك"، وتوزع في مناطق جغرافية ذات مرجعيات سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة، لدراسة واقع صورة النساء السوريات التي تقدمها.

4. أسئلة الدراسة

- أ. ما وسائل التواصل الاجتماعي وما أنواعها الأكثر انتشاراً في سورية؟
- ب. ما دور وسائل التواصل الاجتماعي وتأثيرها في النساء وفي حقوقهن؟
- ت. ما المجالات والقطاعات التي ينشر فيها محتوى مسيء أكثر من غيرها؟
- ث. ما أسباب نشر وسائل التواصل الاجتماعي محتوى يحمل تمييزاً جندرياً أو إساءة إلى النساء؟

5. أدوات الدراسة

- أ. الرصد والملاحظة المباشرة لعينات عشوائية من صفحات عامة ناشطة في "فيس بوك".
- ب. إجراء مقابلات مع مسؤولين عن هذه الصفحات التي رُصدت في البحث.
- ت. إجراء مقابلات مع متخصصي/ات الجندر للتعليق على البيانات المستخلصة والمحتوى المعروض.

ثالثاً: الإطار النظري للدراسة

على الرغم من الجهد الدولي والوطني الذي يبذل في مستوى العالم من أجل مناهضة التمييز القائم على النوع الاجتماعي -والحد من العنف الذي تتعرض له النساء بمختلف أشكاله وصوره المختلفة، والعمل والنضال لتحصيل النساء حقوقهن الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وما يترافق مع ذلك الجهد من حركات وتيارات نسوية كثيرة تسعى لتحسين وضع النساء وصورتهن وإمكاناتهن وحيثتهن ونضالهن في مواجهة العادات والتقاليد والثقافة الأبوية والذكورية التي تحد من

تقدم النساء وتطورهن في مناحي الحياة المختلفة- لم يصل هذا الجهد بعد إلى الآمال المطلوبة، وما تزال المرأة في نظر كثيرين في المجتمع السوري إنساناً غير كامل الحقوق، يتعرض يومياً إلى كم هائل من الانتهاكات المباشرة وغير المباشرة.

وفي حين يشهد العالم تطوراً ونهضة رقمية هائلة، لا سيما في مجال الإنترنت وما وصل إليه العلم من إمكان التواصل والتراسل في الثانية نفسها ومن أي بقعة في العالم، ودور هذا التطور في انتشار حقوق الإنسان والدفاع عنها، إلا أنه أنتج آثاراً سلبية في المجتمع والفرد، وبصورة كبرى في المرأة، لا سيما العربية، وبصورة أخص في إطار بحثنا "المرأة السورية".

سورية التي هي موضوع بحثنا شهدت دخولاً نسبياً لوسائل التواصل في العقد الأول من الألفية الجديدة، لكنها كانت وسائل خاصة بالدردشة الثنائية مثل "Nimbuzz" الذي اشتهر في نطاق واسع حينئذ، إلا أن ثقافة النشر والتعليق وإبداء الرأي في نطاق واسع ولجمهور غير محدد عرفت مع دخول "الفيس بوك" إلى البلاد، وكان في مراحله الأولى محجوباً، ويقتصر على بعض المشتركين من متجاوزي الحجب، إلا أن الواقع تغير بعد اندلاع الاحتجاجات الشعبية في سورية 2011، وقرار السلطات المفاجئ فتح "الفيس بوك" أمام المستخدمين السوريين الذين بدؤوا يتهافون عليه.⁽²⁾

حينئذ تحول "الفيس بوك" في سورية من أداة تواصل اجتماعي إلى وسيلة تعبير عن الرأي تارةً، ونقل أخبار تارةً أخرى، باستخدامه في تأسيس صفحات تتناول موضوعات سياسية أو أخباراً مرتبطة بالاحتجاجات. وما لبث أن ظهر الانقسام السوري في صفحات "الفيس بوك" من خلال شبكات مؤيدة ومعارضة أو حتى "حيادية"، وقد حظيت هذه الصفحات بمتابعة كبيرة، نظرًا إلى قدرتها على نقل الأخبار والمعلومات بسرعة ومرونة في وقت كانت تعاني فيه وسائل الإعلام بيروقراطية النشر وبطأه، ومن ثم تحول جزء من هذه الصفحات للعب دور تنظيمي وتوجيهي للاحتجاجات والمسيرات بمختلف أرجاء البلاد، إضافة إلى التحشيد واستمالة الرأي العام، كل صفحة بحسب ميولها ومكونات القائمين عليها.

وفي سياق تطور هذه الوسائل مع تطور مستخدميها والمتغيرات على الأرض السورية، أصبح "الفيس بوك" أشبه بمنصة ومساحة افتراضية للحوار والمناقشات، وبدأت قضايا حقوق الإنسان والمواطنة والعيش المشترك والقوانين والدستور وحقوق المرأة والحريات وغيرها من الموضوعات المشكلة في سورية تأخذ حيزاً مهماً من اهتمام السوريين ومتابعيهم، وبدأ يتشكل ما يسمى بالرأي العام الذي كان من غير الممكن تلمسه سابقاً في ظل الحالة المغلقة للفضاء العام، وتقييد النشاط السياسي والمدني في سورية الذي احتكرته مؤسسات الحكومة والإعلام الرسمي عقوداً، حتى بات موقع "فيس بوك" في

(2) رفع حظر الفيسبوك واليوتيوب بسوريا، موقع الجزيرة، 2011/2/9. <https://bit.ly/3pXWAiT>

قائمة المواقع العشرة الأكثر ارتيادًا من جانب السوريين، وهو مستمر حتى يومنا هذا وفق تصنيف "أليكسا".

3	Facebook.com	18:38	8.89	8.90%	2,181,031
10	Telegram.org	6:30	3.49	18.30%	958
11	Instagram.com	8:49	10.43	14.70%	622,099
22	Twitter.com	12:48	10.40	11.70%	1,578,393

1. شبكة "فيس بوك" وأثرها في المجتمع السوري

"فيس بوك" بالإنكليزية (Facebook) هو موقع إلكتروني أطلق رسميًا في 4 شباط/ فبراير 2004م، وهو يستخدم، للتواصل الاجتماعي، ويعد الشبكة الاجتماعية الأكثر شعبية وشهرة في شبكات الإنترنت، حيث وصل عدد المستخدمين النشطين فيه بحلول 2012 إلى ما يقارب مليار مستخدم، إلا أنه ارتفع في 2018م إلى نحو 2.27 مليار مستخدم شهريًا، ويتيح هذا الموقع إمكان مشاركة الصور، والرسائل النصية، ومقاطع الفيديو، إضافة إلى مشاركة الحالة، ومتاح بصورة يومية بأسلوب منتظم، حيث لا يواجه المستخدم الجديد صعوبة في فهمه أو استخدامه، إذ إنه بإمكان أي شخص حتى لو لم يكن تقنيًا أو ملمًا بالتكنولوجيا أن يبدأ بالنشر وبالمجان.⁽³⁾

وعلى الرغم من أن مسؤولي "فيس بوك" وضعوا مجموعة واسعة من المعايير والمحددات لتقييد النشر وممارسة الرقابة عليه، كونه بات في كثير من الأحيان مساحة لممارسة العنف والتحرير والتطرف والتنمر ونشر خطاب الكراهية، وغيرها من الانتهاكات التي تطل فئات المجتمع والجنسيات كلها، النساء والرجال والأطفال وكبار السن⁽⁴⁾؛ إلا أن هذه القواعد لم تستطع وضع حد للتطرف وخطاب العنف والكراهية وعدم قبول الآخر، أو الانتهاكات التي تتعرض لها النساء، سواء في ما يتعلق بحريتهن وقرارهن وأدوارهن السياسية والاجتماعية والإعلامية.... إلخ، فكانت المرأة السورية على الرغم من وجود صفحات ومنابر تناصر حقوقها وتدعمها وتشيد بدورها، تتعرض من صفحات أخرى للسخرية والتنمر من دون قيود.

الجانب الإيجابي لهذه المنصة تمثل في أنها كانت مساحة للتعبير عن الرأي والحوار والمناقشة في

(3) محمد مروان، تعريف الفيسبوك، موقع موضوع، 2021، <https://bit.ly/3cY674r>

(4) معايير المجتمع، موقع الفيس بوك. <https://bit.ly/35wiP6f>

موضوعات مختلفة وقضايا كانت غائبة عن حيز التداول في البلاد، وذلك لغياب المساحات العامة من منندييات أو صالونات ثقافية أو أي شكل للتجمعات على أرض الواقع في سورية، وإن وجدت لن تسمح بهوامش من الحرية الكافية سواء كان مجالها سياسيًا أم اجتماعيًا أم دينيًا أم حقوقيًا، إضافة إلى أنه وفر مساحة للتواصل وتبادل الآراء والخبرات بين السوريين والسوريات المنتشرين في بقاع الأرض داخل سورية وخارجها، قبل الحرب وبعدها.

كان "فيس بوك" منصة للمناصرة من أجل قضايا ومشكلات شخصية ذات طابع عام، ففي حالات كثيرة تحرك الرأي العام من أجل حادثة أو انتهاك أو قضية عامة، ومارس ضغطًا على صناع القرار للتراجع أو اتخاذ الإجراءات المطلوبة للحل، مثال الحادثة التي حصلت حول نقل نعسي لمعلمة بسبب انتقادها مسؤولًا حكوميًا في محافظتها التي سرعان ما أصبحت قضية رأي عام، وتم التراجع عن العقوبة الواقعة بحقها.⁽⁵⁾

أصبحت بعض الصفحات في "فيس بوك" تعمل عمل شبكات إخبارية وطنية محلية، يعمل بها من يسمى بالمواطن الصحفي، وتعد مصدرًا للمعلومات للمهتمين أينما وجدوا.

يضاف إلى استخدام "الفيس بوك" في مجموعات للتواصل والتعارف والعمل، فإن السوريين استخدموه أيضًا للتسويق والإعلان بعيدًا من آليات الإعلان التي تتبعها إدارة "فيس بوك" التي تفرض تكاليف كبيرة، فقد ابتكروا آلياتهم المجانية أو شبه المجانية لاستثمار هذا المنبر في التسويق لأعمالهم ومنتجاتهم المختلفة.

2. دور شبكات التواصل الاجتماعي في رسم صورة المرأة

تجذب وسائل التواصل الاجتماعي اهتمام ملايين من الناس ومتابعاتهم في مستوى العالم بوصفها أداة رئيسة في العصر الحالي للتفاعل ولفت الانتباه ونشر الوعي والمعرفة حول مختلف القضايا والمشكلات المجتمعية، في حين تشكل هذه المواقع بأنواعها المختلفة مرآة تعكس واقع المجتمع، وتعيش مع أفرادها يوميًا ولحظة بلحظة، بما تحويه من منابر خاصة أو عامة، سواء كانت مفتوحة أم مغلقة، ضمن مجموعات متشابهة ومتجانسة أو مختلفة.

وبما أن هذه المواقع تمثل صورة عاكسة لواقع المجتمع، فمن الطبيعي أنه ما دام واقع حقوق النساء ووضعهن الاجتماعي والقانوني والاقتصادي لم يصل بعد إلى المستوى المطلوب والمأمول من دون تمييز وعلى قدر عال من المساواة، وما دامت النساء تتعرضن للانتهاكات المختلفة في المجتمع،

(5) التربة تراجع عن معاقبة معلمة بعد تعليقها "عقبال محافظ حلب"، موقع سنالك سوري، <https://bit.ly/2TvyGyV>. 2020/11/8

فستكون صورتهم المقدمة في مواقع التواصل الاجتماعي سيئة حتمًا، كونها تعكس واقع النساء المعيش والصعب.

فمن خلال البحث، وبناء على رصد عينات من هذه الوسائل وشبكات التواصل المجتمعية في سورية، ومتابعتها، فإن ما يقدم وينشر في تلك العينات ما زال يحصر المرأة ضمن صورة نمطية لا تراعي دورها ومنزلتها في المجتمع، وشراكتها في البناء والتنمية وتحمل الأعباء والمصاعب التي ولدتها الحرب، حيث يخضع المحتوى المنشور في تلك الوسائل إلى تأثير عادات وتقاليدها حاربت المرأة وصورتها، وقدمتها بوصفها إنسانًا ضعيفًا وتابعًا غير مستقل، ويحتاج دائمًا إلى المساعدة والعون، وحتى عند محاولة أغلب هذه الوسائل تناول قضايا المرأة، تتعامل معها بطريقة انتقائية تهتم بالشكل على حساب المضمون أو تعنى بالقضايا السطحية من مثل الموضة والأزياء والتجميل والجمال من دون الاقتراب من مشكلات المرأة الحقيقية على الصعد القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، من مثل مشاركتها في الانتخابات أو وصولها إلى مراكز صنع القرار أو حقوقها المدنية بالزواج والإرث والحضانة، أو استقلالها الاقتصادي واعتمادها على نفسها.

وفي صعيد آخر ضمن السياق نفسه المتعلق بدور وسائل التواصل الاجتماعي في حياة النساء، لا يمكن إغفال وجود صورة جيدة للنساء في بعض تلك الوسائل أحيانًا، تسلط الضوء على تجارب النساء السوريات ودورهن في المجتمع، وتعرض قصص نجاح لنساء قمن بأعمال أو أدوار مميزة ضمن مجتمعاتهن في مختلف المجالات والقطاعات، لا سيما خلال الحرب التي قاربت مدتها عشر سنوات، وكانت مواقع التواصل الاجتماعي في بعض المواقف منصة مهمة أيضًا للتضامن والمناصرة بين النساء للوقوف في وجه انتهاك تتعرض له امرأة في مكان ما، حيث أتاح فرصة للوصول إلى النساء المعتقات وإنقاذهن، مثل ما حصل في إحدى الحوادث عند انتشار مقطع فيديو لامرأة سعودية تصرخ من تعنيف زوجها لها، واستطاعت الجهات المختصة الوصول إليها وإنقاذها بفضل آلاف المتضامنين والمغردين معها، ولفت النظر إلى قضيتها⁽⁶⁾، ولا سيما في ظل قدرة كثير من النساء اللواتي يتعرضن للانتهاكات على طلب الدعم من دون التصريح بأسمائهن الحقيقية، ما وفر بيئة وملاذًا آمنين في كثير من الأحيان، وساعد مئات من النساء بمختلف الأماكن والجغرافيات، لا سيما في قضايا العنف والتحرش وفضح المتحرشين، وكانت هذه الوسائل أداة مهمة للتصفح والاطلاع والوصول إلى الموارد المعرفية والتوعية بصورة سهلة وواضحة لكثير من النساء والفتيات، وغدت وسيلة للتعبير عن رأيهن السياسي وعملهن ونضالهن بخوف أقل من تبعات ذلك على أرض الواقع، ووفرت مجالًا واسعًا للحركات النسوية لتطرح مبادراتها وهمومها وقضاياها المختلفة.

(6) مغردون: #أنقذوا_معنفه_ابها في السعودية، موقع بي بي سي نيوز، 2018/4/2. <https://bbc.in/3d9lhmn>

رابعاً: نتائج الدراسة الميدانية

رصد المحتوى الإعلامي المنشور في عينات من وسائل التواصل الاجتماعي وتحليله

رُصد أحد مواقع التواصل الاجتماعي وهو شبكة "فيس بوك"، وتُوبعت عينات من صفحات ومجموعات نشطة، عامة وشخصية، بلغ عددها 14 صفحة يتجاوز عدد متابعيها مئة ألف، ويصل في بعض الصفحات إلى مليوني متابع. تتصف هذه الصفحات بأنها متنوعة، اجتماعية وإخبارية، بعضها ساخر، وبعضها متخصص بالمعلومات الصحية والطبية، وبعضها لشخصية عامة دينية أو سياسية أو فنية، تُتابع من فئات عمرية متنوعة، ولا سيما فئة الشباب، وتعكس بيئات اجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة، فمنها ما يدار من داخل سورية أو خارجها، سواء في مناطق تخضع لسيطرة الحكومة السورية، أم المعارضة، أم الإدارة الذاتية في شمال شرق البلاد.

جرت عملية الرصد خلال ثلاثة أشهر، وجمع المحتوى المنشور فيها، وتبويبه وفق التصنيف الآتي:

1. نسبة المحتوى المنشور الذي يتناول المرأة وقضاياها المختلفة إلى مجموع النشر الكلي في العينة.

2. نسبة المحتوى الذي يتضمن إساءة أو تمييزاً إلى مجموع النشر الذي يتناول موضوع المرأة.

3. نسبة المحتوى الذي يتضمن إساءة وتمييزاً صريحاً من غير الصريح.

4. تصنيف المحتوى الذي يتضمن تمييز أو إساءة وفق المجالات الآتية:

أ. يكرّس صور نمطية للنساء من حيث:

1. الصفات الشخصية، من مثل: نكدية، ضعيفة، عاطفية، مضحية، لعوب.... إلخ.
2. الأدوار النمطية، من مثل: ربة منزل، خياطة، طبّاخة، مربية، ممرضة، مدرّسة.... إلخ.

ب. يحرّض على العنف بمختلف أشكاله وصوره بحق النساء أو يبرّره.

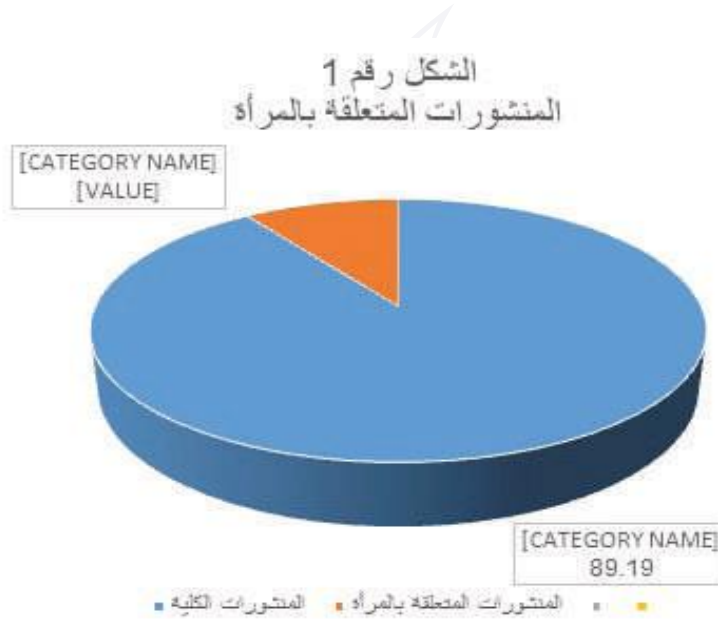
ت. يدعو إلى التمييز السلبي بين الجنسين.

ث. يروج لثقافة الوصاية على النساء.

ج. يستخدم خطاب الكراهية تجاه النساء.

- ح. ينشر صوراً ذات خصوصية من دون موافقة المرأة.
 خ. يقيّم الشكل الخارجي للنساء أو يسيء إليه.

1. المحتوى المتعلق بالمرأة



يلاحظ في الرسم البياني رقم (1) للعينات التي رصدت، أن نسبة النشر للمحتوى المتعلق بالمرأة أو القضايا التي تخصها هي 10 % فقط إلى مجموع النشر الكلي على العينات المرصودة، وفي لقاء مع مدير صفحة Kozlok الذي يتابعها حوالي 500 ألف متابع -طلب عدم ذكر اسمه- قال إن هدف ما ينشرونه في وسائل التواصل هو الترفيه والتسلية، وإن أي محتوى لا يهدف إلى ذلك لن يلقي المتابعة والاهتمام المرجو من الجمهور، وبالنتيجة سيؤثر في الصفحة وإيراداتها المالية ونسبتها من الإعلانات، حيث تحظى صفحات النكات والسخرية بجماهيرية كبيرة ينتج منها آلاف التعليقات اليومية التي ينسجم جلّها مع المنشورات التي تُكرس خلالها الأفكار السائدة بطريقة فكاهية، إلى درجة أصبحت النكات تكتب كأنها مبنية على بدهيات مسبقة عن النساء أو الفتيات، مثل (هوس الفتيات بالمال، هوسهن بالرجال أصحاب الأموال، هوس بالزواج والارتباط، هوس بالنميمة، غيرة شديدة... إلخ).

ويضيف مسؤول صفحة kozlok إن مواقع التواصل الاجتماعي انعكاس للواقع ومماثلة تمامًا له، وإن المجتمع السوري يحب السخرية، ويتابعها أكثر كثيرًا من غيرها، ويستشهد بحجم التفاعل مع الصفحات الساخرة مقارنة بصفحات علمية أو ثقافية أو فكرية، فمثلاً الصفحات التي تنشر محتوى مثيرًا للجدل بطريقة ساخرة جدًا وسطحية تزداد شعبيتها بسرعة وبكم أكبر، وبرأيه لولا دعم المتابعين وموافقتهم، لما كانت الصفحة استمرت، وهذا دليل أن المشكلة ليست في الصفحات، ولا في مديريها، وإنما في المجتمع وتقبله إياها، وموافقته عليها، حيث يحمل المجتمع مسؤولية الإساءة والسخرية من النساء، وليس صانعو المحتوى الساخر.⁽⁷⁾

2. مضمون المحتوى المتعلق للمرأة

وعند دراسة المحتوى المتعلق بالمرأة للوقوف على نسبة المسيء إلى النساء إلى المحتوى غير المسيء، فقد تبين كما في الشكل رقم (2) أن 46.76% من المحتوى المنشور في الصفحات عينة البحث يتعرض للمرأة بالتمييز أو بالإساءة لها ولصورتها أو دورها، مقابل 53.24% لا يتعرض لها بالتمييز أو بالإساءة. وللوقوف على الأسباب والدوافع لنشر هذا المحتوى، وما المعايير التي ينطلق منها صانعوها في هذه الصفحات، وفي مقابلة أجريت لصالح البحث مع مدير صفحة Nawzat Talhat Kazouka، وهي صفحة اجتماعية ساخرة لديها أكثر من مئة ألف متابع، ويفضل مديرها عدم ذكر اسمه أيضًا؛ تحدث عن المعايير التي يضعها لاختيار الموضوع والسخرية منه، إذ يسعى في المحتوى المنشور إلى تسليط الضوء على مشكلات مجتمعية يريد توجيه النصائح فيها سواء للمرأة أم الرجل، ممن يقومون بسلوكات مزعجة، من مثل تصوير النساء أنفسهن، واستعراض جمالهن أمام الكاميرا بحسب رأيه. وعن المبالغة في تشويه صورة النساء رأى أن السخرية يجب أن تكون لاذعة، ولا بأس في أن تترك بعض شعور بالإهانة لدى المتلقي لكي تنجح في ترك أثرها في الناس.⁽⁸⁾

بينما رأى مدير الصفحة الأخرى السابقة Kozlok عند محاولة فهم موقفه من نشر المحتوى الذي يسيء إلى المرأة أنه مدرك أنواع الإساءات الممكنة، ويحاول تجنبها بقدر الإمكان في المنشورات، ويحاول أن يبتعد عن تنميط المرأة، وإن وجد، فهو ليس ناتجًا من حالة واعية ومتقصدة في الإساءة إلى المرأة، إنما محض اعتياد على مفردات وأسلوب معينين في الحديث عنها.

تقول المحامية "رولى بغدادى" في أثناء المقابلة التي أجريت معها لصالح البحث، وهي ناشطة نسوية

(7) أمل حميدوش، مقابلة شخصية مع مجهول 1، عبر خاصية الدردشة، دمشق 2021/5/29

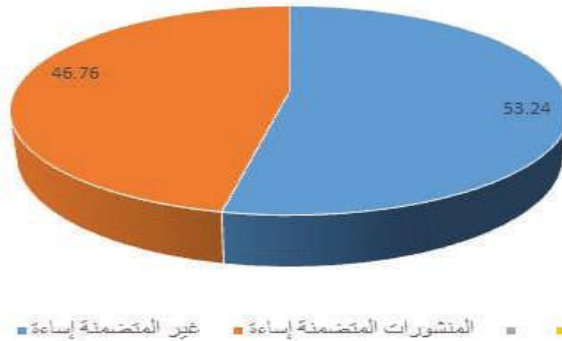
(8) أمل حميدوش، مقابلة شخصية مع مجهول 2، عبر خاصية الدردشة، دمشق 2021/5/30

تدير أحد منظمات المجتمع المدني السورية في لبنان، أن السبب الرئيس في انتشار المحتوى التمييزي والمسيء بحق النساء يعود إلى البيئة القانونية والتشريعية التي تنص على التمييز بحق النساء، وعدم المساواة، وتدعم منطق الوصاية، وتنقص من الحقوق العامة للمرأة، وتشكل القاعدة الأساس التي تنطلق منها الثقافة المجتمعية التي ما زالت تنظر إلى النساء بوصفهن كائنات ضعيفة ولا يستحقن المعاملة بمبدأ المساواة، وهذا ما يظهر في مواقع التواصل الاجتماعي وما يُروج له ويُتفاعل معه من جانب مختلف الفئات المجتمعية.

وتتابع "بغدادى": هناك عمل نسوي متطور ومنظم ويحقق نتائج إيجابية، لكن هناك أيضًا محاولات نسوية تسيء إلى النساء كتلك التي يُطرح بعضها بلغة متطرفة تحمل العدائية للرجال أو تستخدم خطابًا شعبيًا وهجوميًا يجلب خطابًا مضادًا من جانب متابعيه، ويسبب فجوة في التواصل بين النسويات والجمهور.

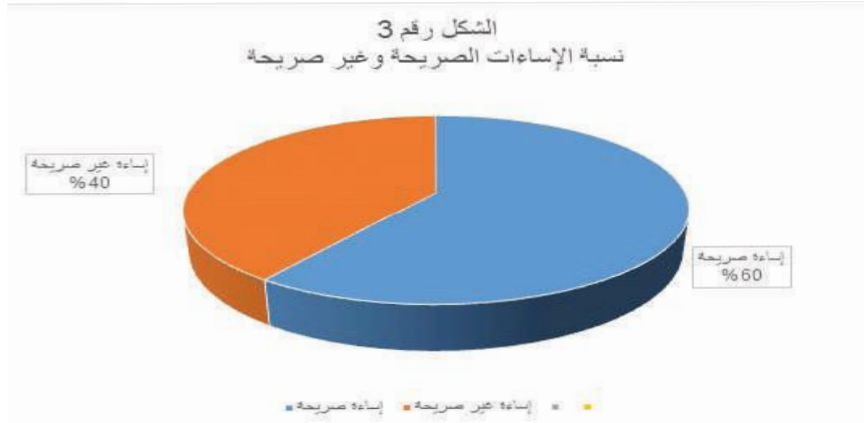
يضاف إلى ذلك أن المنظمات الحقوقية والنسوية ما زالت منهكة بالعمل على الأرض في المخيمات ومناطق الصراع أو الخارجة منه ..إلخ، من أجل تحقيق الأولويات المتمثلة في الحماية أو الدعم والتمكين، وهذا ما جعل الجانب الإعلامي والظهور وصورة النساء في مواقع التواصل الاجتماعي قضية ليست ذات أولوية مقارنة بالاحتياجات الأساس، على الرغم من أهميتها بالنسبة إلى النساء والمجتمع.⁽⁹⁾

الشكل رقم 2
المحتوى المسيء وغير المسيء



(9) أمل حميدوش، مقابلة شخصية مع رولى بغدادى، عبر الهاتف، دمشق 2021/5/29

3. المحتوى المسيء إلى المرأة

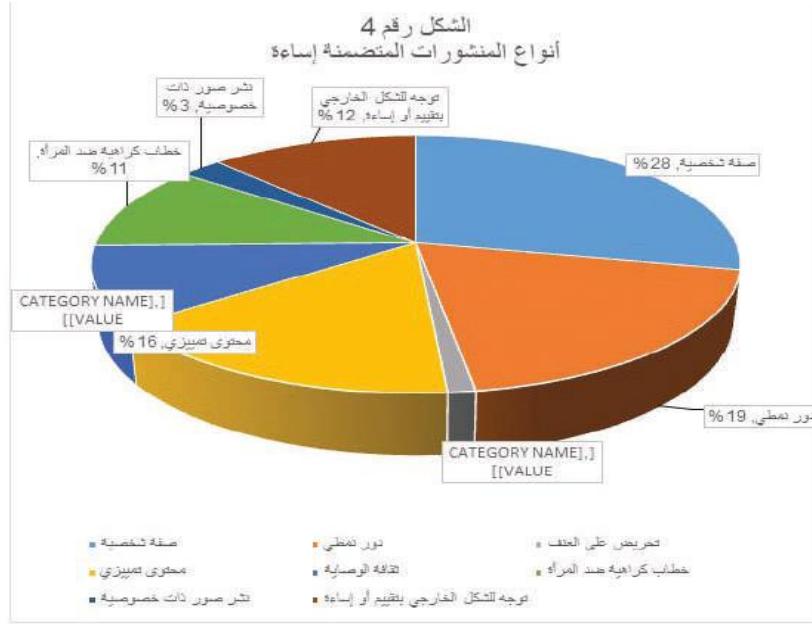


وعند دراسة المحتوى الذي يتناول المرأة بطريقة مسيئة أو يدعو إلى التمييز، إن كان ذلك بصراحة ووضوح أو بغيرهما، فقد تبين كما في الشكل رقم (3) أن 60 % من المحتوى يتضمن إساءة صريحة مقابل 40 % يتضمن إساءة بطريقة غير صريحة أو غير مباشرة.

وترى المحامية "بغدادى" أن المحتوى المسيء إساءة غير صريحة أخطر من الصريحة والواضحة، ما يؤثر في تكوين اللاوعي المجتمعي تجاه حقوق المرأة، وعللت انتشار المحتوى المسيء إلى النساء إساءة غير صريحة ومبطنة إلى قلة الوعي والمعرفة الكافية بمفهوم الجندر وقضاياها.

وتضيف أن خطر هذا المحتوى يكمن في تقديمه من النخب المتعلمة والمثقفة التي لا تمتلك الوعي الكافي بحقوق المرأة والتمييز الجندري، ويقتصر اطلاعها على موضوع العنف الجسدي الذي تتعرض له، وموقفهم الرافض إياه، لكن هذا لا يكفي، فهم بحاجة إلى الاطلاع على كل جزئية تتعلق بانتهاك حقوق المرأة والإساءة إليها، وهذا ما يفسر المحتوى المنشور في صفحات طبية أو صحية يشرف عليها أطباء وطبيبات، وتوجهه إلى مجتمع متعلم ومثقف.

4. أشكال المحتوى المسيء إلى المرأة



بالغوص أكثر عمقاً في أنواع الإساءة التي تتعرض لها المرأة عبر هذه الوسائل، نرى -بحسب ما يوضح الشكل البياني رقم (4)- تصنيفاً لهذه الإساءات وفق محددات توضح نوع الإساءة أو التمييز الجندري أو الصورة السلبية المقدمة عن المرأة ومجالاتها، وقد خلصت النتائج إلى أن:

أ. 28 % من المحتوى المسيء إلى النساء يتركز على تنميط دورها في المجتمع والحياة العامة والأسرية، وفق صفات شخصية تنميطية من مثل القول إنها ضعيفة، عاطفية، نكدية، لعب، مادية، ذات قدرات عقلية ضعيفة.... إلخ، وهذه النسبة هي العليا بين الإساءات.

ومن أجل دراسة مكونات نشر هذا المحتوى بالتحديد من جانب القائمين على هذه الصفحات، وأسبابه، أجرينا مقابلة عبر قنوات التواصل الافتراضية مع مشرفي أحد هذه الصفحات، وهي صفحة Nawzat Talhat Kazouka حيث قال إنه لا يقصد الإساءة إلى المرأة في منشوراته، وإنه يرفض الإساءات التي تنشرها صفحات أخرى، خصوصاً تلك المنشورات التي تصف المرأة بأنها غبية، وتفكيرها بدائي، ولا تستطيع تحليل الأمور.

لكن عند سؤاله شخصياً عن كيفية رؤيته المرأة قال: إن "طبيعتها نكدية"، إلا أن "نكديتها" بحسب

تعبيره أمر غير مثير للسخرية.

ب. في المرتبة الثانية جاءت نسبة المحتوى الذي يكرس صورة نمطية للمرأة من ناحية الأدوار التي تقوم بها، وقد بلغت 19 % من إجمالي المحتوى المسيء إلى النساء، حيث يُحصر دور المرأة في الإنجاب ورعاية الأطفال والقيام بالأعمال المنزلية، أو تُحصر في أعمال معينة من مثل التعليم والتمريض والسكرتاريا وغيرها.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه بمراجعة التعليقات وبالملاحظة نلمس أن جزءاً منها يتولى الدفاع عن المرأة، تحديداً في الصفحات الطبية والعلمية، وخصوصاً من المعلقين الشبان والشابات الذين لديهم اندفاع ورغبة في إعطاء الرأي العلمي الذي يصب في صالح المرأة.

من بعض الأمثلة التي رُصدت، كان هناك تعليقات على منشورات تحمل الأم وحدها المسؤولية في ما يتعلق بصحة أطفالها، وتلقي باللوم عليها في حدوث أخطاء أو عوارض صحية ما قد تطرأ على الطفل، حيث ترفض التعليقات تحميل الأم وحدها مسؤولية تربية الأطفال ورعايتهم، وتشير إلى دور الأب والتزاماته، وضرورة إشراكه في تحمل هذه المسؤولية بالمساواة مع الأم.

ولوحظ -والحديث هنا تحديداً عن تعليقات على صفحات "طبية وعلمية سورية"- أن هناك نسبة معلقين تواجه موضوعات كانت من المحرمات، مثل "غشاء البكارة"، وتطالب مديري الصفحات بتقديم صورة مختلفة عن هذا الجزء من الجسد، وعدم ربطه إطلاقاً بالشرف، بل شرحه من منظور علمي أكاديمي.

ت. أما نسبة المحتوى الذي يدعو إلى التمييز بين الجنسين، ويبرّره فقد وصلت إلى 16 %.

تعزو النسوية "رولا بغدادي" هذه النسبة أيضاً إلى التمييز في البيئة القانونية والتشريعية ومؤسسات الدولة الذي تتعرض له المرأة، فجميعها تضع المرأة في مجال تمييزي ضدها، وهنا نرى أن كل ما عني به هذا البحث، أو سيعني به، هو أحد مجالات التمييز القائم على النوع الاجتماعي، المظلة الأوسع لكل هذه التفصيلات المدروسة.

ث. نسبة المحتوى الذي يقيم الشكل الخارجي للنساء أو يتناوله بصورة مسيئة بلغت 12 % من إجمالي المحتوى المسيء الذي رُصد.

وهنا في مقابلة أجريت مع الصحافية والناشطة النسوية "نسرین علاء الدين" تحمّل الشركات العالمية الصناعية والتجارية المعنية بالترويج لعمليات التجميل والمنتجات التجميلية مسؤولية غير مباشرة عن ترسيخ ذهنية الشكل الخارجي لدى شريحة واسعة من الذكور والإناث، وترى أن تركيز هذه الشركات على الملابس وقياس الخصر والصدر والشفاه، وتقديمها بوصفها أساسيات ومقاييس

عالمية، جعل كثيرًا من الناشرين يركزون -لأشعوريًا- على الشكل أيضًا، وتارة يمتدحه "أدمن" صفحة معينة، وتارة أخرى يهاجمه، وندور في فلك من يظنون أنهم يتغزلون بالمرأة، ومن يمارسون التنمر والإساءة إليهما.⁽¹⁰⁾

ج. المحتوى الذي يستخدم بصورة صريحة خطاب كراهية ضد المرأة، بلغ 11 %

إن الأسباب الكامنة خلف هذا الخطاب بحسب الصحفية "نسرین علاء الدين" عدة، لكن أهمها -من وجهة نظرها- التاريخ المجتمعي الذي يربط المرأة بالفتن والمؤامرات والكيد، أو الذي يعد وجودها في الحياة همًا لعائلتها إلى حين تزويجها، وما يترتب على الأسرة وفق المنظور الذكوري تجاه ابنتها من مسؤولية حمايتها، وصون شرفها حتى تحميل هذا الهم إلى رجل آخر (الزوج المستقبلي).

من جانب آخر ترى "علاء الدين" أن حصول بعض النساء مؤخرًا على استقلال مادي، واعتماد كثيرات منهن على أنفسهن، جعل نسبة كبيرة من الرجال يفقدون السيطرة عليها، وولّد لديهم إحساسًا بالندية معها، إلى جانب ذلك تتجلى ظاهرة انتشار السلاح انتشارًا كبيرًا وعشوائيًا في أيدي الفتية والرجال، الأمر الذي يشعرهم بالقوة الذكورية والتفوق على النساء، ما يسهل عليهم استخدام خطاب الكراهية والتعالي والإساءة إلى النساء، ظانين أنهم يحمينهن بهذا السلاح، أو تفاخرًا عليهن به بوصف جلّ حملة السلاح من الذكور.

ح. نسبة المحتوى الذي يروج لمنطق الوصاية على النساء بلغت 9.77 %

تتفق "بغداد دي" و"علاء الدين" في تعليقهما على هذه النسبة، أن القوانين أحد أهم أسبابه (منطق الوصاية)، بوصفها تنص صراحة على التمييز في الحقوق، والمنطلقة بطبيعة الحال من النصوص الدينية التي تروج للوصاية والتبعية للرجل القادر على حماية المرأة وإدارة شؤونها، كونها غير أهل لتقوم بذلك وحدها بحسب الثقافة المجتمعية السائدة.

خ. المحتوى الذي يتضمن صورًا ذات خصوصية للمرأة بلغ 3 % من المحتوى المنشور.

إن ثقافة تملك المرأة السائدة عند بعض الأشخاص ذوي التفكير الذكوري هي ما يدفعهم إلى نشر صور كهذه للنساء، وفق ما تقوله الصحفية "علاء الدين"، وتضيف أن هناك ثقافة تملك المرأة وتسلعها (أي تعدّها سلعة)، خصوصًا إن كانت تعمل في مجال الفن أو التمثيل أو الإعلام، ما يجعلها بحسب تلك الثقافة ملكًا عامًا ومباحًا للتناول والتداول بالطرائق كافة، ولا سيما أن المحتوى المتضمن عرضًا للجسد يعد جاذبًا للاهتمام والمتابعة الكبيرين لتلك الوسائل، وهذا ما قد تتعرض له أي امرأة عاملة في المجال العام سواء في مجال الفن أم التمثيل أم الإعلام والسياسة، مثل ما حصل

(10) أمل حميدوش، مقابلة شخصية مع نسرین علاء الدين، لقاء مباشر، دمشق 2021/5/21.

مع إحدى السياسيات السوريات التي نشرت لها صور ذات خصوصية، وجرى تداولها بشكل مسيء على مواقع التواصل الاجتماعي، أو مع الفنانة السورية أيضاً التي حُوّلت قصة تسريب صورها إلى موضوع جذب للجمهور وابتزاز وتشهير. (لن نذكر اسمي الشخصيتين احتراماً لخصوصيتهما).

أما على الجانب الآخر وفي أثناء المقابلة مع مسؤول النشر في صفحة Nawzat Talhat Kazouka حول نشرهم صوراً ذات خصوصية للمرأة، وتحديدًا المشهورات، أجاب أن صفحته لا تنشر لغير المشهورات، لأن ذلك يعد جريمة، بينما الصور العامة للممثلات السوريات فلا مشكلة في نشرها، ما دمن ينشرن صورهن في صفحاتهن، وما دامت الممثلة شخصية عامة، وتضع نفسها أمام الرأي العام، فلا بد أن تتوقع تعليقات سلبية وانتقادات حتى في ما يتعلق بشكلها أو أزيائها أو طبيعة منشوراتها، ويضيف أن الممثلات السوريات لا ينشرن أي شيء ذا قيمة أو أي فكرة مهمة، ويعين فقط بالصور، ولا يهتمن بدعم المرأة وقضاياها، بل يحاولن نيل رضا المجتمع الذكوري، وعدم الاصطدام معه.

ومن خلال البحث توبعت صفحات 15 فنانة وإعلامية سورية تحظى بأكثر من 100 ألف متابع، وتبين أنهن يعتمدن على سياسة حذف التعليقات التي تحتوي على إساءة إليهن، وبخاصة الجنسية منها أو التي تتناول عائلاتهن بصورة مسيئة أيضاً.

د. المحتوى الذي يحرض على العنف تجاه المرأة أو يبرره بلغ 1.18 % من المحتوى المنشور.

يلاحظ من النسبة المتدنية مقارنة بالنسب السابقة للمحتوى الذي يتضمن الدعوة إلى العنف أو يبرره تجاه المرأة، بحسب رأي الصحفية علاء الدين، أن ذلك يعود إلى العمل التراكمي والطويل للنضال النسوي على الأرض ومن خلال الحملات التوعوية التي تناهض العنف بصورة كافة تجاه المرأة، والذي بدأ يحصد أثاره الإيجابية، وإن كانت ما تزال تحتاج إلى العمل أكثر من أجل القضاء عليها قضاء كاملاً من المجتمع، إضافة إلى أثر السياسة المقيدة التي يفرضها موقع "فيس بوك"، ويمنع نشر المحتوى الذي يدعو إلى العنف، فضلاً عن أنه أصبح هناك خوف من المعنفين أو من يساندتهم من ردة فعل الجمهور أو المتابعين التي قد تتحول إلى حملات مناصرة ضدهم يقودها مناصرو المرأة.

خامساً: استنتاجات الدراسة

1. إن واقع النساء السيئ في المجتمع وحقوقهن المنقوصة في الدستور والقانون والمجالات المختلفة من الأسباب الرئيسية لتكريس الصورة السلبية للنساء على مواقع التواصل الاجتماعي التي تعد انعكاساً للمجتمع.
2. ثمة شريحة واسعة تعامل النساء الواقعات في دائرة الشهرة خصوصاً الفنانات على أنهن "ملكية عامة" ومستباحة للتنمر والسخرية، وعرض الصور الخاصة والعامة، وتوجيه الإساءة إليهن.
3. الطريقة الأسهل والأكثر شيوعاً لتمرير الانتهاكات في حق النساء هي "الفكاهة والكوميديا"، وهذه النتيجة توصلنا إليها من خلال ثلاث وسائل "الرصد، التحليل، و"المقابلات" المباشرة مع مسؤولي الصفحات وصانعي المحتوى.
4. أكثر من 80 % من مديري الصفحات المرصودة تراوح أعمارهم بين 20 و28 عاماً، أغلبهم أيضاً من الذكور، وهم متغيرون باستمرار، باستثناء مؤسس الصفحة أو مالكها، وهو مؤشر على كيفية رؤية جزء من جيل الشباب النساء أو ماذا يعرف هؤلاء الشباب عن حقوق المرأة.
5. تنخفض انخفاضاً ملحوظاً نسبة المنشورات المتعلقة بالنساء في الصفحات الخاصة لشخصيات عامة، وذلك بمتابعة ثلاث صفحات لشخصيات عامة، سياسية وإعلامية، كانت نسبة المنشورات المتعلقة بالنساء لا تتجاوز 3 %، وهذا مؤشر سلبي تجاه حجم وضع قضايا المرأة في التداول، وطرحها من النخب والفاعلين في الشأن العام.
6. إرضاء الجمهور والمتابعين والحصول على تفاعلاهم هو الهدف الرئيس عند مسؤولي الصفحات وصانعي المحتوى في مواقع التواصل الاجتماعي، وهذا ما يجعل نشر المحتوى المتضمن إساءة أو تنمرًا بصورة واعية ومقصودة أمراً مبرراً عندهم، في حين يلاحظ عند فئة من المسؤولين عن هذه الصفحات غياب المعرفة أصلاً بقضايا الجندر، ومجالات التمييز، أي إن المنشورات ليست ناجمة بالضرورة عن موقف واعٍ ومعادٍ لحقوق النساء أو للنساء أنفسهن.
7. لا يمكن إنكار دور وسائل التواصل الاجتماعي في دعم قضايا المرأة والمناصرة والحماية والتمكين والوعي بحقوقها المختلفة، لكن الدور السلبي لهذه الوسائل في الإساءة والتمييز وتكريس الصور النمطية لا يمكن الاستهانة به، ويلزم التوقف عنده.

سادسًا: توصيات الدراسة

1. العمل على تغيير البيئة القانونية والتشريعية لصالح الحقوق المتساوية والمنصفة للنساء في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة، لأنها القاعدة الأساس لمواجهة الثقافة المجتمعية السلبية، والعادات والتقاليد التي لا تؤمن بالمساواة بين المرأة والرجل.
2. التعاون الرسمي من جانب الدولة مع المجتمع المدني في تكثيف العمل على حملات التوعية على وسائل التواصل الاجتماعي نفسها بحقوق النساء ومخاطر التمييز على المجتمع.
3. إنشاء منصات على مواقع التواصل الاجتماعي، ودعمها لرصد الانتهاكات بحق النساء، وتحديدتها، ونشر الوعي والمعرفة حول مجالات التمييز والإساءة.
4. التوجه إلى صناعة محتوى داعم ومناصر لحقوق النساء، لا سيما بالطرائق الكوميديّة الساخرة ذاتها، لأنها الأكثر تفاعلاً ومتابعة من فئات المجتمع جميعها، مع وضع معايير وضوابط لحدود هذه السخرية وطرائقها.
5. ضرورة تكثيف العمل مع فئة الشباب، والعمل على بناء قدراتهم، وتدريبهم ذكورًا وإناثًا للقيام بالمبادرات والمشروعات، لا سيما الإعلامية، وفي وسائل التواصل الاجتماعي، تدعم حقوق المرأة وتنصرها.
6. ضرورة التنسيق والتشبيك بين المنظمات والجمعيات النسوية، ومع الجمعيات والمنظمات الأخرى في المجتمع المدني السوري، للعمل معًا على تشكيل خطاب واعٍ ومعتدل وبنّاء لصالح حقوق النساء، وبعيد عن اللغة الهجومية والمعادية للرجال، بل خطاب يعده شريكًا أساسًا في المناصرة، لتكون حقوق النساء قضية مجتمع، لا قضية المرأة فقط.
7. التوجه إلى إدارة شركة "فيس بوك" بحملة ضغط ومناصرة ومراسلات لتغيير معايير المجتمع لديها، بما يسهم في تقييد النشر الذي يسيء إلى المرأة، مشابهاً القيود التي يفرضها على كثير من المجالات، من مثل ما يحرض على العنف أو ينتهك الخصوصية أو الملكية الفكرية وغيرها.
8. التواصل والتعاون مع مديري الصفحات التي تنشر محتوى مسيئًا، ولفت نظرهم إلى أن المحتوى الذي يقدمونه يسيء إلى النساء.
9. دعوة مديري الصفحات إلى تدريبات، أو مؤتمرات وحوارات حول قضايا المرأة، بهدف تمكينهم وتعريفهم بهذه الحقوق ومفهومات العدالة وعدم التمييز.
10. العمل على نشر الوعي لدى النساء خصوصًا، والجمهور عمومًا، والتدريب على سياسات

النشر في مواقع التواصل الاجتماعي، وكيفية العمل على الإبلاغات وتقييد النشر المسيء فيها. 11. العمل على وضع ميثاق شرف أو مدونة سلوك للصفحات العامة والمتابعة من الجمهور، تحتوي على محددات والتزامات لمنع نشر المحتوى المسيء إلى النساء، وما يرافق ذلك من عمل وتدريب للمشرفين وصانعي المحتوى في تلك الصفحات على مفهوم الجندر واللغة الحساسة له، ما يساهم في نشر محتوى غير تمييزي بحق النساء.





ثانيًا: صورة المرأة في الفنون السورية



صورة المرأة في الخطاب الكاريكاتيري خلال الثورة السورية

دراسة سيميائية

لبابة الهواري⁽¹⁾

أولاً: ملخص البحث

يتجه هذا البحث إلى دراسة صورة المرأة السورية في الخطاب الكاريكاتيري خلال الثورة السورية، فيدرس لوحات كاريكاتيرية عدة، من مواقع مختلفة نشرت في السنوات العشر الأخيرات، ويحلل العلامتين البصريّة واللغوية، لبيان صورة المرأة السورية في هذا الخطاب في ضوء المنهج السيميائي، فيحلل الكلمات والرموز والصور والألوان بغية الوصول إلى تصوّر أوضح لصورة المرأة.

ثانياً: المقدمة

شكّل الرسم جزءاً مهماً من مدونة الإنسان السردية، إذ اعتمده للتعبير عن الحكايات والقصص، وتسجيل المشاهد والوقائع، وقد احتفظت الآثار القديمة بالرسمات التي ما زالت تُنسج حولها كثير من الحكايات، وتطوّر فن الرسم مع مرور الوقت، وتشعبت طرقه وأنواعه، ويعدّ الكاريكاتير أحد أهم الفنون المنبثقة منه، إذ شكّل خطاباً جديداً يحمل عناصر الخطاب اللغوي، فكان نقلة نوعيّة للتعبير عن الأفكار، وطرح القضايا ونقل الصّور المختلفة، بأبسط التعابير الفنية، وأكثرها دهشة وتأثيراً في المتلقي، وقرباً من الجماهير، ومخاطبة لمختلف أطياف المجتمع، ومواكبة لمختلف الثقافات الدّارجة.

وبرع فنانون الكاريكاتير في التعبير عن القضايا المصيرية التي تحتاج إلى مدافعة ومناصرة ومناقشة، لتبقى بارزةً في الساحة، عبر اللوحات الكاريكاتيرية التي نقلت القضايا بصورة مبسطة، سواء في المستوى المحلي أم العالمي، فكانت القضايا الاجتماعية والسياسية ميداناً أساساً للرسم الكاريكاتيري

(1) باحثة سورية.

من مثل المشكلات المجتمعية، والعادات والتقاليد، والصراعات الإقليمية، والثورات العربية. وقد شكل الخطاب الكاريكاتيري جزءاً مهماً من الإعلام المتعلق بالثورة السورية، وكان للمرأة السورية حضور محدود في هذا الخطاب الذي صوّر الواقع الأليم بصورة كلها في الدّاخل الخارج.

وللوقوف على صورة المرأة السورية في الخطاب الكاريكاتيري اختيرت مجموعة من اللوحات الكاريكاتيرية لمجموعة من الرسامين في مرحلة الثورة، وأجريت الدراسة على هذه اللوحات لتحليل العلامتين البصريّة واللغوية، وتبيان صورة المرأة السورية في هذا الخطاب، في ضوء المنهج السيميائي، إذ ستسعى الدراسة إلى تحليل الكلمات والرموز والصور والألوان للوصول إلى الفكرة، والحديث عنها.

واختيرت هذه المجموعة من اللوحات لدراستها بوصفها خطابات كاريكاتيرية مفردة من دون النظر إلى أي مرجعيات سابقة، مع تجاهل مقصود للمرجعية السياسية والدينية والعرقية للصحيفة أو للرّسام، وحللت هذه الخطابات بمعزل عن أي مواقف أو سياقات أخرى. فالهدف الذي تسعى الدّراسة إلى إبرازه هو بيان صورة المرأة السورية في الكاريكاتير، من خلال الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الأساسية المتمثلة في دور العلامتين اللغوية والبصرية في رسم صورة المرأة السورية، وأبرز الصور التي ظهرت فيها المرأة في الكاريكاتير، ضمن فرضية تقوم على أن الخطاب الكاريكاتيري حمل موضوعاً واحدة للمرأة السورية خلال الثورة، إذ سيعمل البحث على اختبار صحة هذه الفرضية من خلال تحليل الرسوم الكاريكاتيرية ومن ثم مطابقة النتائج التي ظهرت في الفرضية، وبيان مدى التوافق بينهما.

وقد سبق هذا البحث جهد مجموعة من الباحثين في هذا الإطار، ومنها دراسة "الفضاء في الكاريكاتير الساخر رسوم ناجي العلي الكاريكاتيرية"⁽²⁾ ركزت الدراسة على الفنّ الساخر لناجي العلي في تجسيد معاناة شعبه، وعملت على تحليل الخطابات السياسية والاجتماعية التي قدمها ناجي العلي من خلال لوحاته.

ودراسة "الصورة الكاريكاتيرية أبعادها ودورها في تشكيل الخطاب السياسي والاجتماعي عند ناجي العلي: دراسة سيميائية"⁽³⁾ عملت هذه الدراسة على كشف عناصر الإبداع في تشكيل الخطاب الكاريكاتيري، واتصاله بالقضايا السياسية والاجتماعية من خلال تحليل الرموز والإشارات وفق سياقاتها الثقافية.

وأيضاً دراسة "الصورة الاجتماعية للمرأة السعودية في كاريكاتير الصحافة المحلية: تحليل

(2) علي البوجديدي، "الفضاء في الكاريكاتير الساخر رسوم ناجي العلي الكاريكاتيرية"، مجلة الكوفة، ع2، (2013). ص193.

(3) معاذ اشتيه، بني شمس، "الصورة الكاريكاتيرية أبعادها ودورها في تشكيل الخطاب السياسي والاجتماعي عند ناجي العلي: دراسة سيميائية"، مجلة آداب ذي قار، ع23، (2017). ص77.

مضمون"⁽⁴⁾، واعتمدت هذه الدراسة منهج تحليل المضمون لدراسة عدد كبير من الرسوم الكاريكاتيرية لتحليل صورة المرأة السعودية في هذا الخطاب، فركزت على صورة المرأة فحسب من دون أي تفاصيل أخرى.

اعتمدت الدراسات السابقة جميعها تحليل العناصر والصور من دون تصنيفها ضمن العلامات البصرية واللغوية في الخطاب الكاريكاتيري وتقسيمها وفقاً لذلك، كذلك لم يسبق للباحثين دراسة صورة المرأة السورية في الخطاب الكاريكاتيري، ما شجع على ضرورة قيام دراسة تُعنى بالعلامتين اللغوية والبصرية في الخطاب الكاريكاتيري للوقوف على صورة المرأة السورية في هذا الفن.

ثالثاً: الفن الكاريكاتيري

تميزت الثقافة البصرية بحضور كبير في الأوساط الثقافية والخطابية، تغيرت معها معايير التلقي والإرسال والتأويل، وذلك بسبب قدرة الصور على فرض نفسها في مختلف الميادين، الأمر الذي دفع النقاد إلى اكتشاف قوانين تنظم الثقافة الصورية بعدّها خطاباً يحمل كلّ عناصر الخطاب، ويؤدي دوره كاملاً⁽⁵⁾. ومن أبرز الخطابات الصورية التي نالت قدراً من الأهمية والاهتمام الخطاب الكاريكاتيري. ويُعرّف الفن الكاريكاتيري بأنّه وسيلة تواصل بين الفنان وجمهوره، وهو طريقة للتعبير عن الواقع، عبر لغة بسيطة بهدف نقل رسالة معيّنة باستخدام المبالغات والرموز والسخرية أدوات تعبيرية له⁽⁶⁾.

ويبنى الكاريكاتير بالدرجة الأولى على العلامة البصرية التي تشكل الحضور الأكبر في الرسومات، إذ إنه فن قائم على الصورة، وقد يبنى على علامتين متباينتين: لغوية وبصرية، وتتمثل العلامة اللغوية في كل ما اصطلاح على استعماله لغةً في أيّ ثقافة أو دولة، أمّا العلامة البصرية فتتمثل في الرسم التشكيليّ للوحة بكلّ مضامينها، فيتشكل الكاريكاتير بعلامة بصرية أو بعلامتين بصرية ولغوية، وتتكون الدلالات والرموز بناء على ذلك⁽⁷⁾.

وينظر إلى الكاريكاتير بوصفه خطاباً لتكوّنه من عناصر الخطاب، فبنيت الأساس تبدأ من رسام

(4) سهى العتيبي، "الصورة الاجتماعية للمرأة السعودية في كاريكاتير الصحافة المحلية: تحليل مضمون"، المجلة العربية للإعلام والاتصال، 14ع، (2015)، ص 461.

(5) انظر: سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 2016)، ص 91-94.

(6) انظر: علي القضاء، "فن الكاريكاتير في الصحافة البحرينية اليومية دراسة تحليلية"، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، 8ع، (2012)، ص 153.

(7) انظر: علي البوجديدي، "الفضاء في الكاريكاتير الساخر رسوم ناجي العلي الكاريكاتيرية"، ص 3.

"المرسل"، يوجه لوحاته "الرسالة المكونة من علامتين: لغوية وبصرية" إلى الجمهور "المتلقي"، ويُصدر عبر وسائل مختلفة⁽⁸⁾. فالخطاب ((هو الاستعمال بين الناس لعلامات صوتية مركبة لتبليغ آرائهم في الأشياء))⁽⁹⁾، وهذا ما ينطبق على الكاريكاتير، لذا عُدَّ خطاباً، وحلَّ وفقاً لذلك.

والكاريكاتير عمل فني يحمل سمة العلامة، ((وكل عمل فني يعدّ علامة مستقلة بذاتها مكونة من "عمل الشيء" يعمل بعده رمزاً محسوساً، و"موضوع حالي" كائن في الوعي الجماعي، ويعمل بعده "دلالة". وعلاقة تربطه بالشيء المعني المشار إليه، ولكنها علاقة لا تحيل إلى وجود محدد فالعلامة هنا مستقلة بذاتها، بل تحيل إلى السياق الكلي للظاهرة الاجتماعية الخاصة بوسط معطى))⁽¹⁰⁾ هذا يدلّ على صعوبة فهم العمل الفني من دون البحث عن دلالاته وعلاماته، وتفكيكها، ومحاولة فهم السياق الكلي الذي وردت فيه، الأمر الذي يجعل المنهج السيميائي هو الأكثر دقةً في تحليل الخطاب الكاريكاتيري؛ لقدرته على التعامل مع الرموز والعلامات، وتأويلها.

ومن القضايا التي مثلها الخطاب الكاريكاتيري قضية الثورة السورية، وهي قضية إنسانية اجتماعية سياسية، أفرزها العقد الأخير من القرن الحالي، وتنوعت مشاهدتها التي ظهرت في الخطاب الكاريكاتيري من مشاهد قصف، وتهجير، ولجوء، ومعاناة، وفقر، وبطالة، واعتقال، وانتخابات، ومطامع دولية، وتآمر من القوى المحيطة. وحضرت المرأة في هذه الصورة جزءاً أساساً من المشهد السوري.

رابعاً: المرأة السورية في الثورة

أسهمت المرأة السورية في الثورة منذ انطلاقها الأولى، فكان صوت صرختها الأولى حاضراً منذ البدايات الأولى، واستمر دورها واضحاً خلال السنوات العشر؛ إلا أن الثورة تركت على المرأة وجهاً موجعاً من المعاناة، أصابها في نفسها ومن حولها، فقد وثقت الشبكة السورية لحقوق الإنسان مقتل 28457 امرأة، وتعرضت 9264 امرأة للاعتقال والإخفاء القسري، وذلك على يد الأطراف المتنازعة في سورية، منذ آذار/ مارس 2011 وحتى آذار/ مارس 2021⁽¹¹⁾، وطالتها آثار الأزمة لتكون أرملة وثكلى وأمّ معتقل، وأجربتها الأوضاع على النزوح القسري واللجوء، وتغير دورها في المجتمع، لتحمل مسؤوليات

(8) انظر: إسلام أبو زيد، "تشكل المعنى في رسومات الكاريكاتير"، مجلة السيميائيات، ع2، (2020)، ص 195.

(9) باتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، عبد القادر المهيري، حمادي صمود (مترجمين)، (تونس: المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2008)، ص 181-182.

(10) سيزا قاسم، نصر أبو زيد، مدخل إلى السيميوطيقا، ط1، (القاهرة: دار التنوير، 2014)، ص 327.

(11) الشبكة السورية لحقوق الإنسان، (2021)، <https://sn4hr.org/arabic/>

أسرية ومجتمعية جديدة، نتيجة اللجوء والتمل، وأجبرتها الأوضاع القاسية على ترك التعليم، لتعيل أسرته، كما أجبرتها في حالات كثيرة على الزواج المبكر، وجعلتها عرضةً للطلاق الذي ارتفعت معدلاته في مستوى الداخل والخارج⁽¹²⁾، ذلك كله لا يمكن إنكاره في ظل أزمة ممتدة منذ عشر سنوات ما تزال آثارها تكبر وتزداد، وتظهر بصورة أوضح، إلا أن ذلك لم يمنع المرأة السورية من الظهور في مختلف الميادين، في مستويي الداخل والخارج منذ بداية الثورة، وتطور مراحلها والانتقال إلى المناطق المحررة ومناطق اللجوء والمخيمات وغيرها.

فقد برز دور المرأة السورية في المناطق التي تعرضت لحصار طويل، فعملت طبيبة ومتطوعة لإسعاف الجرحى وإنقاذ المصابين في المستشفيات الميدانية، وشاركت في تأسيس التنسيقيات، والمجالس المحلية، وعملت معلمة ومدرسة للأطفال والبالغين، وعملت على تسجيل انتهاكات حقوق الإنسان، وتوثيق ما يحدث، وفضح الجرائم، في المناطق المحاصرة.

وشاركت المرأة في الأجسام المعارضة السورية على نحو فاعل خلال سنوات الثورة، وبرزت أسماء عدة كان لها دور مهم في الساحة السياسية، فشغلت مناصب سياسية مختلفة في الائتلاف والمجلس الوطني ووفود المفاوضات.

وزخرت المنابر الإعلامية بالصوت النسائي، وتنوعت إسهاماتها على اتساع الميدان الإعلامي، وهدفت مشاركتها إلى إيصال صوت القضية السورية إلى الرأي العالمي. وساندت الثورة نساء سوريات من مختلف الأوساط الفنية والأدبية، وأسهرن في حمل القضية معهن في أعمالهن، والمشاركة في الفاعليات التي تدعم الثورة في المستويين المحلي والعالمي.

وقد عملت المرأة السورية بعد اندلاع الثورة على تأسيس كثير من المنظمات والجمعيات التي تدعم المرأة في المجتمع، وتمكّنها، وتدافع عن حقوقها، وثبتت حضورها، مثل "شبكة المرأة السورية" و"تجمع المرأة السورية" و"تجمع سوريات من أجل الديمقراطية" و"شبكة المرأة السورية" و"مساواة" و"شبكة الصحفيات السوريات" و"هيئة دعم وتمكين المرأة" و"عائلات من أجل الحرية" و"منظمة بارقة أمل" و"منظمة معاً لنصنع القرار"، و"مؤسسة بادرة"، و"منظمة بلسم"، و"مؤسسة اليوم التالي لدعم الانتقال الديمقراطي في سورية" وغيرها من الجمعيات والمؤسسات السورية التي وضعت نصب عينها دعم المرأة، وتطوير إمكاناتها، وتشجيعها على المشاركة في مختلف الميادين والقطاعات.

وتحفل أوساط اللجوء بكثير من قصص النساء السوريات اللاتي عملن على تمكين أنفسهن وغيرهن على الصعيدين الاقتصادي والأكاديمي.

(12) رسلان عامر، "المرأة تحت نير الأزمة في سورية طيف واسع من ألوان المعاناة"، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، (2020)، <https://cutt.us/8zlx1>

وإذا كانت صورة المرأة السورية خلال الثورة تراوح ما بين النجاح والفشل، والإحباط والأمل، ومحاولة شق الطريق على الرغم من الأوضاع والمعوقات الكثيرة، فإن السؤال الذي تثيره هذه الدراسة؛ كيف حضرت صورة المرأة السورية خلال الثورة في الخطاب الكاريكاتيري؟ وما السمة الأبرز التي عمل الكاريكاتير على إظهارها في المرأة السورية؟

خامساً: المرأة السورية في الخطاب الكاريكاتيري خلال الثورة

لم تحظ المرأة السورية خلال سنوات الثورة بحضور كبير في الخطاب الكاريكاتيري، إلا أن هذا الحضور المتواضع حمل موضوعين أساسيين، ركّز القسم الأول على تصوير المرأة في حالة الضعف والعجز والهوان، وأنها ضحية مغلوب على أمرها، لا تستطيع تغيير الواقع، بل تنتظر من يمدّ لها يد العون والمساعدة، وغالبًا ما ظهرت هذه الصورة في الخطاب الكاريكاتيري الذي يتحدث عن اللاجئين السوريين خلال الثورة، إذ صُوِّرت المرأة اللاجئة ضعيفة مستهانةً بأمرها، فقيرة عاجزة خائفة، تجلس على حافة الطرقات، أو تنتظر في خيمتها من يساندها، ويمدّ لها يد العون. كذلك فقد صُوِّرت سورية والثورة بالمرأة الضعيفة المهزومة، أو غير القادرة على الدفاع عن نفسها، أو التي تأمر عليها أبنائها.

أما القسم الثاني فهو القسم الذي ينظر إلى المرأة بوصفها فاعلة في المجتمع، ذات أثر، تتجاوز الصعاب، وتعيد بناء المكان، وتتأقلم مع الأحوال على الرغم من صعوبتها، وتستطيع صنع فارق في الأماكن التي تكون فيها سواء في الداخل أم الخارج.

وللوقوف على القسمين اللذين شكّلا صورة المرأة في الخطاب الكاريكاتيري اختيرت مجموعة من اللوحات من مواقع مختلفة، اللوحة الأولى بعنوان "المرأة السورية" من موقع الجزيرة نت، ونُشرت في 2013، اللوحة الثانية بعنوان "نزوح" من موقع بيار نشرت في 2016، واللوحة الثالثة بعنوان "شبكات للإتجار بمعامنة اللاجئين السوريين" ونشرت في موقع العربي الجديد في 2016، أما اللوحة الرابعة فهي من الصفحة الشخصية على الفيسبوك للفنان هاني عباس. واللوحتان الخامسة والسادسة نشرتا في موقع صحيفة الأيام السورية.

حلّلت اللوحات، واستخرجت علاماتها اللغوية "العبارات والحوارات والمسميات"، والعلامات البصرية "الأشكال والشخصيات والأحجام والحركة والألوان"، عُمِل على توضيحها، وبيان إيحائها وتأويلها، ومن ثم توضيح قوة حضور العلامة اللغوية والعلامة البصرية في كل لوحة، ومدى التطابق بينهما في إيصال الرسالة، والدلالة التي أدتها العلامات في رسم الصورة المراد إرسالها إلى المتلقي.

1. المرأة الضّحية

لوحة (1)⁽¹³⁾

العلامة اللغوية

ظهرت العلامة اللغوية في اللوحة الأولى على نحو بسيط تمثل في أسماء الأشياء من دون أي لافتات لشرح شيء، أو حوارات وأحاديث، فشكّلت العلامة اللغوية من عنصرين؛ العنصر الأول: حرفان باللغة الإنجليزية (UN) وهما اختصار لكلمتي "United Nations"، وتعني "الأمم المتحدة"، وهي ((منظمة دولية تهدف إلى الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان والسلام والحرب وحالات الطوارئ وغيرها))⁽¹⁴⁾ ووجود اختصار الاسم على المظلة التي تحملها المرأة يشير إلى أن هذه المرأة تتلقى المساعدة من منظمة الأمم المتحدة.

أما العنصر الثاني من العلامة اللغوية فتمثّل في الجملة "المرأة السورية"، وتقديرها "هذه المرأة السورية"، فأنت كلمة المرأة معرفة بآل التعريف للدلالة على شيء معلوم، ثم لحقته الصفة "السورية"، لتكون الإشارة مخصصة محصورة بالمرأة السورية لا غيرها، فالجملة أفادت الثبوت، إذ إن حالة المرأة السورية -وفقاً للوحة- ثابتة لا تغيير، فهي بهذا الوضع والسكون والاستسلام والانتظار.

(13) عامر الزعبي، "المرأة السورية"، الجزيرة نت، (2013)، <https://cutt.us/30mKg>

(14) الأمم المتحدة، <https://cutt.us/xmt4H>

العلامة البصرية

تكونت العلامة البصرية في اللوحة من عناصر عدة؛ هي الألوان وحجم الأشياء وطبيعتها، فأتت جميعها محاولة رسم صورة معينة لتمثل الواقع وفق المعاني التي تحملها اللوحة.

توسّطت اللوحة صورة امرأة مسنة تحمل مظلةً مهترئةً، وتجلس على برميل، أو صندوق، أو مقعد صغير غير مريح، بلا ظهر، بالكاد يتسع للمرأة التي ليس معها سوى مظلة تحملها بيدها، فالمرأة المسنة دلالة على الضعف والعجز وعدم القدرة على الفعل، وهي جالسة في مكانها بحجابها البني، وثوبها المرقع الذي يشير إلى حالة الفقر والاحتياج الشديد، وقد أسندت يدها اليسرى إلى وجهها لدلالة على حالة الانتظار، وخيّمَت علامات الحزن على ملامح وجهها، في ما حملت يدها اليمنى مظلةً مهترئةً، تشير إلى الأمم المتحدة، للدلالة على حالة اللجوء تحت رحمة الأمم المتحدة، كأن حالها يقول إن منظمة الأمم المتحدة التي يفترض أن تكون مظلة تحمي اللاجئين لا تقوم بالواجب المنوط بها؛ لأنها مظلة مهترئة، فلا تكاد تمنع عن اللاجئين أي أذى، فالأمم المتحدة لم تحافظ على حقوق الإنسان المتعلقة بهذه المرأة، ولم تعطها ما تحتاج إليه في ظل هذه الوضع الطارئ، ولم تؤمن لها المسكن والحاجات الأساس.

وقد يشير لون الرداء الرمادي الذي ترتديه المرأة إلى الانسحاب والسلبية، وعدم تحمل أي مسؤولية، والاكتفاء بالمراقبة عن بعد من دون محاولة للتدخل أو تغيير الواقع⁽¹⁵⁾، ولكن هذا التأويل قد يبدو أكثر نجاعةً لو كانت المرأة في اللوحة شابةً قادرةً على العمل، أما المرأة في اللوحة كبيرة السن فإن الدلالة هنا قد تقتصر على أن عمرها لا يسمح لها بالانخراط في العمل وكسب القوت. أمّا لون الحجاب البني فيشير إلى الهدوء والسكون والسلبية أيضاً⁽¹⁶⁾، وينسجم مع عمر السيدة المسنة؛ فمن غير المعقول أن ترتدي حجاباً بألوان نارية أو فاقعة، إضافة إلى أن ((الألوان الداكنة تشير إلى الحرمان المؤقت أو الأبدى من الانتماء إلى جماعة ما))⁽¹⁷⁾، وفي هذه الدلالة مطابقة للحال فاللاجئ منفي من وطنه، محروم من انتمائه إلى شعبه.

وتتكاثر العلامتان اللغوية والبصرية لتمثل اللوحة التي يراد بها تصوير حال المرأة السورية في حالة الضعف والذل والهوان، وعدم قدرة المجتمع الدولي على تغيير واقعهن، وربما حمل الحجاب دلالة لحصر هذه الصفات بالمرأة المحجبة الملتزمة دينياً، أو إشارة إلى حصر حالة اللجوء بفئة معينة من الشعب السوري.

(15) انظر: أحمد عمر، اللغة واللون، ط2، (القاهرة: دار الكتب، 1997)، ص189.

(16) انظر: المرجع نفسه، ص186.

(17) مانلو بروتاتين، قصة الألوان، السنوسي استيته (مترجماً)، ط1، (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018)، ص38.



لوحة (2) (18)

العلامة اللغوية

تعد العلامة اللغوية في اللوحة الثانية محدودة جداً؛ إذ تمثلت في عنوان اللوحة فحسب، وهو كلمة "نزوح" من الفعل نَزَحَ و((نَزَحَ نَزوحًا [بمعنى] بَعُدَ..... نَزَحَ بفلان غَابَ عَن بِلاده غيبةً بعيدةً))⁽¹⁹⁾، يحمل العنوان صفة الانتقال إلى مكان بعيد، ولعل أول ما يطرأ في الذهن مع كلمة "نزوح" هي مشاهد اللاجئين والنازحين من الحرب والهاجرين من القصف.

العلامة البصرية

تتكون العلامة البصرية في اللوحة من مجموعة من العناصر؛ بدءاً من الأشكال المختلفة والمتنوعة والمتباينة في الحجم، مروراً بمشاهد الحركة التي تتوسط اللوحة، وانتهاءً بالألوان التي شكلت عنصراً أساساً من عناصر هذه العلامة.

تقسم اللوحة إلى قسمين؛ يتكون القسم الأول من فوهات بنادق، تمثل الأرض التي يتحرك عليها النازحون، والقسم الثاني من اللوحة تتركز فيه صورة عائلة هاربة تتحرك بسرعة فوق فوهات

(18) ياسر أحمد، "نزوح"، شبكة بيار، (2016)، <https://cutt.us/wLgtj>

(19) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج2، ط4، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص913.

البنادق، وهي إشارة حقيقية إلى طبيعة النزوح؛ إذ إن الأرض التي يسير عليها النازحون في محاولة للهرب هي أرض اقتتال، وحرب، ورفض لا يهدأ، وفي كل لحظة يتوقعون الإصابة بإطلاق نار.

وتظهر العائلة المكونة من أب وأم وثلاثة أطفال في مظهر الخوف والتعب والإنهاك، إذ يظهر الأب وقد انحنى ظهره، وتصعب عرقاً، وهو يحمل على كتفه طفلاً، وعلى كتفه الآخر حقيبة، ويجر بيده طفلاً آخر، تبدو عليه علامات الخوف والجزع، وهو ينقل أقدامه بين الفوهات، في ما غابت ملامح الأم التي أحكمت يدها على حقيبة متوسطة الحجم، وتجرب بيدها الأخرى ابنتها من دون الالتفات إليها، إلا أن البنت أنهكتها التعب الذي بدا واضحاً على وجهها.

وتشكل العلامة البصرية قوة حضور عالية، على حساب العلامة اللغوية التي تكاد تختفي أمام قوة العلامة البصرية، حتى إن اختفاءها لن يؤثر في فهم اللوحة؛ فالعلامة البصرية عبّرت عن معنى النزوح بوضوح، وعبّرت عن حال الخوف، والصراع العسكري الذي يسيطر على المنطقة.

وبالتعمق في صورة المرأة في هذه اللوحة تتضح أمور عدة، أولها غياب ملامح المرأة بالكامل، والاكتماء بزيها العامة المتمثلة في اللباس الساتر، وهي هيئة تشير إلى أنها أم وزوجة، على الرغم من غياب ملامح وجهها، وما قد يترتب عليها من دلالات، فغياب وجهها في ظل وضوح باقي الأوجه لا يناسب الدور المحوري الذي تمارسه داخل الأسرة بوصفها شريكة أساساً في تشكيلها وقيادتها. وتظهر العائلة في الصورة في مظهر النازح الخائف الذي أنهكه الضعف والعجز، وأصبح ضحيةً لصراعات البنادق التي لا تنتهي على الأرض، ولا يعرف أين ستقوده أقدامه، وما سيحدث له لاحقاً، فهو مفعول به لا فاعل.

وترتيب الشخصيات في الصورة له دلالة تتعلق بأدوارها في الأسرة، فالرجل في مقدم الأسرة، يختار لها الطريق ويختبرها، والمرأة من خلفه تساعد، وتقسم معه الأعباء، ففي يده ابن وفي يدها ابنة، وفي يده الأخرى رضيع، وفي يدها الأخرى بقايا متاع، أما حجاب المرأة فالغالب أنه يشير إلى نوع الشريحة المهجرة في سورية.



اللوحة (3)⁽²⁰⁾

العلامة اللغوية

ظهرت العلامة اللغوية في اللوحة رقم (3) بمظهر لغوي بسيط، تحمل مسميات الأشياء. وأتت باللغتين العربية والإنكليزية، فكُونت من عنصرين، العنصر الأول للعلامة اللغوية باللغة الإنكليزية، ظهر في الحروف "UNHCR" وهي اختصار الكلمات "United Nations High Commissioner for Refugees" وتعني "المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين"⁽²¹⁾. ووجود هذه العلامة على الخيم إشارة إلى الجهة الدولية الداعمة لهذا المخيم.

وظهر العنصر الثاني المكون للعلامة اللغوية باللغة العربية، وقُسم إلى عبارتين، كلّ منهما يمثل اسم الخيمة التي يحملها الرجل. فالعبرة الأولى "تهريب لاجئين" جملة اسمية استخدمت للدلالة على المصير الذي سيؤول إليه أصحاب هذه الخيمة، فما سيفعله الرجل بالقابعين داخل هذه الخيمة هو التهريب، واستخدام المضاف إليه المجهول "لاجئين" يبيّن أن نوع التهريب سيقتصر على اللاجئين من دون تحديد هويّتهم، فكل من ينطبق عليه لفظ لاجئ يمكن تهريبه.

أما العبارة الثانية التي كتبت باللغة العربية فهي "شبكات دعارة" وهي جملة اسمية أيضاً، استخدم فيها لفظ الجمع للمضاف؛ للدلالة على تعدّد الشبكات، فهي لا تقتصر على جهة واحدة،

(20) عماد حجاج، "شبكات للاتجار بمعاناة اللاجئين السوريين"، العربي الجديد، (2016). <https://cutt.us/AsMRk>

(21) انظر: المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، <https://www.unhcr.org/ar>

ثم أضيفت إليها كلمة "دعارة" غير معرّفة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى المعنى الذي تحمله كلمة "دعارة" فهي بمعنى الفسق والفجر⁽²²⁾، فأى عمل ينطبق عليه الفسق والفجور سيكون مدرجاً ضمن هذه الشبكات.

العلامة البصرية

تكوّنت العلامة البصرية في اللوحة من عناصر عدّة، فُسّمت إلى حركة ولون وأحجام متفاوتة، تمثلت الحركة في مشهد الرجل المتحرك الذي يقع في منتصف اللوحة، ويستحوذ على تركيز المتلقي منذ اللحظة الأولى، وظهرت الألوان في اللوحة كلها لتوضح الأشياء وتمنحها خصوصيتها، فبدت الخيمتان بلون واحد، وعلى ياقة الرجل وقميصه ظهر اللون الأزرق، في ما تفاوتت أحجام الأشياء، وأحجام الشخصيات تبعاً لبؤرة اللوحة.

تظهر في اللوحة أرض صحراوية خالية من كل شيء، في زاويتها اليمنى مخيم بعيد، تظهر منه خيام عدّة صغيرة الحجم، تحمل شعار مفوضية اللاجئين، وفي منتصف اللوحة رجل ضخّم يحمل خيمتين مثل حقيبتين في يديه، الأولى كتب عليها "شبكات دعارة"، والثانية "تهريب لاجئين"، والعبارتان كلتاهما كُتبتا بلون أحمر، وعلى شكل ختم، يشبه الختم على الأشياء المدفوعة، أو التي بُتّ بها، وينطلق الرجل بعيداً من المخيم، واثقاً من خطواته، مع عصا سوداء لقت حول عينيه مفرغة مكان العينين، وبحركته اللامبالية بما في يديه يتساقط أناس من الخيم من دون أن ينظر إليهم أو يعيروهم أي اهتمام، لا سيما أنهم صغار الحجم، يبدو كالنمل قياساً إلى حجمه.

يرتدي الرجل الضخم زياً رسمياً أنيقاً، يشبه بدلات رجال الأعمال، أو الحراس الشخصيين، وعلامات الراحة تبدو على وجهه، أما اللون الرمادي فأقرب الألوان إلى الحيادية السلبية الخالية من أي موقف قيمي، فهو ليس أسود ولا أبيض، لا إلى هذا ولا إلى ذاك⁽²³⁾، وهي إشارة إلى دور الوسيط النفعي، ويرتدي الرجل ربطة عنق بلون أحمر غامق، وياقة قميص زرقاء، واللون الأزرق يمثل الأمم المتحدة من جهة، وفي الآن نفسه يرتبط اللون الأزرق بالتعبيرات التي تدلّ على الشؤم والطالع السيئ، وعدم الراحة⁽²⁴⁾، واجتماع اللونين الأزرق والأحمر في عالم الأعمال قد يدل على الإحباط والتوتر⁽²⁵⁾. أما الرزمة النقدية التي تظهر من جيب الرجل فتشير إلى أن الغاية من أفعاله الربح المحض، ولا مكان

(22) أحمد عمر، اللغة واللون، ص 360.

(23) انظر: المرجع نفسه، ص 191.

(24) انظر: المرجع السابق، ص 78.

(25) انظر: المرجع نفسه، ص 192.

ففيها لأي بعد إنساني.

ويحمل الرجل في يديه خيمتين رثتين على شكل حقيبتين ممتلئتين بالناس، يتساقط منها بعض الأشخاص بلا مبالاة، الخيمة الأولى لتهريب اللاجئين، ويظهر منها رجل وامرأة وأطفال عدة بحجم صغير ضئيل، ينظرون باستغراب إلى الرجل الذي يحملهم، بينما يحمل بيده الأخرى خيمةً لشبكات الدّعارة، يظهر منها نساء وشابات صغيرات، وتكتسي وجوههن حائلًا من الاستغراب، كأنهن لا يعرفن أين هنّ، أو من الذي يحملهن، أو ما مصيرهن، ومع ذلك يظهرن مستسلمات من دون أي محاولة للصراخ أو الرفض، أو القفز من الخيمة إلى التعبير عن المعارضة، فالكّل في الخيمتين صامت، وينتظر مصيره النهائي.

وتظهر مفارقة كبيرة وتباين بين حجم الرجل الضخم الذي يحتل معظم اللوحة والأحجام الصغيرة لمن يحملهم في الخيام، فالرجل الذي يمثل الأمم المتحدة ضخم جدًّا، ما يدل على قوته ونفوذه، وكثرته، كأنه مجموعة في شخص واحد، وهذه الضخامة هي التي مكّنته السيطرة على عدد غير محدود من اللاجئين الضعفاء الذين تضاعل حجمهم نتيجة الضعف والمهانة وقلة الحيلة.

وتظهر قوة العلامة البصرية في هذه الصورة على حساب العلامة اللغوية، فمع أن ظهور الكتابة على الخيم التي يحملها الرجل أوضحت المعنى المقصود فإن غيابها ما كان ليشوّه الصورة أو يضعفها، فعناصر العلامة البصرية للوحة "حجم الرجل، وحركته، وحمله للخيم على شكل الحقائق" تكفي وحدها لتقديم مقولة اللوحة.

وتشكل المرأة في اللوحة حضورًا واضحًا؛ إذ إن شبكات الدّعارة تقوم على النساء، والمرأة عنصر بارز في العائلات اللاجئة الهاربة، لكنها تظهر مظهر الضعيفة المهانة المفعول بها لا الفاعلة، وهي غير قادرة على الاعتراض، أو الهرب والنجاة بنفسها، فضلًا عن إنقاذ من حولها، بل هي ضحية مستسلمة لمن يحاول استغلالها، وكأن ما يجري داخل المخيمات التي كانت تسكنها من القساوة بمكان بحيث إن أي مكان خارج المخيم سيكون أكثر رحمةً وأقل قساوةً، ولعل هذا يبرر استسلامها وترقيها لمصيرها القادم.

ويبدو بوضوح من اللوحات الثلاث الأولى أن المرأة فيها ضحية أحداث أكبر من قدرتها على الفعل، ولذلك بدت ضعيفة تابعة، منفعة لا فاعلة، غير قادرة على التغيير أو الاعتراض.

2. المرأة الفاعلة



لوحة (4) (26)

العلامة اللغوية

تخلو اللوحة من العلامات اللغوية وأي إشارات أو رموز أو عنوان. وتكتفي بالعلامة البصرية التي شكلت تفاصيل اللوحة كلها.

العلامة البصرية

مثلت العلامة البصرية حضورًا كليًا في هذه اللوحة، وجمعت فكرتها المتضادات التي كوَّنت أجزاء الرسمة الأهم التي ظهرت بدايةً في الدمار الذي شكّل الرسمة معظمها، وما يقابله من محاولة لإحياء المكان. والتضاد بين وجود الألوان الذي توسط اللوحة وغيابها في الأطراف، ما ساعد على تكثيف الدلالات وتنوعها.

(26) هاني عباس، الصفحة الشخصية لهاني عباس على الفيسبوك، (2018/3/21)، <https://cutt.us/WeWP3>

يتشكل فضاء اللوحة المكاني من بقايا أبنية متهدمة، يتوسطها جدار متهدم، يمثل جزءاً من بناء في مدينة تركت الحرب أثرها فيه، تطلّ من نافذته امرأة تحمل أداة تستخدم لنفض الغبار عن البساط ونحوه، وتظهر حركة يد المرأة قوية وثابتة، وهي تضرب البساط الذي تلون بلونين أساسيين "الأخضر بدرجاته والبني"، في ما بقي أجزاء الصورة الأخرى خالية من الألوان.

تحمل الصورة دلالات عدّة، تبدأ بدلالة عامة ترتبط بالمرأة وحركة يدها، وبالتناقض القائم بين اللون الأخضر في المساحة النظيفة الصافية من البساط والألوان الأخرى التي تتساقط في إثر ضربات يد المرأة من المساحة الأخرى المبقعة ببقع ألوان عشوائية التوزيع والشكل. فتبدو المرأة كأنها تحاول إحياء المكان المدمر الذي شهد الحرب؛ فنفض غبار الألوان عن البساط ما هو إلا محاولة للتخلص من آثار الاقتتال كلها التي سلبت المكان روحه وصفاءه، وصورة المرأة الواقفة بثبات مع حركة يدها القوية؛ تدلان على الإصرار واليقين بأن هذه الوسيلة هي الطريقة الصحيحة لإعادة الحياة، فعودة الحياة إلى طبيعتها رهن بوقف القتال وانتهائه. وتشير قدرة المرأة على نفض الغبار وتساقطه عن البساط إلى قوة حضور المرأة في إعادة البناء وموقعها الإيجابي منها، فقدرتها في إعادة بناء الإنسان والعمران في هذه اللوحة تفوق القوة العسكرية.

وإذا خطونا خطوةً أخرى نحول التأويل، فيمكن القول إن ألوان الغبار الذي يتساقط من البساط هي ألوان البدلات العسكرية لجيش النظام وللجيش الحر، فالجيشان كلاهما لُوتت بدلاتهما بهذه الألوان "الأخضر الفاتح والغامق والبني"، وفي هذا إشارة إلى أن الحياة المدنية والحياة العسكرية لا تجتمعان في مكان واحد، وأن تنظيف البلد من العسكرة يعيدها خضراء نقية. إذ يمثل الأخضر لون الطبيعة والربيع وعودة الحياة، وسكون الروح، والأمل والقوة وطول العمر⁽²⁷⁾، وكلها دلالات على محاولة المرأة إحياء المدينة وإعادتها إلى أفضل حالاتها.

وفي تاريخ نشر اللوحة دلالة أخرى ذات بعد عميق، فقد نشرت في عيد الأم، 21 آذار/ مارس، في إشارة إلى أن الأم السورية هي أساس إعادة إعمار المدن التي مرّ عليها الدمار، فهي القوية القادرة على نفض غبار الحرب، وإعادة الحياة إلى الأماكن المتهدمة، والأمل معقود عليها وحدها لإعادة البناء، وما يتطلبه من قوة وثبات وعزيمة وإصرار.

ولعل أهم ما في اللوحة هو ذلك البعد الإيجابي الفاعل للمرأة/ الأم؛ فهي أينما وجدت صنعت فارقاً، ومنحت الحياة لكل التفاصيل من حولها.

(27) انظر: كلود عبيد، الألوان دورها تصنيفها دلالتها رمزيها، ط 1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2013)، ص 91-93.

لوحة (5)⁽²⁸⁾

العلامة اللغوية

تكاد اللوحة (5) تخلو من مظاهر العلامة اللغوية باستثناء الوسم في الزاوية اليسرى من اللوحة الذي كتب باللغة الإنكليزية "#mother_day" وهو يوم الأم أو عيد الأم الذي يُحتفل به في 21 من شهر آذار/ مارس من كل عام ميلادي. وتحمل اللوحة هذا الوسم الذي ينتشر عالمياً في هذا اليوم، للإشارة إلى موضوع اللوحة وما تمثله الأم السورية.

العلامة البصرية

كُونت العلامة البصرية في هذه اللوحة من صورة مركزية لأم تحمل صور أبنائها، وشكّلت الألوان عنصراً مهماً فيها لتوضيح الهوية الوطنية والانتماء.

فتتوسط اللوحة صورة لأم تلبس رداءً بلون بنفسجي غامق، وينسدل من كتفها شال لعلم المعارضة السورية، يوضح انتماء الأم إلى الثورة وإيمانها بها، على الرغم مما لحق بها بسبب هذا الانتماء من وجع ووحدّة؛ فهي في يوم الأم وحيدة، تعانق صور أبنائها إلا أن ابتسامة الرضا تعلو وجهها.

(28) عبد الكريم عبد الكريم، "عيد الأم"، صحيفة الأيام السورية، (2021)، <https://cutt.us/KOD6d>

وتعانق الأم صور أبنائها الثلاثة، بيدها اليمنى صورتان؛ الأولى صورة ابنها الشهيد، ويظهر واضحاً على كتفيه علم المعارضة أيضاً، في إشارة إلى استشهاده خلال سنوات الثورة، وبجانب صورة الشهيد صورة ابنتها التي هاجرت لإكمال دراستها، وتخرجت في مكان ما بعيداً من الأم، وتظهر البنت بزي التخرج رافعة إشارة علامة النصر بيد، وإفادة التخرج بأخرى، مبتسمة راضية بالإنجاز الذي حققته. أما يد الأم اليسرى جهة القلب فتعانق ابنها المعتقل؛ إذ تظهر صورته من خلف القضبان الحديدية، وقربه من القلب نتيجة لتفطر قلب أمه عليه، لا سيما مع المصير المجهول للمعتقلين.

ويحمل الوجه علامات الرضا؛ على الرغم من التفاصيل الموجهة كلها، فالابتسامة التي تملو وجه الأم هي ابتسامة حانية هادئة، وإغماض العينين مع الابتسامة تشكل لحظة حاملة، تستحضر فيها الأم مشاهد أبنائها الثلاثة، وأمنياتها بلقاءهم قريباً، لكن المشهد يبقى محاطاً بالارتياح والاطمئنان، مع كل التضحية ووجع الفقد الذي يقف حائلاً بين الأم وقطع القلب.

أكد هذا المعنى اللون البنفسجي الذي تَلَوَّن به رداء الأم، فالبنفسجي يدل عادةً على "لون الهدوء والسكينة"⁽²⁹⁾، يضاف إلى ذلك معانٍ أخرى توضح صفات الأم، فاللون البنفسجي يدل على التوازن والحكمة والتصرف العاقل، وهو رمز تضحية أيضاً⁽³⁰⁾. ويبدو أن دلالات اللون البنفسجي تتوافق مع صورة الأم هنا، إذ يظهر عليها الاتزان على الرغم من بعد أبنائها عنها، فهي متماسكة صبورة، على الرغم من غياب أبنائها بالفقد "الشهيد"، أو بالاغتراب "البنت المسافرة للدراسة"، أو بالمعتقل، وهذا دليل الحكمة والتصرف العاقل.

ويمثل حضور العلامة البصرية في هذه اللوحة قوة كبيرة، على حساب العلامة اللغوية المحصورة في وسم يوم الأم، إذ تكافتت الصور مع دقة الرسم، ووضوح الألوان وتنوعها، لإيصال رسالة اللوحة، ومن الممكن جداً الاستغناء عن العلامة اللغوية، والاكتفاء بالعلامة البصرية لإيصال الرسالة، فواقع الأم السورية الماثلة في الصورة في يوم الأم هو ذاته واقعها في غيره من الأيام.

بدأت صورة المرأة السورية في هذه اللوحة متمثلة في الأم والابنة الشابة، أما الأم فتمثل شريحة الأمهات السوريات في الثورة اللواتي ضحين بأبنائهن في سبيلها، وتحملن مرارة الفقد والغياب، ومع ذلك فإنهن ثابتات على الطريق، متمسكات بالثورة ونضالها، مؤمنات بأن الحرية لا تكون إلا بالتضحية، لذا ظهرت المرأة في الصورة بمظهر الراضية المبتسمة، على الرغم من الوجع في هذا اليوم الخاص بالأمهات. وأما الابنة الشابة فتمثل شريحة الشابات في الثورة، فهي شابة تحملت رحلة الهجرة واللجوء والغربة والبعد عن الأم والوطن؛ لتشق طريقها وتحصل على الشهادة الجامعية،

(29) كلود عبيد، الألوان دورها تصنيفها دلالتها رمزيها، ص 123.

(30) انظر: المرجع نفسه، ص 119-122.

لبناء مستقبل تختاره كما تحب، كما يليق بالشباب. وفي الحالتين كليهما تبدو المرأة في اللوحة قويةً مضحيةً مناضلةً مكافحةً، قادرة على تحمل المسؤولية، والتعقل في القرارات.



لوحة (6)⁽³¹⁾

العلامة اللغوية

تظهر العلامة اللغوية في هذه اللوحة بيئة غريبة إلى حد ما، فهي لا تشكل كلمةً ولا جملةً بعينها، بل مجموعة من الحروف العربية والإنكليزية، والأرقام والرموز المتنوعة، تناثرت حول البنت التي تقرأ، لتوصل إلى المتلقي إيحاءً بأن البنت تدرس العلوم المختلفة.

العلامة البصرية

شُكِلت اللوحة من عناصر عدة للعلامة البصرية، فتوسطت اللوحة صورة امرأة تحمل رضيعاً، وتربت على رأس ابنتها التي تحمل كتاباً وتدرس، وهما يجلسان على أرض رملية، وخلفهما خريطة العالم، وتخرج من الخريطة خطوط حمراء تتصل بالمرأة، موزعة في أماكن مختلفة من العالم، وكل نقطة تلبس قبعة تخرج.

(31) عبد الكريم عبد الكريم، "السوريون تفوق دراسي رغم القهر"، صحيفة الأيام السورية، (2019)، <https://cutt.us/EpgxX>

وتلبس الأم علم المعارضة حجاباً لها دليلاً على انتمائها إلى الثورة، وتفترش الأرض مع ابنتها، إشارة إلى حالة اللجوء التي تعيشها مع عائلتها، بعد أن خرجت من سورية، بحثاً عن الأمن والأمان، ومع ذلك تعلق وجهها ابتسامة رضا، وهي تربت على رأس ابنتها التي تتعلم من كتاب بين يديها.

وتمتد خيوط حمراء من الأم، تتوزع حول العالم على شكل نقاط وصول، تمثل كل نقطة منها ابناً من الأبناء، يرتدي قبعةً للدلالة على تفوقه العلمي الذي حققه في مختلف البلدان، فرعاية الأم واهتمامها بتعليم أبنائها، على الرغم من صعوبة ظروفها، أدت إلى تميز علمي وتفوق يشار إليه بالبنان في أنحاء العالم جميعها.

تحمل هذه الصورة دالتين: فإما أن تكون الأم هي الثورة السورية التي لجأ أبنائها، بسبب الأحوال القاسية إلى مختلف أرجاء العالم، ونجحوا وتفوقوا، على الرغم من أوضاعهم الصعبة ودراساتهم بلغات غير لغتهم، أو أنها تمثل الأمهات السوريات اللاجئات كلهن اللاتي رعين أبناءهن، وحرصن على تعلمهن، فانطلق الأبناء في مختلف بقاع الأرض، يثبتون حضورهم بالتفوق العلمي والتميز الأكاديمي. وفي الحالين كلتيهما أبرزت اللوحة المرأة بصورة مشرقة، حريصة على علم أبنائها، وتؤمن أن العلم سبيل النجاح والحريات وتحقيق الأهداف وبناء البلد.

قوة حضور العلامة البصرية جعلت من السهل الاستغناء عن العلامة اللغوية، فلو حذفت الحروف العشوائية والرموز وغيرها لن يخل ذلك من فهم اللوحة، أو إيصال الفكرة.

ويتضح من لوحات القسم الثاني أن صورة المرأة السورية نحت منحنى جديداً، فهي المضحية المتزنة العاقلة الثابتة على مبادئها، المؤمنة بالثورة طريقاً للحرية والتغيير، ترعى العلم والتعلم، وتحرص على رعاية أبنائها مع صعوبة الأحوال وقسوتها، فهي لاجئة لكنها فاعلة غير منفعة، أم لمعتقل وشهيد، لكنها تركز انتباهها على من تبقى من أبنائها؛ ليكملوا الدرب من دون تراجع أو توانٍ.

سادساً: نتائج

بعد تحليل اللوحات خلصت الدراسة إلى أن صورة المرأة السورية في الخطاب الكاريكاتيري تمثلت في قسمين أساسيين، كل قسم مثل موضوعة مختلفة عن الأخرى، ما يؤكد عدم صحة الفرضية التي نصت على "أن الخطاب الكاريكاتيري حمل موضوعاً واحدة للمرأة السورية خلال الثورة"، إذ اتضح بعد التحليل والدراسة أن صورة المرأة السورية في الخطاب الكاريكاتيري خلال الثورة تمثلت في موضوعتين متباينتين؛ الأولى موضوعة الضعف والعجز وتمثلت في تصوير المرأة بوصفها ضحية مغلوبه على أمرها، لا تستطيع تغيير الواقع، بل تنتظر من يمد لها يد العون والمساعدة، نتيجة وضع

قاهر لا تقوى بمفردها على تغييره.

والثانية موضوعة القوة والقدرة وتمثلت في تصوير المرأة في حالة الاستطاعة والتماسك، والثبات على المبدأ، والحرص على التغيير على الرغم من صعوبة الأحوال، والعمل جدياً على إحياء الأماكن وإزالة آثار الحرب منها.

ولعل الموضوعتين تتماشيان مع صورة الواقع المعيش للمرأة السورية في الثورة، فالأحوال الصعبة التي أحاطت بالمرأة خلال العقد الأخير؛ تركت أثراً سلبية تمثلت في القتل والتشريد والاعتقال والهرب والنزوح وفقد الأمل وقلة الحيلة، في ظل أوضاع قاهرة، لا تقوى المرأة بمفردها على تغييرها، إلا أن ذلك لم يمنع المرأة من إبراز بعض النجاح على الرغم من القهر، ومحاولة التوازن على الرغم من صعوبة الحال، والعمل المستمر على صنع الحياة. فكانت الصورة الكلية لها أنها تراوح ما بين ضعف وقوة، ويأس وأمل، وإحباط ونجاح، ولم تأخذ شكلاً واحداً.

المصادر والمراجع

1. ابن منظور. محمد، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414).
2. بروزاتين. مانلو، قصة الألوان، السنوسي استيته (مترجمًا)، ط1، (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018).
3. الخليل. سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 2016).
4. شارودو. باتريك، منغنو. دومينيك، معجم تحليل الخطاب، عبد القادر المهيري، حمادي صمود (مترجمين)، (تونس: المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2008).
5. عبيد. كلود، الألوان دورها تصنيفها دلالتها رمزيها، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2013).
6. عمر. أحمد، اللغة واللون، ط2، (القاهرة: دار الكتب، 1997).
7. قاسم. سيزا، نصر أبو زيد، مدخل إلى السيميوطيقا، ط1، (القاهرة: دار التنوير، 2014).
8. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. 2004).



صورة المرأة في الدراما السورية في ظل الثورة

حمدان العكلة⁽¹⁾

أولاً: ملخص البحث

أصبح للدراما التلفزيونية السورية موقف واضح من القضايا المشكلة التي باتت مطروحة في المجتمع السوري منذ بدء الثورة 2011، فلم يكن موقفها موقفاً محايداً مما يجري من أحداثٍ، إذ استطاعت الدراما السورية في ظل الثورة أن تقدم صورةً للمرأة السورية بنماذجها المختلفة، فترصد من خلال تلك النماذج الأدوار الاجتماعية والسياسية الجديدة التي وقعت على كاهل المرأة، حيث كانت عنصرًا فاعلاً ومشاركاً في ما يجري من أحداثٍ قلبت بصورة شبه كاملة الموازين التي صنفت المرأة ضمنها.

يهدف البحث إلى الوقوف على نماذج من صور المرأة عبر أعمال درامية ثلاثة هي:

1. (قلم حمرة) 2014 لمخرجه حاتم علي والكاتبة يَمّ مشهدي، أنتجته شركة إيبلا (EBLA) للإنتاج الفني، وصُوّر في لبنان على أنها العاصمة دمشق.
2. (عندما تشيخ الذئاب) 2019 لمخرجه عامر فهد، وهو عملٌ درامي مأخوذٌ من رواية تحمل الاسم نفسه للكاتب الأردني جمال ناجي، أنتجته شركة إي سي ميديا برودكشن (ISEE MEDIA PRODUCTION)، وصُوّر في الإمارات العربية المتحدة وسورية.
3. (مسافة أمان) 2019 لمخرجه الليث حجو والكاتبة إيمان السعيد، أنتجته إيمار الشام للإنتاج الفني والتوزيع (EMAR ALSHAM)، وصُوّر في دمشق).

وذلك لمعرفة أبعاد تلك النماذج السياسية والثقافية والاجتماعية، والتغيرات التي طرأت عليها في ظل الثورة السورية، وقد وقع الاختيار على هذه الأعمال الدرامية لأنها أنتجت خلال الثورة، وقد اختيرت تلك المسلسلات بعيداً من الأعمال المشتركة التي شهدتها الدراما السورية خلال الثورة للتركيز

(1) دكتوراه في الفلسفة، تخصّص فكر عربي معاصر من جامعة دمشق، له مقالات وأبحاث عدة منشورة تتناول القضايا السياسية والفكرية المعاصرة.

على قضايا المجتمع السوري والمرأة خصوصاً، مع الحرص على التنوع في الاختيار لتوضيح الصورة. يحاول البحث الإجابة عن السؤال المشكل الآتي: ما هي الصورة التي قدمتها الأعمال الدرامية السورية للمرأة؟ وما هي النماذج التي تمخضت عنها هذه الأعمال في ظل الثورة السورية؟

ثانياً: المقدمة

إن انتشار ثقافة الصورة تماشى جنباً إلى جنب مع ثقافة الكلمة أو ثقافة القراءة، إذ إن ما يمكن تقديمه عن طريق وسائل الإعلام المرئية أكثر تأثيراً وانتشاراً في المتلقي، والجدل في هذه المسألة ما يزال قائماً بين شد وجذب، إن ((الصورة في هذا العصر قد دخلت بقوة إل كل ميدان، التلفونات تميل إلى نقل صورة المتكلم، والمشهد هو الأساس في المسرح وفي السينما وكذلك في التلفزيون... وحتى الفنون التي كانت تعتمد على الصوت وحده، مثل الغناء، صارت تشهد تحولاً نحو جعلها مادةً بصريةً لا تقتصر على الصوت وحده، والإعلانات تقوم أساساً على الصورة، حتى الشعر بدأ يبتعد عن الإلقاء، أي إن الثقافة صارت ثقافةً بصريةً))⁽²⁾.

يقدم العمل التلفزيوني الحدث عن طريق الحبكة الدرامية، فالحكاية المقدمة عن طريق العمل الدرامي تحتوي على بداية يتعرف المشاهد من خلالها إلى المحاور الأساس للحدث الدرامي والملاحم العامة للشخصيات وزمان تلك الأحداث ومكانها، ومن ثم ينتقل المشاهد إلى العقدة التي تتأزم خلالها الأحداث، فلا تخلو من التشويق والإثارة، وفي النهاية يصل العمل الدرامي التلفزيوني إلى حل يكون بمنزلة انفراج العقدة أو الخاتمة التي تتفق مع توقعات المشاهد أو تحقق له عنصر المفاجأة أو ما يسمى بكسر التوقع. وقد اتجهت الدراما العربية بعامة -والسورية بخاصة- إلى إنتاج المسلسلات التلفزيونية الرمضانية المؤلفة من ثلاثين حلقة، وبذلك فإن الأحداث تُستَطرَد أو تُختَزَل بحسب هذه المدة الزمنية.

دخلت الدراما التلفزيونية في القرن العشرين البيوت معظمها، وقد رفض مكرم محمد أحمد، رئيس المجلس الأعلى للصحافة والإعلام في مصر القول بتراجع دور الإعلام لصالح وسائل التواصل، وقال: ((الإعلام الذي تمثله القنوات الأرضية والفضائية، سوف يبقى، وهو صاحب الدور الأساسي في توجيه وقيادة المجتمع... أما مواقع التواصل، وإن كانت أمراً واقعاً، فهي مرتعٌ خصب للشائعات، وهي ليست مصدراً مؤكداً للأخبار، ولا يعتد بها في ساحات القضاء، ومن السهل فبركة محتواها، ومهما

(2) ممدوح عدوان، جنون آخر، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007)، ص31-32

كانت السلبيات التي تعتري العمل الإعلامي، تبقى له الأولوية المهنية، على الأقل في العقد القادم⁽³⁾، وبانت الدراما تتناول موضوعاتٍ تهّم الإنسان في كل زمانٍ ومكانٍ من مثل قضايا السياسة والدين، وتناولت موضوعاتٍ تناقش قضايا ساخنة من مثل الدراما التي تناولت قصص الثورات والحروب، ولعل الموضوعات التي تطرح قضايا المرأة أخذت حيزاً مهماً من الدراما التلفزيونية بوصفها قضيةً ثابتةً وساخنةً معاً، لتعالج مشكلاتها في ظل الأوضاع الإنسانية المختلفة التي مرت بها، وفي بحثنا هذا سنتناول جانباً مهماً من تلك القضايا لنعرف كيف طرحت الدراما قضية المرأة السورية خلال زمن الثورة مأخوذةً من زواياها المختلفة.

ثالثاً: المرأة والأبعاد الدلالية في النص الدرامي

تستخدم الدراما التلفزيونية مجموعةً من العناصر التي تتكامل في ما بينها لتقديم العمل الدرامي بصورته النهائية، فالتعبير عن الصور الذهنية يحتاج إلى شخصياتٍ تتصارع في ما بينها عن طريق الحوار والجدل اللذين يسهمان في تصاعد الحدث وتأزمه، بمساعدة التعليق الذي يشرح بعض الثغرات التي يتركها الحوار ويفصلها ويملؤها، فالصوت والصورة باتا عنصرتين متلازمين يستحوذان على حواس المشاهد بما يحملانه من دلالاتٍ تقدم بتكثيفٍ عن طريق الإيحاءات والإشارات والرموز، ما يعطي العمل الدرامي نوعاً من الإثارة والتشويق من خلال ربط الأحداث ببعضها، حتى يصل المشاهد إلى بنيةٍ دراميةٍ متكاملة، وسنتناول في هذا المحور الأبعاد الدلالية للتعليق والحوار، وسنتوقف عند بعض الرموز التي تناولتها الأعمال الدرامية ووُظِّفت توظيفاً مبدئياً لتوضيح الشخصيات التي تطرق إليها البحث في محوره الثاني.

1. التعليق والحوار

في مسلسل (قلم حمرة) يقدم العمل الدرامي الأحداث في مستوى غير متصاعدٍ، بل يكاد يكون على وتيرةٍ واحدةٍ، إذ تُعالج الأحداث منذ بداية العمل حتى آخره عن طريق التعليق الذي تقدمه بطلة العمل (ورد)، وعن طريق جدلية الحوار بين الشخصيات، إذ يطالعا صوت المعلقة البطلة في بداية كل حلقةٍ ليضعنا أمام مفهومات فلسفيةٍ جدليةٍ تعالج القضايا الوجودية، فلا تخلو حلقةٌ من مصطلحٍ يناقش قضيةً وجوديةً تصادفنا في حياتنا اليومية، كالذات والآخر والرغبة والحب والخوف... وهي مصطلحاتٌ تختلف تفسيراتها باختلاف الزمن.

(3) إبراهيم هلال، "التلفزيون لا يزال مسيطراً.. هكذا اخترق عالم السوشيال ميديا" موقع الجزيرة نت، (2019م).

إن عملية طرح الأفكار وعرض الأجوبة المتعددة تجبر المتلقي على إعادة التفكير بحقيقة تلك الأجوبة المقترحة، ما يحيلنا على عملٍ درامي غير مقدمٍ للشرائح جميعها باختلاف الثقافات والأعمار، فهو عملٌ نخبوي بامتياز⁽⁴⁾، يدعم تلك الفكرة اللغة المستخدمة وحساسية المصطلحات المطروحة.

تتحدث (ورد) الشخصية المثقفة عن مفهوم الرغبة، فالرغبة ترتبط بالحاجات البيولوجية للإنسان من مثل النوم والجنس والراحة وعدم تحمل المسؤولية والرغبة في امتلاك المال التي هي سبب استمرارنا في الوجود، شرط أن نتحكم فيها، لا أن نتحكم فيها، وبذلك تصل إلى نتيجة مفادها أن التحرر من الرغبة هو الموت؛ لأن الرغبة ترتبط بأسباب الحياة، ثم تعود إلى التفسير النفسي الشهير لترتبط الرغبة بالجنس (بالمعنى الفرويدي)، مع العلم أن فرويد كان ((سجين ثقافته، فالأسلوب الذي يصف به المرأة يمثل طبقةً اجتماعيةً معينةً في القرن التاسع عشر، ولم يستطع فرويد أن يدرس المرأة في ذاتها، ولكنه فحصها وانطلق من الرجل واختاره مقياساً))⁽⁵⁾، فعندما تقول (ورد): ((كل شي بالنهاية مرتبط بالجنس حتى لو بدك تشتري كندرا جديدة مو لتكوني سكسي أكثر؟))⁽⁶⁾ تشير إلى اهتمام بعض النساء بالمظهر من لباسٍ وحضورٍ وطريقة كلامٍ، وهي رغبةٌ جنسيةٌ ترتبط بالآخر، ولكن هذه النظرة قبولت بطروحات لناقدات نسويات قوضن النظرية الفرويدية ((فقد ظهر هذا النقد ليتحدى رأيه المثير للجدل بأن الهوية الأنثوية تتميز بالسلبية وخصوصاً بمشاعر الغيرة من العضو الذكري، وهو إحساس يلزمها مدى الحياة، بأنها ذات هوية دنيا، وأنها ناقصةٌ من الناحية الجسمانية))⁽⁷⁾.

وتنتقل إلى مناقشة مفهوم الآخر بوصفه شرطاً لوجودنا الذي يحقق تلك الرغبة، فعن طريق الآخر يتحقق وجودنا، ويتحقق وجوده من خلال وجودنا، وهذا ما ترفضه بعض النسويات، لأنهن لا يربطن وجودهن بوجود الآخر، فالمرأة ((لم يعد محكوماً عليها بالبقاء في أوضاع التبعية))⁽⁸⁾، لذلك فهي قادرةٌ على التخلي عن ذلك الآخر، على الرغم من أن سارتر يرى أن الآخر هو الجحيم، ((فصحيح أن الإنسان يمتلك الحرية الكاملة إلا أن سارتر يشترط عدم تضارب هذه الحرية مع حرية الآخرين))⁽⁹⁾؛ لأنه بذلك يتعدى بوجوده على وجود الآخرين من خلال الإقصاء والتهميش أو التدخل والمراقبة.

(4) ونقصد بكلمة نخبويّ هنا أنّ العمل موجّه إلى شريحة معينة من المجتمع، هذه الشريحة تتمتع بمستوى متقدم من الثقافة، ويظهر ذلك في مسلسل قلم حمرة منذ بداية العمل حتى آخره متجلياً في مستوى الحوار ومضمونه، وطريقة عرض الشخصيات للقضايا الفكرية والإنسانية.

(5) بيير داکو، المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق، وجيه أسعد (مترجماً)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1983)، ص 84.

(6) قلم حمرة، ح 2، د5.

(7) سارة جانبل، النسوية وما بعد النسوية، أحمد الشامي (مترجماً)، ط 1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة والترجمة، 2002)، ص 246.

(8) سيمون دي بوار، الجنس الآخر، ندى حداد (مترجمة)، (عمان: منشورات الأهلية، 2008)، ص 237.

(9) جان بول سارتر، الأبواب المقفلة، هاشم الحسيني (مترجماً)، (بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تا)، ص 10 بتصرف.

أما الحوار في مسلسل (قلم حمرة) فقد اتسم بالطابع التهكمي، وخصوصاً عند بطله العمل (ورد) بوصفها شخصية مثقفة، ما جعله حواراً استفزازياً في كثيرٍ من الأحيان، ففي حوار (ورد) مع صديقتها (جودي) دائماً ما كانت تستخدم لغةً حادةً وصادمةً انطلاقاً من أنها صريحةٌ مع الآخرين من دون مراعاةٍ لمشاعر (جودي)، تقول لها: ((جلفة انت، ولما تكوني لطيفة بتكوني مصطنعة، وتتفهمني كثير، لك غيري تسريحة شعرك على القليلة، ومالك متواضعة أبداً مع أنو ما عندك شي تشوفي حالك عليه، ولما بتتعاملني مع الرجال يا بتكوني مداس يا مناخيرك بالسما، وهدول حالتين الرجال ما بحبوهن))⁽¹⁰⁾، وترى النسوية المعاصرة أو الموجة الثالثة منها أن شكل المرأة هو ملكها وحدها، لا يتدخل فيه أحدٌ، فاهتمام المرأة بنفسها لا يكون تلبيةً لحاجات المجتمع، ((إنما تفعل ذلك إرضاءً لنفسها، والشعور على الدوام بصفتها كامرأة))⁽¹¹⁾، وكذلك حوارها مع زوجها (غسان) حيث تطلب الطلاق جاء بطريقة استفزازية، فتصف تلك الخطوة بالخطوة المؤجلة، تقول لزوجها: ((أنا مالي مهمة نحن ليش وكيف وصلنا لهون))⁽¹²⁾، وما هو لافتٌ في هذا الحوار أن الشخصيات المتحاوره جميعها تتقبل أسلوب (ورد) في السخرية والتهكم.

وتعاني المرأة العاملة مشكلة التربية؛ لأنها غير متفرغة تماماً لشؤون أسرتها، فلا يتوقف صراع (هيفاء) مع ولديها، فهي تريد من ابنها (عمرو) أن يحمل مسؤولية رب الأسرة على الرغم من حداثة سنه، لتتخلص من بعض المسؤولية التي ترهقها، وهذه الفكرة تتناقض مع ما طرحته النسوية من محاولة لتفكيك مفهوم الأسرة، فالنسوية ترفض صفتي ربة المنزل ورب الأسرة، لأن النسوية هي ((محاولة لتحدي النظام الأبوي في أية صورةٍ كانت... ويشير مصطلح الأبوي إلى علاقات القوة التي تخضع في إطارها مصالح المرأة لمصالح الرجل))⁽¹³⁾، وبذلك يكون مفهوم رب الأسرة ذكورياً، ولا يتفق مع ما تطالب به النسوية من مساواة، فكيف إذا كانت المسؤولية ستلقى على كاهل مراهق. أما معاناتها مع ابنتها (لينا) فتسير بمنحى مختلف؛ لأنها ترى أنها فتاةٌ تعيش في مجتمعٍ شرقي أولاً وأخيراً، وعليها أن تلتزم بقوانين المجتمع الذي تعيش فيه، في حين إننا لا نجد (لينا) تراعي هذه القوانين بسبب طموحها واندفاعها نحو الحياة، فتشكو (هيفاء) لصديقات ابنتها تلك المعاناة قائلة: ((قال منجيب ولاد حتى يعينونا... لك آخ وبس))⁽¹⁴⁾، فهي تسعى بكل ما أوتيت إلى ردم الهوة التي ما لبثت تتسع بينها وبين ابنتها، فتحاول أن تكون صديقةً لها بدلاً من تلك السلطة المتمثلة في الأمومة، ولكنها تفشل في كل مرة لأن

(10) قلم حمرة، ح 19، د 26.

(11) سيمون دي بفوار، الجنس الآخر، ص 236.

(12) قلم حمرة، ح 12، د 8.

(13) سارة جانبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 22.

(14) قلم حمرة، ح 8، د 11.

غريزة الخوف على ابنتها هي التي تسيطر في كل موقفٍ.

يتمحور العمل الدرامي في مسلسل (عندما تشيخ الذئاب) حول ثلاثية الجنس والدين والسياسة، وهو الثالوث المحرم في المجتمع السوري، إذ إن العلاقة التي تربط بين هذه المحرمات الثلاثة علاقةً وثيقةً، ويفضي بعضها إلى بعضٍ، ويسخر بعضها لخدمة بعضها الآخر.

اعتمد المسلسل على تقنية الحوار الرشيق والموظف الذي يجذب المشاهد إلى ما يراه في الدرجة الأولى من حركاتٍ وإيماءاتٍ، وإلى ما يسمعه، ((لذلك يجب أن يدرك المؤلف التلفزيوني أنه يكتب عمله لوسيلةٍ تعتمد أول ما تعتمد على الصورة، لكي توضح الموقف، ثم تعتمد على الحوار ثانيًا بعد الصورة))⁽¹⁵⁾، وبذلك يكون الحوار واحدًا من وسائل التعبير عن مضمون الحدث الذي يبني عليه العمل الدرامي.

ناقش مسلسل (عندما تشيخ الذئاب) قضايا عدة تمس المرأة، وأهمها خضوعها للسلطة الذكورية في البيئة الشعبية الفقيرة، حيث يسود الجهل والعادات والتقاليد المترتبة، ونجد ذلك التسلط عند (عمران) مريد الشيخ الذي يعطي نفسه حق التحكم في مصير أخته، وبذلك يكون (عمران) واحدًا من فئةٍ كبيرةٍ أعطت نفسها حق الاستحواذ على المرأة ((من خلال رسم حدود جسد المرأة وتفصيله ولباسها وحجمها ونومها ووجود جسدها في الفضاءات العمومية والخاصة بالشكل الذي يراه الذكور مناسبًا، بمساعدة الكثير من المتغيرات كالعادات والتقاليد والمواريث الاجتماعية والثقافية، واتخاذ الدين كذريعةٍ للسيطرة على جسدها وامتلاكه))⁽¹⁶⁾، وتتواطأ (أم عمران) مع سطوة ابنها خوفًا ورهبةً منه، لذلك فهي تحاول دائمًا أن تقنع ابنتها بالتسليم لمصيرها المحتوم بعد أن رفضت الزواج، لتقول لها: ((يامو فريال برضاي عليك ببوس أيدك ببوس رجلك توافقي... والله إذا ما وافقتي بتصير مصيبة كبيرة اخوك ما بيرحم))⁽¹⁷⁾ فهي ترى أنه الأقدر على أن يختار لها الزوج المناسب الذي يخضع للشروط التي تناسب منزلته، أما هي فلا قرار لها في حياتها.

أما الحوار السائد بين النساء في تلك الحارة الشعبية، فكان يدور حول الزواج الذي تشكل المرأة فيه جزءًا رئيسًا، وبخاصةً أنهن لا يعملن ولا يدرسن، فالزواج في نظرهن ضرورة تحقق هدفين؛ الأول هو التخلص من صفة العنوسة، والثاني تحقيق عاطفة الأمومة من خلال الإنجاب، حتى وإن كانت الفتاة غير مقتنعةً بالزواج، فهي تعرف أنها من العيب في نظر المجتمع أن تعبر عن رفضها أو أن تتطلق

(15) عادل النادي، الفنون الدرامية، (القاهرة: دار المعارف، 1987م)، ص75.

(16) مجموعة من المؤلفين، المرأة العربية بين فكي الهيمنة الذكورية والتدين، ط1، (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2019)، ص5.

(17) عندما تشيخ الذئاب، ح22، د34.

من زوجها، ففي حوار (الجليلة) مع (سندس) ليلة زفافها تسألها إن كانت تحبه، فتجيبها بأنها لا تحبه، لكنها أصبحت في سن الزواج، ويجب أن تتزوج مثل بقية البنات، فتنصحها (الجليلة) قائلة: ((ليكي شو لازم عملي، لازم تجبي ولد بسرعة، وتعطي كل الحب اللي جواتك؛ لأن المرا اللي بتجوز بدون حب ما عندا حل ثاني غير الأولاد، وإلا مارح تقدر تكفي، لأن الحب إلي جواتها رح يضل يعذبها ويخنقها حتى تموت قهر))⁽¹⁸⁾، وهذا ما يؤكد نمطية البيئة الاجتماعية التي لا تخرج عن المنظومة التي فرضتها على أفرادها، ومن ثم انصاع الأفراد لها من دون محاولة لتغييرها أو الخروج عليها، وكلها عادات تستلب حقوق المرأة، وتحط من حريتها، ولا تضع اعتباراً لرغباتها.

ويعد مسلسل (مسافة أمان) عملاً يستشرف المستقبل لزمن نهايات الحرب في سورية، ويعرض فكرة استمرار النظام السياسي الحاكم بأيديولوجيته ذاتها. ويقدم الحوار في هذا المسلسل دليلاً على استطاعة المرأة أن تتحمل مسؤولية أفعالها وقراراتها، ففي حوار الطيبية (سلام) مع أخت زوجها الذي قُتل على يد الجماعات المسلحة -بحسب التعبير في المسلسل- تستنكر الأخت تصرف (سلام) تجاه زوجها، حين وضعت أمام خيارين؛ إطلاق سراح زوجها بشرط أن تضع قنبلة متفجرة في المستشفى التي تعمل فيها، أو تصفيته إن امتنعت عن التعاون معهم، ولأن (الأخت) تفكر بمنطق يجعلها تتبع العنف الذي غالباً ما تسببه السلطة الذكورية المتحكمة، فإنها تهاجم (سلام)، وتتهمها بقتل أخيها فتقول لها: ((ما عم صدق أنو انت كان فيك تساعديه وما عملي شي... كان فيك عملي الي بدن ياه بدون ما تسأل حالك شو بدن يعملو فين، كنتي خلصتي أخي من بين ايديهم... لك يا ريتك قتلتني ضميرك مية مرة هديك اللحظة ولا قتلتني لنادر))⁽¹⁹⁾، ولكن (سلام) لم تنظر إلى المسألة بهذه الطريقة، فتقول لها: ((حطي حالك محلي تخيلها للحظة، تخيلها، شلون بدي افتديه بإني موت كل هالعالم ما قدرت))⁽²⁰⁾. فمظاهر العنف التي قد يسببها انصياع سلام لطلب المسلحين ستجعلها غير قادرة على الدفاع عن حقوقها بوصفها امرأة، إذ ترفض النسوية العنف بصوره كلها، كما ترفض خضوع المرأة لممارسة أي افتراض قد وضعه الرجال، وأرسوا قواعده، نتيجة تحملها لتلك المسؤولية ورفضها العنف الذي كان سوف يتسبب به اختيارها لو أنها وضعت القنبلة في المستشفى، إلا أن شخصية (سلام) لم تخل من التناقض والازدواجية، حيث رفضت العنف الناتج من عمل الجماعات المسلحة، ووصفته بالعمل الإرهابي، ولكنها قبلت في الوقت ذاته بأيديولوجيا النظام القمعي حين كانت تعامل معاملة خاصة من جانب الأجهزة الأمنية لأنها ابنة مسؤول سابق.

(18) عندما تشيخ الذئاب، ح، 6، د4.

(19) مسافة أمان، ح، 5، د32.

(20) مسافة أمان، ح، 5، د34.

2. الرموز والإحياءات المشهدية

تحمل الرموز طاقاتٍ دلاليةً تكثيفيةً جماليةً واسعةً، فقد استطاع الرمز أن يتخلص من واقعيته تدريجيًا، ليصبح أكثر تجريديًا، فكلما تقدم الإنسان في المعرفة، زادت الحاجة إلى استخدام الرموز، ولا نستطيع أن ننكر أنها دخلت ميادين الحياة كلها، ومنها الفنون السمعية والبصرية، وقد يؤدي استخدام الرموز بكثرة إلى الوقوع في الغموض ((نتيجةً لتشابك المعاني وكثرتها وصعوبة استخلاص بعضها من بعض، وذلك لتزاحم المجردات التي يستعصي على المتلقي فهم دلالاتها الحقيقية))⁽²¹⁾، فالرمز يوحى، ويترك للمشاهد مهمة تفسيره، وفك شيفراته وتأويلها، ومن ثم ربطها بالسياق بمجمله.

يطرح العمل الدرامي (قلم حمرة) بعض الرموز التي تحمل إحياءات ذات دلالاتٍ متعددة، ومن أهم هذه الرموز استخدام السجن بوصفه رمزًا يحيل على الحياة البدائية التي انعدمت فيها النظم والقوانين التي تصون إنسانية الإنسان وحقوقه، وعلى الحياة التي انتشر فيها العنف في المجتمعات، حيث كان الذكر هو صاحب السلطة، والمتحكم في كل من حوله، إذ لا فرق بين الحياة داخل السجن وحياة كهذه، تكون فيها المرأة مستلبة الإرادة ومهضومة الحقوق، وهذا ما عاينته وعانتها (ورد) وبقية المعتقلات داخل جدران السجن، إذ تعرضن للإهانة والضرب والاغتصاب من دون أي رقابة تحمهن أو سلطة تدافع عنهن، وهذا ما يتناقض مع شعارات الحرية التي نادى بها الحركات النسوية في موجاتها الثلاث، خصوصًا أن النسوية الثالثة رفضت تلك الصورة التي تظهر فيها المرأة ضعيفةً أو بتعبيرٍ أصح ضحيةً وبحاجة إلى الحماية، تقول سارة جانبل إحدى الناشطات في موجة النسوية الثالثة إن العودة إلى تلك الصورة للمرأة ((تشبه إلى حد مدهشٍ مثال الخمسينيات الذي كانت أمي ونساء جيلها يناضلن بشدةٍ للابتعاد عنه، لقد كن غير راضياتٍ عن سلبيتهن وبراءتهن الشديدة، وكن غير راضياتٍ عن كونها تجرح دائمًا وأبدًا بالتلميحات الجنسية، ولم يكن راضياتٍ عن احتياجها المفرط للحماية))⁽²²⁾، وبذلك تؤكد الحركات النسوية أن تعرض النساء للسجن في أثناء مطالبتهم بحقوقهن لا يمثل أي عارٍ بالنسبة إليهن حتى بعد الخروج من السجن، وهذا ما صورته العمل الدرامي حين عادت (ورد) إلى حياتها الطبيعية مقررًا استمرار حياتها كما ترغب فيها وحدها.

وكذلك عرض العمل الدرامي في أربعة مشاهد متفاوتة مشهد موت العصفور في شرفة أستاذ الفلسفة (بسام) من خلال لقطةٍ دراميةٍ مؤثرةٍ من دون أي تعليقٍ يذكر، وبهذا يمكن أن يكون هذا المشهد مشهدًا رمزيًا يوحى بالحالة العامة لشخصيات العمل الدرامي، شخصياتٍ عديمةٍ أغلبها، لا تؤمن بجدوى الحياة التي تقيد المرأة وتمنع حريتها، ولا تستطيع الاستمتاع بما هو متاحٌ لديها، ف

(21) إنطوان غطاس، الرمزية والأدب العربي الحديث، (بيروت: دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1949)، ص 14 بتصرف.

(22) سارة جانبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 81.

((العدمية هي تردي قيمة الأهداف العليا))⁽²³⁾، بمعنى أنها تنشأ نتيجة فقدان الهدف في الحياة، فلا تبقى للحياة أي قيمة في هذا الوجود الذي تتصارع معه، فيكون رمز موت العصفور مرتبطاً بحالة استمرار رضوخ تلك الشخصيات لواقعهن، فمثلاً يرتبط موت العصفور بشخصية (ورد) التي لا ترضى عن حياتها الزوجية التي تجبرها أن تكون تابعة للرجل، وصورةً منعكسةً عنه، لأنها تنظر إلى مؤسسة الزواج بوصفها مؤسسة غير ناجحة، بل هي نوعٌ من التقييد لحرية المرأة، ف((الزواج في رأي النسويات، يمثل النظام القانوني الذي يسوغ حبس المرأة في ما يسمى بالأسرة، فالزواج والأسرة عند النسويات هما التجسيد العملي لتصورات الرجل والميدان الذي يمارس فيه نزعتة الاستعبادية المشروعة ديناً وعرفاً، حيث يعتبرن الأسرة مؤسسة إخضاع المرأة))⁽²⁴⁾.

وقد أضاف المخرج لتدعيم فكرة براغماتية المرأة العاملة (هيفاء) بعض الإيحاءات التي تؤكد هذه الفكرة، فهي تقدم عملها على أي شيء آخر، فعندما تزورها صديقاتها تترك الطاولة لتنفيذ مهماتها بوصفها صاحبة البار، وعند زيارتهن لها في المنزل لا تتوقف عن أعمالها المنزلية⁽²⁵⁾، وفي ذلك دلالة على امتلاء وقتها كلياً، ومحاولتها الاستفادة من كل دقيقة لتحقيق التوازن بين عملها خارج المنزل ووظيفتها داخله.

استخدم مسلسل (عندما تشيخ الذئاب) رمز فستان العرس بوصفه مؤشراً على حالة انتقال الفتاة إلى حياةٍ جديدةٍ، ف((الرمز علامةٌ ترجع إلى الموضوع الذي تدل عليه حقيقةً، بفعل قانون ما يكون عادةً تشارك أفكار عامة))⁽²⁶⁾، بمعنى أنه يُتفق على دلالة الرمز بين مجموعة من الأفراد اكتسبوا العادات والتقاليد نفسها. ولكن فستان العرس تحول بالنسبة إلى (سندس)⁽²⁷⁾ إلى بداية مرحلةٍ جديدةٍ من المعاناة التي خلقها المجتمع، وأجبر المرأة على الرضوخ لها، إذ ترى بعض النسويات أن المجتمع يطبق على الفتيات صفقةً يبيعها فيها الأحلام، ويسلمهن حريتهن واستقلالهن، ويشكل فيه الفستان جزءاً من هذه الصفقة التي تعود في أصولها إلى المجتمعات الرأسمالية التي تقهر المرأة، وتقيّد حريتها بتلك الرابطة الوهمية التي تشكل نموذجاً مستحدثاً من الاسترقاق لجسد المرأة وروحها، وقد عبرت عن هذه الفكرة تعبيراً ممتازاً ((الرائدة النسوية الهندية "شيفا" متصدرةً لتيار نسوي بيئي والمناادي بفكرة أن المرأة كالطبيعة يمكن لها أن تتعرض لنفس أنواع الاستغلال الذي تتعرض له

(23) رولان بارت، لذة النص، منذر عياشي (مترجماً)، ط1، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992) ص 81.

(24) بسام حسن المسلماني، النسوية وتفكيك الأسرة في المجتمعات الغربية، موقع لها أونلاين، (2016م).

<https://www.lahaonline.com/articles/view/50337.htm>

(25) قلم حمرة، ح12، د41.

(26) كيم إيلا، سيمياء المسرح والدراما، رثيف كرم (مترجماً)، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص37.

(27) عندما تشيخ الذئاب، ح6، د31.

الموارد الطبيعية من قبل النظام الرأسمالي⁽²⁸⁾، فسيتم تسليعها وبيعها مثلها مثل أي شيء مستهلك. ويستخدم المخرج بعض الإيحاءات المشهدية التي تترافق مع الحدث وتبلور شخصية المرأة الفقيرة وتعمقها، فـ (سندس) التي تزوجت من (رباح) الرجل الكهل العاجز جنسياً تشعر أنها كبتت رغباتها الجنسية التي لا تلبث أن تتحرك مع رؤيتها لـ (عزمي) ابن زوجها في البيت نفسه، فتحاول أن تثير انتباهه، وتظهر اهتماماً خاصاً به، تتكلم معه بصوتٍ رقيقٍ محاولةً لفت نظره، وتتطور تلك المحاولات لترتدي ثياباً مغريةً أمامه⁽²⁹⁾، معبرةً عن مشاعرها المكبوتة داخلها، ثم تصل إلى درجةٍ من الظلم الجسدي الذي يجعلها تتجاوز حدودها بوصفها زوجة أبيه، فتنام في غرفته وعلى سرير⁽³⁰⁾ه في أثناء غيابها، وتعانق ثيابه، وتشتتم عطره، وهي بتلك الإيحاءات تعبر عن حالة الكبت التي تعيشها في بيتها الفقيرة ذات العادات والتقاليد المتحكمة في سلوكات المرأة، فتحد من حريتها وحققها في التعبير عن رغباتها خوفاً من تلك الرقابة ذات المنحى الذكوري، فالمرأة تمتلك جسدها، وهي صاحبة الحق في التصرف به كيف تشاء.

في مسلسل (مسافة أمان) نجد بعض الرموز التي تجسدت في مشاهد إيحائية، تقدم دلالاتٍ واسعةً تختصر كثيراً مما يمكن أن يقال، ففي الدراما ((من الممكن أن يستبدل موضوعٌ حقيقي ما في المجموعة برمزٍ، عندما يكون هذا الرمز قابلاً بأن تنتقل إليه علامات الموضوع نفسه))⁽³¹⁾، وبهذا يقوم الرمز مقام مدلوله، ولكن بطريقةٍ موحيةٍ ومكثفةٍ، بشرط أن يستوعب الرمز ما يُحمّل من مدلولات.

وقد استخدم المسلسل مشهداً إيحائياً وهو مشهد المفتاح الذي كان يخص البيت القديم الذي كانت تعيش فيه (صبا) في الحارة القديمة، وكانت تتعرض بسببه لضغوط صاحب البيت المادية، وابتزازه إياها جنسياً، مستغلاً فقرها وحاجتها، وعندما تخرج (صبا) من الحارة للإقامة في بيت عمها الفخم ترمي المفتاح في حاوية القمامة أمام صاحب البيت دلالةً على مرحلة التحول التي ستطرق على حياة (صبا) من الفقر والحاجة والاستغلال إلى مرحلةٍ جديدةٍ تفتح لها أفق الحياة الكريمة، بعيداً من الذل والهوان اللذين كانت تعيشهما في ذلك البيت.

(28) جمال قصودة، "الكتابة النسوية وسلطة الجسد"، موقع ديوان العرب، (2017).

<https://cutt.us/YMla>

(29) عندما تشيخ الذئب، ح26، د27.

(30) عندما تشيخ الذئب، ح24، د23.

(31) كيم إيلام، سيمياء المسرح والدراما، ص16.

رابعاً: الذات والبعد الفكري للمرأة في الدراما السورية

يخلق الكاتب الدرامي الشخصيات نفسياً واجتماعياً وأيديولوجياً على الورق، ويحدد علاقتها بالحدث الدرامي والزمان والمكان والشخصيات الأخرى من خلال تلك الخبرات التي حُمِلت لهذه الشخصية، لتنقلها عدسة المصور من خلال الشخصيات التمثيلية التي تتقمصها برؤيا إخراجية معينة، وقد تناولنا في بحثها بعض النماذج الدرامية التي تمثل شريحة واسعة من النساء السوريات، وتعتبر عن واقعهن سلباً وإيجاباً، فكان لدينا أربعة نماذج، وهي:

1. المرأة المثقفة وتأثيرها في الواقع

قدم العمل الدرامي (قلم حمرة) نموذج المرأة المثقفة معبراً عن قدرتها على فهم ما يدور في مجتمعيها ومعالجته بطريقة مثلى، والتفاعل معه انطلاقاً من خبراتها وتجاربها وما استطاعت أن تكتسبه لبلورة شخصيتها في المجتمع، وقد جسدت (ورد) بطلة العمل في مسلسل (قلم حمرة) هذه الشخصية النموذجية التي يمكننا أن نصفها بالشخصية المركبة، وهي شخصية يبحر ((المتلقي في فك شفراتها، وحل ألغاز مشاعرها، والوصول إلى دوافعها))⁽³²⁾، كونها قادرة على استخدام الأقنعة تبعاً للمواقف التي تتعرض لها، استطاعت (ورد) أن تعبر عن شخصيتها الحرة الطموحة من خلال علاقتها مع ذاتها، ومن خلال علاقتها مع الآخرين، وقد استطاعت من خلال المساحة الزمنية المتاحة لها في الظهور الدرامي أن تتعمق بالحدث، وتتفاعل مع الشخصيات بصورة تبرز تطورها، وتسمح للمشاهد أن يتتبع هذا التطور، ويقارنه بالواقع، وما يجاريه من أحداث.

ظهرت (ورد) منذ بداية العمل لتعبر عن رفضها المنظومة التعليمية السائدة، فقالت: ((المدرسة الي تدخل أولادك إلها منشان ينضمو للقطيع))⁽³³⁾، فهي تدرك عدم جدوى هذه النظم التعليمية المؤدلجة التي يتربى أطفالنا ضمنها على مبادئ وقيم تجسد غاية السلطة السياسية. وتتمرد على العادات والتقاليد وعلى أنماط التفكير التقليدية السائدة كلها، فهي لا تؤمن بمؤسسة الأسرة، فنجدها غير منسجمة مع زوجها، وغير قادرة على تحمل مسؤولياتها تجاهه، لذا فإنها تفكر بالطلاق تفكيراً مستمراً، وتبرر سبب طلبها للطلاق بأنها لم تعد شغوفةً بزواجها، وباتت تعيش حالة من التعاسة الدائمة، فالزواج عندها هو ((الراعي الرسمي للوحدة والعزلة))⁽³⁴⁾، وهي تطمح دائماً إلى الأفضل الذي لا تستطيع حتى تحديد ماهيته.

(32) عزة أحمد هيكمل، الدراما التلفزيونية رحلة نقدية، ط 1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2016)، ص 51.

(33) قلم حمرة، ح 1، د 11.

(34) قلم حمرة، ح 8، د 8.

لقد تميزت شخصية ورد بالجرأة في طرح مفهوماتٍ نخبويةٍ، ومناقشة المسكوت عنه في المجتمع، إذ إنها تطرح المحرمات الثلاثة في ثقافة المجتمع السوري المعاصر المتمثلة في الدين والجنس والسياسة، ففي حديثها مع صديقها (حازم) تسأله هل كان يخون زوجته بالخيال عبر تخيل امرأةٍ ثانيةٍ في أثناء علاقته الزوجية، فهي في حوارها هذا تبلور خطابها النسوي عن طريق اختلافها عن الذكر، هذا الاختلاف الذي تثبته من خلال شرط ((النديّة بينهما وانتفاء التراتبية... والإصرار على تفرد الطبيعة الأنثوية للمرأة والمختلفة عن الطبيعة الذكورية للرجل))⁽³⁵⁾، إنها تسعى من خلال اقتحامها لتلك المحرمات إلى تفكيك ثنائية (المذكر والمؤنث) التي لطالما شكلت صراعاً بدد من قدرات المرأة مدة طويلة.

ونجد شخصية المثقفة في مسلسل (مسافة أمان) متجسدةً في شخصية (سلام)، الشخصية التي تجتهد في معالجة مشكلاتها، وهي طبيبة مات زوجها مقتولاً على أيدي المسلحين بصورة غامضة، وعلى الرغم من المعاناة التي تسيطر على حياتها منذ ذلك الحدث، لم تستسلم لذلك الغموض الذي أحاط بقضية مقتل زوجها الذي كان يعمل معها طبيباً في المستشفى ذاته، فتبدأ عملية البحث من خلال الصراع مع شبكةٍ كاملةٍ تحاول إخفاء الحقيقة عنها، فتحاول الحصول على ملفاتٍ من المستشفى لمعرفة أسرار المرضى الذين كان يعالجهم زوجها الطبيب (نادر)، حيث تقول: ((بدي ضل ملاحقة القصة لحتى أمسك طرف خيط، حاسة المعلومات الي بالفايلات رح تجاوب على كثير أسئلة براسي، يمكن من خلالها أقدر أعرف مين خطف نادر))⁽³⁶⁾، بمعنى أن شخصية (سلام) لم تكن تلك الشخصية التي تخضع لعذاباتها بصمت، بل عادت إلى الوقوف على قدميها من جديد لمعرفة الحقيقة، ولكشف شبكة تعمل في المتاجرة بأعضاء المرضى، و كان زوجها واحداً منهم، وبالنظر إلى أبعاد تلك الشخصية يتضح أنها كانت إحدى ضحايا خديعةٍ انطلت عليها طوال مدة زواجها، وزمن بحثها عن الحقيقة، إذ تدافع عن زوجها حتى آخر حلقات المسلسل على الرغم من وجود (مروان) الذي كان يعمل حارساً وسائقاً شخصياً لدى (سلام) بعد أن ترك نشاطه مع الجماعة المسلحة التي شارك معها في عملية خطف زوجها، وقتله، إذ كان يحاول لفت نظرها إلى حقيقة زوجها المشترك في عمليات بيع أعضاء بشرية، والاتجار بها، وبيع أدوية فاسدة للمناطق المحاصرة والواقعة تحت سيطرة الجماعات المسلحة، وهذا ما يجعل تضحيتهما من أجل زوجها في غير محلها، ويدل على تناقض تلك الشخصية بين ثقافتها وسلوكها.

(35) مية الرجي، النسوية مفاهيم وقضايا، ط1، (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014)، ص33.

(36) مسافة أمان، ح15، د23.

2. حياة المرأة العاملة وصورتها غير النمطية

قدم العمل الدرامي (قلم حمرة)، صورةً للمرأة العاملة غير نمطية، فعمل المرأة بات ضرورةً معيشيةً تتطلبها أوضاع الحياة الجديدة، لا سيما بعد التبدلات التي طرأت على الأدوار الاجتماعية للمرأة السورية، فحملت على عاتقها مزيداً من المسؤوليات، فكان عبئاً تنوء بثقله حيناً، وفي أحيان أخرى استطاعت المرأة الدمج بين مسؤولياتها داخل المنزل وخارجه من دون إحداث خللٍ واضحٍ في تلك المسؤوليات، ولتحقيق هذا التوازن كان لا بد من ((إدخال النساء في مجال العمل العام، وإلغاء الأسرة كوحدة اقتصادية أولية))⁽³⁷⁾ لتفكيك النظام الأبوي، فتلك المهمات الموزعة داخل البيت وخارجه تتطلب من المرأة قوةً مضاعفة، لأنها تقوم بأعمال المنزل بلا أجرٍ ثم تتابع عملها خارج المنزل، وهذا ما ناهضته الحركات النسوية، إذ إنها ترى أن المرأة ليست ملزمةً أن تقوم بتلك الأعمال المنزلية من دون أجر.

وقد جسدت (هيفاء) نموذج المرأة العاملة، فهي شخصية واضحة ذات وجهٍ واحدٍ، يستطيع المشاهد أن يتنبأ بتصرفاتها، لخلو تكوينها من التعقيد والازدواجية، وانفعالاتها مضبوطة بالحدث، بحيث تتساوى ردة الفعل مع الفعل، تغضب وتفرح وتخاف وتحزن بالقدر الذي لا يخلخل علاقتها مع نفسها ومع الآخرين، وجدت (هيفاء) نفسها، وهي ما تزال شابةً، تحمل مسؤولية ولدين (لينا وعمرو) بعد طلاقها من والدهما الذي يعتنق ديناً مختلفاً عنها، وتخلي أسرتها عنها بسبب هذا الزواج، فكان الحل الوحيد أن تعمل لتؤمن لولديها سبل العيش الكريمة، فاستأجرت باراً، وأدارته، وعملت فيه بنفسها، وبذلك استطاعت أن تكون الشخصية العصبية التي تعتمد على نفسها، وتحمل مسؤولياتها داخل البيت وخارجه.

لكن كفة الميزان لا ترجح لصالحها، فتواجه (هيفاء) كونها امرأةً عاملةً كثيراً من المشكلات، ما يجعلها دائماً تشعر بأنها غير قادرةٍ على تخصيص وقتٍ كافٍ لتربية أولادها، ومراقبة تطوراتهم وتحصيلهم الدراسي، ولا سيما أن ولديها يمران بأصعب مراحلهما العمرية التي تتصف بالاندفاع، والرغبة في التخلص من المراقبة، والانتقال من مرحلةٍ عمريةٍ إلى أخرى، فهما بحاجةٍ إلى إثبات وجودهما من خلال طموحهما غير المحدود، بينما ما تزال (هيفاء) تراهما طفلين بحاجةٍ دائمةٍ إلى تقويمٍ وتأنيبٍ ومراقبةٍ، فلا تفتأ تذكرهما بطفولتهما وشبابهما، وأن عليهما أن يكونا مثلاً، لذلك فإن (هيفاء) تعاني تلك المسؤولية، وتصارع بكل طاقتها حتى لا تفشل، حتى إنها تلجأ في بعض الأحيان إلى العنف لتدافع عن أسرتها من الانهيار، وانطلاقاً من تجربتها تنصح أصدقاءها بعدم الوقوع في فخ الطلاق، فهي تنصح كلاً من (ورد) و(حازم) بعدم التفكير بالانفصال، حين قالت ل(ورد): ((عم تأخذي

(37) مجموعة من المؤلفين، النظرية النسوية، عماد إبراهيم (مترجمًا)، ط1، (الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع، 2010)، ص103.

قرارات قطعية بحياتك بسرعة، وهي القرارات رح تعيشي معها كل عمرك⁽³⁸⁾، وأن مشكلات ما بعد الطلاق ستكون أكثر عبئاً من مشكلات الزواج، فالسعادة التي يظنان أنهما سيحصلانها هي سعادةً آنيةً، وموقتةً، وزائفةً، ولا تلبث أن تزول ليحل محلها اكتئابٌ وتعاسةٌ وندمٌ.

ترفض (هيفاء) بسبب هذه المسؤولية الدخول في علاقةٍ جديدةٍ، فهي ترفض طلب أستاذ الفلسفة (بسام) الذي لا يفتأ يعبر لها عن حبه قائلاً: ((أنا مرا مطلقة من زمان، ومن وقتها ما عندي رغبة أني كون حدا تبع أي حدا، ولا أني كون مع أي حدا غير ولادي))⁽³⁹⁾، فهي تحمل مسؤوليات العمل والتربية، لذلك فإن مشاعرها موجهةً باتجاه محددٍ، ووقتها مستهلكٌ بالعمل الذي تعيش هي وأسرته من ورائه، خصوصاً في ظل الأحوال الاجتماعية المتغيرة، فهدفها واضحٌ كما هي شخصيتها.

تتصف المرأة العاملة (هيفاء) بأنها امرأةٌ عمليةٌ براغماتيةٌ، تتجنب الخوض في ما لا يعينها، وبخاصة أمور السياسة أو السياسيين، فترفض مشاركة ابنتها (لينا) في احتفال عيد النوروز خشية الملاحقات الأمنية المرافقة لأجواء هذا الاحتفال، وتسعى إلى تجنب المسؤولين الذين تحاول (لينا) التسلق عن طريقهم للحصول على فرصتها في الحياة، ما يعرضها لمحاولة اغتصاب ودخول السجن، (هيفاء) تعي غياب القانون في الدولة، فهو زمنٌ تنعدم فيه الثقة، ولا مكان فيه للضعيف، فالقوي هو المتنفذ وصاحب السلطة، ولكنها أيضاً تمارس سلطتها على ابنتها التي تحاول أن تحقق ذاتها بمفردها، فقد كان بإمكانها أن تقدم لها نصيحتها من دون أن تتدخل في اختياراتها، (لينا) فتاة راشدة، وتحمل مسؤولية خياراتها.

3. التحولات في شخصية المرأة المنتمية للطبقة الفقيرة

رصد مسلسل (عندما تشيخ الذئاب) التحولات الحاصلة في شخصية المرأة التي تنتمي إلى الطبقة الفقيرة، من خلال شخصية (سندس) التي يمكن أن نصفها بالشخصية التراجيدية التي تحاول الصراع للوصول إلى هدفها، ولكنها تسقط قبل أن تحقق شيئاً منه ضحيةً لمجتمعها، وما يحمله من عاداتٍ وتقاليدها، وبخاصة أنها تنتمي إلى أسرةٍ فقيرةٍ تعيش في حي شعبي يعتاش على القيل والقال، تحاول (سندس) الخروج من هذه البيئة عن طريق الزواج بطريقةٍ تقليديةٍ من شابٍ ثري، على الرغم من أنها لا تحمل له أي مشاعرٍ، فالزواج كان بالنسبة إليها الخلاص والورقة الرابحة التي تستطيع من خلالها دخول عالمٍ جديدٍ، لكن أحلام (سندس) تتلاشي عندما تنتهي قبل أن تبدأ، ويفشل الزواج ليلة زفافها بسبب الخلاف بين والدها ووالد عريسها، في الوقت الذي ترى فيه النسوية ((ضرورة

(38) قلم حمرة، ح 9، د 14.

(39) قلم حمرة، ح 6، د 23.

اعتماد المرأة على ذاتها، وأن تختار بحرية ما من خلاله تتطور قوى عقلها وجسدها، لمنحها الحرية الأكثر توسعاً في الفكر والفعل، والانعقاد الكامل من كل أشكال العبودية والأعراف والتبعية بشكل يظهر تفرداً وشخصيتها⁽⁴⁰⁾.

تبدأ معاناة (سندس) وصراعها مع نفسها ومع المجتمع من حولها، ف(سندس) الجميلة والصغيرة أصبحت في نظر المجتمع من الآن فصاعداً المرأة المطلقة التي يحسب المجتمع من حولها عليها خطواتها، ويعد لها أنفاسها، فالأقاويل في الحارة الشعبية تنتشر كما النار في الهشيم، ما شكل لدى (سندس) ردة فعل تجاه الناس من حولها، وبدأت تبحث عن الخلاص من جديد، خصوصاً بعد وفاة أبيها وبقيائها وحيدة في البيت مع أمها، ومحاولة إختوتها السيطرة على البيت بحجة خوفهم على سمعتهم، ووضع حد لأحاديث الناس، ولكن (سندس) لا تتوقف عن الصراع المستميت مع واقعها الجديد، فتحاول البحث عن عمل لكن من دون جدوى، تتفاهم معاناة (سندس) مع نفاد المال منها، وعدم حصولها على عمل، وانقطاع المال الذي كان يرسله إختوتها ضغطاً عليها وعلى أمها للرضوخ لرغبتهم في بيع البيت، وانتقالهم للعيش في مكان آخر.

تدرك (سندس) أن الخلاص هذه المرة لن يكون إلا بتضحيتها بشبابها، ووآد روحها بالزواج من (رباح) الذي يكبر والدها في العمر، لتضع حداً لنظرات الناس التي تنتهك جسدها وروحها، فهي تدرك أنها لن تحظى بالزواج مرةً أخرى بشابٍ فقيرٍ أو غني، فهي المطلقة التي لاكت ألسنة الناس سمعتها حتى أوصلتها إلى الجحيم، فوجدت في (رباح) الرجل الصادق الذي يريد لها لنفسه بكل شفافية لأنه يحبها، ولأنه الوحيد الذي كان يسأل عنها وعن أمها حين هجرها الناس، وابتعدوا عنها حيث تقول لأُمها: ((لك ما حدا من كل هدول إلي برا قدر يشوفني مرتو غير هو، ما حدا))⁽⁴¹⁾، فهي، وإن كانت جميلة، إلا أنها فقيرة، وشعورها بالدونية أمام المجتمع لم يكن بسبب فقرها فقط، بل لأنها امرأةٌ ضعيفةٌ بلا سندٍ يحميها ويدافع عنها.

كان زواج (سندس) من (رباح) انتحاراً بكل ما تعنيه الكلمة، فتعاستها تتفاهم كل يومٍ، فيتحول (رباح) إلى كابوس يلاحق حياتها، فهي غير قادرة على أن تعيش معه بوصفها زوجةً، ولا هي قادرة على أن تصبح أماً من رجلٍ عقيم، وتبدأ مقارنة الرجل العجوز (رباح) بابنه (عزمي) الشاب الموفور بالصحة والشباب، وتحاول أن تتقرب إليه، يبدأ بالممانعة ثم لا يلبث أن يستجيب لها، ومع هذه التناقضات الصارخة بين الرغبة في السترة والاندفاع لإرواء رغبتها الجسدية تصارع الشخصية التراجيدية، ولكن من دون جدوى، فهي محاصرةٌ بالناس وأقاويلهم من الجهات كلها، تواجه (سندس) المجتمع، وتطلب

(40) مجموعة من المؤلفين، النظرية النسوية، ص 127.

(41) عندما تشيخ الذئاب، ح 18، د 13.

الطلاق من (رباح)، لتصبح مطلقة للمرة الثانية، ولتسقط ضحيةً لمجتمعها الذي ساقها فطاوعته إلى النهاية في براثن اللذة ورغبات الجسد.

قدم مسلسل (مسافة أمان) نموذج الشخصية الفقيرة متمثلاً في شخصية (صبا)، وهي شخصية متنامية وغير ثابتة، إذ استطاعت من خلال الصراع مع أوضاع حياتها القاسية أن تحقق ذاتها، فقد كانت ضحية من ضحايا الحرب بعد أن دُمر بيتها، واضطرت إلى السكن في منطقة شعبية مع أمها المريضة وأخيها (مروان) الذي يعيش حياة اليأس واللامبالاة، إضافة إلى معاناتها فقد أخيها الصغير (إياد) خلال الحرب، فكانت المسؤولة عن الإنفاق على البيت من خلال عملها معلمة في مدرسة ابتدائية، ومسؤولة عن البحث عن أخيها المفقود.

يحاول صاحب البيت العجوز أن يستغل تلك الأحوال مجتمعةً ليتقرب إليها بطريقة انتهازية، فيطلب الزواج بها، وهي بعمر أبنائه، وعندما ترفض طلبه، لا يقبل تأخير تسديد إيجار البيت، فتتجرف إلى السرقة من محفظات المعلمات، بحجة الظلم الاجتماعي والحاجة للذين جعلها ضحيةً للانحراف، فتقول: ((كل شي عم يصير صعب، كل شي، الوقت عم يصعب، في ظلم بيناتنا مابدو يخلص، ماعم يخلص كل الوقت))⁽⁴²⁾. واضطرها أيضاً إلى الرضوخ لرغبات الرجل المسؤول (ربيع حمدان) ونزواته، ليساعدها في إيجاد أخيها، فتقول له: ((مضطرة أعملك الي بدك ياه وأمشي بالطريق إلي أنت بتختارو))⁽⁴³⁾، وذلك خلافاً لما تنطوي عليه شخصيتها، فهي تعاني تلك الازدواجية التي باتت ترهق نفسها، فتقرر استخدام عقلها بذكاء، لتتبدل حياتها بعد أن تصبح زوجة (ربيع حمدان).

4. المشاركة السياسية للمرأة وتجربة الاعتقال

تجسد (ورد) في مسلسل (قلم حمرة) نموذج المرأة السورية التي عانت تجربة الاعتقال نتيجة مشاركتها في الحراك السياسي والشعبي، وهي تجربة قاسية ليس لكونها امرأة، بل هي قاسية على الجنس البشري عموماً، لأن فيها انتهاكاً لحقوق الإنسان رجالاً كانوا أو نساءً، حيث أصدرت منظمة (محامون وأطباء من أجل حقوق الإنسان) تقريراً حول الانتهاكات الجنسية التي تعرض لها المعتقلون من الرجال السوريين في أثناء الحرب، فقالت إن: ((138 رجلاً، كانوا معتقلين لدى النظام، قال 40% منهم إنهم تعرضوا لشكل من أشكال الاعتداء الجنسي، وارتفعت النسبة إلى 90% عندما تم سؤالهم

(42) مسافة أمان، ح 16، د 29.

(43) مسافة أمان، ح 21، د 21.

عن التعرية القسرية التي فرضها عليهم سجانوهم⁽⁴⁴⁾ الأمر الذي يبين أن الانتهاكات الجنسية لم تقتصر على النساء فقط.

ويرصد العمل الدرامي سوء معاملة المعتقلات، وابتعادها كل البعد عن الإنسانية، ويصف العلاقة أحادية الجانب بين السجين والسجان الذي يدير دفة الأحداث داخل السجن على هواه؛ لأنه يمثل السلطة في مكانه، ويسلط العمل الضوء على تأثيرات السجن في عقلية السجينات ونفسيتهن نتيجة تعرضهن للتعذيب الوحشي الذي لا يتناسب مع قوة تحمل المرأة وبنيتها الجسدية.

لقد استطاع مسلسل (قلم حمرة) أن يثبت أننا نعيش في حالة خوفٍ دائمةٍ من الآخر، هذا الخوف لم يكن وليد اللحظة، بل أسس له النظام السياسي الذي سعى جاهداً إلى جعل الشعب خائفاً من الكلام والتعبير حتى بينه وبين نفسه، فجعله يشك في كل من حوله من خلال زرع المخبرات في كل مكان، حتى داخل السجن، ف(صبا) كانت تتوجس من (ورد)، لذلك كانت تتكتم عن الإفصاح لها بأي معلومة، فتخفي اسمها الحقيقي، وعملها، وتهتمها عن (ورد) التي تشاركها الزنانة نفسها.

وكما استخدم إنسان الكهف جدران الكهوف لحفظ خبراته وتجاربها، كذلك فإن السجينات استخدمن الأرقام والإشارات للدلالة على عدد الأيام، بل إن (ورد) استخدمت تاريخ دورتها الشهرية كوحدة قياسٍ للوقت وللأيام، حيث تقول ساخرة: ((تقويم بنون النسوة))⁽⁴⁵⁾، ذلك أن الانتظار هو قرين الاعتقال، لذلك تبرز قيمة معرفة الوقت والتاريخ، وربما الدافع من وراء ذلك هو الأمل في العودة إلى الحياة من جديد، فكانت تلك الإشارة تحيل على قوة المرأة في مواجهة أصعب الأوضاع، وقدرتها على التحمل في سبيل أهدافها السامية التي تناضل من أجلها.

لقد دعت (ورد) صديقتها (صبا) إلى الحديث والاستمرار في الكلام، وألا تتوقف عنه، حتى تشعر بأنها ما تزال على قيد الحياة، ((الصوت يخليك تضلي تحسي حالك عايشة))⁽⁴⁶⁾، فالصمت داخل المعتقل يعني الموت، و(ورد) لم تناد بالحرية وتخرج في التظاهرات إلا لكي تعيش حياةً حرةً، وتعبر عن رأيها بحرية، فالنساء في الحروب كن مشاركات فاعلات، وقادرات على صنع القرار مثلن مثل الرجال.

إن خروج المرأة ومشاركتها في الحراك السياسي لم يكن يحمل شعاراً محدداً، بل تلاقت تحت شعار الثورة كل التيارات؛ لأن غايتها في النهاية كانت واحدة، وهي الحرية ورفع الاستلاب القائم الذي يتحكم في الشعب كله، ويغتصب حريته بكل ما تحمل معنى كلمة الحرية من معاني وتفسيرات، والرغبة في

(44) جلال خياط، "عنف جنسي.. واشنطن بوست تفضح ممارسات ميليشيا أسد ضد المعتقلين"، موقع أورينت نت، (2019).

<https://cutt.us/pWSl0>

(45) قلم حمرة، ح2، 16.

(46) قلم حمرة، ح7، 15.

بناء مستقبل أفضل يضمن للشعب حياةً كريمةً، لذلك نجد في زنزانية واحدة سجينتين بمعتقدين فكريين مختلفين، (ورد) العلمانية، و(صبا) الملتزمة دينياً، فمثلاً حين تقول(صبا): ((هذا كله امتحان من رب العالمين))، فتدّرع علمها (ورد): ((معقول نطلع كلنا مو دراسين))⁽⁴⁷⁾، وغيرها من الحوارات التي تمثل اختلاف الآراء من دون أن يتحول ذلك الاختلاف إلى خلاف.

إن تجربة الاعتقال هي تجربة التحول، تحول الطموحات إلى محض أحلام لا يمكن أن تتحقق، وربما كوابيس تلاحق أصحابها في المنام واليقظة، فطموح (ورد) وأحلامها يُحددان في الخروج من هذا الجحيم، أما مشاعرها الرافضة الصاخبة فقد تحولت إلى الرضا والقبول بأبسط الأشياء، حتى زوجها (غسان) الذي قررت الانفصال عنه، اشتاقت إليه، ولامت نفسها على خلافاتها معه، فتدّرع: ((مشتاقتلو لغسان، بدي غسان، نحن ليش كنا عم نتخانق؟))⁽⁴⁸⁾، فشدة وطأة السجن وعذاباته جعلت المعتقلات يرين كل ما سواه جميلاً، ويشعرهن بالآخر الذي يؤكد وجودهن، فالمعتقلة (نورا) أمضت سنةً ونصف السنة وحدها، لم تر أحداً خلال تلك المدة، درجة أنها لم تعد تتمنى أن تخرج خارج المعتقل فقط، بل تتمنى أن تستدعى إلى التحقيق، وبذلك ترى روحاً بشريةً غيرها تؤكد لها أنها ما زالت على قيد الحياة، فما تتعرض المرأة له من قمعٍ شديدٍ داخل السجن يجعلها تقبل بواقعٍ أقل سوءاً مما هو الحال عليه، وهذا لا يعني أن ما قبلت به قد يكون هو الأفضل بل الممكن في بعض الظروف.

ولم تنته معاناة (ورد) بعد خروجها من السجن، بل امتدت قسوة تلك التجربة بعد خروجها منه، فالآلام النفسية ما برحت تعذب روحها، وخيالات صنوف التعذيب كانت تطاردها في أحلامها وفي يقظتها، أما الآلام الجسدية فتلك التي جعلتها تعيش حالةً مريّةً بعد خروجها من السجن وعودتها إلى الحياة مع أهلها وأصدقائها، إذ تعرضت للاغتصاب الجنسي الذي خلف وراءه طفلاً ينمو في أحشائها، سيكون وصمة عارٍ وإذلال تحملها معها لتواجه به المجتمع الذي لا يبرر للمرأة أي حال كان.

وفي النهاية يمكننا القول إن الأعمال الدرامية مهما بلغت من الشفافية والدقة في الإخراج وتصوير المشاهد المأسوية لا يمكن أن تنقل التجربة الواقعية بأبعادها، ولا يمكن أن ترسم صورة المعاناة الحقيقية التي عانتها المرأة داخل المعتقل وبعد الخروج منه.

(47) قلم حمرة، ح4، د17.

(48) قلم حمرة، ح9، د43.

خامساً: الخاتمة والنتائج

خلاصة القول:

1. لقد امتازت الأعمال الدرامية السورية في ظل الثورة بقدرتها على تسليط الضوء على القضايا المشكّلة السائدة في المجتمع السوري، وعلى صورة المرأة بمختلف نماذجها، حيث استطاعت الكلمة المقترنة بالصورة التي تقدمها الشاشة التلفزيونية أن تعالج الواقع الجديد الذي تعيشه المرأة بأحوالها ومتغيراتها الناتجة من الحرب ومأساتها، على الرغم من أن النماذج المختارة تعد عينةً مجتزأةً من نتاج درامي ضخم طُرِح خلال السنوات العشر الماضية، لذلك فإن ما توصلنا إليه من نتائج لا يمكن تعميمها على الدراما السورية بصورة عامة.
2. استطاعت الدراما التلفزيونية أن توظف الحرب وما تبعها من مأسٍ في صناعة دراما جديدة، فاتخذت من الحرب وما أنتجته من نماذج مادةً دراميةً عالجتها من منظورات إخراجية متعددة، حملت وجهات نظر أصحابها وتوجهاتهم.
3. استخدمت الأعمال الدرامية المدروسة في البحث الوسائل الممكنة جميعها لنقل الحكاية الدرامية، فوظفت الحوار والتعليق والرموز والإيحاءات توظيفاً موجهاً لنقل صورة المرأة نقلاً واقعياً، تجسدت من خلال بروز ملامح الشخصيات النسوية وبلورة سلوكها في ظل الأحداث التي تمر بها سورية.
4. برزت المرأة المثقفة بوصفها فاعلةً وقادرةً على التأثير في المجتمع من حولها من خلال معالجة الواقع بمنطقٍ وعقلانية استطاعت أن تصل إليهما نتيجة تراكم الخبرات والتجارب المكتسبة في حياتها، (فورد) الجلفة لم تؤثر في استقبال المشاهد الإيجابي لها بسبب شخصيتها الموضوعية وتعبيرها عن موقف كثير من النساء اللواتي يطالبن بحقوقهن النسوية، أما شخصية الطيبة (سلام) فقد عبرت عن انفصام بين ثقافتها المكتسبة وممارساتها المتناقضة التي لا تستطيع التمييز بين الثورة التي تقوم على المطالبة بالحق، وسياسة قائمة على القمع والاستبداد.
5. أثبتت المرأة السورية قدرتها على تحمل المسؤولية المضاعفة الملقاة على عاتقها نتيجة تغير الأدوار الاجتماعية في ظل الحرب التي حملتها مسؤوليات إضافية لم تكن قد عهدتها قبل الحرب، مثل تحمل شخصية (هيفاء) مسؤولية أبنائها بعد غياب الزوج، وتنصله من مسؤوليته تجاه أولاده، ما أبعداها من الصورة النمطية المقدمة لها قبل الحرب.
6. تفاوتت نماذج المرأة الفقيرة في ظل الحرب السورية، فبينما استطاعت بعضهن تجاوز معانتهن بكرامة، اضطرت الأخريات إلى تقديم تنازلاتٍ للوصول إلى أهدافهن.

7. أعطى نموذج المرأة المعتقلة سياسيًا صورةً عن الشخصية الصلبة التي تحمل مسؤولية أفعالها، وتقاوم من أجل سمو قضيتها ونبلها.
8. من خلال تطبيق اختبار Bechdel لتجنب الفجوة بين الجنسين في الأعمال الدرامية، وصلنا بعد طرح الأسئلة الثلاثة التي تخص الاختبار، وهي:
- أ. هل يحتوي الفيلم على أكثر من شخصيتين نسائيتين؟
- ب. هل تتحاور هاتان الشخصيتان؟
- ت. هل يتناول حوارهما موضوعًا غير الرجال؟
- توصلنا إلى أن الأعمال المختارة حققت الشرطين الأول والثاني، أما الشرط الثالث فلم يتحقق، كون الحوارات كانت تتناول موضوعات تدور حول الرجال (الزواج، الطلاق، الإنجاب، الحب، الجنس، الصداقة وغيرها)، ما يؤكد استمرار هيمنة السلطة الذكورية على واقع المرأة السورية في ظل الحرب، على الرغم من ازدياد مهماتها، وتبدل أدوارها الاجتماعية، وهذا يؤكد أن رغبة صناع الأعمال في تقديم صورة نسوية للمرأة لا يعني بالضرورة تخلصهم من الذكورية، ومن عدم وقوعهم في مطبات التنميط.

المصادر والمراجع

1. أحمد هيكمل. عزة، الدراما التلفزيونية رحلة نقدية، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2016).
2. الرحي. مية، النسوية مفاهيم وقضايا، ط1، (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014).
3. النادي. عادل، الفنون الدرامية، (القاهرة: دار المعارف، 1987).
4. إيلام. كيم، سيمياء المسرح والدراما، رثيف كرم (مترجمًا)، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992).
5. بارت. رولان، لذة النص، منذر عياشي (مترجمًا)، ط1، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992).
6. جانبل. سارة، النسوية وما بعد النسوية، أحمد الشامي (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة والترجمة، 2002).
7. داکو. بيير، المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق، وجيه أسعد (مترجمًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1983).
8. دي بفوار. سيمون، الجنس الآخر، ندى حداد (مترجمة)، (عمان: منشورات الأهلية، 2008).
9. سارتر. جان بول، الأبواب المقفلة، هاشم الحسيني (مترجمًا)، (بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تا).
10. عدوان. ممدوح، جنون آخر، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007).
11. غطاس. إنطوان، الرمزية والأدب العربي الحديث، (بيروت: دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1949).
12. مجموعة من المؤلفين، المرأة العربية بين فكي الهيمنة الذكورية والتدين، ط1، (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2019).
13. مجموعة من المؤلفين، النظرية النسوية، عماد إبراهيم (مترجمًا)، ط1، (الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع، 2010).



المحور الثالث: المرأة في القانون السوري



زواج القاصرات السوريات في تركيا من منظور نسوي

دراسة كيفية

هدى أبونبوت⁽¹⁾

أولاً: ملخص الدراسة

يعيش الآن في تركيا مجتمع كبير من اللاجئين/ات، يقترب عددهم/ن من أربعة ملايين، أكثر من نصفهم/ن من النساء والأطفال، حملوا معهم/ن تركة ثقيلة من العادات والتقاليد التي سببت مشكلات قانونية، وأعباء إضافية لم يتوقعوا أن تكون سبباً يزيد حدة اللجوء وقسوة أوضاعه. من ضمن ذلك الإرث الثقيل الزواج المبكر، ويعد ظاهرة شائعة اجتماعياً في سورية، ومبررة قانونياً، على الرغم من انحسار هذه الظاهرة قليلاً في السنوات الأخيرة قبل الثورة عام 2011، ولكنها عادت بقوة إلى الظهور من جديد في أماكن النزوح في الداخل السوري ودول اللجوء المجاورة، ومن ضمنها تركيا.

تلقى اللاجئين/ات صدمات ثقافية كبيرة بسبب اختلاف العادات والتقاليد، ولكن أعنفها كانت القانونية منها، وخصوصاً ما يتعلق بزواج القاصرات، واكتشف السوريون/ات أن الزواج المبكر يعد جريمة في القانون التركي، ويرقى إلى جرائم الاستغلال الجنسي. على الرغم من ذلك لم تتوقف هذه الزيجات، بل استمرت خارج الإطار القانوني، ما يترك أثراً سلبية في القاصرات بصورة مباشرة، تتمثل في حرمانهن من حقوقهن القانونية حرماناً كاملاً، وفقدن شرعية تسجيل الزواج في المحاكم التركية، إضافة إلى صعوبة تثبيت الزواج في المحاكم السورية، وتأتي أهمية هذه الدراسة من تسليط الضوء على هذه المعاناة، وإطارها القانوني، والبحث عميقاً في جذورها وأسباب استمرارها، اعتماداً المنهج النوعي الكيفي في تحليل المعلومات الواردة من عينة الدراسة، من خلال المقابلات الشخصية مع عدد من القاصرات السوريات المتزوجات في تركيا. وانتهى البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات والمقترحات.

(1) باحثة سورية مهتمة بالنسوية.

ثانياً: مقدمة نظرية منهجية

1. مشكلة الدراسة

يقيم حوالى أربعة ملايين لاجئ سوري في تركيا منذ ما يقارب عشر سنوات حتى الآن، بسبب استمرار الحرب الدائرة هناك. لم تنتقل هذه المجموعات في كتل بشرية من دولة إلى أخرى فحسب، بل حملت معهم عادات وتقاليد مختلفة، منها ما يتوافق مع بيئة البلد المضيف، وأخرى تتعارض معه من مثل ظاهرة زواج القاصرات.

وبما أن الزواج المبكر شائع في سورية اجتماعياً، استمر بين اللاجئين السوريين، ولكن مع مرور حوالى عقد على وجود السوريين في تركيا، تحولت المشكلة يوماً بعد يوم إلى ظاهرة أصيلة في مجتمع اللجوء، تركز العنف ضد المرأة، إضافة إلى التبعات الاجتماعية والاقتصادية الناتجة من استمرارها. يجرم الزواج المبكر في القانون التركي، ويدرج تحت جرائم الاستغلال الجنسي، وتفاقم هذه الظاهرة يزيد من عزلة اللاجئين، ويقلل فرص الاندماج بالمجتمع المضيف، وعلى الرغم من المعوقات القانونية، لم يتوقف زواج القاصرات بين السوريين بسبب عوامل اجتماعية متوارثة تشجع على الزواج المبكر، وأخرى اقتصادية مرتبطة بأوضاع اللجوء القاسية، في المقابل وضع اللاجئين وأسرهن أمام تحديات وصعوبات قانونية إضافية.

2. أهمية الدراسة

الوقوف على واقع النساء وتأثير الأحوال الاجتماعية والاقتصادية الاستثنائية التي تعرضت لها الأسر اللاجئة في قرار أهل الفتاة تزويجها، والآثار القانونية المحتملة في القاصر في ظل استمرار الزواج المبكر خارج الإطار القانوني في تركيا.

3. أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة الى تسليط الضوء على معاناة القاصرات في تركيا، والعنف الممارس عليهن بدفعهن إلى الزواج المبكر، من ثم حرمانهن من التعليم، والخروج بتوصيات واقتراحات تساعد في الحد من هذه الظاهرة ومنع تكرارها مع إيجاد سبل لحماية القاصرات من أنواع العنف المحتمل ضدهن كافة.

4. منهجية الدراسة

اعتمدت الدراسة المنهج النوعي/ الكيفي عبر جمع البيانات مثل نصوص المقابلات، والتقارير الإعلامية التي رصدت الظاهرة، والدراسات السابقة، وتحليلها بطريقة استقرائية، إضافة إلى ملاحظات الباحثة الحسية، لمحاولة فهم انتشار الظاهرة واستمرارها، وبناء صورة شمولية عنها.

وعلى الرغم من وجود كثير من الأبحاث حول موضوع العنف ضد النساء، وتداعياته على الصحة الجسدية والنفسية، فإن هذا البحث مبني على شهادات حية لعشر فتيات قاصرات سوريات لاجئات في تركيا، وقد تبني مقارنة نسوية تحلل قضية العنف الواقع على المرأة مركزاً، وتأثير المتغيرات المتمثلة في أوضاع اللجوء ومآلاته القانونية والاجتماعية والاقتصادية، يستند البحث إلى تجارب الفتيات السوريات القاصرات اللاجئات المضطهدات، وخبرتهن اليومية. ويحاول الغوص في العنف القائم على النوع الاجتماعي، وفهم تموضع الفتيات القاصرات في عالم ممتلئ بالعنف تجاههن، من وجهة نظر أولئك الفتيات وتجاربهن.

5. عينة الدراسة

أجرت الباحثة مقابلات شخصية مع عشر فتيات سوريات قاصرات تراوح أعمارهن بين (16 و18) عامًا، ومضى على زواجهن ثلاث سنوات في الحد الأدنى، ما يعني أن بعضهن كنّ قاصرات خلال مدة الزواج، وأخريات ما زلن، واختيرت العينة مع مراعاة ما يأتي:

الفئة العمرية للفتيات عند اللجوء إلى تركيا: وصلن إلى تركيا وهن طفلات بين سن 10 و13 عامًا.

السن عند الزواج: تزوجن وهن قاصرات بين سن 14 و16 من العمر.

المستوى التعليمي: لم يتخطين أغلبن مرحلة التعليم الإعدادية.

عدد الاطفال: ثمة أمهات لديهن طفلان على الأقل، وبعضهن أصبحن مطلقات قبل أن يصبحن أمهات.

المهنة: ربات منزل، وبعضهن يعملن أعمال متنوعة بعيدة عن خبرتهن.

جرت المقابلات في أيار/ مايو 2021، عبر الاتصال الهاتفي واستخدام تطبيقات الإنترنت، في المدن التركية التي تضم أكبر تجمع من اللاجئين السوريين، وتوزعت جغرافيًا في كل من (إسطنبول، غازي عنتاب، شانلي أورفا، الريحانية، هاتاي).

وأجرت الباحثة مقابلات شخصية مع متخصصين قانونيين للاطلاع بصورة أدق على الوضع

القانوني لزواج القاصرات السوريات في تركيا والآثار السلبية الناتجة من هذه الظاهرة.

ثالثاً: مفهومات الدراسة ومصطلحاتها

1. القاصر

عرفت وثيقة حقوق الطفل الصادرة عن اليونسيف القاصر بأنه أي شخص لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره.⁽²⁾

أما التعريف القانوني للقاصر: هو شخص دون سن معينة، وعادة ما يكون سن الرشد، وهو السن الذي يرتبط بالأهلية، وتحدد الأهلية قانونياً الطفولة من مرحلة البلوغ، هي السن التي إذا بلغها الإنسان استطاع تحمل مسؤولية نفسه أمام القانون بغير الرجوع إلى ذويه، وتتاح له حقوق من مثل الزواج والإنجاب والانتخاب، وحُدد سن الرشد في أغلب دول العالم بـ 18 عامًا، وكل من هو تحت هذا السن قاصر.⁽³⁾

2. اللجوء/ اللاجئ

اللجوء صفة قانونية قوامها حماية تُمنح لشخص (اللاجئ) الذي غادر وطنه خوفاً من الاضطهاد أو التنكيل أو القتل بسبب مواقفه أو آرائه السياسية أو جنسه أو دينه. وقد يُفرض اللجوء على الناس فرضاً نتيجة حرب أهلية، أو غزو عسكري أجنبي، أو كارثة طبيعية أو بيئية، بحسب ما تعرفه مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين.⁽⁴⁾

3. الزواج المبكر

عرفت وثيقة حقوق الطفل الصادرة عن اليونسيف الزواج المبكر بأنه الزواج في سن أقل من

(2) اتفاقية حقوق الطفل، موقع الأمم المتحدة، حقوق الإنسان، موقع المفوض السامي [اتفاقية حقوق الطفل وفق الأمم المتحدة](#)

(3) قانون 4 المتضمن تعديل بعض مواد من قانون الأحوال الشخصية السوري، موقع الجمهورية العربية السورية، رئاسة الوزراء، 2019، <https://2u.pw/> pQdT1

(4) موقع الأمم المتحدة، https://2u.pw/MBXlf_

الثامنة عشرة⁽⁵⁾. ومن وجهة نظر القانون التركي لا يعد زواجًا، ويصنف جريمة اعتداء جنسي على قاصر.

4. الدور الاجتماعي (الجندري)

باللغة الإنكليزية تشير كلمة "Gender" إلى النوع الاجتماعي أو الجنوسة في اللغة العربية، ويشير هذا المصطلح إلى الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة بوصفها صفات مركبة اجتماعية، لا تتعلق بالاختلافات العضوية، فإذا كانت الجنوسة اللغوية النحوية محض بناء أو تركيبة عرفية تقتضيها خصائص اللغة، فإن التمييز النوعي الجنسي (البيولوجي) بين الذكر والأنثى هو تمييز تركيبى مؤسستى ثقافى، وليس خصيصة بيولوجية طبيعية⁽⁶⁾.

ويفسر مصطلح النوع الاجتماعي "الجندر" بأنه العلاقات والأدوار الاجتماعية التي يحددها المجتمع لكل من المرأة والرجل، وتتغير هذه الأدوار بتغير المكان والزمان، وذلك لتداخلها وتشابكها مع العلاقات الاجتماعية الأخرى مثل الدين والطبقة الاجتماعية والعادات والتقاليد والعرق والبيئة والثقافة⁽⁷⁾.

5. العنف الجنسي ضد النساء

أي فعل أو محاولة أو تهديد يكون جنسياً في طبيعته، وينفذ من دون موافقة الضحية. ويشمل العنف الجنسي الاغتصاب والاعتداء الجنسي والمضايقة والاستغلال والإكراه على البغاء. ويمكن أن يحدث ذلك في إطار الزيجات، ولا سيما عندما لا يوافق أحد الزوجين على النشاط الجنسي⁽⁸⁾. ويشير صندوق الأمم المتحدة للسكان في موجزه للمناصرة بعنوان "العنف القائم على نوع الجنس في سوريا" إلى الزواج المبكر/ القسري بوصفه أحد الأشكال المختلفة من العنف المبني على الجنس⁽⁹⁾.

(5) زواج الاطفال، موقع الأمم المتحدة للسكان <https://2u.pw/IXu7H>

(6) خضر إبراهيم حيدر، "مفهوم الجندر"، الاستغراب، ع16، (2019)، <https://2u.pw/2cyUH>

(7) عصمت محمد حسو، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية، (عمان: دار الشروق، 2009)، ص63.

(8) العنف الجنسي والعنف القائم على الجنس، موقع الأمم المتحدة للاجئين، تركيا <https://help.unhcr.org/turkey/ar/social-economic-and-civil-matters/sexual-and-gender-based-violence/>

(9) العنف القائم على نوع الجنس في سوريا (2019)، الأمم المتحدة للسكان <https://2u.pw/HIje2>

6. الصحة الإنجابية

وهي حال من اكتمال السلامة البدنية والنفسية والعقلية والاجتماعية في الأمور ذات العلاقة بالجهاز التناسلي ووظائفه للرجل والمرأة على حد سواء، لكن يرتبط مفهوم الصحة الإنجابية ارتباطاً أساساً بالمرأة لأن المسؤولية الكبرى في العملية الإنجابية ووسائل تنظيمها تقع على عاتقها⁽¹⁰⁾.

7. الحماية المؤقتة

الوضع القانوني الذي ينظم حياة جنسيات بعض البلدان التي يتعرض أبنائها لحروب أو كوارث طبيعية، ويلجؤون إلى تركيا طلباً للحماية. وثبت الوضع القانوني للسوريين في تركيا بوضوح تحت لائحة الحماية المؤقتة عام 2014⁽¹¹⁾، ويحصل بموجبه السوريون على الرعاية الصحية والتعليم والخدمات الاجتماعية.

رابعاً: جذور دينية ممتدة وأعراف اجتماعية سائدة

ما زال الزواج المبكر ممارسة شائعة في عدد من دول العالم، على الرغم من الجهد الكبير الذي تبذله برامج الأمم المتحدة للتنمية المستدامة للحد من هذه الظاهرة، فهناك اثنا عشر مليون قاصرة يتزوجن في كل عام⁽¹²⁾. وفي الوقت الذي تحاول فيه الحكومات التصدي لهذه الممارسة، فإنها عادت لتصبح ظاهرة مثيرة للقلق في المجتمع السوري في السنوات الأخيرة.

لا يمكننا القول إن الزواج المبكر في سورية كان دخليلاً على البيئة الاجتماعية يوماً ما، بل ظاهرة متجذرة في المجتمع، يزداد ويتناقص تبعاً لأوضاع عدة، من مثل الفروقات بين الريف والمدينة، ومستوى التعليم، والوضع الاقتصادي للعائلة، فضلاً عن أنه سلوك اجتماعي متوارث، تتداخل فيه العادات والتقاليد مع التفسيرات الدينية اللاتي كرسن زواج القاصرات نمطاً سائداً، مع إضفاء الغطاء الشرعي عليه من وحي الشريعة الإسلامية التي شجعت على هذا الزواج تيمناً بالقصة المتداولة عن زواج الرسول محمد "ص" بالسيدة عائشة في سن التاسعة، واعتمادها قدوة محبة للمسلمين والمسلمات، إضافة إلى حجج الفقهاء في رفض تحديد سن الزواج، والتأكيد أن القاعدة الشرعية التي تحدد صحة الزواج هي البلوغ عند الأنثى، وتختصر علامات البلوغ بالحيز والقدرة على الحمل،

(10) مية الرحي، النسوية مفاهيم وقضايا، (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014)، ص 366.

(11) مراد أردوغان، إطار العيش المشترك في انسجام مع السوريين، (أنقرة: مكتبة أوروين، 2020)، ص 28.

(12) زواج الأطفال، موقع الأمم المتحدة للسكان <https://2u.pw/MC99a>

بالتوازي مع التركيز بالفتاوى المختلفة على ضرورة "تحسين الذكور والإناث" من الوقوع في "طريق الحرام"، عبر الانخراط في علاقات تصنف غير شرعية، ولا يتم ذلك التحسين إلا من خلال الزواج بغض النظر عن السن⁽¹³⁾.

هنا لا بد من الإشارة إلى ما قالته إحدى القاصرات، وهي مقيمة حالياً في إسطنبول، وتزوجت في الـ 14 من عمرها: ((في عادات ربيوا عليها أهلينا إنو البنات بس بلغت واجتها الدورة الشهرية صارت جاهزة للزواج))⁽¹⁴⁾.

وعلى الضفة الأخرى، تتماهى بعض القاصرات مع تلك الحجج الشرعية، وتقول إحدى القاصرات التي تزوجت في الـ 16 من عمرها: ((ديننا الإسلامي يسمح بالزواج المبكر، وتقاليدينا الاجتماعية لا ترى مانعاً شرعياً، وتدفع باتجاه تحسين الشباب بالزواج، ولنا قدوة بزواج الرسول من السيدة عائشة بعمر 9 سنوات))⁽¹⁵⁾.

من خلال المقابلات تبين بأن العادات والتقاليد تلعب دوراً محورياً في تطبيع القاصرات منذ الطفولة مع الأدوار الاجتماعية النمطية لهن بوصفهن إناثاً، أو ناقلات للنسب، أو حاضنات للأجنة، ما يجعل أدوارهن في المجتمع تتلخص في الزواج والأمومة والإنجاب، ويمهد للربط بين فكرة الخصوبة والعمر البيولوجي للمرأة التي تتحمل الدور الإنجابي وحدها بمعزل عن الرجل، فيصبح التوجه العام للمجتمع يصب في صالح الزواج المبكر، ويشجع عليه.

تقول إحدى القاصرات، وهي مقيمة في ولاية شانلي أورفا: ((أهلنا تربوا على أن المرأة لبيت زوجها، ولا يعيها أو يمنع زواجها صغر سنها))⁽¹⁶⁾.

حري بنا هنا أن نعزو هذا الخلل في الدور الاجتماعي إلى حرمان الفتيات من التعليم، ما كرس الحال الطبيعية لصورة الذكر/ الرجل خارج المنزل بغية الدراسة أو العمل، وبالمقابل وجود المرأة في داخل المنزل أمّاً ومربية للأطفال (ربة منزل)، في ثنائية نمطية مقبولة. بحسب التقرير الصادر عن منظمة "سوريون من أجل الحقيقة والعدالة" بعنوان ظاهرة "الزواج المبكر" تُسجل نسباً قياسية في بعض المناطق السورية، و((يلعب عامل الدراسة والتعليم دوراً هاماً في انتشار حالات الزواج المبكر، حيث أدت الأحداث الدائرة في سوريا إلى ابتعاد الكثير من الأطفال عن التعليم لأسباب عدّة، أهمها الواقع الأمني السيء والنزوح المستمر للسكان، إضافة للعادات والتقاليد التي تحرم الفتاة من متابعة

(13) نصر فريد محمد واصل، تزويج القاصرات، (مكة: المجمع الفقهي الإسلامي، 2019)، ص 45.

(14) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع ه. أ، عبر الهاتف، (إسطنبول: 3 أيار/ مايو).

(15) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع م. م، عبر تطبيق الواتساب، (غازي عينتاب: 6 أيار/ مايو).

(16) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع ش. ر، عبر تطبيق الماسنجر، (شانلي أورفا: 7 أيار/ مايو).

تعليمها))⁽¹⁷⁾.

أما في تحليل معالجة الحكومة السورية لتلك الظاهرة، فقد كانت الحلول جميعها التي تتبناها بالدفع إلى تحسين واقع النساء تجميلية، ومن بينها التعامل مع ظاهرة زواج القاصرات، على الرغم من تعديل قانون الأحوال الشخصية السوري، إذ أصبح ينص على أن أهلية الفتاة للزواج إتمام سن الثامنة عشرة من عمرها، لكنه يبيح في الوقت نفسه زواج الفتيات عند البلوغ بقرار من القاضي الشرعي، وتقتصر عقوبة عدم تسجيل الزواج في المحاكم على دفع مبلغ مالي، ما يترك الباب مفتوحاً لاستمرار هذه الظاهرة تحت مظلة القانون، كذلك يمكن تسجيل الزواج إذا كان الحمل ظاهراً مع عقوبة بسيطة وفق المادة⁽¹⁸⁾ 40.

خامساً: ظاهرة مستمرة وأرقام غائبة

في بلد اللجوء الجديد بدأ السوريون/ات حياة جديدة في بلد ذي لغة أجنبية، ما زاد شعور الاغتراب، ونتيجة ذلك تجمعوا بطريقة مستقطبة في مدن وأحياء معينة، لم يقدسموا فيها معاً وطأة الحرب ونتائجها فحسب، بل حملوا معهم عاداتهم وتقاليدهم، ومن بينها الزواج المبكر، وأدى هذا التفوق وصعوبة الاندماج في المجتمع التركي إلى جهل أغلب اللاجئين/ات بالعادات والتقاليد والقوانين في تركيا، وفي هذا السياق خلال مقابلة مع المحامي السوري أحمد صوان قال: ((اصطدم عدد كبير من السوريين/ات بأن ما يعد تراثاً وعرفاً مشرعاً دينياً وقانونياً في بلدهم، مجرم وممنوع قانونياً، ويصنف "استغلالاً جنسياً" في البلد المضيف))⁽¹⁹⁾.

وقالت قاصرة سورية متزوجة وتقيم في إسطنبول: ((لم أكن أعلم.... لأنه مجتمع جديد علينا ولا يوجد أي علاقة بينا وبين الأتراك بسبب مشكلة اللغة وأهلي لم يكونوا يعرفون ولم يهتموا لمعرفة القانون التركي))⁽²⁰⁾.

لا يوجد إحصاءات رسمية دقيقة عن حجم ظاهرة زواج القاصرات السوريات في تركيا، ولكنها تحولت في مجتمع اللجوء إلى ظاهرة أصيلة ومستمرة، تلاحظ خصوصاً في الأحياء المكتظة والفقيرة

(17) د.م، "ظاهرة الزواج المبكر تسجل نسباً قياسية في بعض المناطق السورية"، سوريون من أجل الحقيقة والعدالة (2020)

<https://u.p.w/fNlKF>

(18) قانون الأحوال الشخصية السوري <https://2u.pw/TmuNY>، تمت زيارة الرابط تاريخ 4 تموز الساعة السابعة مساءً.

(19) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع المحامي أحمد صوان المنخرط في قضايا اللجوء السوري في تركيا، عبر تطبيق الواتساب، (غازي عنتاب: 11 أيار/ مايو).

(20) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع م. ل، (إسطنبول، أيار/ مايو).

في المدن الأكثر ازدحامًا باللاجئين/ات السوريين/ات، في حين تقدر الأمم المتحدة أن حوالي 26 % إلى ثلث الفتيات السوريات؛ يتزوجن تحت سن 18 في تركيا⁽²¹⁾، إلا أن هذه الإحصاءات عامة ومتغيرة، لأن الزواج يحدث خارج المنظومة القانونية، ولا يمكن لمركز الإحصاء التركي أن يقدم معلومات دقيقة عن الظاهرة، بسبب افتقاره إلى قاعدة البيانات التي تزوده بها الحكومة.

وفي ضوء دراسة أعدتها جامعة حكومية تركية عام 2018 حول انتشار الزواج المبكر بين اللاجئين السوريين في تركيا، كشفت أرقام تدق ناقوس الخطر حجم الظاهرة وانتشارها، وأظهرت نتائج الدراسة أن 12 % من السوريات يتزوجن قبل سن 15 عامًا، و 39 % من الفئة العمرية 15-19 عامًا لديهم أطفال أو يتيهان لوضع مولودهم الأول⁽²²⁾.

سادسًا: أثر اللجوء وانعكاساته في زواج القاصرات السوريات

دفعت الأوضاع القانونية والمعيشية الجديدة التي فرضتها حال اللجوء على السوريين/ات في تركيا⁽²³⁾ إلى عودة زواج القاصرات بقوة إلى الواجهة من جديد، وازدادت نسبة الزواج المبكر، ما أصبح من السهل ملاحظته في تجمعات اللاجئين/ات في المخيمات، أو المدن التركية المختلفة، وبما أن العادات والتقاليد تقدم الشرعية الاجتماعية لإتمام الزواج، جاءت بيئة اللجوء الجديدة التي فرضت على السوريين/ات، و هيأت الأرضية الخصبة لتلك الزيجات، وحولت الزواج المبكر لظاهرة مقترنة بمجتمع اللاجئين/ات السوريين/ات، على الرغم من العوائق القانونية التي تجرم هذا الزواج، لكن هذا لم يستطع أن يوقف تفشي الظاهرة أو يحد منه⁽²⁴⁾.

لعل أحد الأسباب التي فاقمت تلك المشكلة وفق التقرير الذي أعدته منظمة "عدل وتمكين"⁽²⁵⁾ الخلاف بين توجهات المجتمعين اللاجئين والمضيف الديني، بحيث وجدت شرائح كبيرة ومختلفة من المجتمع السوري التي تغلب عليها الطابع المحافظ، وتعيش في بلدها ضمن ضوابط دينية يحميها القانون في مواجهة دولة ذات نظام علماني ينظم فيها العلاقات الاجتماعية والقانونية، وقانون مدني

(21) جبين بهاتي، ما هي الدول التي تشهد ارتفاعاً في زواج القاصرات السوريات، الفنار للإعلام (2020). <https://2u.pw/dAc2h>

(22) د.م، "دراسة أجرتها جامعة تركية بعنوان "12 % من النساء السوريات يتزوجن قبل سن 15"، موقع هابرلار، (2018).

<https://2u.pw/wgUB5>

(23) مجموعة من الباحثين، "واقع اللجوء السوري في تركيا، مركز حرمون للدراسات المعاصرة"، (2020)، <https://2u.pw/MMQQH>

(24) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع المحامي أحمد صوان.

(25) منظمة مجتمع مدني غير حكومية مرخصة في تركيا، تركز على دراسة العنف ضد الفتيات والنساء اللاجئين عمومًا وفي تركيا.

لا يعتمد على الأحكام الشرعية كما هو الحال في سورية⁽²⁶⁾.

واكتشف اللاجئين/ات السوريون/ات بأن المرأة التركية تتمتع بحقوق مدنية، وهامش من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لا تتمتع به المرأة السورية، ما سبب صدمة ثقافية عند العائلات السورية، وأصبح لديها هاجس أن تسلك المراهقات سلوكاً يصنف غير مقبول في سياق العادات والتقاليد في سورية، وفق تقرير آخر لمنظمة "عدل وتمكين"⁽²⁷⁾.

من بين الحلول التي تُعدّ متوافرة تزويج المراهقات قبل أن يكبرن ويقلدن قريناتهن التركيات في السلوك الاجتماعي الذي أشير إليه أعلاه بأنه غير مقبول وفق العادات السورية.

تقول إحدى القاصرات اللواتي قوبلن في البحث: ((العادة أولاً وأخيراً.. من الصعب تغيير أفكار المجتمع عن تزويج الفتيات والسترة عليهن، خصوصاً بمجتمع جديد علينا، ولديه عادات مختلفة، يخافون أن تتطبع الفتاة بطبع النساء في تركيا))⁽²⁸⁾.

تضافرت تلك الدوافع كلها لدى المجتمع السوري اللاجئ لدفع الأهالي إلى تأمين الاستقرار المكاني والغذائي للفتيات، وتخفيف العبء الاقتصادي عن العائلة، بدلاً من الاستفادة من أجورهن البخسة وعمالتهن في السوق التركي، وفي النتيجة احتكاكهن مع المجتمع وسط وجود هواجس التحرش أو الابتزاز الذي يمكن أن تتعرض له الفتيات في سوق العمل، خصوصاً أنهن لاجئات، ويجهلن حقوقهن، وكيفية الدفاع عن أنفسهن، مع عائق اللغة الذي يكبل الفتيات وأهاليهن في التعامل مع أي مشكلة قانونية محتملة.

في هذا السياق تقول إحدى القاصرات المتزوجات في ولاية إسطنبول: ((الحياة صعبة هنا لأن أهلي لو لم يزوجوني، سأضطر للعمل في ورشات الخياطة لساعات طويلة))⁽²⁹⁾.

نتيجة لذلك تحرم كثير من الفتيات من التعليم بسبب تفضيل الأهل تزويجهن على إكمال تعليمهن في المدارس التركية، وعلى الرغم من الخطط الحكومية التركية لتوفير التعليم للأطفال السوريين/ات، من خلال عملية دمجهم في المدارس الحكومية التركية، أو عبر مراكز التعليم الموقته،

(26) د.م، "تمكين النساء والفتيات اللاجئات في تركيا لمكافحة العنف الجنسي والعنف القائم على النوع والتغلب عليه"، تقرير منظمة عدل وتمكين، 2020 <https://ee-sy.org/promoting-first-line-responders-and-empowering-refugee-women-and-girls-in-turkey-to-combat-and-overcome-sexual-and-gender-based-violence/>

(27) د.م، "العنف القائم على النوع الاجتماعي من وجهة نظر الرجال وكبار السن والمراهقين والمجتمع المضيق"، تقرير منظمة عدل وتمكين، (2020) <https://ee-sy.org/promoting-first-line-responders-and-empowering-refugee-women-and-girls-in-turkey-to-combat-and-overcome-sexual-and-gender-based-violence/>

(28) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع ل. أ، عبر الهاتف، (هاتاي: 10 أيار/ مايو 2021).

(29) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع ح. ف، عبر الهاتف، (إسطنبول: 9 أيار/ مايو 2021).

إلا أنها لم تحل مشكلة تسرب الأطفال من التعليم، خصوصاً في المرحلتين الإعدادية والثانوية، ومن ثم تسرب الفتيات المراهقات من التعليم لأسباب مختلفة، وبذلك يصبح التعليم ترفاً لا تقوى العائلة على تحمل نفقاته.

كما حدثتنا إحدى القاصرات وهي مقيمة في ولاية غازي عنتاب: ((ما حدا أجبرني على الزواج لأنني كنت أعيش في المخيم، وجدت هذه فرصة للخروج من حياة المخيمات بعد اللجوء لتركيا، وأنا لا أريد أن أكمل دراستي، فأنا لا أحب التعليم، وخصوصاً بلغة أجنبية ما بعرف عنها شي، وأهلي يفكرون أن الزواج ستره للمرأة وسنة الحياة))⁽³⁰⁾.

سابعاً: الزواج في القانون بين سورية وتركيا

انطلاقاً من اتفاق أغلب دول العالم على أن الزواج هو الطريقة المثالية لبناء مجتمع متماسك وصحيح البنين، اهتمت الدول بوضع قواعد تحدد شروط إنشاء هذه العلاقة القانونية، وتحدد الالتزامات القانونية المفروضة على الأطراف، والحقوق الممنوحة لكل طرف. يمكن القول إن أهلية الزواج هي أحد أهم الشروط المطلوبة لتأسيس هذه العلاقة، والإخلال بهذا الشرط يولد نتائج قد تصل إلى إبطال هذه العلاقة المقدسة.

على الرغم من تعديل المادة 16 من قانون الأحوال الشخصية السوري، برفع سن الزواج من 17 حتى 18 عام، لم يحسم ذلك الجدل، وبقي الباب مفتوحاً لاستمرار تزويج القاصرات خصوصاً بوجود المادة الثامنة عشر(31) من قانون الأحوال الشخصية التي تنص على أنه في حال ادّعى المراهق البلوغ بعد إتمامه الخامسة عشرة، أو المراهقة بعد إتمامها الثالثة عشرة، وطلبوا الزواج بإذن من القاضي، يحق لهما ذلك، إذا تبين له (للقاضي) صدق دعواهما، وتحمل جسميهما. استناداً إلى هذه المادة لا يوجد أي عائق قانوني يقف أمام الزواج المبكر في سورية، ما عرض اللاجئين/ات السوريين/ات في تركيا لمشكلات قانونية لم تكن بالحسبان.

في حين إن القانون المدني التركي يجرم زواج القاصرات، وتنص المادة "124" على أنه: ((لا يحق للشباب أو الفتاة الزواج قبل أن يتموا سن السابعة عشرة تماماً، لكن يجوز للقاضي أن يسمح بزواج الفتاة أو الشاب في حال إتمامهم سن السادسة عشر، في ظروف استثنائية ولسبب مهم، كما يجب

(30) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع قاصر، عبر الواتساب، (غازي عنتاب: 7 أيار/ مايو).

(31) قانون الأحوال الشخصية في سوريا <https://2u.pw/TmuNY>

قبل اتخاذ القرار الاستماع إلى ولي الأمر من أم أو أب أو من في مكانهما))⁽³²⁾.

من هنا، بدأت المقارنة بين القانون السوري والتركي في موضوع أهلية الزواج تأخذ أهمية في ظل وجود السوريين/ات في تركيا، بسبب جهل الأغلبية هذه التفصيلات، ما عَرَضَ كثيرًا منهم للمساءلة القانونية بسبب ظاهرة زواج القاصرات، واستمرارها.

ترى إحدى القاصرات التي تزوجت من دون أن تعلم العواقب القانونية للزواج المبكر في تركيا أنه ((من الضروري التوجه إلى الأهل، وتوعيتهم بأن زواج القاصرات جريمة في تركيا، وأن عادتنا في سورية مختلفة عن تركيا))⁽³³⁾.

ثامناً: العواقب المركبة لزواج القاصرات

بما أن زواج القاصرات في تركيا يحدث بعيداً من الإطار القانوني، لذلك تتمثل العقبة الأولى في مخالفة هذا القانون، مخالفة تجعل الزوجة القاصرة عرضة للمساءلة في حال اكتشاف زواجها عندما تصبح حاملاً، وتحتاج إلى مراجعة طبية دورية، من ثم الولادة في أحد المستشفيات الحكومية التركية.

تحمل الفتاة القاصر هوية حماية مؤقتة، تحوي على المعلومات الشخصية بما فيها الوضع العائلي، وبما أن الزواج حدث بصورة "عرفية"، فالمعلومات المسجلة في الهوية "عازبة"، وعند مراجعة الفتاة القاصر الحامل أحد المستشفيات الحكومية، تُستجوب هي وزوجها من الموظف المسؤول عن أسباب الحمل، وتُسأل إن كانت تعرضت لأي اعتداء جنسي، وعندها يعلمون بأنها متزوجة، وبأن هذا الزواج منتشر في سورية.⁽³⁴⁾

يختلف التعامل مع كل حالة على حدة بحسب الموقف الخاص لكل مستشفى، فهناك مستشفيات تستقبل كثيراً من حالات ولادة القاصرات من دون تبليغ عن الحوادث، ولكن في المقابل هناك عدد كبير من المستشفيات تبلغ إدارتها عن الحادثة كواقعة اعتداء جنسي، فتُستدعى الشرطة، لتعتقل زوج الفتاة ووالدها، إن كانا مقيمان في تركيا، ويحال الاثنان إلى المحكمة بتهمة الاستغلال الجنسي والإساءة إلى الأطفال وفق المادة 103 من قانون العقوبات التركي.

وبذلك تعاني القاصرات السوريات المتزوجات آثاراً صحية ونفسية متزايدة، نتيجة تجنب المستشفيات الحكومية لمراقبة الحمل أو الولادة خوفاً من الإجراءات القانونية سابقة الذكر، ما

(32) قانون المدني التركي <https://2u.pw/W73Kv>

(33) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع ن. ب، عبر تطبيق الماسنجر، (أورفة: 11 أيار/ مايو 2021).

(34) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع المحامي أحمد صوان.

ينعكس سلباً في صحتهم وصحة الجنين أو الطفل حديث الولادة، وتلجأ بعضهن إلى الولادة في المراكز الطبية السورية، وهي مراكز غير مرخصة قانونياً في تركيا، لتجنب الذهاب إلى المستشفيات الخاصة التي لا تستطيع العائلات السورية اللاجئة معظمتها تحمل تكلفتها المالية الباهظة. مثل ما حدث مع قاصرة قابلتها الباحثة من ولاية شانلي أورفا: ((عند الولادة ذهبنا إلى مستشفى حكومي في أورفا، وواجهنا مشكلة بإدخالنا إلى غرفة الولادة بسبب أنه عمري خمس عشرة سنة، وأخبرونا بأن زواج القاصرات ممنوع في تركيا، وعندما سمع الموظف قصتنا، وأننا لم نكن نعلم، وأن الزواج في سوريا لا يعد جريمة، تعاطف معنا، والحمد لله تمت الولادة من دون طلب الشرطة، لأن الموظف أخبرنا بأنه بحسب القانون التركي سوف يسجن الأب والزوج، ولكنه راح يتجاوز القانون لأننا أجنبيات، ولا نعرف))⁽³⁵⁾.

تاسعاً: زواج شرعي لكنه غير قانوني

يقول أحد المحامين: ((يتم زواج القاصرات السوريات في تركيا بعقد شرعي، ينظمه منظم العقود مع ولي الأمر وشاهدين اثنين، يدون تاريخ الزواج، واسم الزوجة والزوج، وأسماء ولي الأمر والشاهدين، ويوقع الزوجان على الورقة التي تثبت الزواج، لكن هذا الزواج، وإن كان شرعياً، فهو غير معترف به قانونياً في تركيا. يسجل الزواج بطريقة قانونية في تركيا حصراً في مكتب تسجيل الزواج بالبلدية بعد تأمين الأوراق المطلوبة (إخراج قيد، إثبات "عزوبية"، تقرير طبي صادر من مستوصف حكومي)، وبذلك، فإن أي زواج يحدث من دون التسجيل في البلدية، لا يعترف به زواجاً في تركيا، حتى لو نتج منه أطفال))⁽³⁶⁾.

بعد تحليل بيانات المقابلة مع المحامي ذاته، ومقارنتها بالحوادث المتشابهة التي جمعناها من عينة الدراسة، كانت النتائج كالآتي:

إن الحالات التي تنتهي إلى المحاكم تعود إلى تقدير القاضي ومعرفته بأحوال الزواج المبكر في سورية، وشرعيته، ودرجة تعاطفه مع الحالة، هناك من يحكم بقانونية الزواج إذا كان قد أبرم عقد زواج في المحاكم السورية قبل دخولهم إلى تركيا، وهناك من يرأف بحال الزوجين وجهلهم بالقوانين التركية، إذا كان عمر الفتاة 16 عاماً ولديها طفل.

لكن لا تمشي الرياح دائماً كما تشتهي السفن، وقد تصل الأمور إلى المحاكم، خصوصاً عندما لا

(35) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع ع. أ، عبر الهاتف، (أورفا: 11 أيار/ مايو 2021).

(36) هدى أبو نبوت، مقابلة شخصية مع المحامي حسام السرحان، عضو مجلس الإدارة في تجمع المحامين السوريين، وهي منظمة مرخصة في تركيا، تعمل على القضايا القانونية المتعلقة باللاجئين السوريين، وتقدم الخدمات القانونية، عبر تطبيق ماسنجر، (إسطنبول: 21 أيار/ مايو 2021).

يملك الزوجان سوى عقد زواج شرعي أبرم في تركيا، وغير مثبت بصورة قانونية في المحاكم السورية، وإذا كانت القاصر أقل من خمسة عشر عامًا، وهناك عدد من القضايا الموجودة أمام القضاء التركي، يعاقب فيها كاتب العقد الذي نظم عقد زواج قاصر، وولي أمرها والزوج، وقد تمتد عقوبة السجن من ثماني سنوات حتى خمسة عشر عامًا بتهمة الإتجار بالأطفال والاستثمار الجنسي، بموجب المادة 103 و104 و105 من قانون العقوبات التركي⁽³⁷⁾، وهناك تعليمات موجهة إلى جميع من يعمل في المجال الصحي تلزمهم بالإبلاغ عن أي حالة زواج أو ولادة لمن لم تتم الثامنة عشرة، وأي تقصير يعد الموظف شريكًا في الجريمة، ويتعرض للمساءلة القانونية.

عاشرًا: تسجيل الزواج في السجلات المدنية السورية

لا تتوقف معاناة القاصرات على عدم قانونية تسجيل الزواج في تركيا، بل امتدت ظروف الحرب في سورية، واللجوء، وما يترتب عليه من أوضاع معيشية تثقل كاهل العائلات السورية؛ إلى صعوبة تسجيل الزواج في المحاكم الشرعية السورية.

يسجل الزواج في سورية عن طريق توكيل الزوج والزوجة محامين/ات في المناطق التي يسيطر عليها النظام السوري، وتعالج معاملة التوكيل في القنصلية السورية في مدينة إسطنبول، ويقيم المحامون/ات دعوى تثبيت زواج للحصول على قرار قضائي بذلك.

لا يمكن تثبيت الزيجات معظمها في المحاكم السورية، بسبب النقص في الأوراق الثبوتية لأحد الطرفين أو كليهما، وفي الأحيان معظمها تكون الزوجة القاصر هي التي لا تملك أوراقًا ثبوتية خاصة بها، من مثل الهوية الشخصية، ما يعقد الإجراءات الإدارية لتسجيل الزواج.

إضافة إلى تعقيدات حجز موعد في القنصلية السورية في إسطنبول، ما فتح الباب على مصراعيه لعمل السماسرة، والاستعانة بهم لاستخراج مستندات ثبوتية، ويطلبون مبالغ مالية تفوق قدرة العائلات اللاجئة على تحمل تكلفتها، ما لا يترك خيارًا للزوجين سوى الاكتفاء بالعقد الشرعي بينهما، على الرغم من المخاطر المستقبلية لهذا القرار.

كما تحدثت إحدى القاصرات من الريحانية للباحثة عن هذه الصعوبات: ((لم يسجل زواجي في سوريا لأنني لجأت إلى تركيا وأنا طفلة ولا أملك حتى هوية سورية ومعاملات النفوس بسوريا وبالقنصلية هون صعبة ومعقدة وتحتاج مال ونحن لاجئين هنا لا نستطيع تحمل هذه النفقات))⁽³⁸⁾.

(37) قانون العقوبات التركي <https://av-saimincekas.com/ar/tck-turk-ceza-kanunu>

(38) هدى أبو نيوت، مقابلة شخصية مع أ. ح.، (الريحانية: 7 أيار/ مايو 2021).

حادي عشر: أمهات قاصرات من دون حماية وأطفال من دون قيود

ويمكننا أن نستنتج بعد الإحاطة بالواقع الإنساني والاجتماعي والقانوني والاقتصادي، وما يترتب عليه من آثار سلبية في القاصر والأهل، ما يأتي:

زواج القاصر يؤثر سلباً فيها من النواحي الجسدية والنفسية، خصوصاً نتيجة تزامن ذلك مع مرحلة نموها الجسدي والنفسي وتشكل هويتها الجنسية، إضافةً إلى إرهاق بنيتها الجسدية غير المكتملة بالحمل والولادة في ظل غياب الرعاية الصحية اللازمة، فضلاً عن المشكلات القانونية لزواج القاصرات في تركيا.

تحرم القاصر من حقوقها القانونية في تسجيل الزواج، ما يحرمها من حقوقها في حال الطلاق أو حضانة الأطفال، ويزيد من معاناتها في حال تعرضها للعنف على يد الزوج، لعدم قدرتها على اللجوء إلى الجهات الأمنية لنيل حقوقها في الحماية والتثبیت والحضانة وغيرها.

تتحمل الأم القاصر في حال الطلاق أعباء رعاية أطفال مكتومين/ات، لا يسجلون في الدوائر الحكومية التركية، ما يندرج بوجود جيل كامل من فاقد/ات الجنسية، ممن يحرمون من الخدمات الطبية والتعليمية، ما يؤدي حكماً إلى جيل أُمي كامل.

ثاني عشر: النتائج والتوصيات والمقترحات

النتائج

1. العادات والتقاليد والتطبيع مع فكرة الزواج المبكر عند الفتيات أحد أكبر الأسباب الرئيسة للظاهرة.
2. استمرار زواج القاصرات كان نتيجة رغبة الفتاة وأسرته في الحصول على حياة أفضل، وتأمين استقرار مكاني وغذائي للفتاة.
3. جهل كامل أو جزئي بالقانون التركي.
4. تدني مستوى التعليم للمتزوجات من القاصرات.

ويمكننا تلخيص الآثار القانونية في ما يأتي:

1. حرمان القاصر من تسجيل الزواج في دائرة النفوس التركية.
2. صعوبات تمنع تسجيل الزواج في المحاكم السورية.

3. لا يمكن تسجيل الأطفال واستخراج أوراق ثبوتية لهم في تركيا.
4. حرمان الأطفال من الخدمات الطبية والتعليمية بسبب كتمان قيدهم في تركيا.

التوصيات والمقترحات

تقنين ظاهرة زواج القاصرات في مجتمع اللجوء السوري ليس عملية سهلة وأنية، ولكن هناك خطوات من الممكن أن تساعد في السيطرة على اتساع الظاهرة واستمرار الوضع على ما هو عليه، وتقلل من الآثار القانونية المترتبة على استمرار حالات الزواج خارج القانون، وتساعد في حماية القاصرات وهي الآتي:

1. العودة الآمنة والطوعية والكرامة للاجئين/ات السوريين/ات إلى أماكنهم الأصلية بالتوازي مع تغيير القوانين المجحفة بحق الفتيات والنساء بحسب ما ورد خلال البحث.
2. تكثيف دور المجتمع المدني السوري، ومنظماته المنتشرة في تركيا، بالتوعية حول خطر انتشار ظاهرة زواج القاصرات، وما يترتب عليه من آثار اجتماعية واقتصادية في الأهل والقاصر على حد سواء.
3. التعاون بين منظمات المجتمع المدني السورية والتركية، للقيام بحملات توعية ومبادرات أهلية واسعة النطاق في أماكن تجمع اللاجئين/ات السوريين/ات، لتعريفهم بالقانون التركي، وخصوصاً بما يتعلق بزواج القاصرات، وأسباب تجريمه، والعواقب القانونية التي تنتج من استمراره.
4. تواصل منظمات المجتمع المدني السوري مع المؤسسات الحكومية التركية المعنية من مثل البلديات ومديريات الهجرة ومراكز الهلال الأحمر التركي، الأكثر وصولاً إلى مجتمع اللاجئين/ات بحسب أماكن سكنهم في المدن والأحياء الأكثر اكتظاظاً، للوقوف على واقعهم المعيشي، وتقديم خطط تنموية قابلة للتطبيق، تساعد اللاجئين/ات على تحسين شروط حياتهم.
5. التعاون بين وزارة التعليم التركية ومنظمات المجتمع المدني السورية والتركية للمراقبة والإبلاغ عن حالات تسرب القاصرات من المدارس، ووضع خطط إدماج مستدامة للقاصرات في العملية التعليمية.

المصادر والمراجع

1. أردوغان. مراد، إطار العيش المشترك في انسجام مع السوريين، (أنقرة: مكتبة أوزون، 2020).
2. الرحي. مية، النسوية مفاهيم وقضايا، (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014).
3. حسو. عصمت، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية، (عمان: دار الشروق، 2009).
4. واصل. نصر فريد، تزويج القاصرات، (مكة: المجمع الفقهي الإسلامي، 2019).



الاجتهادات القضائية المتعلقة بالنساء في قانون العقوبات السوري

ومدى تعارضها مع اتفاقية السيداو والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد النساء

رهادة عبدوش⁽¹⁾

مقدمة

نظرًا لدور الاجتهادات القضائية في المحاكم الجزائية والبدائية والشرعية والمدنية في عملية التقاضي والوصول إلى ما يحكم النزاع، فإنه لا بدّ من الاهتمام بما يطلق من اجتهادات، نعرف تأثيرها ومدى قوتها وقدرتها على حسم النزاع الدائر بين الأطراف، حيث يستخدمه/ا المحامي/ة وكذلك القاضي/ة لتكييف الجرم والوصف القانوني، ومن ثم الحكم. وفي بحثنا سنتناول الاجتهادات القضائية في التشريع السوري، وتحديدًا في قسم الجرائم المتعلقة بالأشخاص، وسيكون بحثنا حول مدى توافق الاجتهادات المتعلقة بالنساء مع الإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة، و"اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء" المعروفة بـ (السيداو).

1. فكرة البحث: تقوم فكرة البحث على أن الاجتهادات القضائية في قانون العقوبات السوري التي تقررها محكمة النقض، ويستند إليها المحامون/ات والقضاة/ات في أثناء تكييف الفعل وتحديد الجرم والعقوبة؛ تمييزية مثل القوانين، سواء كان من حيث المصطلحات والتعابير أم التوصيفات. ولها أثر سلبي في تصنيف النساء في الدرجة الثانية من المجتمع، وتابعيتهن للذكر، وتتجاهل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء، والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة.

2. إشكالية البحث: يحاول البحث الكشف عن الاجتهادات التمييزية، ودورها في تكريس الانتهاكات بحق النساء، ومدى تعارضها مع اتفاقية السيداو، والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة.

3. أهمية البحث: تأتي أهمية البحث بأنه محاولة لتفنيد ما يمكن من الاجتهادات التمييزية

(1) محامية سورية، ناشطة في قضايا المرأة.

في محكمة النقض الدائرة الجزائية، والمستندة إلى الاجتهادات الأردنية والمصرية واللبنانية والسورية، علّنا نضياء الأماكن المظلمة المخالفة التي تدعم التمييز ضد النساء، وتخالف السيدا والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة.

4. أهداف البحث: التركيز على التمييز ضمن الاجتهادات التي تعطي الإذن للمجتمع بارتكاب مزيد من العنف ضد النساء، وتكرّس المفهومات التمييزية، علّنا نسهم في إلغائها أو على الأقل تحجيمها.

5. سؤال البحث: هل الاجتهادات القضائية في التشريع السوري تمييزية بالفعل ضد النساء؟ وهل تحمل مصطلحات تكرّس الفكر الذكوري؟ وهل تتعارض مع السيدا والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة؟

6. فرضية البحث: الاجتهادات القضائية في قانون العقوبات السوري تمييزية ضد النساء، وتعد انتهاكاً لالتزام الدولة السورية بتنفيذ اتفاقاتها.

7. نطاق البحث: دراسة الاجتهادات القانونية منذ إلغاء قانون الجزاء العثماني، وتطبيق قانون العقوبات السوري بتاريخ 1949/9/1، مع التعديلات الجارية حتى يومنا هذا، وتحديدًا الاجتهادات التمييزية ضد النساء، ومقارنتها بالتزامات الدولة السورية في اتفاقاتها الدولية.

فصل تمهيدي

صدر قانون العقوبات الحالي في سورية بالمرسوم التشريعي رقم 148 في 1949/6/22، وبُدى في تطبيقه في 1949/9/1. وهو مستمد من قانون العقوبات اللبناني الصادر عام 1943، المستمد من قانون العقوبات الفرنسي القديم، وقانون العقوبات الإيطالي، ويعد انتقائياً لأنه مزيج متجانس من أفكار المدارس الجزائية المختلفة. وهذا ما عبّر عنه الأستاذ أسعد الكوراني عندما وصف مشروع قانون العقوبات: ((إن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا المشروع أنه انتقائي، بمعنى أنه لم يأخذ بالمذهب التقليدي الذي يرى الإنسان حراً في جميع أعماله ومسؤولاً عنها من الوجهة المعنوية فيعاقبه على ما اقترفه من جرم بمقدار هذه المسؤولية المعنوية، كما لم يأخذ بالمذهب الوضعي الذي يجرّد المجرم من كل حرية فيما اقترفه من آثام ويرد أسباب الجريمة إلى عوامل فيزيولوجية أو اقتصادية، ويحدد العقوبة بالاستناد إلى فكرة الدفاع الاجتماعي، وإلى دراسة المجرم والوقائع من الناحية العلمية،

بصرف النظر عن المسؤولية المعنوية، وإنما هو ينتقي من كل مدرسة ما يراه صالحاً من مبادئها⁽²⁾.

وقد اختلفت مفهومات الاجتهادات القضائية بحسب المدارس والأنظمة القانونية التي نشأت فيها، واختلفت كذلك أهميتها ما بين النظام الأنكلوسكسوني (بريطانيا، أميركا، أستراليا) الذي يأخذ بالسابقة القضائية حجة ملزمة ومصدراً للقاعدة والمبادئ القانونية؛ والنظام اللاتيني (فرنسا، سورية، لبنان)، وهو لا يعد الاجتهاد مصدراً رسمياً للقانون. وتوضّح المادتان الأولى والثانية من القانون المدني السوري حدود الاجتهاد القضائي، وقواعد إصدار الأحكام القضائية، فإن لم يوجد نص قانوني صريح، يجب اللجوء بالترتيب إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، ومن ثمّ إلى العرف السائد، وإن لم يوجد يلجأ إلى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة⁽³⁾.

في عام 2003 صادقت سورية على اتفاقية (السيداو) التي دخلت حيز التنفيذ دولياً بتاريخ 3/9/1981. وهي تعد بياناً عالمياً بحقوق المرأة الإنسانية، تتكون من ثلاثين مادة تدعو إلى المساواة المطلقة بين المرأة والرجل في الميادين جميعها، مع تأكيدها مبدأ الفردية، بمعنى النظر إلى المرأة بوصفها فرداً، سواء كانت عازبة أم متزوجة أم مطلقة أم أرملة. وتدعو الاتفاقية إلى إلغاء التمييز ضد المرأة، وتؤكد "تمكينها" سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وصحياً. وتتعرض لقوانين الأسرة والزواج، وتحديد سن الزواج. وقد وقّع على الاتفاقية عدد من الدول، بما فيها غالبية الدول العربية، لكن الدول العربية تحفظت على بعض المواد والبنود، بحجة أنها تخالف الشريعة الإسلامية والأمن الوطني والنظام العام.

تتألف الاتفاقية من ستة أجزاء، عرّفت في الجزء الأول منها مفهوم التمييز ضد المرأة بما يأتي: ((أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف بالمساواة بين الرجل والمرأة، في الحقوق والحريات الأساسية وفي الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها بغض النظر عن حالتها الزوجية))⁽⁴⁾. واعتمد التعريف قياساً عالمياً لمفهوم التمييز ضد النساء.

(2) جورج كرم، قانون العقوبات، (دمشق: مطبعة الاعتدال، 1949)، ص 46. ولد أسعد الكوراني في حلب 1907، ووضع مشروع قانون العقوبات عام 1949، والقانون المدني وحقوق النساء بالتصويت والترشح للنياحة عام 1949. أصبح نقيباً للمحامين بحلب من 1945 وحتى 1946، ومن 1960-1961. عمل أستاذاً لمادة القانون المدني في كلية الحقوق بجامعة حلب، ووزيراً للعدل، ونائباً لرئيس مجلس الوزراء. توفي 1995.

(3) القانون المدني السوري، الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 84 بتاريخ 18 أيار 1949، (دمشق: مكتبة محمد حسين النوري، 1949). المادة 1: تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها. فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد، فبمقتضى العرف، وإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

(4) يمكن الاطلاع على الاتفاقية عبر الرابط: <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf>

تحفظت سورية على عدد من بنود الاتفاقية وموادها، وهي البند الثاني من المادة 9، والبند الرابع من المادة 15، والبندان الأول والثاني من المادة 16، والبند الأول من المادة 29، على أن تلغي تلك التحفظات تدريجياً، وتُسأل كل أربع سنوات من تاريخ مصادقتها على الاتفاقية، حيث تقدم تقريرها الحكومي، وبالمقابل تقدّم المنظمات والجمعيات تقرير الظل بالتوازي مع التقرير الحكومي، لتقارن التطور، ومدى تنفيذ الاتفاقية، وسعي الحكومة نحو إلغاء التحفظات.

والتزمت سورية أيضاً بالإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة، كونه يتبع للاتفاقية، ويغطي النقص فيها، وقد اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة بقرارها 104/48 لعام 1993، وهو بدوره عرّف العنف ضد المرأة في المادة الأولى منه: ((يعني تعبير (العنف ضد المرأة) أي فعل عنيف تدفع إليه عصبية الجنس ويترتب عليه، أو يرجح أن يترتب عليه، أذى أو معاناة للمرأة، سواء من الناحية الجسمانية أو الجنسية أو النفسية بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة))⁽⁵⁾.

من هذين التعريفين للتمييز ضد المرأة والعنف الواقع على المرأة يمكن النظر إلى دور الاجتهادات القضائية المتبعة في المحاكم السورية في تكريس التمييز والعنف ضد النساء.

الاجتهادات الملحقة بالقوانين التمييزية ضد النساء

يبرز التمييز ضد النساء في القوانين والاجتهادات القضائية بصورة غير منطقية تقوم على أساس الجنس فقط، ويعتمد هذا التمييز على أهواء المجتمع ومصالحه المادية الضيقة، فما تزال النساء، على الرغم من كل التطور العالمي في النظرة إلى حقوق الإنسان والمساواة والحرية، جزءاً من الملكية العائلية. ويتجلى ذلك في التحكم بها من حيث الإرث والولاية والقوامة (في قوانين الأحوال الشخصية)، وفي حرمانها إعطاء الجنسية لأسرتها بخلاف الرجل الذي يعطي الجنسية لأولاده بموجب حق الدم (قانون الجنسية)، فتحرّم من المساواة مع الذكر لمجرد جنسها. وما تزال ثغرات الدافع الشريف وفورة الغضب قائمة ضمن قانون العقوبات السوري، إضافة إلى أنه الحجة في القوانين التمييزية كلها، وضمنها الاجتهادات القضائية في الدفاع عن العفة والحياء العام وهتك العرض وغشاء البكارة والشرف.

يصنف هذا البحث، بحسب قانون العقوبات السوري، ضمن الجزء المتعلق بالجرائم ضد الأشخاص، ويقسم إلى عدد من الأبواب والفصول، ويعنى الباب السادس بالجرائم التي تمس الدين

(5) يمكن الاطلاع على الإعلان عبر الرابط: <https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/ViolenceAgainstWomen.aspx>

والأسرة، وتُقسم إلى فصلين؛ الجنب التي تمس الدين، والجرائم التي تمس الأسرة، ويتفرع منها: الجرائم المتعلقة بالزواج (الزنى)، والجرائم المخلة بأداب الأسرة (سفاح القربى)، والجرائم المتعلقة بالولد وبنوته، والتعدي على حق حراسة القاصر، وتسييب الولد أو العاجز، وإهمال واجبات الأسرة. ويعنى الباب السابع بالجرائم المخلة بالأخلاق والآداب العامة، حيث يضم الفصل الأول الاعتداء على العرض (الاغتصاب، الفحشاء، الخطف، الإغواء والتهتك وخرق حرمة النساء)، ويتناول الفصل الثاني الحض على الفجور، التعرض للأخلاق والآداب العامة، وفي الفصل الثالث الوسائل المانعة للحبل والإجهاض. وسنقارن المواد مع اتفاقية (سيداو) والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة بوصفه مكملاً ومعززاً لعمل الاتفاقية.

أولاً: الجرائم التي تمس الدين والاسرة

1. الزنى

لم يكن القانون السوري واضحاً في حرية العلاقة الجنسية بين المرأة والرجل، فهو يحمي الحرية الجنسية تارة، ويعاقب عليها تارة أخرى، وإن سلّمنا بقانونية حماية العلاقة الزوجية من الزنى، يبقى السؤال عن العلاقة بين المرأة غير متزوجة والرجل، ولو كان غير متزوج، إن ادعى ولي أمرها عليها أو إن كان متزوجاً وهي عازبة، لكن ادّعت عليهما زوجة الشريك في العلاقة. وكان القانون ذا وجهين في التعامل مع المرأة والرجل، لكن الاجتهادات القضائية كانت أكثر توسّعاً في تجريم المرأة، وعلى النقيض في موقفها من الرجل، سواء بعدها هي المجرم الأصلي، وبالنتيجة زيادة العقوبة عليها، أو في سهولة الإثبات عليها وتقييده بالنسبة إلى الزوج. والأكثر غرابة عدّ المرأة ملكاً للعائلة، إن لم تكن متزوجة (عازبة، أرملة، مطلقة)، وملكاً للزوج وعائلتها إن كانت متزوجة، فلمهم جميعاً حق الشكوى ضدها، بينما ينحصر حق الشكوى ضد الرجل فقط إن كان متزوجاً، ومن طرف الزوجة تحديداً، وفي حالات محدّدة.

أ. الاجتهادات في جرم الزنى

1- المرأة فاعل أصلي والرجل شريك في جرم الزنى

اجتهاد سوري: ((إن إثبات الزنى على المرأة يصح بطرق الإثبات كافة وفقاً للقواعد العامة، وأما إثبات هذا الجرم ضد شريكها الذي لا يقصد به إلا الرجل وحده، فيكون بإحدى الطرق التي ذكرها

القانون على سبيل الحصر، وهي الإقرار القضائي والجنحة المشهوددة والوثائق الرسمية⁽⁶⁾.

وهذا واضح من نص المادة القانونية أيضاً، حيث لا يعد الرجل الزاني فاعلاً أصلياً إلا في حالة كونه متزوجاً، وأن تدعى عليه زوجته بجرم الزنى المشهود في بيت الزوجية. ومن ثم، عقوبة المرأة الزانية الحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين، أما الزاني فهو شريك وليس فاعلاً أصلياً، وعقوبته الحبس من شهر إلى سنة، إلا في حالة عدّه فاعلاً أصلياً وفق ما سبق، فيعاقب عقوبة المرأة الزانية (التي قد لا تكون متزوجة)، وهذا واضح أيضاً بنص المواد 474/473 من قانون العقوبات⁽⁷⁾.

الفاعل الأصلي هو الذي يتحمل الجزء الأكبر من العقوبة، أما عقوبة الشريك فهي مخففة، فالمرأة عقوبتها تصل إلى سنتين، أما الرجل فتصل عقوبته إلى سنة في الحد الأقصى، أي الفعل نفسه تعاقب عليه المرأة عقوبة أشد. ولا يعد الفعل زنى إلا إن كان بين امرأة ورجل، وإلا عُدَّ "لواطاً" بحسب القانون السوري.

2- إثبات الزنى على المرأة يصح في طرق الإثبات جميعها

يمكن إثبات الزنا على المرأة بأي وسيلة، أما الرجل فوسائل الإثبات ضدّه محددة.

الاجتهادات

- إن الأدلة محصورة في حق الشريك بالنسبة إلى جرم الزنى في ما نص عليه القانون، وهو الرجل وحده، وتبقى قواعد الإثبات على إطلاقها بحق الزوجة⁽⁸⁾.
- لا يلزم في جريمة التلبس بالزنى المشار إليها في المادة 473 من قانون العقوبات أن يشاهد الزاني في أثناء الفعل، بل يكفي لقيامه أن يثبت أن الزوجة وشريكها قد شوهدا في ظروف تنبئ بذاتها، وبطريقة لا تدع مجالاً للشك، في أن جريمة الزنى قد ارتكبت فعلاً، وحيث أن محكمة الاستئناف قد استخلصت من سفر الطاعن مع زوجة المدعي الشخصي من قريتهما إلى حلب، ونومهما في غرفة ليلتين اثنتين، ودفعه عنها أجور السفر والفندق وقيمة الأكل، واعترافها هي بأنه زنا فيها؛ إقدامه على ارتكاب الفعل المعزو إليه، وأنزلت به حكم القانون، فإن حكمها

(6) اجتهاد صادر عن محكمة النقض في سورية، (جنحة 2201، قرار 2308، 24-8-1976).

(7) المادة 473: 1. تعاقب المرأة الزانية بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين، 2. ويقضى بالعقوبة نفسها على شريك الزانية إذا كان متزوجاً وإلا فالحبس من شهر إلى سنة. والمادة 474: 1. يعاقب الزوج بالحبس من شهر إلى سنة إذا ارتكب الزنى في البيت الزوجي أو اتخذ له خلية جهاراً في أي مكان كان، 2. وتنزل العقوبة نفسها بالمرأة الشريك. قانون العقوبات السوري الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 148 تاريخ 1949/6/22 (نسخة إلكترونية)، وسنكتفي في الهوامش الآتية بذكر أرقام المواد.

(8) أنس كيلاي، الموسوعة القانونية القضائية، قانون العقوبات والقوانين المعدلة له (نسخة إلكترونية pdf). سورية قرار جنحي 2702، 1968/10/30

المطعون به جاء موافقاً للأصول والقانون.⁽⁹⁾

- إن الفقرة الثالثة من المادة 473 عقوبات، نصت على أنه في ما خلا الإقرار القضائي والجنحة المشهودة لا يُقبل من أدلة الثبوت على الشريك في جرم الزاني إلا ما نشأ منها عن الرسائل والوثائق الخطية. وإن الإقرار القضائي هو اعتراف الخصم الواقعة قانونية مدعى بها عليه، وذلك أمام القضاء في أثناء السير في الدعوى المتعلقة بهذه الواقعة، وبالنظر إلى ما ذكر، فإن إقرار الزوجة بجرم الزاني لا يعد إقراراً بالنسبة إلى الشريك.⁽¹⁰⁾
- إقامة الزوجة في غير منزل زوجها مع رجل آخر تكفي لقيام حالة الجرم المشهود في ما يتعلق بالشريك في جرم الزنى.⁽¹¹⁾

فيمكن عدّ المرأة زانية لمجرد أنها تسكن مع شخص في منزل واحد، وهنا لا يوضح القانون أي نوع من المنازل، فقد يكون مكتباً مخصصاً للعمل أو السفر أو الإقامة خارج البلد، وهذا كلّ يضع احتمالات بأن تقيم امرأة أو عدد من النساء مع عدد من الرجال كلّ منهم في غرفة أو يشتركون بمنافع مشتركة، وهذا قد يعد جرم زنى إذا اشتكى الزوج أو الولي، ما يفسح مجاًلاً للابتزاز والاستغلال بصور متنوعة، منها بين الأخوة عند الاقتتال على التخارج من الإرث، أو التنازل عن الحقوق العقارية وبخاصّة الأراضي الزراعية، وبين الزوج وزوجته للتنازل عن نفقتها أو حقوقها الزوجية. ويستفيد الزوج أو أهله بسحب الحضانة بحكم القانون عن المرأة بسبب سوء السمعة، وهذه من القضايا التي لا تحصى في المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية في سورية والدول المجاورة.

ب. المجني عليه في جرم الزنى يختلف بحسب الجنس

المجني عليه في جرم الزنى، أي الذي يحق له تقديم الشكوى والادعاء الشخصي، هو الولي في حال لم تكن المرأة متزوجة (عازبة، مطلقة، أرملة)، وهو (الأب، العم، الجد، الأبن، الأخ)، إضافة إلى الزوج إن كانت متزوجة.

أما المجني عليه في جرم زنى الرجل فهي فقط زوجته، إن كان متزوجاً وارتكب الزنى في بيت الزوجية، وهذا يشمل مكتبه الشخصي أو أي بيت من بيوته أو مكان عمله. ولا حصر لأولياء الأمر على المرأة، بدءاً من جدها الأعلى وصولاً إلى حفيدها، إن كان قد بلغ سنّ الرشد، وإخوتها وأعمامها، كلّهم ملوك القبيلة، وهي ملك لهم، يحق للجميع الادعاء عليها بجرم الزنى، أما الرجل فقط زوجته، وذلك حين

(9) المصدر نفسه، سورية قرار جنعي 1068، تاريخ 1965/5/13

(10) المصدر نفسه، سورية قرار جنعي 2651، تاريخ 1953/12/29

(11) المصدر نفسه، سورية قرار جنعي 7، تاريخ 1969/1/15

يرتكب الفعل في بيت الزوجية.

ت. تثبيت الزواج في جرم التزاني لا يخفف من العقوبة أسوةً بالاغتصاب.

سوف نبحث هذه النقطة بصورة موسّعة في موضوع الاغتصاب.

2. سفاح القربى

يفرق القانون بين جنحة سفاح القربى وجناية الاغتصاب، فالالاغتصاب جنائية تصل عقوبتها إلى السجن خمسة عشر عامًا، أما سفاح القربى فهو جنحة يعاقب عليها بالحبس بما لا يتجاوز ثلاث سنوات. والسفاح هو العلاقة الجنسية بين الأصول والفروع والأشقاء والأصهرة، بحسب ما ذكرت المادة 476 من قانون العقوبات السوري، ومن صفاته أنه برضا الأطراف ومتكرر، ويمكن ملاحقة الفاعل بناء على شكوى من أحد الأقرباء حتى الدرجة الرابعة، إلا إذا فُضِح الأمر علنًا، فلا حاجة إلى الشكوى⁽¹²⁾.

إن عدّ الجرم سفاحًا عندما يكون من أحد الأولياء أو الأوصياء أو ذوي السلطة الجسدية أو النفسية على فتاة أو امرأة (أو طفل/ة)، ولو كان برضاها، هو انتهاك لحقها لأنه يجزّمها كما يجزّم الفاعل، إذ يعاقبان معًا بالحبس بما لا يتجاوز ثلاث سنوات، مع أنّ الفعل في حقيقته جريمة بمستوى جنائية الاغتصاب، ويجب تشديد العقوبة فقط على الجاني (ذكرًا كان أم أنثى)، ولا يجب أن تعد علاقةً بالتراضي. لكن الاجتهادات تخفف من الفعل، وتعدّه سفاحًا، على الرغم من خطره وقذارته.

مثلاً: القاعدة (209) مجامعة الأب ابنته برضاها لا تشكل جرم الاغتصاب، وإنما تشكل جنحة السفاح بين الأقارب وفقًا للمادة 2/476 عقوبات⁽¹³⁾.

ثانيًا: الجرائم المخلة بالأخلاق والآداب العامة

يحتوي هذا الباب من قانون العقوبات كمًّا هائلًا من التوصيفات والتعريفات، المرتكزة ارتكازًا

(12) المادة 476: 1. السفاح بين الأصول والفروع، شرعيين كانوا أو غير شرعيين، أو بين الأشقاء والشقيقات والأخوة والأخوات لأب أو لأم أو من هم بمنزلة هؤلاء جميعًا من الأصهرة، يعاقب عليه بالحبس "من سنة إلى ثلاث سنوات" 2. إذا كان لأحد المجرمين على الآخر سلطة قانونية أو فعلية فلا تنقص العقوبة عن سنتين 3. يمنع المجرم من حق الولاية. والمادة 477: 1. يلاحق السفاح الموصوف في المادة السابقة بناء على شكوى قريب أو صهر أحد المجرمين حتى الدرجة الرابعة 2. وتباشر الملاحقة بلا شكوى إذا أدى الأمر إلى الفضيحة.

(13) قرار نقض سوري، رقم 1232، تاريخ 200/11/5: ((القرار المطعون فيه، صادر عن دمشق في 1999/12/19، وأسباب طعن النيابة العامة: إن جرم الاغتصاب ثابت بأقوال المعتدى عليها وشقيقتها والدتها، وقد تم بالعنف مما يجعل قرار المحكمة مخالفًا للأصول والإستدلال القانوني السليم مما يتوجب نقض القرار. النظر في الطعن: حيث أن تقدير الوقائع ومناقشتها والموازنة بينها من صلاحية محكمة الموضوع التقديرية مادام استدلالها سليمًا. وحيث أن المحكمة مصدرة الحكم المطعون فيه قد أوضحت واقعة الدعوى وأوردت الأدلة المؤيدة لما انتهت إليه في إدانة المطعون ضده وقناعة المحكمة بأن المطعون ضده كان قد جامع ابنته المدعية برضاها ولم يثبت أن هذه المجامعة كانت بالاغتصاب، مما يجعلها إلى تنزيل فاعليته الجرمية من جنائية الاغتصاب إلى جنحة السفاح بين الأقارب، وفقًا للمادة 2/476 عقوبات، وحبسته مدة سنتين، الأمر الذي جاء القرار المطعون فيه مبنيًا على حسن الاستدلال وسلامة التقدير ولا تنال منه أسباب طعن النيابة العامة. لذلك فقد تقرر بالإجماع رد الطعن موضوعًا)).

أساسًا على قيم المجتمع الذكوري، ويتبين ذلك في توصيفات المجتهدين لغشاء البكارة، وإعطائه الدور المهم في التمييز بين الأفعال الجرمية وتغيير أوصافها. ويتضمن "فصل الاعتداء على العرض" من الباب السابع من قانون العقوبات: الاغتصاب، الفحشاء، الخطف، الإغواء.

1. الاغتصاب

يشترط لإعطاء فعل الاغتصاب صفة الجريمة، وعده جنائية (وليس جنحة أو مخالفة) تصل عقوبتها إلى السجن خمسة عشر عامًا بحسب المادة 489 من قانون العقوبات السوري، وجود أفعال وحركات وصفات محدّدة للفعل وطريقته، وللمغتصبة، كي لا تُعد موافقة على هذا الجرم، أو شريكة أو مساهمة، أو أنّه واجب قانوني وشرعي عليها.

أ. الاغتصاب من وجهة نظر الاجتهادات القضائية

يعرّف الاجتهاد الاغتصاب بأنه ((الاتصال الجنسي مع امرأة دون رضاها من قبل بطريق الجماع))⁽¹⁴⁾.

وهي جريمة تقع من رجل على أنثى: ((إن الفارق الذي يميز جريمة الاغتصاب عن جريمة الفحشاء، هو أن الاغتصاب لا يقع إلا من رجل على أنثى أما الفحشاء فتقع من أي إنسان على آخر ذكرًا كان أو أنثى))⁽¹⁵⁾. فلا يعد الاعتداء بين شخصين من الجنس نفسه اغتصابًا بل فحشاء، ولا يعد الاتصال الجنسي المخالف للطبيعة جريمة اغتصاب بل فعلًا منافيًا للحشمة، وسنأتي على تفصيل الحالات المختلفة.

ب. الاغتصاب في مواد قانون العقوبات السوري

نصّت المادة 489 من قانون العقوبات على: ((من أكره غير زوجه بالعنف أو بالتهديد على الجماع عوقب بالأشغال الشاقة خمس عشرة سنة على الأقل، ولا تنقص العقوبة عن إحدى وعشرين سنة إذا كان المعتدى عليه لم يتم الخامسة عشرة من عمره)).

والمادة 490: ((يعاقب بالأشغال الشاقة تسع سنوات من جامع شخصًا غير زوجه لا يستطيع المقاومة بسبب نقص جسدي أو نفسي أو بسبب ما استعمل نحوه من ضروب الخداع))⁽¹⁶⁾.

(14) قرار نقض سوري، جنائية أساس 229، قرار 236، عام 1951.

(15) المصدر (القرار) السابق نفسه.

(16) قانون العقوبات السوري.

ج. شروط توصيف الاغتصاب في الاجتهادات القضائية

1 - ألا تكون المرأة (المغتصبة) زوجة الفاعل أو مطلقة طلاقاً رجعيًا.

ويقول أحد الاجتهادات: ((الاغتصاب بمقتضى المادة 489 عقوبات هو الإقدام على إكراه امرأة ليست زوجة الجاني على الجماع بالعنف أو التهديد، وحتى تحصل الجريمة لا بد من حصول الجماع تحت ظرف الإكراه المادي أو المعنوي))⁽¹⁷⁾.

وبوضوح نص المادة القانونية، لا يُعاقب الزوج مهما استخدم من أساليب العنف الجسدي والنفسي واللفظي، لوصوله إلى حقه الشرعي بالجماع مع زوجته، ذلك الحق الذي يؤيده الفقه الإسلامي وعقد الزواج الديني، فيحق له إكراهها قانوناً، أو عدها ناشزاً، وحرمانها من النفقة، بحسب قانون الأحوال الشخصية السوري، المعدل في المادة 73، التي تضمنت إسقاط حق الزوجة في النفقة ((إذا منعت نفسها من الزوج))⁽¹⁸⁾.

2 - استشفاف الإكراه المعنوي من الوقائع، وليس من النية والرغبة.

في اجتهاد لمحكمة النقض: ((إن الإكراه المعنوي لا يتوفر إلا إذا تحقق أن المعتدي استعمل في سبيل تنفيذ مقصده الخمر لإزالة حرية الرضاء لدى المعتدى عليها، بصورة تفقدها إرادتها وتقعدها عن المقاومة، أما إذا كان الخمر لم يُستعمل للتغلب على مقاومة المعتدي عليها وإنما هي التي رافقته إلى قريته بعد أن تزينت له، وهناك جالسته على مائدة الشراب ليعبّان من الشراب وليعطيان للنفس هواها، فإن انتهاء الاجتماع بالوقوع هو نتيجة طبيعية لمثل هذا العمل الذي ارتضاه الفريقان، وهذا ما ينفي وقوع الاغتصاب بالإكراه))⁽¹⁹⁾.

يصور الاجتهاد، مع عدد كبير من الاجتهادات المقارنة، الاعتداء الجنسي بمنزلة العلاقة الجنسية، ونتيجة طبيعية لأي علاقة بين اثنين أو أكثر، يكونون في رحلة مثلاً، أو حفلة شربوا فيها المواد الكحولية، بما يؤثر في المحاكمة العقلية، فلا يُعد الاعتداء الجنسي بالعنف من الرجل على المرأة اغتصاباً، ولا حتى اعتداءً، لأن الموافقة على الشرب تعني ضمناً الموافقة على العلاقة الجنسية. يستثنى من ذلك عدم معرفة الضحية بأن ما تشربه كان كحولاً أو مخدرات، أو أن الفتاة دون الخامسة عشر من عمرها. وهنا لم يؤخذ بالحسبان عدم بلوغ سنّ الرشد القانوني وهو الثامنة عشرة، بل عد خمسة عشر عاماً إرادة واعية، وعد النية موجودة مع قبول شرب الكحول، والعلاقة نتيجة طبيعية لهذا الفعل.

(17) قرار نقض سوري، جنابة أساس 66، قرار 35، تاريخ 1990/2/4

(18) القانون رقم 4 لعام 2019 القاضي بتعديل بعض مواد قانون الأحوال الشخصية الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 59 لعام 1953 وتعديلاته.

(19) أنس كيلاني، قرار هيئة عامة لمحكمة النقض رقم 335، تاريخ 1954/7/5

3 - أن يكون الاعتداء الجنسي المرتكب بمكان محدد من جسد المرأة.

يقول اجتهاد أردني: ((جريمة الاغتصاب لا تكون إلا من فعل جنسي يقع على امرأة في المكان المعد له منها، أما الاعتداء الجنسي على امرأة خلاف الطبيعة أو على غلام أو على جسم امرأة فلا يشكل هذه الجريمة)). وفي اجتهاد ثانٍ، جاء في قرار محكمة النقض "الاغتصاب هو الاتصال الجنسي مع امرأة دون رضاها بطريق الجماع ولا يقع إلا من رجل على أنثى))⁽²⁰⁾.

من المستغرب في تعريف جريمة الاغتصاب، بحسب الاجتهادات، أنها لا تكون إلا من فعل جنسي يقع على امرأة في المكان المعد له منها، أما الاعتداء الجنسي على امرأة خلاف الطبيعة، أو على غلام، أو على أي موضع من جسم المرأة عدا المهبل، لا يشكل جرم الاغتصاب بل يعد فعلاً منافياً للحشمة. ما يعني أن جريمة الاغتصاب هي واقعة أنثى من دون رضاها، تتم بإيلاج عضو الذكر الجاني في قبيل المجني عليها، حيث لا تتوافر الجريمة إلا بحدوث الوطء الطبيعي، لذلك لا يعد الإيلاج من خلف الأنثى اغتصاباً.

على أن الاستراتيجية الوطنية للعنف ضد المرأة في مصر وضعت الاغتصاب ضمن مفهوم العنف الجنسي الذي يمارسه الزوج على زوجته، ويتضمن الإكراه والإجبار، ولو كانت موافقة لكنها ناقصة الإرادة، واستُغلت على هذا الأساس، فعرفته بأنه: ((التلامس الجنسي بالإكراه، أو إجبار المرأة على ممارسة جنسية دون موافقتها، أو ممارسات جنسية ناقصة أو كاملة مع امرأة مريضة، أو معاقة، أو غير مكتملة الإرادة، أو تحت ضغوط، أو تحت تأثير الخمر أو أي مخدرات أخرى. ويشمل: الاغتصاب، الانتهاك الجنسي، الاستغلال الجنسي (يتضمن العنف الذي يمارسه الزوج: ممارسة الجنس ضد رغبتها)، ممارسة الجنس بسبب الخوف من التعرض لأذى، الإكراه على ممارسات جنسية تشعرها بالهوان والدونية))⁽²¹⁾.

4- أي فعل لا يكون بإيلاج العضو الذكري لا يعد اغتصاباً بل فعلاً منافياً للحشمة

وفق اجتهاد سوري، فإن ((وضع الأصبع في فرج الفتاة وإزالة بكارتها انتقاماً من ذوبها يؤلف الفعل المنافي للحشمة. والفحشاء هي كل فعل مناف للحشمة يرتكبه شخص ضد آخر، بصورة تلحق به عاراً، أو تؤذيه في عفته أو كرامته، ويقع من إنسان على آخر ذكراً أو أنثى))⁽²²⁾. وما يميز الفعل المنافي للحشمة عن الفعل المخل بالحياء ((هو جسامة الفعل، وصفة المعتدى عليه، وطبيعة الناحية التي

(20) المرجع نفسه، الأردن، قرار نقض رقم 18 لعام 1952

(21) موقع ويكي الجندر، على الرابط:

https://genderiyya.xyz/wiki/%D8%B9%D9%86%D9%81_%D8%AC%D9%86%D8%B3%D9%8A

(22) قرار محكمة النقض السورية، في الجناية أساس 1934، لعام 1987.

كانت هدف الاعتداء من الجسم⁽²³⁾.

تختلف العقوبة بين الاغتصاب والفحشاء، حيث إن عقوبة الاغتصاب خمس عشرة سنة على الأقل، أما الفحشاء اثنتا عشرة سنة على الأقل، وفق المادتين 493-494 من قانون العقوبات السوري⁽²⁴⁾.

اللافت للنظر في عدِّ الجرم اغتصاباً الربط بين الأداة والفعل، فمثلاً استخدام العصا أو الإصبع أو السكين أو أي أداة جنسية (من مثل الألعاب الجنسية) في فض غشاء البكارة أو في الاستمتاع بالعلاقة الجنسية، لا يعد اغتصاباً، بل لا بدّ من ولوج العضو الذكري في المكان المخصص للإنجاب كي ينطبق عليه وصف جريمة الاغتصاب. هذا يحد ذاته تبريراً لأفعال كثيرة فيها اعتداء جنسي صارخ وإجرامي، ويسبب أضراراً جسدية ونفسية للضحية، وإهانة للكرامة الإنسانية. وعدم عدها اغتصاباً يعطي الفاعل أفكاراً إجرامية يستطيع بها التملّص من الجريمة، ومن العقوبة المحددة لجرم الاغتصاب، مهما انتهك من كرامة المرأة وإنسانيتها.

5 - اشتراط الصراخ والاستغاثة لعدِّ الفعل جرمًا

وفق اجتهاد سوري، ((إن عدم صراخ أو بكاء أو اشتكاء أو استغاثة الفتاة في أثناء وبعد فض بكارتها وسكوتهما فترة طويلة عن الأمر ينفي وقوع الاغتصاب بالعنف والإكراه والتهديد⁽²⁵⁾). وتقول القاعدة ((جرم الاغتصاب يقوم على ثلاثة أركان، إثبات الفعل (الوطء) وعدم المشروعية والإكراه⁽²⁶⁾). أي إنّ سكوت المرأة عن الجرم بحقها هو قبول ورضى من دون النظر إلى أسباب سكوتها عن الشكوى من مثل الخوف من القتل بدافع الشرف، أو الخوف من القتل من المعتدي، أو عدم معرفتها بحقها بالشكوى أو طرق الشكوى، أو الصدمة النفسية المرافقة، أو شعورها بالذنب أو خوفها من الفضيحة، أو ربما أنها لم تكن تريد أن تصل العلاقة إلى هذا الحد. وعدّ الاجتهاد المأخوذ به في المحاكم أنّ سكوت الفتاة المغتصبة مدة طويلة بعد اغتصابها معناه رضا تلك المرأة، لذلك لا يعد اغتصاباً لأنّ الإكراه شرط أساس ليعد الاعتداء الجنسي جريمة اغتصاب، كأنهم يستعبرون عبارة "السكوت علامة الرضى"

(23) نقض سوري، الدائرة الجزائية، قرار رقم 385 لعام 1967.

(24) المادة 493: 1. من أكره آخر بالعنف أو بالتهديد على تحمل أو إجراء فعل مناف للخدمة عوقب بالأشغال الشاقة مدة لا تنقص عن اثني عشرة سنة. 2. ويكون الحد الأدنى للعقوبة ثماني عشرة سنة إذا كان المعتدى عليه لم يتم الخامسة عشرة من عمره. والمادة 494: يعاقب بالأشغال الشاقة حتى خمس عشرة سنة على الأكثر من لجأ إلى ضروب الحيلة أو استفاد من علة امرئ في جسده أو نفسه، فارتكب به فعلاً منافياً للخدمة أو حمله على ارتكابه.

(25) جناية 1061، قرار رقم 1381، تاريخ 1975/12/30.

(26) جناية أساس 3191، قرار رقم 2347 لعام 2001. وزارة العدل، "مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض، الأحكام الجزائية"، مجلة القانون، (2001)، ص 712.

لينفوا جرم الاغتصاب عن المجرم، أو "يتمنّعن وهنّ راغبات".

6 - لا تشكل عناصر الاتهام في جرائم الاغتصاب في حالة النقص العقلي للمغتصبة من دون المقاومة.

وفق اجتهاد سوري: ((النقص العقلي لا يكفي لتطبيق المادة 490 عقوبات على فعل الاغتصاب، بالنسبة إلى ما تم برضاء التي تجاوزت الخامسة عشر من عمرها، بل لا بد من إثبات أنها غير قادرة على المقاومة بسبب هذا النقص، لأن هذه الناحية تشكل عنصراً أساساً في الاتهام بمقتضى المادة 490/عقوبات))⁽²⁷⁾.

يشير الاجتهاد إلى فقرة إضافية شرطاً لعدّ الجرم اغتصاباً، فلا يكفي أن تكون المرأة معوقة ذهنياً أو مريضة نفسياً، ليعد سكوتها عن الاعتداء الجنسي اغتصاباً، بل يجب التأكد أنها لا تستطيع المقاومة، فإن كانت تستطيع المقاومة الجسدية، ولم تقاوم، فهذا يعني أنها موافقة، وهذا الجرم ليس اغتصاباً. ما يعني أنّ المرأة المريضة عقلياً أو نفسياً يجب أن تحاول المقاومة في حال الاعتداء الجنسي عليها، أما إن لم تقاوم، فهذا يعني موافقتها، ولو أنها غير واعية، وغير مدركة، ففي هذا الجرم بالذات يجب أن تقاوم رغم عدم نموها العقلي كي يعاقب المجرم بعقوبة الاغتصاب.

7 - الإعفاء من جرم الاغتصاب بالزواج لا ينطبق على جرم التزاني بالرضا

بحسب اجتهاد سوري: ((تثبتت الزواج بين المدعى عليهما بجرم التزاني الذي يتم من قبيل التدارك ويهدف التملص من المسؤولية الجزائية، لا يضيف على فعلهما السابق صفة الشرعية، وذلك لأن المادة 508 من قانون العقوبات إنما توقف الملاحقة الجزائية المنصوص عليها، والمعاقب عليها في الفصل الأول من الباب الرابع المتعلق بجرائم الاعتداء على العرض والاغتصاب، ولا تشمل جريمتي التزاني واتخاذ خليفة المنصوص عنهما في المادتين 473 و474 ق-ع الواردتين في الفصل الثاني من الباب السادس بمعرض البحث في الجرائم التي تمس الأسرة))⁽²⁸⁾.

إذا تزوج المغتصب من ضحيته يستفيد من العذر المخفف المنصوص عنه في قانون العقوبات السوري، على أن يكون العقد صحيحاً، فيعاقب فقط بسنتين، ويجب أن يستمر عقد الزواج خمس سنوات على الأقل ليستفيد من العذر المخفف، وتوقف الملاحقة بحقه. وهنا نذكر أن تونس ألغت هذه المادة نهائياً، وعدّت الاغتصاب جريمة يعاقب عليها بالسجن مدة خمسة عشرة عاماً على الأقل،

(27) أنس كيلاني، مرجع سابق، قرار جنائي 332، تاريخ 1975/3/19.

(28) نقض سوري، جنة 4254، قرار 1249، تاريخ 1982-6-12.

ولا يعفى المجرم أبداً من العقوبة، ولا من جزء منها، تزوج من ضحيته أم لم يتزوجها.⁽²⁹⁾

وقّعت تونس في هذه العقوبة، فالفتاة ستضطرّ تحت الضغط النفسي والاجتماعي والخوف من القتل من العائلة إلى الزواج من مغتصبها، وتبشّر المواد القانونية بالإعفاء من جزء كبير من العقوبة، وبعدها جنحية إن تزوج ضحيته. والغريب أنّ هذا لا ينطبق على التزاني بالتراضي، أي إذا أقامت المرأة غير المتزوجة علاقة مع رجل متزوج أو غير متزوج، وادّعى عليها والدها أو أي ولي بحسب عمود النسب (الأب، الجد، العم، الأخ، الأبن..)، فإنهما يعاقبان بجرم الزنى، ولو تزوجا.

د. شروط الاغتصاب انتهاك معلن لاتفاقية السيداو والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة

عالمياً، يعدّ أي فعل يخترق الجسم بأي وسيلة هو اغتصاب، كونه ينتهك كرامة الإنسان، فقد عرّفت منظمة الصحة العالمية جرم الاغتصاب بأنه ((اختراق قسريّ جسمانيّ أو إكراهيّ للفرج أو للشرج، وذلك باستخدام القضيبي أو أجزاء أخرى من الجسم البشري أو أية أداة أخرى. ويشتمل العنف الجنسي على عمل يهدف في كثير من الأحيان إلى إلحاق الأذى الشديد بالضحية (أو الضحايا) والتقليل من كرامة الإنسان)). وجاء في تعريف القانون الفرنسي للاغتصاب أنه ((أي فعل من أفعال الاختراق الجنسي مهما كانت طبيعته يُرتكب ضد شخص آخر بسبب العنف أو القيد أو التهديد أو المفاجأة))⁽³⁰⁾.

هذا التعريف يتوافق مع إعلان عام 1993 للقضاء على العنف ضد المرأة: ((يُفهم من العنف ضد المرأة أنه يشمل ما يلي: العنف الجسدي والجنسي والنفسي الذي يحدث في الأسرة بما في ذلك الاعتداء الجنسي على الأطفال الإناث في الأسرة والعنف المرتبط بالمهر والاعتصاب الزوجي وتشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية وغيرها من الممارسات التقليدية الضارة بالمرأة والعنف غير الزوجي والعنف المرتبط بالاستغلال)). وحددت المادة 225 من قانون العقوبات الفرنسي التمييز القائم على أساس الجنس، وعاقبت عليه، وأقرّ القانون رقم 769 عام 2010 بالعنف بين الأزواج، ومكافحته، وشدد العقوبة، إن كان العنف (الجسدي، الجنسي، النفسي) بين الأزواج، أما في سورية فلم يُعترف

(29) المادة (508): 1- إذ عقد زواج صحيح بين مرتكب إحدى الجنايات الواردة في هذا الفصل وبين المعتدى عليها يستفيد مرتكب الفعل من العذر المخفف وفق أحكام المادة 241/ على ألا تقل العقوبة عن الحبس سنتين، ويعاد إلى محاكمة الفاعل إذا انتهى الزواج إما بطلاق المرأة من دون سبب مشروع، أو بالطلاق المحكوم به لمصلحة المعتدى عليها قبل انقضاء خمس سنوات على الزواج. وتحسب المدة التي نفذها من العقوبة 2- إذا عقد زواج صحيح بين مرتكب إحدى الجنح الواردة في هذا الفصل وبين المعتدى عليها أوقفت الملاحقة، وإذا حكم بالقضية علق تنفيذ العقوبة، ويعاد إلى الملاحقة أو تنفيذ العقوبة إذا انتهى الزواج إما بطلاق المرأة من دون سبب مشروع، أو بالطلاق المحكوم به لمصلحة المعتدى عليها قبل انقضاء ثلاث سنوات على الزواج. وتحسب المدة التي نفذها من العقوبة.

(30) القانون الفرنسي، مادة 222-23 إلى 222-26:

<http://site.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ArticlesTDetails?MasterID1772510=>

بالعنف في إطار الزواج بصورة كافة، من ضمنها الاغتصاب الزوجي.

وقد حاولت منظمة "كفى عنف" اللبنانية إدخال الاغتصاب الزوجي ضمن العنف ضد المرأة في قانون العقوبات، لكنها لم تنجح في ذلك، حيث كان لها السبق في عام 2014 بإصدار قانون للقضاء على العنف الأسري، شملت مسودته الأولى نصاً يتعامل مع الاغتصاب الزوجي، إلا أن بعض القادة الدينيين المسلمين والمسيحيين أدانوا هذا النص، وحُذفت المادة، ولم يرَ هذا النص النور⁽³¹⁾.

هذا يتعارض مع توصيات "دليل الأمم المتحدة للتشريعات المتعلقة بالعنف ضد المرأة" التي نصّت أنه ((حيثما تعارض القانون الديني أو العرفي مع نظام العدالة الرسمي، ينبغي حل التعارض بإيلاء الاعتبار إلى الحقوق الإنسانية للناجين بما يتفق مع معايير المساواة بين الجنسين))⁽³²⁾. ويتناقض أيضاً مع اتفاقية السيداو التي تعرّف التمييز ضد المرأة في المادة الأولى من الجزء الأول، وتقول: ((يعني مصطلح التمييز ضد المرأة أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد على أساس الجنس ويكون من آثاره وأغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية))⁽³³⁾، علماً أن سورية مصادقة على اتفاقية السيداو وعليها التزام تنفيذ بنودها.

2. في الحض على الفجور والتعرض للأخلاق والآداب العامة

يقول اجتهاد محكمة النقض في تعريف جريمة التعرض للأخلاق والآداب العامة: ((كل فعل فيه مساس أو سخرية أو عدم مبالاة بقواعد السلوك التي تعارف عليها الناس وأصبح انتهاكها يؤدي شعورهم))⁽³⁴⁾.

ويبدو واضحاً التعبير الفضفاض لمفهوم الآداب والأخلاق العامة، فهي القيم الأخلاقية والشعور العام واستقرار المجتمع، وهذا كله لحماية الشعور بالحياء، وحماية القيم الأخلاقية، ولاستقرارها في المجتمع. وبالنسبة إلى المرأة تستخدم تعبيرات ضمن مفهوم الآداب والأخلاق العامة تركز فكرة أن

(31) علاء رضوان، "الاغتصاب الزوجي في التشريعات العربية"، مجلة اليوم السابع، على الرابط: <https://2u.pw/2qAnj>

(32) هيومن رايتس ووتش، "لبنان. قانون العنف الأسري جيد ولكنه غير مكتمل"، على الرابط:

<https://www.hrw.org/ar/news/2014253275/03/04/>

(33) الأمم المتحدة، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة،

<https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf>

(34) نقض سوري، الغرفة الجزائية، جناية أساس 183، قرار رقم 100، تاريخ 1965/2/28.

جسد المرأة يجلب العار، ويؤثر في العرض، وتماهت الاجتهادات مع هذه النظرة، وتوسّعت في التفسير والتعريف بكل فعل، ووضعت الأفعال ضمن فكرة الشرف والعرض اللذين يخصان الذكور فقط.

أ. هتك العرض والشرف وتمثلهما في جسد المرأة

بداية نؤكد أن شرحنا هنا لا يعني الموافقة على الأفعال المذكورة بل إننا ندينها، لكن ندين أيضاً إلحاق الفعل بمفهوم العفة والطهارة والعار، وكذلك العرض (الشرف)، ما يعطي ذريعة للمجتمع لتكريس فكرة أن جسد المرأة عورة، وهو أيضاً الشرف.

الاجتهادات

1. ((إن الكشف عن مواطن العفة من المرأة ولمسها إنما يعد هتكاً للعرض بافتراض أن ذلك يؤذيها في عفتها ويلحق بها العار ويدنس لها سمعتها))⁽³⁵⁾.

2. ((إن كل مساس بما في جسم المجني عليها من عورات يعد هتك عرض لما يترتب عليه من الإخلال بالحياء العرضي. وثدي المرأة هو من العورات التي تحرص دائماً على عدم المساس بها، فإمساکه بالرغم منها وبغير إرادتها يعتبر هتك عرض))⁽³⁶⁾.

3. ((إن الفخذ من المرأة عورة فلمسه وقرصه على سبيل المغازلة يعد هتك عرض))⁽³⁷⁾.

مفهوم العرض، أي الشرف، يكرسه الاجتهاد عندما يلحق ذلك بالأنثى مع العفة والعار وتدنيس السمعة، تلك التعبيرات الفضفاضة كلها تتعلق بالنساء، فما السمعة الحسنة والسمعة السيئة؟ وما العفة؟ وما العار؟ كلها مصطلحات لا تعريف محدد لها. والعار في مجتمع أمر طبيعي في مجتمع آخر، والعفة مفهوم يختلف بين بيئة وأخرى، وهتك العرض يختلف بين أسرة وأخرى، لذلك يجب على المشرعين إلغاء تلك المصطلحات التي فات عليها الزمن، بخاصة أنه لا يوجد تعريف دقيق لها. إضافة إلى أنها مصطلحات تؤدي إلى ارتكاب الجرائم بحق النساء بحجة المحافظة على العفة والطهارة والسمعة وما إلى ذلك.

ب. الإخلال بالحياء العام متبدل بحسب البيئات والظروف

تحاول بعض الاجتهادات التمييز بين أنواع الجرائم من مثل هتك العرض و الفعل المنافي للحياء: ((إن الفقه والقضاء قد استقرا على أن الفارق بين جريمة هتك العرض المنصوص عليها في المواد (296 . 299) وجريمة الفعل المنافي للحياء المنصوص عليها في المادة (305) عقوبات أردني يكمن في

(35) أنس كيلاني، مرجع سابق، قرار جنائي 306، 1967/3/27.

(36) المرجع نفسه، مصر قرار نقض 1336، تاريخ 1935/6/3.

(37) المرجع نفسه، مصر قرار نقض 1963، تاريخ 1948/12/13.

جسامة الفعل المادي الذي يقع على المعتدي عليه، فإن استتال إلى مواضع يعدها المجتمع من العورات التي يحرص الناس على سترها ولا يدخرون وسعاً في صونها، فالجريمة هي هتك عرض، وإن بقي الفعل بدرجة اللمس والمداعبة من غير مساس بالعورات، فالجريمة هي فعل مخل بالحياء، ويكون تحديد درجة المساس من الأمور المتروكة للمحاكم تقديره بالنسبة إلى المنطق القانوني والعرف الاجتماعي⁽³⁸⁾.

إذاً، للقاضي حرية التقدير بحسب المنطق القانوني والعرف الاجتماعي، وما تعارف عليه الناس والعامّة في عدّ الجرم منافياً للحياء أو هاتكاً العرض، والمعيار ما يعده المجتمع كذلك. هذا يعني أن القضاء مرهون بمفهومات الناس حول تلك الأمور، التي بأكثريتها تمسّ ملابس النساء، وتحركاتهن، وكيفية النظر إليهن، والتعامل مع أجسادهن، من مثل فخذ المرأة وثديها وموضع العقّة فيها.

ت. لا ينطبق جرم هتك العرض على العلاقة الزوجية

يقول الاجتهاد الأردني: ((إن المادة/290/ عقوبات أردني لا تنطبق على الزوج الذي يتصل بزوجه اتصالاً جنسياً على خلاف الطبيعة، وإنما ينحصر مفعولها بجريمة هتك العرض التي تقع من شخص على آخر لا تربطهما ببعضهما علاقة زوجية))⁽³⁹⁾. هذا الاجتهاد يؤكد أن العرض يعني الرجل وحده فهو شرفه، وهو مرتبط بالنساء، وليس بما يؤدي حقوقهنّ. هتك العرض لا ينطبق على العلاقة الزوجية، لأن المرأة هي عرض الرجل (أي شرفه)، فلا معنى للشكوى إن كان هو الفاعل والمعتدي، فهذا شرفه، وهو حرّ به.

3. الدعارة

لا توجد قوانين تنظم الدعارة في سورية، لكن ثمة قوانين تجرّمها فقط⁽⁴⁰⁾، وهنا يأخذ الاجتهاد دوره في إدانة النساء من دون الرجال في هذا الجرم لعهده بيع الجسد، إضافة إلى توسيع مفهوم الدعارة مثل ما سنرى في الاجتهادات الآتية:

أ. الدعارة صفة ملحقة بالمرأة فقط دون الرجل في قانون العقوبات السوري والقوانين المقاربة

(38) أنس كيلاني، الأردن قرار نقض 65، تاريخ 1975/1/28.

(39) المصدر نفسه، الأردن قرار نقض 60، لعام 1954.

(40) المادة 509: 1. من اعتاد حض شخص أو أكثر، ذكراً كان أو أنثى، لم يتم الحادية والعشرين من عمره، على الفجور أو الفساد أو على تسهيلهما له أو مساعدته على إتيانهما عوقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنوات وبغرامة من خمسة وسبعين إلى ستمائة ليرة 2. ويعاقب العقاب نفسه من تعاطى الدعارة السرية أو سبيلها.

تعاقب المرأة من دون الرجل على تعاطي الدعارة، ((إن قانون العقوبات يعاقب الإناث لتعاطيهن الدعارة السرية دون الرجال))⁽⁴¹⁾. و((إن إقدام شخص على تعاطي الدعارة مع امرأة ضمن السيارة معاقب عليه بالمادة 517 عقوبات لمخالفته الآداب العامة من جهة الرجل، وتبقى المرأة معاقبة بجرم تعاطي الدعارة))⁽⁴²⁾.

في اجتهاد آخر: ((لما كان القاضي الصلحي قد طبق فعل المدعى عليهما على أحكام الفقرة الثانية من المادة 509 من قانون العقوبات، وكانت هذه المادة تنص على معاقبة من يتعاطى الدعارة السرية أو يسهّلها، وكان هذا النص يقتصر على الإناث اللاتي يتعاطين الدعارة السرية دون الرجال الذين لم يرد نص قانوني على عقوبتهم حين فحشهم بالنسوة في مكان غير علني فإن قراره يستحق النقض))⁽⁴³⁾.

في الدعارة علاقة ثلاثية، أي بين ثلاثة أشخاص؛ المرأة التي تأخذ مقابل فعل العملية الجنسية، والقوادة أو القواد وهما مسهلا ارتكاب الفعل، والرجل هو المفعول به، ويعد فقط شاهداً في جرم الدعارة. إن اعترف على الفاعلات لا يجرّم، ويخلى سبيله فوراً، فيعد محض شاهد، أما المرأة فتجرّم بجرم الدعارة، وعقوبتها جنحية من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات. يقول شعبان سعيد، وهو محامي في محكمة النقض المصرية: ((القانون يعاقب الشريك والمعاون باعتباره شاهد عيان على الواقعة، ففي حال اعترافه على الفتيات بممارسة الدعارة بمقابل مادي يخلى سبيله))، مؤكداً ((أن البعض يلجأ إلى عدم الاعتراف على الفتيات بممارسة البغاء، ويدعي أن ممارستهم الجنس كانت بدافع علاقة الصداقة التي تربطهما من دون مقابل مادي، وهنا لا يعاقب القانون لا راغب المتعة ولا ممارسة البغاء، لأن العلاقات الجنسية التي لا تبني على مقابل مادي غير مجرمة بفعل القانون)).

هنا يمكن طرح سؤال حول الرجل الذي يقيم علاقة جنسية مع امرأة بمقابل مادي، ألا يعد جرمه دعارة؟ وهل يمكن محاسبته؟ بحسب القوانين لا يُعاقب، لأنه لا عقوبة من دون نص، والأصل الإباحة. هذا تمييز إضافي ضد المرأة، وطبيعي في ظل عدّ الدور الإنجابي الدور الأساس للمرأة⁽⁴⁴⁾.

ثالثاً: دور غشاء البكارة في قياس الجرم والعقوبة

يعد الاجتهاد والقانون السوري والقوانين المقارنة (مصري، أردني، لبناني)، غشاء البكارة مقياساً

(41) اجتهاد صادر عن محكمة النقض السورية، جنة 1738، قرار رقم 1999، تاريخ 29-11-1958

(42) اجتهاد صادر عن محكمة النقض السورية، جنة 1035، قرار رقم 917 تاريخ 28-4-1953

(43) أنس كيلاني، عقوبات قاعدة 1810

(44) لم تنطرق إلى اتفاقية الإتجار بالبشر والدعارة المنظمة عالمياً، فلا مجال لها في بحثنا، حيث نتناول فقط الاجتهادات القضائية ضمن قانون العقوبات السوري.

لمدى خطر الفعل، بين احمراره أو انتزاعه أو وجوده بالأصل أو عدم وجوده. هذا الاعتبار للغشاء تكريسٌ للفكر الذكوري الذي يضع غشاء البكارة (وجسد المرأة) معياراً، ويعزز العرف والذهنية العامة في مفهوم الشرف، ودلالة غشاء البكارة عليه.

يوجد لهذا مقابل في قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية التي تميّز بين المرأة البكر والمرأة الثيب، وبين الدخول بالمرأة وعدم الدخول بها، في مسائل عدة منها المهر، ومقدرتها على تزويج نفسها أم لا، فهو مقياس للطهارة والعذرية والتبولية وشرف العائلة، وله دور في قيمة المهر، ولذكور العائلة الحق في المحافظة عليه.

1. التعويض عن جرم فض البكارة يكون للولي كونه هو الذي تأذى بشرفه.

((والد المجني عليها في جرم فض البكارة بوعده الزواج وهو الولي الشرعي، بموجب أحكام المادة 20 و 21 من قانون الأحوال الشخصية، وبهذا الوصف فهو متضرر أدبياً مما أصاب ابنته، ويحق له إقامة الدعوى بطلب التعويض، ويؤيد ذلك أن المادة 475 عقوبات المعدلة علّقت الملاحقة في دعوى زنى المرأة غير المتزوجة على شكوى وليها))⁽⁴⁵⁾.

هكذا يتكرّس التفكير القائم على أنّ الإناث ملك لذكور العائلة، درجة أن التعويض عن الأذى الذي يصيب الفتيات، وحق الشكوى محصوران بالولي (كل ذكور عائلة بحسب عمود النسب)، فهو المتضرر من إيذاء غشاء البكارة، ويحق له التعويض المادي والاقتصاص لأجله باليد.

2. غشاء البكارة يغيّر وصف الجرم

((إذا لم يقتصر الفعل على ملامسة العورة بالألة التناسلية، وإنما تعدى ذلك إلى الإيلاج حتى لامس غشاء البكارة وأحدث به احمراراً، والمجني عليها لم تتم الثانية عشر من عمرها، يكون فعل الجماع قد اكتمل ويعاقب الفعل بموجب أحكام المادة 491 من قانون العقوبات السوري))⁽⁴⁶⁾. و((توجد عقوبة خاصة تتعلق بفض البكارة بالرضا على أساس الوعد بالزواج لكن لو لم تقع بالرضا أي بالإكراه لتمت عليها عقوبة الاغتصاب))⁽⁴⁷⁾، وهنا تفريق بين الزنى والاغتصاب في القانون، يميزهما من بعضهما الرضا.

(45) عبد الجبار عريم، الاجتهاد الجزائي اجتهادات المبادئ القانونية التي أقرتها الغرف الجزائية لمحكمة النقض السورية 1982-2007، ج 1، (د.م: دن. دت)، قرار جنعي 561 تاريخ 961/2/28، ص 207.

(46) مجلة المحامون، العدد 6، (دمشق: نقابة المحامين، 1986)، ص 672

(47) أنس كيلاني، سورية قرار جنائي رقم 204 تاريخ 955/2/23

رابعاً: الدافع الشريف والقوة القاهرة والعذر المخفف

هذا يقع ضمن الباب الثالث من قانون العقوبات السوري، فعلى الرغم من أن المشرع ألغى المادة 548 التي تخفف أو تحلّ من العقوبة على القاتل دفاعاً عن شرفه (بحسب مفهوم الشرف كما مرّ بيانه)، لكنه أبقى على مواد عدّة تخفف من العقوبة بسبب "الدافع الشريف وفورة الغضب"، وهي المواد 192/240/241/242⁽⁴⁸⁾.

1. الدافع الشريف في الاجتهادات القضائية

يوسّع الاجتهاد القضائي الدافع الشريف وثورة الغضب، ويعطي الأسباب التي تصب معظماً في جسد المرأة وسلوكها، من ذلك:

أ. ((الدافع الشريف يعد سبباً مخففاً قانونياً، لا بد من تطبيقه متى توافرت أسبابه، ولا يؤثر في قيامه بعد المدة على وقوع الحادث، وإن استطلت عدة أشهر، مادام المتهم قد علم بوقوعه للتو، ولم تهدأ عاطفته النفسية من أثر علمه بما وقع وأثارها))⁽⁴⁹⁾.

ب. ((والعذر المخفف يحول العقوبة من وصف جنائي إلى وصف جنحي))⁽⁵⁰⁾. و((يشترط لتطبيق أحكام المادة 242 عقوبات المتعلقة بالعذر المخفف، أن يكون الفاعل قد أقدم على الفعل بثورة غضب شديد ناجم عن عمل غير محق وعلى جانب من الخطورة أتاه المجني عليه))⁽⁵¹⁾.

ج. ((استمرار العلاقة غير المشروعة بين المغدورة وعشيقها يجعل أخاها في حالة العذر المخفف

(48) المادة 192: إذا تبين للقاضي أن الدافع كان شريفاً قضى بالعقوبات التالية: الاعتقال المؤبد أو الخمس عشرة سنة بدلاً من الأشغال الشاقة المؤبدة. الاعتقال المؤقت بدلاً من الأشغال الشاقة المؤقتة. الحبس البسيط بدلاً من الحبس مع التشغيل. وللقاضي فضلاً عن ذلك أن يعفي المحكوم عليه من لصق الحكم ونشره المفروضين عقوبة. والمادة 240:

1. إن العذر المحل يعفي المجرم من كل عقاب. 2. على أنه يمكن أن تنزل به عند الاقتضاء تدابير الإصلاح وتدابير الاحتراز ما خلا العزلة. والمادة 241: 1. عندما ينص القانون على عذر مخفف، إذا كان الفعل جنائية توجب الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو الاعتقال المؤبد حولت العقوبة إلى الحبس سنة على الأقل. وإذا كان الفعل يؤلف إحدى الجنائيات الأخرى كان الحبس من ستة أشهر إلى سنتين. وإذا كان الفعل جنحة فلا تتجاوز العقوبة ستة أشهر ويمكن تحويلها إلى عقوبة تكميلية. وإذا كان الفعل مخالفة أمكن القاضي تخفيف العقوبة إلى نصف الغرامة التكميلية. 2. يمكن أن تنزل بالمستفيد من العذر المخفف ما كان يتعرض له من تدابير الاحتراز ما خلا العزلة لو كان قاضي عليه بالعقوبة التي نص عليها القانون. والمادة 242: يستفيد من العذر المخفف فاعل الجريمة الذي أقدم عليها بثورة غضب شديد ناتج عن عمل غير محق وعلى جانب من الخطورة أتاه المجني عليه.

(49) عبد الجبار عريم، الاجتهاد الجزائي، ص 339.

(50) محمد علي فينو، شرح جرائم القتل في قانون العقوبات السوري، ط 1 (دمشق: دن، 2008، 2009)، ص 275، القضية 558 أساس، قرار رقم 101، تاريخ 1995/5/8 محكمة النقض الدائرة الجزائية الغرفة الجنائية.

(51) المرجع نفسه، ص 243.

إذا قتلها وهي في دار العشق))⁽⁵²⁾.

د. ((العم من الأقارب العصبات ويعادل الوالد في حالات الدافع الشريف وثورة الغضب الشديدة. الجريمة قتل ابنة أخيه عندما رآها مع شخص آخر عند سور المقبرة، بعد أن تحداه المغدور بأنه يحبها وهي تحبه (كانا يتبادلان القبل)، قتلها معاً، وأخلي سبيل القاتل بكفالة مالية قدرها ألفا ليرة سورية "دافع شريف وثورة غضب")⁽⁵³⁾. والأخطر أنّ الاجتهادات القضائية لا تحصر الدافع الشريف بالمحارم فقط، إنما شملت الأقارب أيضاً.

هـ. ((إن إقدام الجاني على قتل شقيقته في اليوم التالي لتأكده من صحة الشائعة بأن شقيقته حامل بطريق الزنى لا يؤدي إلى عد فعله مقترناً بعنصر العمد، إذ أن هذه الفترة لا تكفي لزوال حالة الغضب التي تملكته من جراء إقدام شقيقته على فعل مخل للشرف، وأن المادة 328 عقوبات أردني تشترط لتوفر عنصر العمد أن يكون الجاني قد أملى فكرة ما عزم عليه ورتب وسائله وتدبر عواقبه ثم أقدم على ارتكاب الجرم وهو هادئ البال))⁽⁵⁴⁾.

و. ((الدافع الشريف هو عاطفة نفسية جامحة تجبر الفاعل على ارتكاب الجريمة تحت تأثير فكرة مقدسة لديه وإن هذه العاطفة تتجدد في كل مرة يتذكر فيها الفاعل ما ارتكبته المجني عليها))⁽⁵⁵⁾.

في ذكر الاجتهادات السابقة توضيح لأشكال فورات الغضب، وأسبابها التي تتعلق بحماية الذكر من العقوبة في حال قتل امرأة من أقربائه. ففورة الغضب لا تنطفئ ولا تذوي، وتعود القصة إلى الذاكرة ولو بعد حين، وتعود معها الفورة، فكيف يهدأ بال الذكر وشرفه وعرضه قد أهين، ما يبرر القتل أو الإيذاء في أي وقت. فكرة الشرف فكرة مقدسة تستحق الدماء لصونها، وهو لا يقتصر على الأب أو الأخ بل الأقارب الذكور جميعهم الذين يعدون الأنثى شرفهم، ما يعني أنّ من يقتل إحدى محارمه (أو النساء حتى الدرجة الرابعة من القرابة)، بسبب ارتكابها الفعل (الزنى، العلاقة، السمعة السيئة)، يقتل بدافع الانتقام للشرف، وهي عاطفة لا تهدأ، لذلك تُزال عنها صفة العمد، ويبقى الارتكاب قصداً، لكن بدافع شريف، ولو بعد وقت زمن. فلا تقادم على أفعال النساء وعلى ارتكابهن الحق والحرية بجسدهن، ولا يخفى أنّ هذه الجرائم المخفف عنها العقوبة، إنما تستر خلفها قصصاً مريّة من الضغط على النساء للتنازل عن حقوقهن، أو الضغط عليهن لتشغيلهن بالدعارة واستغلالهن بأسوأ أشكال الاستغلال.

(52) السابق نفسه، ص 246

(53) مجلة المحامون، العددان 11 و12، (دمشق: نقابة المحامين، 1996)، ص 1093، الفقرة 421

(54) الأردن قرار نقض رقم 58، تاريخ 1973-6-3

(55) وزارة العدل، "مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض، الأحكام الجزائية 2001"، مجلة القانون، ص 699

خامساً: استثناء النساء من الاستفادة من تخفيف العقوبة في الدفاع عن الشرف

يقول اجتهاد سوري: ((إن اقدام المغدورة على الحمل سفاحاً ليس عملاً خطيراً من شأنه أن يجعل والدتها في حالة عذر مخفف، لأن هذا الخطر لا يتحقق إلا عندما يكون القاتل نفسه مهدداً بفعل غير محق))⁽⁵⁶⁾.

تؤكد الاجتهادات أن الشرف يخص الرجل وحده، وأن إقدامه على القتل دفاعاً عنه فعل محق، فلا تعد المرأة التي تقتل امرأة أخرى أو تقتل رجلاً يقيم علاقة مع ابنتها أو حفيدها أو أختها أو زوجها أنها تدافع عن شرفها أو عرضها، أو تحت ثورة الغضب، فهذا جرم يحق للرجال فقط القيام به، والاستفادة من أعذاره، لأن النساء ملك الرجال، يعملن بإذنهم، ويتزوجن بإذنهم، ولهم وحدهم حق الولاية عليهن، ولا شرف لهن بل هنّ شرف الرجال.

هذا الواقع تكررته السلطة الدينية وقوانين الأحوال الشخصية التي تشترط الذكورة في الولاية والقوامة والوصاية والتعدد بالزواج، والطلاق بالإرادة المنفردة للرجل، عدا تميزه على المرأة بكثير من المواد القانونية الواجب إلغاؤها، كونها تتعارض مع اتفاقية السيداو، وسورية ملزمة بتنفيذها على الرغم من التحفظات.

مخالفة الاجتهادات لاتفاقية السيداو

صادقت سورية على اتفاقية السيداو عام 2003، والتزمت بتطبيق موادها التي تتعلق بمبادئها الأساس بتجسيد مبدأ المساواة في الدساتير والقوانين. ولا تؤثر التحفظات التي وضعتها سورية في قوة القوانين والاجتهادات المرافقة، وضرورة تعديلها بما يتناسب مع تنفيذ الاتفاقية. وسورية ملزمة بتعديل القوانين والتشريعات التي تزيد التمييز ضد النساء في المجتمع ومؤسسات الدولة والقطاعات الاقتصادية والثقافية والسياسية، وتغييرها، كي تتحقق أهداف الاتفاقية، على الرغم من التحفظات التي تعد خطوة تريثية، بينما يستطيع المشرع تغيير القوانين بالشكل الذي يتفق والاتفاقيات، وهذا نص تلزم به الدول.

وبحسب المادة 25 من القانون المدني السوري ((لا تسري أحكام المواد السابقة إلا حيث لا يوجد نص على خلاف ذلك في قانون خاص، أو معاهدة دولية نافذة في سورية))، لكن لا يتم استخدام (السيداو) أو اتفاقية حقوق الطفل أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو الإعلان العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة في المحاكم لعدم التعارف على استخدامها، وأحياناً لعدم الإلمام بها، والأهم

(56) مجلة المحامون، العدد 3، (دمشق: نقابة المحامين، 1986)، ص 297.

لأن الفقه الإسلامي مصدر أساسي في التشريع بحسب دستور 2012 والدستور السابق، ما يضع الاتفاقية في مرتبة أقل رغم وضوح نص القانون المدني. وللوصول إلى آلية صحيحة في المحاكم ومحكمة النقض، نؤكد على ضرورة تفعيل "البرنامج الوطني لإلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة"، المتوقف منذ إنشائه في الهيئة السورية لشؤون الأسرة.

مخالفة الاجتهادات للإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة

يعرّف الإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة العنف، ويحدد أشكاله، ويطالب بدعم النساء من خلال دور الحماية والحماية القانونية. وتؤكد المادة السابعة منه على المساواة أمام القانون من دون أي تفرقة تتعلق بالجنس، ((كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة عنه دون أية تفرقة، كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا)).

من الواضح أن تلك التعابير المهيمنة للمرأة مثل "سيئة السمعة، داعرة، عاهرة"، تعابير لا تُطلق على الرجل في الاجتهادات ولا في القوانين، وعد المرأة شرفاً وعرضاً حتى الدرجة الرابعة من القربة، وإلحاقها بالملكية الشخصية للعائلة التي يفور الدم لأجل سلوكها، وتقييمها بحسب ما يراه المجتمع باختلاف المكان والزمان، هذا كله يعرضها لأشكال العنف البدني والنفسي والجسدي كافة.

النتائج والتوصيات

على الرغم من أن سورية تتبع مبدأ (الشرائع اللاتينية)، أي لا تعد الاجتهاد مصدراً أساساً في التشريع، لكنه بات ثابتاً بوصفه قاعدة قانونية ملزمة يؤخذ بها في المحاكم والمذكرات القضائية، على الرغم من صراحة النص بأن الاجتهاد القضائي ليس مصدراً رسمياً من مصادر القانون. وهذا يعرقل مبدأ فصل السلطات، حيث يجب أن تكون السلطة القضائية منفصلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ينبغي تغيير تلك الاجتهادات التي تركز العنف والتمييز ضد النساء، فالمادة 18 من اتفاقية السيداو تفرض على سورية تقديم تقرير عن التعديلات القانونية للمواد التمييزية، وإلغائها جذرياً إن كانت تحتاج إلى ذلك، وتبين ما اتخذته من تدابير تشريعية وقضائية وإدارية وغيرها من أجل إنفاذ أحكام الاتفاقية، والتقدم المحرز في هذا المضمار، وذلك خلال سنة من بدء النفاذ بالنسبة إلى الدولة المعنية، وبعد ذلك كل أربع سنوات على الأقل، وكذلك كلما طلبت لجنة السيداو ذلك.

ويجب نشر الوعي باتفاقية السيداو والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة بين المحامين/ات والقضاة/ات، والتدريب على استخدامه بالمحاكم، والتشديد على عدم تكريس الآراء والاجتهادات الفقهية المهيمنة للمرأة والإنسان في اللوائح المتبادلة بين أطراف الدعوى، وفي القرارات القضائية، ومن ثمّ السعي نحو إلغاء القوانين التمييزية، وتكريس الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، المتضمنة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والثقافية، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لحماية كرامة وحرية وحق الإنسان، من دون النظر إلى جنسه أو لونه أو ميوله أو معتقداته.

المراجع والمصادر

1. عريم. عبد الجبار، الاجتهاد الجزائي اجتهادات المبادئ القانونية التي أقرتها الغرف الجزائية لمحكمة النقض السورية 1982-2007، (د.م: دن، د.ت).
2. فينو. محمد علي، شرح جرائم القتل في قانون العقوبات السوري، ط1 (دمشق: دن، 2008-2009)
3. كرم. جورج، قانون العقوبات، (دمشق: مطبعة الاعتدال، 1949).
4. كيلاني. أنس، الموسوعة القانونية القضائية، قانون العقوبات والقوانين المعدلة له، (د.م: دن، د.ت).
5. قانون العقوبات السوري الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 148 تاريخ 22/6/ 1949 (د.م دن، د.ت).
6. القانون المدني السوري الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 84 تاريخ 18 أيار 1949، (دمشق: مكتبة محمد حسين النوري، 1949).



المحور الرابع: المرأة السورية الكردية



واقع المرأة الكردية السورية وبدعة النسوية الأبوجية

صبيحة خليل⁽¹⁾

أولاً: المقدمة

تشكّل صور المفاتلات الكرديات اللواتي أقحمن في محاربة داعش، ببزاتهن العسكرية وأسلحة الكلاشينكوف، فرصة لتكريس نمطٍ "عسكريّ" جديد يُعمل على إلحاقه بموجات النسوية في سورية والمنطقة، ويُروّج له عالمياً. موجة صُنّعت واعتني بها على مر عقود في مخابر منظومة عسكرية شمولية عابرة لدول المنطقة، مقابل تغييب المشكلات الحقيقية التي تعانيها المرأة السورية في المجتمعات والبيئات الكردية. لا بل أُفيد من هذه المشكلات ووُظّفت لتكون قادرة على تكريس فكرة "النسوية الأبوجية"، ومؤخراً ضربت الموجة بيئات أخرى، لا سيما في مناطق الجزيرة السورية.

ما زاد الطين بلة أن ما يجري أنتج حالاً تشبه القطيعة بين واقع اجتماعي كرسه العادات والتقاليد والموروث الثقافي المميّز ضد المرأة، والواقع الجديد البراق من الخارج، ورَحّل إلى أجل غير مسمى الحلول كلها التي كان يمكن لها أن تأتي مع سياق تطور المجتمعات وأحوال التغيير الشامل يُعيد الثورة السورية. ودأب أيضاً على إجهاض أي حراك نسوي كردي جاد، بحكم أن ما بعد العسكرة ألغى ما قبلها، وكتّم أنفاس الحراك المدني من خلال ربطه بمنظومته.

استمدت الصورة النمطية الجديدة (العسكرية) للمرأة الكردية مادتها الأولية، النظرية والروحية، من أيديولوجيا عبد الله أوجلان، إذ يجد أتباع أوجلان أن قضايا التمييز ضد المرأة معظمها يمكن حلها عبر ردها إلى نهج المقاومة المسلحة، لذا تُحل مشكلة مثل "زواج القاصرات" بمشكلة أخرى من خلال النج بهن في صفوف المؤسسات العسكرية، ومن ثم تخلق مشكلة كبرى تفوق طاقة المجتمعات المحلية في التصدي لها.

فرضية البحث حول النسوية الأبوجية تأتي من العنوان "ملاحم وتضاريس تشكّل النسوية الأبوجية في سورية"، ستحاول الدراسة الإحاطة بها بصورة معمّقة ومفصّلة، ولا سيما أن هذه

(1) ناشطة سياسية ونسوية، عضوة في فريق الاستشارات الوطنية التي تجرّبها الحركة النسوية السورية، إضافة إلى أنها عضوة مؤسسة في منظمات سورية عدة.

(العسكرة النسوية) تمتد إلى دول أخرى مثل العراق وتركيا وإيران، إلا أن تركيز البحث بصورة أساسية يعني بالحالة السورية "أنموذجاً"، مع ترك هامش للتقاطعات بما يخدم فرضيات البحث، وبالمقابل سيحظى تفكيك الخطاب النسوي المستخدم في أدبيات PYD/ PKK بحيز وافر لدعم البراهين، وذلك في ضوء الوجه السلمي اللاأيديولوجي، المستبعد من المشهد الواقعي للنسوية السورية الكردية.

وتهدف الدراسة إلى البحث عن أجوبة جادة تخص الغموض الذي يلف هذه القضية في سورية والمنطقة، بمسعى تقديم صورة أكثر وضوحاً وشفافية، صورة قد تكون مدخلاً جاداً يفضي نحو مزيد من التفكير والبحث، حيث إن المعلومات والصور المقدمة عن راهن المرأة الكردية إلى اليوم تُفرض وتقدم من جهة وحيدة هي الإدارة الذاتية التي يسيّرهما عملياً حزب العمال الكردستاني عبر واجهته السورية PYD، وهي الإدارة التي تصدرت المشهد الكردي السوري الرسمي من دون منازع بقوة السلاح، وهذا حال سلطات الأمر الواقع كلها على الجغرافية السورية.

حين بدأت البحث، ومن باب الفضول، كتبت في محركات البحث الإلكترونية، جملة "المرأة الكردية في سورية"، عَجَّت الصفحات بعشرات صور للمقاتلات الكرديات مع أسلحة الكلاشينكوف وجعبات القنابل التي تغطي صدورهن، من دون أي إشارات إلى أي حراك نسوي أو سياسي أو مدني مجرد من السلاح، بينما الويكيبديا لم تحتفظ سوى بأسماء اللواتي ينحدرن من المكونات العسكرية ذاتها. دفعني هذا الأمر إلى مزيد من التروي للإمساك بخيوط النسوية الكردية المفقودة، لا داخل سورية فقط، إنما أيضاً في دول الجوار؛ العراق وتركيا وإيران، حيث ينتشر الكرد، وتتقاطع الثقافات المحلية الكردية لتصل حدّ التطابق في بعض الأحيان، وتمتد لتشمل الميول والتوجهات السياسية، وبخاصة لدى كرد سورية الذين فشلوا في رسم ملامح سياسية واضحة ومستقلة عن التأثيرات الجيوسياسية لكرد العراق وتركيا تحديداً. من هنا يأتي تداخل سياقات البحث مع دول الجوار السوري، إذ لا يمكن التطرق إلى أي موضوع يتصل بكرد سورية بمعزل عن الجغرافيا السياسية والديموغرافية الكردية المتداخلة والمتجاورة.

ثانياً: أهمية البحث وأسئلته وهدفه

على مر التاريخ الحديث رُسمت صورة المرأة الكردية من قبل جهتين أساسيتين، المستشرقين الذين انهمروا بالطبيعة المفتحة لبعض لقبائل الكردية، والمؤدجين من الكرد الذين كرّسوا تلك التصورات الاستشراقية في صكوك وشهادات غير قابلة للتشكيك. سيحاول هذا البحث فتح زاوية رؤية مختلفة في سبر أغوار الحقائق حول المرأة الكردية، حقائق أعرض هؤلاء عن ذكرها، أو غابت عنهم. سيزيل البحث بإزالة الغبش، والحفر في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والوصول إلى نتائج

تبرهن فرضيتنا حول الصورة النمطية الزائفة التي فرضت واقعاً، نتيجة احتكار رسمها من قبل جهات محددة بعينها.

يجيب البحث عن الأسئلة الآتية: كيف صوّر المستشرقون واقع المرأة الكردية؟ ما واقع المرأة الكردية في الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟ هل ما تروّجه الإدارة الذاتية حول مزاعم ثورة المرأة ومقاومتها يعد نسوية، نتجت من تحول المرأة إلى العمل العسكري، وما يرافقه من ترويج لتحرر المرأة الكامل من قيود الموروث الاجتماعي، وبزمن قياسي، والفضل في الحياة الحرة والندية مع الرجل يمر عبر حمل السلاح، الكفيل الوحيد بتحررها الشامل؟

يهدف البحث إلى تفكيك حقيقة تلك الصورة الكثيفة والمعقدة إلى عواملها الأولية، صورة يروج لها القادة السياسيون لدى تلك المنظومة السياسية والمدنية والعسكرية التي تتحكم في مفاصل كثيرة في شمال سورية، وشمال شرقها تحديداً، وتدور في مسار وحيد، مهما اختلفت المسميات وتعددت، مسار حزب العمال الكردستاني التركي الموجود تنظيمياً في كل من سورية والعراق وإيران.

ثالثاً: منهجية البحث

يعتمد البحث على الملاحظة والمراقبة والتدقيق في المقابلات الهادفة المعمّقة، بغية الوصول إلى الحقائق والمعطيات، ومن ثمّ تحليلها في السياق، إضافة إلى المراجع والأدبيات المتوافرة إلكترونياً أو تلك المصادر المكتبية الأخرى.

يمزج البحث بين المنهجية التاريخية والتحليلية، ويبني البراهين على تقاطع مستويات القمع الجندري والأيدولوجي والطبقي والعرق، وتحليل النتائج من خلالها مستوياتها المتعددة والمتشابكة.

في سبيل توخي الدقة والموضوعية في بعض الأحداث التاريخية الخاصة ببعض الشخصيات التي تناولها البحث، اعتمد على إجراء مقابلات معمّقة عبر الاتصال الهاتفي أو الإنترنت، مع الأشخاص الذين تربطهم/ن بهؤلاء صلة قربي أو صداقة، وكان عددهم ثلاثة أشخاص.

من أجل الإحاطة بصورة النمط العسكري من الداخل، استعان البحث بمقابلتين مع "كادرتين" سوريتين سابقتين في حزب العمال الكردستاني، كانتا قد أدلتا بشهادتهما حول تجربتهما الشخصية عبر لقاءات زووم ضمن سلسلة لقاءات بعنوان "المرأة الكردية المقاتلة" التي أجرتها "أصوات نسوية كردية" في زمن سابق من 2021.

بغية استقصاء رؤية النساء في الدوائر القريبة من الإدارة الذاتية، استشهد البحث باقتباسات من الجلسات التشاورية التي تقيمها الحركة السياسية النسوية في الداخل السوري ودول الجوار مع

النساء، وتحديدًا في الجزء الثاني من المناقشة والحوار التفاعلي المفتوح، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه.

اتخذ البحث من المقابلات الكتابية المستفيضة وسيلة لرصد آراء النساء من خارج دوائر الإدارة الذاتية وتحليل استجابات المشاركات.

راجع البحث خطاب المنصات الكردية الرسمية وغير الرسمية، وحلله، وفكك لغة الخطاب في كتب أوجلان بوصفه المرجع الفيصل لحزب الاتحاد الديمقراطي الجناح السوري لـ PKK، بهدف تعقب الأثر النسوي فيه، وبعض خطابات المستشرقين.

رابعًا: صورة المرأة الكردية في أعين المستشرقين

تناولت كتابات المستشرقين والرحالة الأوروبيين عن الكرد وتاريخهم القديم والحديث، من إرث ثقافي واجتماعي، أغلبها موضوعة المرأة الكردية ضمن حيز الصورة المرئية الخارجية والسطحية للمجتمع الكردي، وفي أفضل الحالات من باب المقارنة مع حال المرأة لدى باقي الشعوب الأخرى في المنطقة؛ العرب الفرس الترك⁽²⁾. كما حال دراسات مينورسكي الرحالة والمستشرق الروسي (1877). (1966)، وأقتبس عنه: ((البحث في حالة المرأة مهم جدًا لتحديد أخلاق أي شعب كان، وهذا طبعًا يتعلق بالأكراد أيضًا. فهم أكثر تسامحًا من جميع الشعوب الإسلامية في هذا الصدد))⁽³⁾، تلك المقولة وعشرات غيرها صارت مرجعية لدراسات لاحقة، وعدها بعضهم حقيقة دامغة غير قابلة للمناقشة.

في واقع الأمر لم تستطع هذه الدراسات التي قدمت المرأة الكردية بصورة قريبة من صورة المرأة الأوروبية⁽⁴⁾ الحفر عميقًا في بنية المجتمع الكردي، وفشلت في تفكيكه من الداخل، وينسحب هذا على راهن المرأة الكردية في سورية ودول الجوار.

على سبيل المثال، حتى يومنا هذا لم تتوقف عمليات ختان الإناث في كردستان العراق، والنساء المختونات بين 37,5 % - 58,5 %، على الرغم من محاولات الحدّ من الظاهرة المتجذرة في ثقافة

(2) اللجنة المركزية للحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سوريا، "يوم المرأة العالمي"، موقع الديمقراطي، (2020).

<https://cutt.ly/OmiZLDM>

*تنبيه: المواقع الإلكترونية المذكورة في هوامش هذا البحث جميعها جرت زيارتها بين 15 أيار/ مايو و23 حزيران/ يونيو 2021

(3) فلاديمير مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، معروف خزنة (مترجمًا)، (بيروت: دار رابطة كاوا للثقافة، 1987)، ص 106.

(4) جوتيار ميتاني، "المرأة الكردية"، مجلة أفشين، (2020)، <https://cutt.ly/BmiZ6Bh>

المجتمع الكردي في العراق⁽⁵⁾. ويمكن العودة إلى رواية مريم للكاتب العراقي الكردي "صبري سليفاني" للوقوف على آثار هذا العنف الذي يدفع بالنساء إلى الانتحار⁽⁶⁾. بينما تنصدر المدن والبلدات الكردية في جنوب شرق تركيا قائمة الجرائم المرتكبة باسم الشرف في مستوى تركيا كلها⁽⁷⁾، في مدينة ديار بكر وما حولها ترتكب نحو 70 جريمة باسم الشرف سنوياً.

ولو تتبعنا المدونات التاريخية الكردية التي تسهب في سرديات الانتفاضات المتركة في العراق وتركيا وإيران، نجد ببساطة أن حضور المرأة ينحصر في إشارات عابرة تخدم سياقات بطولات الشخصيات العسكرية الذكورية، ويفسر غياب الوجود الحقيقي لكرد سورية في متن هذه السرديات التاريخية نتيجة غياب الجانب العسكري آنذاك. إلى حين عشية الحراك الشعبي السوري الذي انطلق في ربيع 2011، ولا تحضر المرأة في المخيال السياسي والتاريخي الكردي سوى بزوات بعض القادة، ومن ثم تعمم وتسحب على كامل المجتمعات المحلية الكردية، كما في حالة عادلة خانم 1924/1859 زوجة حاكم حلبجة، وتتكرر التجربة ذاتها في حالة بسة خانم زوجة الشيخ رضا الذي قاد انتفاضة ديرسم⁽⁸⁾، إذ تقول إحدى السرديات أنها قاومت حتى حوصرت، ما دفع بها إلى إلقاء نفسها من أعلى الجبل لعفتها وطهارتها. كذلك نكتشف أن مينا خانم مؤسسة "اتحاد نساء الديمقراطي الكردستاني" ليست سوى زوجة قاضي محمد مؤسس جمهورية مهاباد 1946، ويمكن تفسير ذلك بالدور الطبقي الذي تسامح مع زوجات زعماء العشائر والأمراء والقادة، بينما يشي واقع الحال في المستويات الشعبية والعامة بهوة كبيرة بين الصورتين.

خلال السنوات العشر الأخيرات رصد الإعلام الغربي صورتين متناقضتين للمرأة الكردية؛ السبايا الإيزيديات والمقاتلات في صفوف وحدات حماية المرأة الشعب التابعة لحزب الاتحاد الديمقراطي الجناح السوري من PKK التركي، مقابل أعتى التنظيمات الدموية في التاريخ المعاصر. وبما أن الشرق عمومًا يتخذ من الغرب مرآة لإثبات مشروعية الوجود، فقد كان دور الأخير في موضوع عسكرة النساء الكرديات تحديدًا دورًا مفصليًا. ويختزل في قرار هيلاري كلينتون وابنتها إنتاج مسلسل مأخوذ عن كتاب "بنات كوباني" للكاتبة "جيل ليمون" حول دور الغرب في ترويج العسكرة وسيلة لتحقيق العدالة والمساواة⁽⁹⁾.

(5). "خنان النساء لا يزال منتشرًا في كردستان العراق رغم الحملات الكبيرة لمكافحته"، موقع <https://cutt.ly/OmiXgnd>، (2019)، SWI.

(6) دم، "مريم" صبري سليفاني ومعاناة المرأة الكردية"، موقع <https://cutt.ly/FmiXnRa>، (2013)، DW.

(7). "تركيا تخوض معركة للقضاء على جرائم الشرف بهدف إرضاء أوروبا"، موقع العربية، (2006)، <https://cutt.ly/qmiXA1k>.

(8) دم، "بقعة ضوء على دور المرأة الكردية في التاريخ"، موقع مجلس المرأة السورية، (2021)، <https://cutt.ly/NmiXCeD>.

(9) هوشنك أوسي، "المرأة في حزب العمال الكردستاني: الصورة التي خدعت العالم"، موقع قنطرة، (2021)، <https://cutt.ly/MmiVTE3>.

حقيقة مهما جُمِل الأمر بهدف تمرير تجربة المرأة الكردية المقاتلة في شمال سورية من بوابة النسوية، لا يمكن تسمية ذلك في أفضل الحالات سوى بـ "النسوية العسكرية القسرية" التي منطلقها حمل السلاح. هذا الأمر لا يمكن تفسيره إلا في سياق أنظمة الحوكمة البطيركية الذكورية التي كانت تعترف فقط بالقوة، وتنبد الأطراف المهمشة، وتتجاهلها، حتى تلك التي تؤمن بالسبل السلمية لتحقيق الأهداف ذاتها، وما تزال كذلك حتى الآن. فالركيزة الأساس لبناء الكادرات هنا هي قسوة الحياة العسكرية، في ما بعد يعاد تدويرهن عبر بعض الأدوار السياسية والمدنية في أكثر من موقع.

فالمرأة المسلحة في حزب العمال الكردستاني التركي وجناحه السوري حزب الاتحاد الديمقراطي تجد في شخص عبد الله أوجلان الأب الروحي لنسويتها، هذه (النسوية الأبوجية) تعدّ حرية المرأة جزءاً من حرية القائد أبو⁽¹⁰⁾.

خامساً: الملامح الرئيسة للمرأة السورية الكردية

1. منزلة المرأة الكردية اجتماعياً

لا تختلف كثيراً القيم والعادات الاجتماعية السائدة والمتحكّمة في النسوة الكرد في الأرياف والمدن الصغيرة عن مثيلاتها لدى باقي الحاضنات الاجتماعية في عموم الريف السوري المجاور له على تنوعه الديني والقومي، والمقصود هنا بالاختلاف الأدوار الجندرية⁽¹¹⁾ النمطية للنساء والرجال تتبع المنظومة الذكورية نفسها، بغض النظر عن الشكل الظاهري (الملابس العصرية وما شابه ذلك)، تكاد هذه القيم لا تتباين من حيث المحتوى بين كرد سورية أو العراق أو تركيا وإيران، تبقى الفروقات محدودة في حيز يمكن تجاهله أحياناً ضمن السياق العام، قياساً بالتقاطعات والمشاركات، هذا في ما لو استثنينا تغييرات السنوات العشر الأخيرة من عمر الحرب السورية، وأثرها في واقع الحياة، ومن ضمنها القيم الاجتماعية، وتغيّر الأدوار النمطية، وتراجع بعضها الآخر، وبروز ظواهر تكاد تتكرر بوصفها مفهومات جديدة، مثل دخول المرأة بقوة إدارة اقتصاد الأسرة معيلة نتيجة أوضاع الحرب، أو كما هو حال المرأة الكردية والعسكرة.

لكن بالمقابل تتقدم بوضوح لافت نساء المدن السورية الكبرى في أكثر من مجال على قريناتهن

(10) د.م، "حرية القائد أبو حرية المرأة الشابة"، موقع <https://cutt.ly/OmiVGTC>، (2021)، Komelen Jinen Ciwan.
أبو: دلالة رمزية على أنصار العمال الكردستاني على عبد الله أوجلان، وتعني "العم" باللغة الكردية.

(11) تعريف الجندر: هي الأدوار والفروقات الاجتماعية التي تظهر تحت مصطلح الذكورة والأنوثة وترتكز في المجتمع على نظام الثنائيات المتعارضة بين النوعين، (2020)، <https://cutt.ly/tmiVLoN>.

في الأرياف محدودة الحركة، والمغلقة على نفسها، كما حال الجغرافيا الريفية التي يقطنها الكرد السوريين/ات. وربما يكون تفسير يوسف زيدان لتشدد الكرد حيال قضايا المرأة والشرف، وربطها بالمناطق الجبلية المعزولة؛ الأقرب إلى فهم ارتفاع نسبة الجرائم المرتكبة باسم الشرف في مناطق وجود الكرد⁽¹²⁾ في سورية خلال العقود الماضية، وتركزها في المناطق الريفية والبدوية⁽¹³⁾، وفي ما بين كانون الثاني/يناير 2020 وشباط/فبراير 2021 ارتكبت 24 جريمة بدافع الشرف، استطاعت منظمة سوريون من أجل الحقيقة⁽¹⁴⁾ الوصول إليها، ((كانت حصة منطقة عفرين والباب وإعزاز سبع جرائم. والملفت للنظر أنه في شمال سوريا، حيث ينتشر الكرد تزداد معدلات جرائم الشرف، "لا توجد إحصائيات رسمية حول جرائم الشرف في سوريا، ولكن تقارير إعلامية ومنظمات حقوقية تقدر عددها في البلاد بنحو 200 إلى 300 جريمة سنوياً. وتحدث معظمها في المناطق الريفية "شمال وشرق البلاد")⁽¹⁵⁾.

وما تزال الأعراف والتقاليد المجتمعية في البيئات الكردية السورية تتجاوز قوانين الأحوال المدنية المتعلقة بالميراث⁽¹⁶⁾، وتعد مطالبة المرأة بحصتها من الميراث واحدة من المكروهات التي تحط من قدر المرأة اجتماعياً، ويمكن أن يقود بها هذا الأمر إلى قطيعة مجتمعية كاملة، وقد دفع الاستلاب المجتمعي بعض النسوة إلى التباهي بترفعها عن المطالبة بالميراث نتيجة الثقافة التي كرّسها رجال الدين والوجهاء المحليون.

ونجد تساهلاً وتقدماً في المجتمعات المحلية لدى كرد سورية في ما يتعلق بقضايا الزواج، وتراجعت نسبة الموافقة على الشريك أو فرضه فرضاً تعسفياً من جانب النافذين في العائلة، الأب أو الأشقاء، قياساً بما كان عليه الوضع سابقاً، ويمكن ربط هذا التطور بما حققته المرأة في مضمار التعليم خلال العقود الثلاثة الأخيرة نتيجة الهجرة والعيش في المدن الكبيرة، مثل حلب ودمشق. لكن هذه التطورات مجملها لم تسهم في تراجع مستويات الجرائم المرتكبة باسم الشرف، ولا في الحالة الاقتصادية والاجتماعية للمرأة الكردية إلا ضمن حدود ضيقة، ويعود السبب في ذلك إلى تكوين تجمعات بشرية

(12) يوسف زيدان، شجون عربية، ط1 (القاهرة: نون للنشر والتوزيع، 2016)، ص 91

(13) إنغمار كرايزل، "حملة سورية ضد جرائم الشرف: عار "القتل غسلا للعار""، عبد اللطيف شعيب (مترجماً)، موقع قنطرة، (2006)،

<https://cutt.ly/xmiBEEp>

(14) "جرائم مستمرة بحق النساء في مناطق سورية مختلفة، لغاية شهر شباط/فبراير 2021"، سوريون من أجل الحقيقة والعدالة، (2021)،

<https://cutt.ly/yimBDMu>

(15) عفراء محمد، "جرائم الشرف في سوريا - ثغرات قانونية تكرر ظاهرة "غسل العار""، موقع DW، (2010)،

<https://cutt.ly/SmiB1L8>

(16) ندوة تثقيفية بعنوان "حق المرأة في الميراث" نظمتها اللجنة الكوردية للدفاع عن المعنفات، موقع المجلس الوطني الكردي، (2017)،

<https://cutt.ly/HmiNr6U>

موازية على شكل أحياء ذات طابع ريفي في المدن الكبرى⁽¹⁷⁾.

2. المنزل في الحياة السياسية والعامة

على الرغم من أن أول امرأة اعترضت عربة الجنرال غورو وسط مدينة دمشق، وسلمته عريضة تطالبه بالإفراج عن المعتقلين كانت بدرية رسول ملي، والدّة وصال فرحة⁽¹⁸⁾، واعتقلت في إثر الحادثة، وكانت أولى النساء اللواتي تعرضن لتجربة الاعتقال؛ كانت تنحدر من القومية الكردية، لم يحتفِ الكرد بها يوماً مثلما احتفوا بأمثالها من الرجال في مواقف مشابهة، على سبيل المثال محو إيبو شاشو الذي أطلق أول رصاصة في وجه الاحتلال الفرنسي⁽¹⁹⁾.

فالتاريخ السياسي لكرد سورية مذكر بامتياز، في ما لو استثنينا السنوات العشر التي تلت الثورة السورية وبدلت التوازنات المجتمعية والسياسية في عموم سورية.

فقد أسس أول حزب كردي بغياب تام للمرأة عن تشكيلته في 1957⁽²⁰⁾، وهو العام نفسه الذي شاركت فيه روشن بدرخان في مؤتمر مناهضة الاستعمار ممثلةً لكردستان في أثينا، إلا أنها على الرغم من ذلك لم تكن من مؤسسات الحزب الذي ولد آنذاك. وبالطريقة نفسها لم تذكر في أي وثيقة تاريخية أسماء نساء مسهمات في الجمعيات والمنظمات التي شكّلت في تلك الآونة أو في المراحل التي سبقتها. ولدى تقصي آثار النساء الأوائل تبين أن وصال فرحة/ بكداش الاسم السري (ديلبر)، وأختها (نادرة فرحة) بالاسم السري (غولا سور) كانتا عضوين في نادي هنانو الذي أسسه عثمان صبري وآخرون.⁽²¹⁾ لكن نجد مشاركة للمرأة في العلن تقتصر على بعض الفعاليات الفنية والأدبية التي تأخذ طابعاً مناسباتياً مثل أعياد النوروز وعيد الصحافة الكردية. ففي 2011 حين عقدت أحزاب الحركة الكردية المؤتمر التأسيسي للمجلس الوطني الكردي⁽²²⁾ لم يرشح أي حزب امرأة بصفتها الحزبية، وكان عدد النساء 17 فقط من مجموع 250 لكامل أعضاء المؤتمر، في الوقت الذي لم تنتخب فيه سوى اثنتين للجنة التنفيذية من قوام أعضائه الذين بلغ عددهم 42 عند التأسيس

(17) مثل أحياء الأشرافية والشيخ مفصود بحلب وزورأفا بدمشق ذات الكثافة الكردية العالية.

(18) صبيحة خليل، مقابلة مع "ريم فرحة" حفيدة بدرية رسول ملي، عبر الهاتف، (14.06.2021).

(19) بير رستم، "شخصية تاريخية من عفرين، محو إيبو شاشو"، موقع مدارات كرد، (2015)، <https://cutt.ly/jmiNhMz>.

(20) 63 عاما على تأسيس أول حزب كردي في سوريا على يد مجموعة من المثقفين والسياسيين الكرد، موقع Buyerpress، (2020)، <https://cutt.ly/miNv3C>.

(21) صبيحة خليل، مقابلة مع "ريم فرحة"، عبر الهاتف، (16.06.2021).

(22) د.م، "المجلس الوطني الكردي في سورية"، مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط، <https://cutt.ly/hmiNJ3i>.

بتاريخ 26 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

من جهة أخرى حاولت الأحزاب اليسارية السورية التركيز على النساء واستقطاب المكونات السورية بمن فيهم الكرد، ولعبت رابطة النساء السوريات لحماية الأمومة والطفولة⁽²³⁾ دورًا مهمًا ضمن سياقات تمتد من أواسط القرن الماضي، إلا أنها لم تستطع إيصال المرأة الكردية إلى مستوى القرار السياسي أسوة بنساء مناطق أخرى لأسباب تخص الإرث الاجتماعي لدى كرد سورية، وفي الوقت نفسه نتيجة ضغوط وانحيازات سياسية فرضتها ضوابط الاستبداد والموقف من الكرد عمومًا.

يمكن رد أسباب غياب الدور السياسي للمرأة الكردية في سورية إلى عوامل عدة، منها الخوف من تبعات أي نشاط سياسي في دولة الاستبداد، حيث الملاحقات الأمنية والسجن، ما دفع البيئات المحلية الكردية إلى إبعاد النساء عن أي نشاط سياسي محافظة على كرامة العائلة أو الجماعة، وشرفها المتمثل بالمرأة، بحسب الأعراف والقيم السائدة. في الحالات النادرة التي اعتقلت فيها نساء كورديات بسبب نشاطهن السياسي جرى التكتّم على الأمر، مثل حالة نازلية كجل⁽²⁴⁾ التي اختفت في سجون النظام السوري⁽²⁵⁾ منذ 2004. أما الأمر الآخر الذي حال دون المشاركة السياسية للمرأة الكردية فهو الذهنية المجتمعية التي أسندت المهمات القومية الكردية إلى الرجال.

ولكن في العقود الأخيرة نتيجة تقدم المرأة الكردية في التعليم ودخول الجامعات، والاحتكاك والتفاعل مع بيئات سورية سياسية، ودخول شريحة لا بأس بها إلى سوق العمل والتوظيف، تساهلت بعض الأحزاب السياسية والعائلات مع نشاط المرأة السياسي، إلا أنه ظل محدودًا ومقتصرًا على القواعد الحزبية، فلم تصل إلى المراكز القيادية إلا نادرًا. في أيار/ مايو 2012 أجريت استبيانًا مع الأمناء العامين لأحزاب المجلس الوطني الكردي لمعرفة نسبة مشاركة المرأة في الأحزاب السياسية، وكان السؤال كما يأتي: ما هي نسبة وجود المرأة في حزبكم؟ وما عدد النساء في المراكز القيادية؟

تبين غياب الوجود النسائي في المناصب القيادية سوى لدى حزبين من الأحزاب الأحد عشر الذين أجابوا عن السؤال، وأحد هذه الأحزاب الذي أقر بوجود ثلاث قيادات كان من الأحزاب التي تنشط في الخارج فقط، وليس له وجود فعلي داخل سورية، وحلّ في ما بعد، راوحت النسبة بين 1 % كحد أدنى و10 % كحد أعلى في قواعد الأحزاب مجملها. بطبيعة الحال اختلف الوضع في ما بعد نتيجة ارتخاء القبضة الأمنية، وحاجة الأحزاب الكردية إلى العنصر النسائي للتسويق السياسي، بوصف

(23) د.م، "نشوء رابطة النساء السوريات لحماية الأمومة والطفولة"، صحيفة النور، العدد 665، (2018)، <https://cutt.ly/cmiN7de>

(24) نازلية كجل تنحدر من قرى منطقة عفرين السورية كانت عضوة في حزب pyd تكتّم أهلها وحزب pyd على اعتقالها لسنوات عدة، تداول ناشطون كرد ملفها بعيد الحراك الشعبي السوري، ما أجبر حزب pyd على تداول قضية اختفائها تداولًا خجولًا.

(25) د.م، "مركز الأبحاث وحماية حقوق المرأة في سوريا يطالب بالكشف عن مصير آلاف النساء المعتقلات في السجون السورية"، موقع جريدة رونا، (2020)، <https://cutt.ly/YmiMoKw>

ذلك أحد متطلبات المرحلة التي فرضتها أوضاع العلاقات الدبلوماسية مع الدول الفاعلة في الشأن السوري.

3. منزلة المرأة في الحياة الاقتصادية

تعد الزراعة وتربية المواشي وبعض الحرف اليدوية ميدان النشاط الاقتصادي لكرد سورية حتى الأمس القريب، وعلى الرغم من أن مناطق انتشار الكرد في سورية غنية بالثروات⁽²⁶⁾، وتكاد تكون الخزان الاقتصادي لعموم سورية⁽²⁷⁾، وبخاصة في مجال الزراعة؛ إلا أن سياسات الإفكار والتهميش المتعمد التي مارسها نظام البعث أسهمت في الهجرة البطيئة من تلك المناطق نحو المدن الكبرى.

على الرغم من أنّ مشاركة المرأة الكردية في دورة الحياة الاقتصادية محورية من خلال القيام بجزء كبير من الأعمال الزراعية والرعية، وهي من المهن الشاقة والمتعبة لما تحتاج إليه من جهد جسدي ومتابعة، إلا أنها مبعدة كلياً عن إدارة اقتصادات ذاك النشاط والتحكم في الموارد، باستثناء طفرات قليلة، يستحوذ الرجال على إدارة المنتجات، وتسويقها، ولهم حق التصرف وسبل الإنفاق، وتقاسم ما ينتج منه من مقدرات مالية، وتنتقل هذه الأملاك من الآباء إلى الأبناء الذكور من دون النساء، ما خلا بعض الاستثناءات في السنوات الأخيرة.

وتعد البيئات المحلية لكرد سورية عمل المرأة واحدة من المهمات الطبيعية المفروضة عليها بحكم عقلية الإقطاع الجمعي النابع من سلطة القيم والأعراف السائدة، وفي أغلب الأحيان تُكافأ المرأة على عملها في نهاية المواسم الزراعية⁽²⁸⁾ بتلبية بعض الاحتياجات الشخصية البسيطة.

أما في المدن الكبيرة، فقد حققت المرأة الكردية بعض المكاسب الاقتصادية الصغيرة من خلال عملها في مؤسسات الدولة، خصوصاً سلك التعليم والهندسة، أو بعض القطاعات الصناعية مثل الخياطة. لكنه ظلت تحت وصاية العائلة أو الزوج، ونادراً ما كانت تصل إلى مرحلة التصرف في الموارد باستقلال، ويمكن إيجاز المكاسب ببعض الميزات الشخصية مثل حق التصرف بقسم من الراتب في أفضل الأحوال.

(26) 25 سنان حناحت، "الاقتصاد السياسي للإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا"، موقع Middle East Directions، (2020)،

<https://cutt.ly/nmiMkhI>

(27) د.م، "تأثير الحرب على الأصول الاقتصادية السورية"، موقع الجزيرة، (2017)، <https://cutt.ly/QmiMm4B>

(28) في منطقة عفرين على سبيل المثال تكافأ النساء والفتيات على عملهن ومجهودهن في جني المحصول بشراء بعض الملابس، وفي بعض الأحوال بشراء قطعة ذهب.

سادسًا: موقع المرأة الكردية بين الرائدات السوريات

إن اقتفاء أثر الكرديات السوريات ضمن سياقات الحراك النسوي/النسائي السوري ليس أمرًا هيئًا، لا سيما في مرحلة معقدة من تاريخ سورية ما بين استعمارين قديم وحديث، ثم الدخول في دوامة الانقلابات وإجهاض المشروع الوطني السوري قبل استلام البعث، ويعود ذلك إلى جملة من المحددات والمقاييس، الوطنية السورية والقومية الكردية، تلك التي فرضت إيقاعها وشروطها على الواقعين الاجتماعي والسياسي المتصلين بموضوعة المرأة الكردية في سورية، حيث لم تلق الشخصيات النشطة من بين النساء الكرديات في سورية -على الرغم من قلة عددها- الحق بالاحتفاء بهن في أرشيف النسويات السوريات، ويكاد لا يعثر لهن على أثر.

شخصية مثل روشن بدرخان (-1909 1998) نشطت في أكثر من مستوى؛ قومي كردي ووطني سوري ونسوي، يندر التعرف إليها اليوم بين السوريين/ات خارج الأوساط الكردية السورية، مع أنها من أوليات عضوات الاتحاد النسائي السوري الذي أسس عام 1933 على يد عادلة بهيم⁽²⁹⁾، ومثلت فيه روشن بدرخان رسميًا المرأة السورية في المؤتمر النسائي العالمي الذي عقد في القاهرة عام 1944⁽³⁰⁾. ويُرجع الكاتب الكردي السوري دلاور زنكي⁽³¹⁾ -الذي أعد مذكرات روشن بدرخان وجمعها- أسباب تجاهل الصحف المصرية الصادرة آنذاك لروشن بدرخان، وسقوط اسمها من قائمة الحضور؛ إلى إنكارهم عليها هويتها الكردية التي كانت حاضرة بقوة إلى جانب هويتها السورية. يتكرر الشيء ذاته في السرديات السياسية الكردية حول حياتها، وتقفز فوق بعدها الوطني السوري بعبارة مقتضبة: انقطعت عن الاتحاد النسائي بعد مؤتمر القاهرة⁽³²⁾ من دون تقديم أي تفسير. بينما يجري التركيز على مشاركتها في مؤتمر أثينا 1957 لمحاربة الاستعمار بحكم تمثيلها الكرد وكردستان⁽³³⁾، ويأتي الحديث عنها دائمًا مرادفًا للدور الذي لعبه زوجها جلادت بدرخان بوصفه واحدًا من الأمراء الكرد، لدوره في التأسيس للصحافة الكردية، مع أن الكاتب دلاور زنكي يؤكد محورية دور رفيقة دربه المر في إصدار "مجلة هاوار"، لا بل كانت المعيلة الوحيدة لأسرتها في كثير من المراحل بحكم عملها مدرسة في ثانويات دمشق، إلا أنها لم تنل نصف ما ناله زوجها من اهتمام. فهي بالكاد ترى من خلف

(29) دلاور زنكي، روشن بدرخان حياتها وأعمالها، ط2، (قامشلو: مطبعة بيلا، 2021)، ص 9

(30) الاتحاد النسائي السوري، موقع التاريخ السوري المعاصر، (2021)، <https://cutt.ly/MmiMJxT>

(31) دلاور زنكي كاتب وشاعر كردي سوري من مواليد عامودا 1961 كانت تربطه صداقة متينة بالعائلة البدرخانية، وكتب كثيرًا في هذا الخصوص مثل كتاب: دلاور زنكي، روشن بدرخان حياتها وأعمالها، ط2، (قامشلو: مطبعة بيلا، 2021)

(32) بيمان قاسم، "أعطني وحدة الكرد أعطك كردستان مستقلة.. روشن بدرخان: الكاتبة والمترجمة والمناضلة"، موقع مدارات كرد، (2019)،

<https://cutt.ly/Jmi1rqT>

(33) دلاور زنكي، روشن بدرخان حياتها وأعمالها، ص 7.

ظله الكثيف⁽³⁴⁾، لأسباب يمكن ردها إلى العقلية الذكورية التي تسم طابع المجتمع الكردي، مثل باقي مجتمعات المنطقة. أما وطنياً لعب صعود فكرة القومية العربية وسياسات البعث تجاه الكرد حصته في تهميش واحدة من رائدات الحركات النسائية الكردية والسورية في آن معاً.

من جهة أخرى لعب الحزب الشيوعي دوراً مهماً في إضافة المفهومات النسوية إلى الثقافة السورية بصورة عامة، وكان له تأثيره الواضح في الوسط الكردي، ودخل في منافسة مع الأحزاب الكردية للاستحواذ على المساحة الاجتماعية والسياسية لكرد سورية، وكان له دور بارز في استقطاب النساء الكرديات لعوامل عدة، أهمها الأصول الكردية لزعيم الحزب خالد بكداش (-1912 1995) الذي استولى على قيادة الحزب منذ عام 1937 حتى وفاته. فقد استطاع بكداش أن يحظى بهامش لممارسة الثقافة الشعبية الكردية، وورثت زوجته وصال الفرحة بكداش دور قيادة الحزب من بعده، وكان لها دور مهم في الحراك النسائي السوري، على الرغم من الجدل حول أدائها، وانصهارها في مشروع النظام بعد استلام مقاليد الحزب. إلا أن ذلك لا ينفي أنها في حقبة ما من تاريخ سورية كان لها دور فاعل ومؤثر. شاركت في عدد من التظاهرات، واختبرت تجربة الاعتقال⁽³⁵⁾، وبخاصة أنها ولدت لأب وأب ثائرين، قارعا الفرنسيين بشراسة. بخلاف زوجها الذي كان يعد نفسه سورياً فقط، لم تتنكر وصال لهويتها الكردية، وفي الوقت ذاته لم تظهرها أيضاً على العلن⁽³⁶⁾. ففي الوقت الذي لم يسأل أحد عن سبب ترك روشن بدرخان ساحة العمل السورية، كذلك الأمر لم تُسأل وصال عن مرحلة نادي هنانو ذي الطابع الكردي، بل سقط اسمها هي وأختها نادرة (ديلبر وغولا سور) من دفاتر التندوين الكردية لتلك الحركات مثلما سقط اسم روشن من بين أسماء الاتحاد النسائي السوري، فقد أسهمت في تأسيس رابطة النساء السوريات لحماية الأمومة والطفولة عام 1948، وحضرت عددًا من المؤتمرات الدولية بخصوص المرأة.

بخصوص مشاركة النساء الكرديات في الحراك النسوي السوري قبل 2011 سأورد شهادة شخصية. ففي عام 2004 كنت أنشط مع رابطة النساء السوريات حين اندلعت الانتفاضة الكردية، وشملت حي الأشرافية الذي أقطنه في حلب بتاريخ 16 آذار/ مارس، وتحول حي الأشرافية إلى مجزرة حقيقية سقط في إثرها ضحايا مدنيون/ات. صديقاتي من الرابطة طلبن مني موعداً بعد أيام عدة، وفوجئت أن فحوى التحقيق في شعارات نادى بها المعتصمون/ات الغاضبون في الشارع، وفي تنظيمي

(34) صبيحة خليل، مقابلة مع دلاور زكي، اتصال هاتفي، (21.05.2021): قال ما ملخصه: "كانت أصابع روشن مشوهة وشبه معطوبة ولما سألتها عن السبب أجابت: أنها في أكثر الأحيان كانت تجهز آلة الطباعة البدائية حيث تثبت الأحرف النحاسية على قاعدة خشبية بواسطة الأسلاك التي تجرح الأصابع، وأنها كانت تعمل جنباً إلى جنب مع زوجها على إعداد وتجهيز طباعة مجلة هاوار".

(35) "وصال فرحة بكداش: رفضنا حل حزبنا الشيوعي فحطم استخبارات عبد الناصر منزلنا"، موقع التاريخ السوري المعاصر، (2002)، <https://cutt.ly/dmi1chV>

(36) صبيحة خليل، مقابلة مع ريم فرحة: ابنة أخ وصال، عبر الهاتف (16.06.2021).

دورة "جنדר" لشابات وشبان كرد من طلبة جامعة حلب من دون إذن مسبق منهن. إحدى الصديقات التي حضرت لقاء المحاسبة آنذاك قيّمت الجلسة على النحو الآتي: ((كانوا يتبعون نفس نهج النظام في الوصاية، تساءلت وقتها هل كانوا سيستجوبني لو كنت أنا العربية من شكلت مجموعة نساء من محيطي الحلبي وأقيمت لهن دورة جنדר أم أن قضية الوصاية فقط لأنك كردية؟))⁽³⁷⁾

تشابكت تقاطعات صور الوصاية وتراتبية السلطات على كاهل المرأة الكردية السورية، ويمكن توضيح الرؤية من خلال ما كتبه "بيل هوكس"⁽³⁸⁾ المفكرة النسوية التقاطعية ((حين انضمت إلى مجموعات نسوية اكتشفت أن المرأة البيضاء تتعامل بقدر من التنازل معي ومع غيري من النساء غير البيضات، إن التنازل الذي كانت هؤلاء النسوة تتعامل به تجاهنا إنما كان يمثل إحدى الوسائل المستخدمة لتذكيرنا بأن الحركة النسائية هي حركة خاصة بهن لأنهن سمحن لنا بذلك وشجعنا على العمل معهن، فقد كان وجودنا ضروريًا لمنح العملية والحركة شرعيتها، فلم ينظرن إلينا نظرة المساواة، ولم يعاملننا معاملة المساواة.))⁽³⁹⁾

تتقاطع حال النساء الكرديات داخل المنظمات السورية مع النساء غير البيضات في ما أوردته بيل هوكس، مع مراعاة أن التنازل الذي تحدثت عنه هوكس يقابله في الحالة السورية الوصاية وفرض الإحكام. فإما أن تذوب الكرديات تمامًا، فيصبحن لا مريئات أو يستبعدن لكسرهن القواعد المفروضة من دون ربط هذا التماهي المطلوب بالضرورة بقضية الحقوق والمساواة في الكرامة الإنسانية لجميع المواطنين/ات بوصفه شرطاً أساساً لاندماج طوعي.

سابعاً: نموذج النسوية الأبوجية

يتبع أنصار حزب PYD الجناح السوري للعمال الكردستاني التركي PKK ما يعرف بـ "فلسفة أوجلان"، ولا تنكر المنظمات التي أنتجها الحزب كونهم جزءاً من الحراك النسوي العالمي، مع أن النسوية الأبوجية -إن جاز التعبير- لا تخرج عن مسار محدد رسمه أوجلان في كتبه الأخيرة، على وجه التحديد "العصرانية الديمقراطية هي عصر ثورة المرأة"، ويصف فيه عمله المتعلق بتحرير المرأة بأنه عمل أسطوري: ((عملي ونشاطي الثالث الأسطوري في الشرق الأوسط يتعلق بتحرير

(37) صبيحة خليل، مقابلة مع صباح نجار: عضوة سابقة في رابطة النساء السوريات، عبر اتصال هاتفي، (08.05.2021).

(38) كاتبة وأكاديمية ومفكرة وناقدة وفنانة نسوية ألّفت عدداً من الكتب النقدية، ويكي جندر: genderiyya.xyz

(39) ناهد بدوية، الخروج من العزلة، (بيروت: دار النايا، 2013)، ص 51-52.

المراة⁽⁴⁰⁾، يقول: ((تدخلت بكل شيء يخصهن لأجل إيصالهن إلى تذوق كل ما يمكن تذوقه بلغة لسانهن ومشاعرهن، فنشأن نشوءاً عظيماً، ولكنهن لا زلن حديثات العهد، والحياة الملعونة والأسياذ الرجال لا زالوا إلى جانبهن، بينما كن يفتقرن إلى الخبرة والمهارة لأجل خوض حرب جنسية مع الرجال وفي مواجهتهم، ولهذا الألم ألقين بأنفسهن إلى الهاوية، ومزقن أنفسهن بالقنابل، وفعلن كل ما يمكن ببطولة كبيرة⁽⁴¹⁾). عبارته السابقة التي تحمل بين طياتها سطوة أيديولوجية تعيد صناعة المرأة وتشكيلها بالطريقة التي يريدها أوجلان لإلقاء أنفسهن في الهاوية، بحسب تعبيره.

تبدو الذاتية المفرطة واضحة المعالم في مؤلفات أوجلان أغلبها، دفعه هذا إلى الترفع عن دعم أفكاره بأي مراجع لفيلسوفات نسويات، سوى لمرة أو لمرتين يأتي بصورة عابرة على ذكر روزا لوكسمبورغ، بالتأكيد كانت حجته ستكون مقنعة لدرجة ما عندما يظهر تأثره أو اهتمامه برمز نسوي سياسي من قبيل روزا التي اتجهت إلى المقاومة اللاعنفية، ((قضت فترة طويلة في المنفردة أثناء الحرب العالمية الأولى جراء مناداتها برفض الخدمة العسكرية وعدم رفع السلاح في وجه إخواننا⁽⁴²⁾، لعلّ السلاح هو علامة الافتراق الكبيرة بين روزا وأوجلان. بينما لا يجد حرجاً في كتبه التي تقصيت فيها المسارات النسوية، والتي يتخذها حزبه بمنزلة كتب مقدسة، من الاتكاء على أفكار فلاسفة رجال أمثال: ماركس، أنغلز، باكونين، كروبوتكين، أفلاطون، فولتير، موراي بوكين، إيمانويل والرشتاين، ميشيل فوكو... إلخ. وعندما يذكر النشاط الأدبي للكرد السوريين في كتابه المانيفستو، يذكر جكر خوين وعثمان صبري⁽⁴³⁾، ولم تسعفه نسويته/ انحيازه للنساء في ذكر روشن بدرخان على سبيل الإنصاف أو التماهي مع ذاته التي يعدها منصفة للمرأة، حتى في يوتوبيا نسوية العمال الكردستاني المسماة "جنولوجيا jineology" أغفلت روشن. ربما يرجع سبب ذلك بالدرجة الأولى إلى مواقف أوجلان من المرأة الكردية قبل مرحلة ما تعرف بـ "ثورة روج أفا"، حيث لا يخفي أوجلان سوء علاقته بأمه في المانيفستو ذاتها⁽⁴⁴⁾، لكن في كتابه "كيف تعيش" يشن انتقادات لاذعة على المرأة الكردية

(40) عبد الله أوجلان، العصرية الديمقراطية هي عصر حرية المرأة، أكاديمية عبدالله أوجلان للعلوم الاجتماعية (إعداداً وتقديمًا)، (د.م: موقع شبكة الجيوستراتيغي للدراسات، 2017) ص 4. <https://cutt.ly/Cmi0c1r>

(41) المرجع السابق نفسه، ص 4

(42) بوكه هيرمسين، روزا لوكسمبورغ وحنة أرنت "بين المد والجزر"، رحاب شاكر (مترجمة)، موقع الجمهورية، (2019)، <https://cutt.ly/Smi0Pmt>

(43) عبد الله أوجلان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية المجلد الخامس القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية، زاخو شيار (مترجمًا)، ط 2، (د.م: مطبعة آزادي، 2014)، ص 298-299

(44) المرجع السابق نفسه، ص 549

التي "تنبعث منها رائحة كريهة"⁽⁴⁵⁾ بحسب زعمه؛ الأمر الآخر أحد مساعي أوجلان وأهدافه في إثبات وتنفيذ أي منجز نسوي كردي قبل مرحلة العمال الكردستاني بزعامتة، هذا في ما لو قدم الحزب شيئاً ما للمرأة الكردية غير السلاح.

تنطلق النسوية الأبوجية من منطلق واحد إدماج المرأة في العسكرية وحمل السلاح ((علينا النظر إلى التنوع والتوافر باعتباره لغة النباتات وحياتها. فهي أيضاً لها عوائلها وأقاربها، بل وحتى أعداؤها. ولكن آلية الدفاع الخاصة بكل نوع أو جنس تعد مبدأ راسخاً لدرجة أنه يكاد لا يوجد كائن بلا دفاع"⁽⁴⁶⁾. الأمر الذي جعله يطالب المرأة أن تندرد نفسها للحياة الحرة، معتبرا (التسلح) وحده الكفيل باستعادة أمجادها الغابرة منذ عصر الآلهة الأم. والسبيل إلى تحقيق ذلك يكون بالتخلي عن العلاقات الجنسية الرأسمالية على حد تعابير أوجلان، والتي تُستغل فيها المرأة شر استغلال حسب رأيه "إن العيش مع المرأة في كنف الوضع القائم ينبيئ بنهاية الحياة"⁽⁴⁷⁾. ولذلك يجد أن مشاركة المرأة للرجل بممارسة الجنس تضعها بين برائن السلطة القمعية، ويعادل ذلك وضع المرأة مع النمر في قفص واحد، ويمثل الرجل هنا حال النمر عندما يشكو الأسر والجوع، ويرى أوجلان أن علاقة الزواج الكلاسيكية والمعتادة لن تخرج المرأة سليمة من القفص الذي دخلته: ((ستدفع ثمن دخولها القفص بحياتها أو بتحولها إلى أنثى النمر المستسلمة كلياً. ونمط أنثى النمر يمثل المرأة المسترجلة"⁽⁴⁸⁾.

من هنا نستطيع أن نفهم سبب استغرابه الشديد من رفض إحدى الكادرات الانضمام إلى الحياة العسكرية والاكتفاء بالتدريب السياسي: ((لماذا لا تريدان الانضمام إلى العمل العسكري؟ كل رفقاتك دمهين حامي أنت ليش لا؟! أجبتة أنا بدي السياسة"⁽⁴⁹⁾، وعلى الرغم من ذلك كان عليها أن تخرج في نوبات الحراسة، وبحسب تعبيرها كان أوجلان يقول لهم/ن: ((الأسرة صائرة مشكلة قدام المجتمع)). أما علاقات الحب فكانت محرمة كلياً في المعسكر، ومن يخالف التعاليم يتعرض لأقصى العقوبات، وقد يكلفه ذلك حياته، مع أن كل النساء اللواتي عرفن أوجلان عن قرب كن على يقين تام أنه غير زاهد في النساء، لا بل كان متزوجاً من كسيرة يلدرم ابنة أحد الضباط في الجيش التركي التي اتهمها في

(45) د.م، "أوجلان يهاجم النساء الكرديات"، صحيفة الشرق الأوسط، العدد 8084، (الاثنين 15 كانون الثاني/ يناير 2001)،

<https://cutt.ly/Vmi2nL>

(46) عبد الله أوجلان، حول الأسلوب ونسق الحقيقة، أكاديمية عبد الله أوجلان للعلوم الاجتماعية، (د.م: موقع أكاديميات المجتمع الديمقراطي، 2018)، ص 51. <https://cutt.ly/Jmi29AT>

(47) عبد الله أوجلان مانيفستو الحضارة الديمقراطية، ص 66.

(48) المرجع السابق نفسه، ص 73

(49) مقابلة مع كادرة سابقة في PKK، ضمن سلسلة لقاءات "المرأة الكردية المقاتلة" أصوات نسوية كردية سورية، عبر زووم، (22.01.2021)

ما بعد بالعمالة⁽⁵⁰⁾.

ويرد أوجلان على خصومه في نقدهم إياه وحزبه وطريقة تعاملهم القاسية مع المرأة، وبخاصة على خلفية تصاعد وتيرة تجنيد القاصرات⁽⁵¹⁾: ((هل تستطيع أكثر تلك الفتيات اللاتي تعتزون بها تنفيذ مثل هذه العمليات البطولية؟ ألن تخرج عن جادة الصواب أو تهرب أكثر الفتيات والنساء اللاتي تثقون بهن لمجرد بعض المكاسب البسيطة؟))⁽⁵²⁾ وهنا تتضح الصورة الحقيقية التي يحاكم بها أوجلان النساء اللواتي لم ينضممن إلى القتال في صفوف حزبه، سيهرن، ويخرجن عن جادة الصواب، يعود أوجلان أدراجه إلى الذهنية الذكورية التي تقيس المرأة عبر السلوك الجنسي المشكوك به دومًا من العقل البطيركي الذكوري، ومن ثم بحسب وصفه تتحول المرأة إلى سلاح ذي حدين، فهي قوة في يده، وضعف في يد الخصوم، والخصوم هنا المجتمع الرافض تسليح المرأة، مبيّنًا أن مكنم الخلل والضعف في العاطفة الملازمة للمرأة، وهذا ما يدفع به إلى تصحيح ما يجده عطفًا لدى أنصاره عبر الدفع بالمرأة نحو حمل السلاح.

من ناحية أخرى لا يتوانى أوجلان عن نقد الماركسية ونظرية دكتاتورية البروليتارية، وربما كان على حق في نقده حين قال: ((أحد أهم الأخطاء الجسيمة للأسلوب الماركسي يكمن في انتظاره من البروليتاري القابع تحت وطأة القمع والاضطهاد والاستغلال اليومي أن ينشئ المجتمع الجديد، دون أن يوجّه الثورة ويعمّقها في الميادين الذهنية. لقد عجز الماركسيون عن رؤية البروليتاري عبد مغزو ومستعبد من جديد. لقد وقع في سفسطتهم العامل الحر))⁽⁵³⁾. ببساطة يمكن استبدال ما بين قوسين (العامل الحر/ المرأة الحرة) التي روج لها أوجلان، للوصول إلى الحصيلة ذاتها، وهنا يكمن تناقض طروحات أوجلان في ما لو استبدلنا كلمة الأبوجية بالماركسية والمرأة بالبروليتارية.

وهنا أيضًا يمكننا إسقاط انتقادات أوجلان للماركسية على واقع المرأة الكردية القابعة تحت وطأة الموروث الاجتماعي الثقيل للبيئات الكردية المحلية التي يطلب منها أوجلان تنشئة المجتمع الجديد والحر من دون تأهيل الميادين الاجتماعية والفكرية، وذلك عبر اللجوء إلى السلاح فقط.

((أحد أهم الأخطاء الجسيمة للأسلوب الأبوجي يكمن في انتظاره من المرأة القابعة تحت وطأة القمع والاضطهاد والاستغلال اليومي أن تنشئ المجتمع الجديد، دون أن يوجّه الثورة ويعمّقها في

(50) هوشنك أوسي، "كسيرة يلدرم وميرال قدير وبينهما أوجلان"، موقع السفينة، (2020)، <https://cutt.ly/xmi9bvm>.

(51) د.م، "انتهاكات جسيمة بحق أطفال سوريون. تقرير صادر عن منظمة سوريون من أجل الحقيقة والعدالة حول تجنيد الاطفال في سوريا"، (14 آذار/ مارس 2018)، <https://cutt.ly/emi9F3k>.

(52) عبد الله أوجلان، كتاب مسيرة روما السلسلة العربية 4، ط1، (د.م: منشورات صوت كردستان، 2002)، ص 139-140. تركت الباحثة الأخطاء اللغوية الواردة في الشاهد من دون تدخل كما جاءت في الكتاب المرجع.

(53) عبد الله أوجلان، حول الأسلوب ونسق الحقيقة، ص 39-38.

الميادين الذهنية. لقد عجز الأبوجيين عن رؤية المرأة عبدة مَغزوة ومستعبدة من جديد)).

أما عملياً تبقى الكوارث التي رُصدت خلال أكثر من أربعين عامًا من مسيرة العمال الكردستاني التركي بحق النساء في كل تركيا وسورية والعراق وإيران أكثر من أن تعد وتحصى من دون تحقيق أي منجز حقيقي. في سوريا وحدها تركت المئات من الفتيات الجامعات منذ تسعينيات القرن الماضي، وحملن السلاح، علاوة على التجنيد الإجباري بحق القاصرات، وفرض مناهج تعليمية أيديولوجية أسهمت بالنزوح من مناطق الإدارة الذاتية، والتضييق على الناشطين/ الناشطات السياسيين والمثقفين/ات⁽⁵⁴⁾.

حقيقة حوّل أوجلان نضالات المرأة الكردية التي كانت تتدرج ضمن مسار طبيعي من الارتقاء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي إلى حالة مزمنة، حالة تصادمية وتأريية مع المجتمع كله باستخدام أداة وحيدة؛ السلاح. ولعلّ أنصاره طبّقوا مقولاته بحذافيرها حين جندوا الناجيات ممن كنّ سبيات لدى داعش⁽⁵⁵⁾، أو من ضحايا العنف الأسري⁽⁵⁶⁾.

جينولوجيا Jineology

الجينولوجيا مصطلح ورد لأول مرة في كتاب عبد الله أوجلان "سيولوجيا الحرية" في 2008. الجينولوجيا تعريفاً: "علم المرأة" وأصل الكلمة هما مفردتا jin وتعني (المرأة) باللغة الكردية، و Logy وتعني علم باللغة اللاتينية، ((تم طرح جينولوجي علم اجتماع بديل))⁽⁵⁷⁾.

نقل عبد الله أوجلان أنصاره نساءً ورجالاً من ضفة الماركسية إلى الضفة الأيكولوجية والأمة الديمقراطية، وعلى الرغم من ذلك احتفظ بسلاحهم ضامناً وحيداً لبلوغ العدالة بحسب رؤيته، وكل ما قام به أنه غيّر التسمية. فاستبدل الدفاع الذاتي بالكفاح المسلح. ومهما اختلفت دلالات التسمية تبقى الوسيلة أو الطريقة المتبعة واحدة "شن الحرب"، وهو تعبير شائع في الأدبيات الأبوجية⁽⁵⁸⁾ ويبرر ذلك أوجلان بقوله ((خاض المجتمع شتى أشكال المقاومة والتمرد، وقام بمأسسة حرب الأنصار وجيوش الدفاع الشعبي، وخاض حروباً دفاعية عظي على أرضية التقاليد المسماة بالدفاع الذاتي

(54) "تقرير حقوق الانسان في سوريا لعام 2020، سفارة الولايات المتحدة الامريكية في سوريا"، (3 أيار/ مايو 2021) <https://cutt.ly/Rmi8m6J>

(55) د.م، "نساء الشمس" الإيزيديات... هل يهزم داعش؟، موقع تجمع سوريات من أجل الديمقراطية، (2016)، <https://cutt.ly/cmi8An7>

(56) د.م، "إقليم المرأة الكردي في سوريا لم يحجم نساءه من جرائم الشرف"، موقع <https://cutt.ly/wmi8J94>، (2017)، DARA،

(57) دجلة حيدر، محاضرة عن الجينولوجيا لأستاذة مادة الجينولوجيا، <https://cutt.ly/Smi8Vrl>

(58) الأبوجية. مصطلح كردي مرادف لمنتسبي العمال الكردستاني التركي. وكلمة أبو / العم دلالة رمزية لأوجلان.

وطيلة تطوره لآلاف السنين⁽⁵⁹⁾، ويعد الدفاع الذاتي المسلح المنهج الذي تبني عليها الحضارة الديمقراطية، وهنا يكمن الخلاف والاختلاف بين أفكار أوجلان المؤيدة لشن الحروب بحجة الدفاع الذاتي ودفع المرأة الكردية إلى حمل السلاح والقتال، والمدارس النسوية الرافضة للأعمال القتالية وحمل السلاح. وربما يفسر لنا هذا ترفعه عن ذكر أي من الفيلسوفات النسويات اللواتي ابتعدن كلياً عن عدّ السلاح وسيلة من وسائل الكفاح النسوي. وعندما يتحدث عن الإيكولوجيا يتجاهل أيضاً مؤسسات النسوية البيئية، من أمثال فرانسوا دي أوبون. كارين وارين، وكارولين ميرشانت، وماري دالي.

وفي سياق نقده الحركات النسوية يتهم (الفامينية) Feminism بالعقم وضياح البوصلة: ((قد يؤدي مصطلح الفامينية الذي يمكننا ترجمته إلى الحركة النسوية إلى مزيد من العقم نظراً لبعده عن التوصيف الدقيق لقضية المرأة، فكأنه يعكس معنى يدل على أنها المرأة المسحوقة التابعة للرجل المهيمن وحسب)).⁽⁶⁰⁾ يبدو هنا أوجلان ميّالاً إلى صناعة أبستمولوجيا حول المرأة بمفرده، كونه يحمل المرأة وهمّها على كتفيه لوحده. في الوقت الذي ((برهنت فيه الفلسفة النسوية تأثير الذات الذكورية في العلم نفسه وأن التعددية يمكن أن تكون حتى في العلم الذي تلقيناه وأدركناه على أنه واحد)).⁽⁶¹⁾

يبدو هذا الأمر واضحاً عندما يأتي على مقاربة وضعها على ما كان عليه قبل ثلاثة عقود ((حين دوّت حملة 15 آب 1984 بقوة ضمن الواقع الكردي ... كان قد بدأ يزرع الأمل في روح العشق اليائس. هذا وكان تدفق الفتيات أيضاً حماسياً وجياشاً. ولأول مرة كنت احتضنهن بفخر وإباء. فعندنا نلعب ثانية معاً، كنت أحملهن على أكتافي في بعض الأحيان، مطيحاً بخجل المرأة أرضاً)).⁽⁶²⁾، وعلى الرغم من أهمية هذه الشهادة الذاتية التي كتبها أوجلان في مديح العشق الذاتي، وانفتاحه على المرأة، كان يقيد العلاقات للمنتسبين/ات إلى الحد الذي يجعل حتى الأقارب في المعسكر التدريبي نفسه يخشون التواصل الطبيعي خوفاً من العقاب... أتذكر كيف وبّخ أوجلان أحد المقاتلين من كوباني أمام الجميع، عندما لم يجد لنفسه مكاناً سوى بالقرب من فتاة مقاتلة مثله)).⁽⁶³⁾

(59) عبد الله أوجلان، سييسولوجيا الحرية، زاخو شيار (مترجماً)، (د.م: مطبعة آزادي، 2017)، ص 158-159.

(60) المرجع نفسه، ص 354-355.

(61) ناهد بدوية، الخروج من العزلة، ص 39.

(62) عبد الله أوجلان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الخامس، ص 547.

(63) "كرده بدرو، قيادية سابقة في حزب العمال الكردستاني"، مقابلة معمقة عبر زووم، سلسلة ندوات "المرأة والسلاح" أصوات نسوية كردية سورية، (26.02.2021).

تاسعاً: وجهات نظر نساء قريبات من دوائر الإدارة الذاتية

تنظر النساء القياديات في دوائر الإدارة الذاتية نظرة خالية من النقد إلى تجربتهن، ((... تجربة أولى تحققت على أرض الواقع، كل ما ورد في الأدبيات حالياً يتحقق في المناطق على أرض الواقع، المرأة كسبت إرادتها وشخصيتها وأصبحت واعية لحقوقها...))⁽⁶⁴⁾. وبحسب مزاعم الإدارة الذاتية وصلت مشاركة النساء إلى نسبة 40 %، وطبق نظام الرئاسة المشتركة؛ رجل وامرأة، لذا من أجل فهم أعمق كان لا بد من معاينة الواقع والوقوف على الحقائق ضمن الحلقات القريبة لمؤسسات الإدارة الذاتية التابعة لـ PYD. خلال إحدى الجلسات التشاورية للحركة السياسية النسوية⁽⁶⁵⁾ استطعت رصد بعض الآراء لنساء من (الرقعة)، بعضهن شغلن مواقع ووظائف في جسم الإدارة الذاتية. رأت إحدى المشاركات أنه ((ليس هناك نساء قادرات على إثبات وجودهن ... المرأة وصلت في هذه المناطق إلى المشاركة في العمل العسكري ... للأسف حتى عندما تكون الرئاسة مشتركة تأتي الأوامر من الرجل الذي معها مع أن لها الحق أن تأخذ القرار))⁽⁶⁶⁾، وتقيّم إحدى المشاركات تجربة الإدارة الذاتية بقولها: ((تجربتنا على الورق ناجحة جداً، ويمكن أن تكون نواة لتطبيق على كل سوريا، نحن تربية حزب البعث 70 سنة، الفكر البعثي مازال موجود... والتسلط موجود، هنالك أخطاء كارثية))⁽⁶⁷⁾. بينما ترد إحدى المشاركات على سؤال "هل يناقض اتباع عسكرة النساء النسوية التي تنحى بعيداً عن السلوك العنفي" قائلة: ((لولا تضحيات المرأة التي كانت في العسكرة لما كنا الآن على هذه الطاولة! نحن هنا بفضل تضحياتها. من المفروض أن يكون للمرأة دور في الجانب العسكري لأن العسكرة والسياسة تكمل بعضهما))⁽⁶⁸⁾. وتعتز مشاركة أخرى على صيغة السؤال، فمن وجهة نظرها: ((أن تقف على خط الجبهة بالنسبة لي هو دفاع وليس عنفاً))⁽⁶⁹⁾. في الوقت نفسه لم تخفِ المشاركات أخريات قلقهن من حالات البطالة والمخدرات والهجرة والانتحار في فئة الشباب، والتي تتزامن مع انتشار السلاح.

(64) لى قنوت، المشاركة السياسية للمرأة السورية بين المتن والهامش، ط1، (د.م: اللوبي النسوي السوري، 2017)، ص 77.

(65) الجلسات التشاورية أو الاستشارات الوطنية في الحركة السياسية النسوية تتألف من قسمين، القسم الأول: جلسات مناقشة مركزة حول موضوع محدد بهدف صياغة ورقة سياساتية حوله، تحمل توصيات النساء ورؤيتهن، لنقلها إلى صناع السياسات المحليين والدوليين؛ القسم الثاني: يحتوي على جزء نظري يقدمه فريق الحركة حول الموضوع متبوع بمناقشة تفاعلية وتشاورية بين عضوات الفريق من الحركة والعينة المشاركة من النساء في داخل سورية ودول الجوار.

(66) "مشاركة 1 من الرقعة"، الجلسات التشاورية، (27.05.2021).

(67) "مشاركة 2 من الرقعة"، الجلسات التشاورية، (27.05.2021).

(68) مشاركة 3 من الرقعة، الجلسات التشاورية، (27.05.2021).

(69) "مشاركة 4 من الرقعة"، الجلسات التشاورية، (27.05.2021).

عاشراً: صورة المرأة الكردية من خارج دائرة PKK وPYD

للوصول إلى مقارنة نسوية جادة تعكس الصورة الفعلية لما يجري في المجتمع الكردي السوري على خلفية مزاعم تحرير المرأة الكردية، وتحررها، تلك الصورة التي يُرَوَّج لها دوائر القرار السياسي الخاصة بالإدارة الذاتية التابعة لحزب PYD، وكُرسها الإعلام الغربي⁽⁷⁰⁾ مع تصاعد وتيرة مكافحة داعش، كان لا بد من أخذ رأي نساء كورديات يعملن في الوسط النسوي أو ينشطن في الحقلين السياسي والثقافي، وعلى دراية بتكوين المجتمع الكردي السوري من خارج منظومة الإدارة الذاتية. شملت عينة البحث مواقف 12 ناشطة كردية فاعلة للمشاركة في مناقشة ثلاثة محاور، استجبن لها كتابياً.

1. هل ترين اليوم أن هناك تياراً نسوياً كردياً سورياً واضح المعالم، وهل تظنين أن تجربة الإدارة الذاتية/ PYD في هذا المضمار نسوية أم ماذا؟

2. في السنوات الأخيرة دخلت المرأة الكردية في سورية المجال العسكري "وحدات حماية المرأة"، هل تعتبر هذه التجربة عن تطور حقيقي في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمرأة الكردية؟

3. هل جرائم الشرف وباقي أنواع العنف الأسري حالات طارئة أم ظواهر متجذرة في موروث المجتمع الكردي؟

نفت المشاركات أغلبهن اعتقادهن بوجود تيار نسوي كردي سورياً واضح المعالم. وألمحت القلة إلى أن ثمة مساعي في هذا الاتجاه، وأشارت صراحة ((ثمة أصوات نسوية منفردة منخرطة في الحراك السوري النسوي العام ولكن بدون هوية كردية مميزة))⁽⁷¹⁾. بينما أكدت إحداهن وجود هذا التيار، ولكنها في الوقت نفسه دلت على نقاط الضعف القائمة، وقالت إحدى المشاركات: ((رغم قِدَم نشوء المنظمات النسوية الكردية، إلا أنها جزءاً من الأحزاب السياسية وتابعا لها، وتعمل تحت وصايتها، لم تستطع تشكيل تيار نسوي مؤثر بحد ذاته، يتبنى قضية المرأة كقضية مستقلة))⁽⁷²⁾.

وعن تجربة الإدارة الذاتية ومزاعم النسوية، أكدن غالبتهن أنها لا يمكن عدّها تجربة نسوية؛ ((نعم تجربة الإدارة الذاتية فتحت المجال أمام المرأة، لتحمل السلاح، وتكسر حاجز الخوف والصمت، ويرتفع صوتها وتتشبه أحياناً بالرجل⁽⁷³⁾، وتقاطعن على كون تجربة الإدارة الذاتية "لم

(70) Jiyar Gol, Kurdish 'Angelina Jolie' devalued by media hype, BBC news, (2016), <https://cutt.ly/Imi7JMv>

(71) صبيحة خليل، "مقابلة مع نوزت خليل"، (18.05.2021).

(72) صبيحة خليل، "مقابلة مع فدوى درويش"، (19.05.2021).

(73) صبيحة خليل، "مقابلة مع شمس عنتر"، (18.05.2021).

تأت لبلورة الحراك النسوي أو لتكون داعمة له، بقدر ما كانت استثماراً للنساء بصورة مشابهة للاستغلال البطيركي⁽⁷⁴⁾، ووصفت إحدى المشاركات: ((تجربة الإدارية الذاتية هي نمط سياسي عسكري صارم وفي العمق ذكوري، مع شكل خارجي جذاب جدا))⁽⁷⁵⁾.

من جهة أخرى ذهبت وجهات نظر عدة إلى أنه ((حتى نسبة زواج القاصرات زادت عن المألوف بسبب خوف الأهالي من انخراط بناتهم في صفوف وحدات حماية المرأة وهو ما دعا قسم لا بأس من الكرد السوريين/ات إلى الهجرة بسبب الخوف من التجنيد الإجباري))⁽⁷⁶⁾، بينما رأت إحدى المشاركات أن ((الحالة الكردية تبدو غريبة بعض الشيء، حيث تجد في المشهد حضوراً لافتاً وكثيفاً للمرأة، ولكنها مع ذلك وراء الكواليس معاناتها كمعاناة أي امرأة من مجتمع تحكمه العلاقات الاقتصادية الاجتماعية السياسية الأبوية))⁽⁷⁷⁾، ((ولم تنتف الأبوية من الخلفية التي تتحكم بالمرأة رغم البروباغندا الإعلامية المصدرة للخارج، ربما ساهم الإعلام بشكل كبير في الترويج للعسكرة وتلك الأيديولوجية التي دفعت ثمنها النساء الكرديات أثماً باهظة))⁽⁷⁸⁾.

((من الناحية الاجتماعية تفسخت وتشتت القيم الأخلاقية في مجتمعنا في ظل هذه التجربة. النساء لم يكن متهينات نفسياً وثقيفياً ووعياً لتلك الحرية، بل تسببت بنتائج سلبية كثيرة على المرأة نفسها بشكل خاص ومن ثم على الأسرة بشكل عام، من تلك الآثار التي خلفتها (مثلاً، بعض حالات انتحار الفتيات الصغيرات) أو قتلهن تحت مسمى انتحار بسبب عدم تهيئة الأسرة الكردية على العموم)).

((رغم أن البعض يستبشر أن القوانين التي أصدرتها الإدارة الذاتية قد تكون لصالح المرأة على المدى الطويل، إلا أن هناك من يرى أن تواجد المرأة مع الرجل في القيادة السياسية أو في الدوائر التابعة للإدارة الذاتية شكلي ومصنّع في مختبرات عسكرية ليتم استغلالها واستخدامها كأداة جذب للشباب للانضمام إلى تنظيماتهم العسكرية))⁽⁷⁹⁾ بهدف كسب التعاطف والدعم الدولي. بينما إحدى المشاركات عبرت عن رأيها بالقول: ((... هل هذه هي النسوية؟ أم هي تطرف يساري بزي ديني))⁽⁸⁰⁾.

(74) صبيحة خليل، "مقابلة مع نضال جوجك"، (22.05.2021).

(75) صبيحة خليل، "مقابلة مع ماريّا عباس"، (18.05.2021).

(76) صبيحة خليل، "مقابلة مع نضال جوجك"، (22.05.2021).

(77) صبيحة خليل، "مقابلة مع مهوش شيخي"، (20.05.2021).

(78) صبيحة خليل، "مقابلة مع لمعة عيسى"، (23.05.2021).

(79) صبيحة خليل، "مقابلة مع منال الحسيني"، (19.05.2021).

(80) صبيحة خليل، "مقابلة مع زورين يوسف"، (19.05.2021).

وعن المحور الثاني وانخراط المرأة في العسكرية استهجنّت الآراء معظمها العسكرية، وعبرت قلة عن رؤية مختلفة: ((المجال العسكري وانخراط المرأة فيه لا أعتبره تناقضاً مع مطالب المرأة في المساواة لأن حب الوطن والدفاع عنه ليس حكراً على الرجال وحدهم.))⁽⁸¹⁾ بينما أخريات وجدن في العسكرية والحرب فعلاً ذكورياً بامتياز، ودخول النساء هذا المضمار ليس أكثر من تعزيز لذكورية المجتمع وعسكرته.

بينما رأت إحدى المشاركات أنه ((ما بين الوضع الاقتصادي والاجتماعي الكردي السائد وبين رهن الحالة العسكرية البون شاسع بين المشهدين)).⁽⁸²⁾

((تجربة الإدارة الذاتية معقدة جداً إن كانت نسوية أو غير نسوية إذا قلنا أن النساء خرجن من عبودية المطبخ فهن ذهبن لعبودية العسكرية والمنهج العقائدي، والمختلف معهم لا يختلف معهم من حيث المبدأ بل فقط بحسب الأجندة الحزبية.))⁽⁸³⁾

((بالنسبة للمقاتلات فهن ممنوعات من التعبير عن أنوثتهن، وأي تعبير أنثوي، سوف يقال عنهن أنهن غير جديرات بدورهن العسكري)).⁽⁸⁴⁾ في الأنوثة والعسكرة حارت إحدى المشاركات في تفسير فقدان الأنوثة، ولكن يمكن فهمه جيداً في سياق مقولة إحدى المقاتلات كانت برتبة قائدة طائرة في الجيش الأحمر السوفييتي، حين رفضت المقابلة، والتحدث عن تجربتها في الحرب، قائلة: ((لا يمكنني... لا أريد أن أتذكر. قضيت في الحرب ثلاث سنوات ... وخلال سنوات ثلاث لم أشعر بنفسي امرأة. لقد تخشّب جسدي وتيبّس، بلا دورة شهرية، بلا أية رغبات أنثوية)).⁽⁸⁵⁾

ولم تجد إحدى المشاركات في انخراط المرأة الكردية ضمن المجال العسكري أي تطور طبيعي وحقيقي، فالحرب السورية هي التي فرضت هذا الواقع، ولا تعكس الصورة التي رُوجت لها، على الرغم من الإشادة والاحتفاء الذي لاقتّه من العالم كله، وربطت إحداها تجربة حمل السلاح الفريدة والجديدة في المنطقة برمتها باحترام العالم صوت السلاح، ومنطق القوة العارية فقط، ((فهو ليس نتيجة لتطور المرأة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإنما نوع من التمرد على الظلم

(81) صبيحة خليل، "مقابلة مع حياة قجو"، (19.05.2021).

(82) صبيحة خليل، "مقابلة مع مهوش شيخي".

(83) صبيحة خليل، "مقابلة مع نوزت خليل".

(84) صبيحة خليل، "مقابلة مع لمعة عيسى".

(85) سفيتلانا أليكسييفيتش، ليس للحرب وجه أنثوي، نزار عيون السود (مترجماً)، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والطبع، 2016)، ص 15.

الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الواقع على المرأة⁽⁸⁶⁾.

ولم تختلف المشاركات في توصيف العنف الممارس على المرأة الكردية بالعنف المتجذر، والمرتبطة بالمووروث الاجتماعي والعادات والتقاليد التمييزية، وتشابه حال المرأة الكردية مع حال باقي النساء في المجتمعات المجاورة لهن.

ما يفند مزاعم المستشرقين بحسب رأي إحدى المشاركات: ((العنف الذي تتعرض له المرأة الكردية لا يقل عن مجتمعات الجوار حتى وإن أوحى ظاهرها على التحرر نسبياً حيث أشاد بعض المستشرقين بذلك وباختلافها عن نسوة الجوار، ولكن أهل مكة أدرى بشعابها⁽⁸⁷⁾)).

حادي عشر: الخاتمة

تبقى موضوعة النسوية والمرأة الكردية السورية والسلاح واحدة من الموضوعات التي أخذت حديثاً حيزاً من الاهتمام في الأوساط الكردية التي طالما أغلقت على نفسها الباب في ردة فعل على سياسات الإنكار والصهر اللذين مورسا بحق الكرد طيلة عقود طويلة. وعلى الرغم من أن بدايات ظاهرة المرأة الكردية المسلحة بشكلها المنظم تعود إلى أواخر ثمانينات القرن الماضي مع اكتمال تمدد العمال الكردستاني التركي بين كرد سورية⁽⁸⁸⁾ إلا أنها لم تلازم المرأة الكردية سوى مع حرب داعش، وتفاقمت في المجتمعات المحلية الكردية مع المعاناة في خطف القاصرات، وتجنيدهن بأعداد كبيرة، والدفع بهن نحو جبهات القتال، وهذا ما يتعارض مع مفهومات النسوية وقضاياها، وسبل كفاحها اللاعنفي، علاوة على كون السلاح بحد ذاته خارج أدبيات الموجات والتيارات النسوية الحديثة. لكن تجربة PYD (الإدارة الذاتية) الشطر السوري من حزب العمال التركي تكاد لا تعبر النسوية أي اهتمام، إذا ما تمت المفاضلة بينها وبين فلسفة عبد الله أوجلان التي خلعوا عليها ثوب القداسة. وهنا لا بد من تناول كتاباته بنظرة نقدية مستفيضة أكثر، خصوصاً أنه تكلم عن النساء وقضاياهن أكثر من أي امرأة في التاريخ الكردي الحديث والقديم، ورسم مسارات حاضرها ومستقبلها وحده كرجل.

واللافت أن الاهتمام الكردي المستجد بقضايا النسوية واختلاطها بالعسكرة جاء في بدايته محض انعكاس لردات الفعل الغربية ذات النظرة الاستشراقية المليئة بالدهشة تجاه المرأة الكردية المقاتلة، وهي النظرة ذاتها التي صُدمت بمشاهد القتل والنحر على يد داعش، إلا أن كثيرات من الناشطات

(86) صبيحة خليل، "مقابلة مع فرحة خليل"، (20.05.2021).

(87) صبيحة خليل، "مقابلة مع منال الحسيني".

(88) "كرده بدرو، قيادة سابقة في حزب العمال الكردستاني"، مقابلة معمقة عبر زووم، سلسلة ندوات "المرأة والسلاح" أصوات نسوية كردية سورية، (26.02.2021).

الكرديات اكتشفن لاحقاً مرارة الحقيقة التي لم يعد بالإمكان تغطيتها عبر مسلسل تلفزيوني يصور بطولات المقاتلات الكردية من إنتاج هيلاري كلنتون وابنتها، إنما من حقيقة أن ذلك الأسوار المجتمعية التقليدية العالية أمام المرأة الكردية أصعب من ذلك أسوار داعش. تلك هي الصورة الحقيقية التي يتجاهلها العالم، وتقفز من فوقها المنظومات الأيديولوجية الكردية، لا بل تعيد الاستثمار في كم الحيف الاجتماعي الذي يلحق بالمرأة الكردية، وتوظفه لصالحها بطريقة براغماتية. من هنا لا بد من إجراء دراسات تتعلق بطريقة تعاطي الإعلام الغربي لموضوع المقاتلات الكرديات، ودوره في تسويقها بوصفها قصص نجاح للمرأة الكردية، مع تجاهل تام لقضاياها المزمنة أو عدها جزئية ثانوية لا تستحق الاهتمام يضاف إليها عبء التجنيد الإجباري.

في النهاية، استلاب المرأة الكردية السورية لصالح السلاح فشل تتقاسمه النسويات الكرديات خصوصاً، والسوريات عمومًا، وعلى الجهتين تقع مسؤولية البحث عن تقاطع صور القمع الممارس على المرأة الكردية، ومستوياته: الجندرية، الطبقية، الأيديولوجية، العرقية. ومن ثم يقع قسط لا بأس به من المسؤولية على الحركة السياسية الكردية والمثقفين/ات منهم/ن، نتيجة ابتعادهم عن الاشتغال على الإرث الاجتماعي والفكري للمجتمعات المحلية الكردية، وتبجيل الموروث المجتمعي القومي بوصفه كتلة مقدسة لا يجوز نقدها أو المساس بها، الأمر الذي غيّب النظرة النقدية للتجربة تحت وطأة الأدلجة التي تصل إلى حد القداسة. لا بد من استكمال العمل البحثي الحثيث لإلقاء الضوء على الواقع الفعلي للمرأة الكردية وتشريحه بغية الوصول إلى توصيات عملية.

المصادر والمراجع

1. أليكسييفيتش، سفيتلانا، ليس للحرب وجه أنثوي، نزار عيون السود (مترجمًا)، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والطبع، 2016).
2. أوجلان، عبد الله، العصرانية الديمقراطية هي عصر حرية المرأة، أكاديمية عبد الله أوجلان للعلوم الاجتماعية (إعدادًا وتقديمًا)، (د.م: شبكة الجيوسراتيجي للدراسات، 2017).
3. مانيفستو الحضارة الديمقراطية، زاخو شيار (مترجمًا)، ط2، (د.م، مطبعة آزادي، 2014).
4. حول الأسلوب ونسق الحقيقة، أكاديمية عبد الله أوجلان للعلوم الاجتماعية (إعدادًا)، (د.م، د.ن، 2018).
5. كتاب مسيرة روما: السلسلة العربية 4، ط1، (د.م: منشورات صوت كردستان، 2002).
6. سيسولوجيا الحرية، زاخو شيار (مترجمًا)، (د.م: مطبعة آزادي، 2017).
7. بدوية، ناهد، الخروج من العزلة، (بيروت: دار النايا، 2013).
8. زنكي، دلاور، روشن بدرخان حياتها وأعمالها، ط2، (قامشلو: مطبعة بيلا، 2021).
9. زيدان، يوسف، شجون عربية، ط1 (القاهرة: نون للنشر والتوزيع، 2016).
10. قنوت، لعي، المشاركة السياسية للمرأة السورية بين المتن والهامش، ط1، (د.م: اللوبي النسوي السوري، 2017).
11. مينورسكي، فلاديمير، الأكراد ملاحظات وانطباعات، معروف خزنة (مترجمًا)، (بيروت: دار رابطة كاوا للثقافة، 1987).



المحور الخامس: النسوية التقاطعية



النسوية التقاطعية: معناها، تطبيقاتها، نقدها

وإمكان استخدامها في السياق السوري

علياء أحمد⁽¹⁾

أولاً: ملخص تنفيذي

كثيراً ما تعاني النساء أشكالاً مركبة من التمييز، لا تحيط بها المقاربات التقليدية أحادية الجانب غالباً، فتبقى هذه التمييزات غير مرئية، وتؤدي غالباً إلى مزيد من العنف والتمييز ضد فئات مهمشة من النساء، ما دفع تياراً في الحركة النسوية إلى ابتكار منهجية جديدة، تساعد في دراسة أشكال التمييز المركبة، سميت "النسوية التقاطعية- intersectionality feminism" التي تبين أنّ كل عنصر من عناصر التمييز المركب ضد المرأة يعزّز بقية العناصر، ويتعزّز بكل منها، فيكون التمييز المركب، أكبر وأشمل من عناصره جميعها، ما يقتضي مقاربات مناسبة، وأطراً قانونية مختلفة عن المقاربات والأطر الراهنة، القاصرة أساساً، والجائرة أيضاً.

يتناول البحث التعريف بالنسوية التقاطعية، فيعرض لظهور المصطلح ومعناه، ومدى نجاعة منهجه وأهميته. ويتطرق إلى المنهج التقاطعي في إعادة التفكير بأدوات القوة وتموضعها، ويستعرض جوانب من النقد النسوي الموجّه إليه، ثم يناقش إمكان الإفادة منه في السياق السوري عند دراسة أوضاع النساء السوريات، لكشف أشكال التمييز المركبة أو المتقاطعة التي يعانينها. لذا، يناقش البحث الطابع الهوياتي للتمييز المتقاطع، وكيفية تداخل الهويات الاجتماعية والأيدولوجية والسياسية للنساء السوريات، لتشكيل فهم أعمق للمستويات المركبة والمستجدة من العنف والتمييز، في مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والقانونية، قبل الثورة التي انطلقت عام 2011، وتحولت إلى نزاع مسلح، تعرّضت بسببه النساء لمزيد من العنف، ولأشكال جديدة وأنماط أو نماذج جديدة من التمييز والاضطهاد المركب، وبعد الثورة. ويقدم نموذج دراسة حالة يحلل فيها تقاطعياً أشكال العنف وتمييز مركبة على اللاجئات السوريات في ألمانيا، ويختم البحث بما توصل إليه من نتائج وخلاصات.

(1) باحثة نسوية، ومدرّبة في قضايا المرأة والطفل.

إنّ جدّة المنهج التقاطعي وندرة المصادر المرجعية في اللغة العربية شكّلتا تحدّيًا أساسًا للبحث، تطلّب مزيدًا من التحليل، وفي الوقت عينه دافعًا إضافيًا للإسهام في إدراج هذا المنهج ضمن العمل النسوي السوري في مستوى الرؤية والتفكير والعمل⁽²⁾.

ثانيًا: أهمية البحث

تتأتى أهمية البحث من محاولته تقديم إضافة معرفية من خلال التعريف بمنهج جديد مبتكر ضمن الحركة النسوية، هو المنهج التقاطعي، وتوضيح أهميته، والتفكير في إمكان الاستفادة منه لدراسة معاناة النساء السوريات، وتحليل أشكال التمييز والاضطهاد المركّب التي يتعرضن لها، وتبيّن ارتباط عناصر التمييز المركّب والمتقاطع بالبعد الهوياتي، لبحث إمكان تغيير واقعهن نحو الأفضل.

ثالثًا: إشكالية البحث

من خلال التعريف بالنسوية التقاطعية ومنهجها وتطبيقها من جهة، وتحليل واقع النساء السوريات وفق المنهج التقاطعي الذي يساعد في كشف العلاقة بين الهويات المركّبة؛ الجنسية والعائلية والعشائرية والإثنية واللغوية والثقافية والدينية والمذهبية والمهنية والأيدولوجية والسياسية للأفراد والجماعات؛ وأشكال التمييز ضد النساء في السياقات والأنساق المختلفة، من جهة أخرى، يفترض البحث أنّ بإمكان النسوية التقاطعية إنتاج مقارنة منهجية جديدة تحيط بأشكال التمييز المتقاطعة والمندخلة في السياق السوري، بما يتيح اقتراح أطرٍ قانونية ملائمة وحلولٍ ناجعة لمكافحة التمييز المركّب، ومعالجة آثاره.

رابعًا: منهجية البحث

يعتمد البحث منهجًا وصفيًا تحليليًا للتعريف بالنسوية التقاطعية ومنهجها، ثم ينتقل إلى المنهج النسوي التقاطعي في تحليل بعض أشكال التمييز المركّبة أو المتقاطعة التي تعانيها النساء عمومًا، وفي

(2) عدا عن عدد بسيط من المقالات وبعض الأدلة التدريبية، لا تتوفر مراجع عربية عن النسوية التقاطعية بوجه عام، وفي السياق السوري بوجه خاص، أما في اللغات الأجنبية، فتوافرت دراسة واحدة حول السياق السوري من منظور النسوية العابرة للحدود التي تستخدم النهج التقاطعي. اعتمد البحث مراجع أجنبية تناولت مفهوم النسوية التقاطعية عمومًا أو في مناطق مختلفة من العالم، عُولجت فيها قضايا جديدة معرفيًا وقانونيًا تتوافق مع خصائص النظم السياسية والاجتماعية والثقافية لهذه المناطق، ليست مطروقة في مجتمعاتنا بوضوح، لذلك يمكن أن يكون هذا البحث نواة أولية لاستخدام المنهج التقاطعي في قراءات جديدة، تتناول قضايا غير مرئية أو مهمشة في الواقع السوري.

تحليل واقع النساء السوريات، باختلاف هوياتهن وأماكن وجودهن في التقسيمات والأنساق التراتبية الهرمية المتعددة في سورية.

خامساً: مقدمة

تتعرض النساء بسبب هويتهم الجنسية (أنثى) وهويتهم الجندرية (امرأة)، بصورة أساس، لعنف قائم على النوع الاجتماعي، ولتمييز يصعب حصره في شكلٍ محدد، لأسباب عدّة: لون بشرتهم، وهوياتهم العائلية والعشائرية والإثنية والطبقية والدينية والمذهبية... إلخ، أو بسبب ميولهم الفكرية والأيدولوجية والسياسية أيضاً⁽³⁾. وفي خضم الدفاع عن حقوقهن، غالباً ما تُحصّر النساء في هويتهم الجندرية، وتحديددهن بوصفهن فئة واحدة تعيش التجربة نفسها، وتعاني الاضطهاد نفسه، وتقع علمهن النتائج نفسها، الأمر الذي يفضي إلى إعادة إنتاج الصور النمطية، وتكريسها ضدّهن، وعدهن كتلة واحدة من الضحايا والمُعتقات والمُستغلات، ومن يستغلن هو "الرجل"، في تكريس لانقسام جندري معياري، يبيّسط القضايا، ويغفل الحالات التي تتراكب فيها عناصر التمييز المركّب وتتقاطع.

وبدلاً من بحث الأسباب والعوامل المؤدّية إلى تمييز أفراد المجتمع وفق تراتبية هرمية، كرّسها النظام الأبوي/الذكوري، لا يتم التفريق بين هذا النظام والرجل، ويُعدّان منظومة واحدة على أساس الجنس والجندر، وهذا يتضمن عنقاً من نوع آخر ضد الرجل المُستبدّ به والمُضطهد عملياً من جهة، ويمثل أداة للنظام الذكوري المستبد بأفراد المجتمع على اختلافات هوياتهم الجندرية من جهة أخرى، فيتمثل الرجل هذا النظام (الذي يضطّده أيضاً)، ويدافع عنه. تكمن المفارقة في دور النساء الكبير في الدفاع عن النظام الذكوري، بسبب تنشئتهن للامتثال لهذه المنظومة، وتبني قيمها ومعاييرها، ليكنّ جزءاً أساساً منها، بل حارسات لها، وفاعلات في إعادة إنتاجها، من خلال تربية أولادهن وبناتهن، وهذا ما يحمّلن قسطاً من المسؤولية عن تكريسها في المجتمع.

سيعرّف البحث بالنسوية التقاطعية، ويستعرض نشأتها وخصائص منهجها، ويستدل على المجالات المختلفة التي استعمل فيها هذا المنهج، والانتقادات التي وجهت إليه. ويحاول تحليل التمييزات التي تتعرض لها النساء السوريات نتيجة هوياتهم المتنوعة وفق المنهج التقاطعي، ليتبين إمكان الاستفادة من النسوية التقاطعية في إنتاج مقارنة منهجية جديدة أقدر على الإحاطة بأشكال التمييز المتقاطعة

(3) تجدر الإشارة إلى أن النساء يواجهن الازدراء والنيز مثل بقية أفراد مجتمع الميم (الأفراد ذوو الهويات الجنسية اللامعيارية)، عندما تتعارض ميولهم الجنسية مع "المعيارية الغريبة" السائدة التي تعتبر نفسها سيروية حياتية مفروغاً منها، فتصم بالشذوذ كل من يخالفها، وتمارس ضده شتى أنواع الاضطهاد والعنف والتمييز. ومع الإقرار بأهمية تسليط الضوء على هذه القضية، وعلى الرغم من أنّها ليست موضوع هذا البحث، غير أن المؤكّد تعرّض (مجتمع الميم) إلى كل ما يطال النساء من تمييز وعنف، وبصور أكثر حدّة.

والمتماخلة في السياق السوري؁ بما يتيح اقتراح حلولٍ ناجعة لمكافحة التمييز المركّب ومعالجة آثاره.

سادساً: ما النسوية التقاطعية؟

يعد منهج "التقاطعية-Intersectionality" حديث العهد ضمن الحراك النسوي العالمي؁ لا سيما في الشرق الأوسط والبلدان الناطقة بالعربية. وعلى الرغم من تداوله على نطاق واسع وفي مجالات مختلفة؁ نظراً لقدرته الملحوظة في تحليل التمييزات المختلفة وتفسير عدم المساواة الاجتماعية؁ إلا أنه مثار مناقشات وجدل بشأن تصنيفه بوصفه نظريةً اجتماعية نقدية متكاملة.

ابتكرت المحامية والمنظرة النسوية الأميركية من أصول أفريقية؁ كيمبرلي كرينشو؁ مصطلح "التقاطعية" في مقالها الشهيرة المنشورة عام 1989: ((إلغاء تهميش تقاطع العرق والجنس: نقد نسوي أسود لعقيدة مناهضة التمييز؁ والنظرية النسوية؁ والممارسات السياسية المناهضة للعرقانية))⁽⁴⁾.

تناولت كرينشو التمييز ضد المرأة السوداء في الولايات المتحدة الأميركية؁ بوصفه حالة خاصة من حالات التمييز؁ يتقاطع فيها الجنس والعرق؁ ورأت أن النساء السود لا يؤخذن في الحسبان؁ غالباً؁ في التحليلات حول الاضطهاد الجندي أو العنصرية العرقية. فالتحليلات حول اضطهاد النساء تركّز على النساء البيض؁ في حين تركّز التحليلات العنصرية على الرجال السود. فقد تحدّث بذلك النسوية ومناهضة العنصرية العرقية بشقيهما النظري والعملي اللذين يهملان "تصوير تفاعل العرق والجنس بدقة"؁ مجادلةً أن ((التجربة التقاطعية تفوق مجموع العنصرية العرقية والعنصرية الجنسية؁ وأي تحليل لا يأخذ التقاطعية بعين الاعتبار لا يستطيع أن يوضح النهج الذي يتم من خلاله إخضاع النساء السود))⁽⁵⁾.

استعرضت كرينشو في مقالها المذكورة ثلاث قضايا قانونية لنساء سوداوات ادّعين في المحاكم ضد التمييز الذي واجهنه في عملهن؁ إذ تعرضن للتمييز لكونهن نساء من جهة؁ ولكونهن سوداوات من جهة أخرى؁ وفي القضايا الثلاث فشلت المحاكم في التعامل مع التمييز التقاطعي وإنصاف المدّعات. أرادت كرينشو من خلال الأمثلة إثبات صعوبة حصر التمييز الذي يتعرض له أفراد المجتمع على سلم التراتبية الهرمية للمنظومة الذكورية؁ والذي تعانيه النساء على نحو أكثر حدة؁ وصعوبة تصنيفه على وجه الدقة والضبط؁ وعدم إمكان إرجاعه إلى سبب واحد واضح ومحدد؁ لكي يمكن تحليله واقتراح السبل الكفيلة بالحد من آثاره.

(4) كمبرلي كرينشو؁ "إنهاء تهميش تقاطع العرق والجنس: نقد نسوي أسود لعقيدة مناهضة التمييز؁ والنظرية النسوية؁ والممارسات السياسية المناهضة للعرقانية (1989)"؁ موقع الهامش؁ <https://al-hamish.net/7517>

(5) شارون سميث؁ "في تنظير قمع المرأة؁ النسوية السوداء والتقاطعية"؁ الحوار المتمدن؁ ع 6155؁ (24/2/2019).

تقول كرينشو: ((ربما يبدو للبعض أن ما قدمته هو انتقادات غير متسقة لكيفية معاملة النساء السود في قانون مناهضة التمييز. يبدو أنني أقول إن دعوى النساء السود رُفِضَتْ، وتجاربهن يُعْتَمَ عليها، لأن المحكمة رفضت الإقرار بأن تجربة توظيف النساء السود يمكن أن تكون مختلفة عن تجربة النساء البيض، بينما في حالات أخرى، أُذِيت مصالح النساء السود لأن قضيتهم نُظِرَ لها كدعوى غير متميزة عن دعوى أيٍّ من النساء البيض أو الرجال السود))⁽⁶⁾.

هذا القصور دفعها بصفتها محامية نسوية إلى اقتراح مقارنة جديدة لفهم معاناة النساء المحرومات من حقوقهن ومن الحصول على فرص متكافئة وعادلة، عن طريق المنهج التقاطعي الذي يتحدى التحليل الأحادي للقضايا، ويسلط الضوء على الأهمية التحليلية للعلائقية، وكيف أن المواقف الاجتماعية المختلفة التي يشغلها الفاعلون، والأنظمة، والتراتبيات الهيكلية السياسية والاقتصادية، تكتسب المعنى والقوة (أو لا تكتسبها) من علاقتها المتداخلة مع المواقف الاجتماعية الأخرى. وهذا يسلط الضوء على الطبيعة المتداخلة والبنائية للأنظمة والهيكل الاجتماعية المنظمة حول السلطة وعدم المساواة⁽⁷⁾.

تنتقد كرينشو ما أسمته "الحدود المفاهيمية للتحليلات أحادية القضية"، أو التحليل أحادي المحور، وهو ما تحدّته بالتقاطعية، قائلة: ((يمكن للنساء السود أن يتعرضنَ لتمييزٍ بعددٍ من الأشكال، والتناقض ينبع من افتراضنا أن ادعاءهن الإقصاء يجب أن يكون أحادي الاتجاه. فلننظر إلى هذا التشبيه: سيارات تعبر في تقاطع، حيث السيارات تأتي وتذهب من كل الاتجاهات الأربعة. التمييز، مثل السيارات في تقاطع، قد يأتي من أي اتجاه وقد يذهب في أي اتجاهٍ آخر. إن جرى حادثٌ في التقاطع، يمكن أن تسببه سياراتٌ قادمة من أي اتجاه، وأحياناً منها كلها. بالمثل، إنْ تضرّرت امرأة سوداء لأنها في تقاطع، يمكن أن تكون إصابتها نتيجة التمييز الجنسي أو التمييز العرقي))⁽⁸⁾.

على أن التقاطعية ليست وليدة مقالة كرينشو، لكن كرينشو هي التي سكّت المصطلح الملائم الذي يصف بدقة حالاً أفرزتها صراعات التيارات النسوية ذات الأهداف المتباينة، بين حركات تسعى لتحصيل مزيد من المكتسبات والقوة لنساء النخبة، وتيارات نسوية هادفة إلى تفكيك المنظومات التسلطية في المستويات السياسية والاجتماعية والدينية جميعها، المتداخلة والمتقاطعة، التي تزيد

(6) كمبرلي كرينشو، "إنهاء تهميش تقاطع العرق والجنس..."

(7) قارن:

Georgina Waylen, Celis Karen, Kantola Johanna, and S. Laurel Weldon (eds.), The Oxford Handbook of Gender and Politics, (2013). <https://cutt.us/aG9rD>

(8) كمبرلي كرينشو، "إنهاء تهميش تقاطع العرق والجنس..."

من تعقيد الاضطهاد والعنف الممارس ضد النساء⁽⁹⁾.

بعد مقالة كرينشو، حاز المصطلح اهتمامًا واسعًا في الأوساط الأكاديمية، وسلط عدد من المؤتمرات والدراسات الضوء على أهمية التقاطعية، وقدم عدد من الباحثين والباحثات والنسويات، طروحات حول التقاطعية مثل "كاثي ديفس" التي تؤكد في مقالتها: "التقاطعية كاصطلاح دال" أهمية المسألة التقاطعية، من وجهة نظر الدراسات الجندرية التي يمكن تطبيقها ضمن أي مسعى علمي يحاول فهم الظواهر الفردية والاجتماعية على نحو شامل. وتؤكد أن ((أي باحثة تتجاهل الاختلاف تخاطر بأن يُنظر إلى عملها على أنه مضلل نظريًا، ولا جدوى سياسية له، أو ببساطة بعيد عن الواقع))⁽¹⁰⁾.

بدأت فكرة التقاطعية تحظى باهتمام متزايد في العلوم الاجتماعية من مثل علم الاجتماع والدراسات الجندرية والجنسانية، والعلوم السياسية، وعلم النفس العيادي والتحليلي، وحتى في الاقتصاد، حيث نشأ الاقتصاد النسوي التقاطعي. وقدمت المنهجية التقاطعية، خصوصًا العلوم التطبيقية، استراتيجية تحليلية تساعد في فهم أكثر عمقًا مدى تأثير المواقع الاجتماعية، والأفكار والممارسات التي تحفظ وتدافع عن الجنس والجندر والطبقة والعرق والاثنية، وسواها من ظواهر لا يمكن فهمها تحليليًا بمعزل بعضها عن بعض، فتعمل على تفسير علاقات القوة التي تؤدي إلى إنتاج حقائق مادية غير متكافئة، ومن ثم تقدم التقاطعية تصورًا متنوعًا ومتعدد الأوجه لنظريات المعرفة⁽¹¹⁾.

لذلك يمكن القول إن ((مشروع التقاطعية دائم التهيكل ومفتوح على احتمالات لانهاية، وهذا ما يتأكد من عدم ثبات الهويات نفسها والمواقف الاجتماعية، والطبائع الديناميكية التي تتخللها وغير المتبلورة))⁽¹²⁾.

إلا أن ما جرى الوصول إليه من تحليلات عميقة لأصوات المهمشين والمهمشات يشجع على إيلاء المفهوم مزيدًا من الدراسة والتطوير عن طريق التطبيقات العملية على أرض الواقع. فالمنهجية التقاطعية لا تفيد في تحليل العلاقات بين أنظمة القوة والهويات الناتجة منها فحسب، وإنما تساعد في تعزيز إمكان تغيير هذه المنظومات ومنتجاتها المعرفية لاحقًا، ويؤكد أحد الباحثين (في الإشارة

(9) للمزيد حول هذه النقطة يُنظر: مَنّة سويلم، "التقاطعية في مواجهة السوفراجيت"، موقع (نحو وعي نسوي)، <https://cutt.us/9VcBx>

(10) Kathy Davis in Roshan das, Nair and Catherine Butler, (eds.), Intersectionality, Sexuality and Psychological Therapies: Working with Lesbian, Gay and Bisexual Diversity, (John Wiley & Sons, Ltd. 2012), Page3

(11) قارن:

Georgina Waylen, Celis Karen, Kantola Johanna, and S. Laurel Weldon (eds.), The Oxford Handbook of Gender and Politics, (2013). <https://cutt.us/aG9rD>

(12) Roshan das, Intersectionality, Sexuality and Psychological Therapies

إلى بورديو)) (أهمية الحقول لإعادة إنتاج علاقات الهيمنة أو الحقول كمجالات "نتج فيها الفئات الاجتماعية ترتيبات تاريخية محلية معقدة")⁽¹³⁾

يشير علم اجتماع المعرفة إلى أن المعرفة، بما في ذلك تلك التي تهدف إلى فهم التقاطع، تُبنى اجتماعيًا، وتُنقل، وتُضفى الشرعية عليها، ويعاد إنتاجها بواسطة الآليات الاجتماعية المتشابكة (والتقاطعة) بعمق مع أنظمة السلطة الاجتماعية (أي كنظرية في علاقات القوة)⁽¹⁴⁾.

ومن ثم، فإن تطبيق التقاطعية في مجالات معرفية عدة مختلفة، ودراسة تموضع مراكز القوة التي تنتج ثقافتها ومعاييرها، يساهمان تراكميًا في خلخلة هذه المواضع، وإعادة بنائها لإنتاج معرفي جديد، عبر تغيير آليات التفكير التي تقوم على تقديس ثقافة القوة وتهميش الضعف.

في ضوء ما تقدم، يمكن تحديد خصائص التقاطعية على النحو الآتي:

1. التقاطعية منهج نقدي، لا تستثني النظرية النسوية ذاتها من النقد.
2. تستبعد التحليلات أحادية المحور.
3. تبرز ترابط المجالات التي ينشأ منها التمييز المركب أو المتقاطع.
4. تُعنى باختلاف التجارب الإنسانية وتعدّها.
5. تضع الفئات الأكثر تعرضًا للتمييز والتهميش في صلب رؤيتها وعملها.
6. إنها منهج برسم العمل والممارسة، وفق معياري الجدوى والإنجاز، هو منهج قيد الإنشاء دومًا.

سابعًا: نقد النسوية التقاطعية

انتقدت النسوية التقاطعية من بعض التيارات النسوية، أبرزها النسوية الماركسية التي ترى أن التقاطعية "أيديولوجية بورجوازية"، لا تتجاوز حدود السياسات الهوياتية التي تختلط بعلاقات الرأسمالية. وبحسب إيف ميتشل تعمل التقاطعية على إعادة إنتاج الشقاق ما بين المظهر والجوهر⁽¹⁵⁾.

(13) Johanna Hofbauer, Gertraude Krel, Intersektionalität und Diversity MIT Bourdieu betrachtet, in Smykalla, Sandra, Vinz, Dagmar (Hrsg.): Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Auf. 4. (Münster, 2016), Page 8788-

(14) Georgina Waylen, Celis Karen, Kantola Johanna, and S. Laurel Weldon (eds.), The Oxford Handbook of Gender and Politics, (2013). <https://cutt.us/aG9rD>

(15) Eve Mitchel, I am a woman and a human, Page 13 <https://libcom.org/files/intersectionality-pamphlet.pdf>

وتصرّح النسوية الماركسية أن سياسات الهوية والتقاطعية ليست مُخطئة بالكامل، لكن يشوبها النقص، فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع الأبوي والعرق هي علاقاتٌ حقيقيةٌ ومحسوسةٌ وماديةٌ، إلا أنّ النهج التقاطعي المستند إلى سياسات الهوية يؤدي إلى إضفاء الفردية على النضال، وهذا ما ينزع الأهمية/ العالمية عن النضال الطبقي، فسياسات الهوية ((تعيد إنتاج الفرد المغترب في ظل الرأسمالية، وبالتالي يأخذ النضال شكل المطالبة بالمساواة بين المجموعات المختلفة، في أفضل الحالات، بينما في أسوأ الحالات يأخذ النضال شكلاً فردياً)). كما أنها تختزل النضال في "مساواة في الحقوق)) أو ((تمثيل متساوٍ لبعض الفئات))، ما يعزز الهوية بوصفها فئة ثابتة تاريخياً⁽¹⁶⁾.

يُلاحظ أن النسوية الماركسية تربط النضال النسوي بالنضال ضد الرأسمالية، وتضع الصراع الطبقي والاضطهاد الناتجة منه في مركز التحليل، في حين ترى النسوية التقاطعية أن النظام الذكوري هو السبب الرئيس لكل الأنظمة الاستبدادية وغير العادلة المتعاقبة على مر التاريخ، ومنها النظام الرأسمالي.

تأخذ تيارات أخرى على التقاطعية غموضها والتباسها وعدم وجود إجماع على تعريفها، فعلى الرغم من اتساع المجالات التي تستعمل فيها التقاطعية، إلا أنها بوصفها أداة تحليلية مرتبطة بأنساق هوياتية معقدة ومتشابكة، تختلف من نسق إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر، حيث تتغير مصفوفات القوة بحسب الجنس والعرق والعقيدة والدين والطائفة والطبقة الاجتماعية والموقع الجغرافي والصحة، وسواها من محدّدات لانهائية، ما يجعل من الصعب وضع تصور واضح وثابت للتقاطعية، كما هو رائج في النظريات أو المناهج المتداولة عادةً. يُرد على هذا النقد بأن وضع تصور موحد للتقاطعية يفرغها من جدواها، ويعوّق قدرتها على كشف الجوانب اللامرئية من التمييز ضد الفئات المهمشة. فإن تعميم التقاطعية انطلاقاً من حالة معينة أو تجربة مجموعة واحدة في سياق اجتماعي معين، يخاطر بفقدان استراتيجية تتيح فهم الناس وكيفية استخدامهم أطر العمل المتداخلة. فالتقاطعية بحد ذاتها دائمة التهيكل، لذلك توضح هذه الحالات المختلفة طرائق عدة في استخدام التقاطع أداةً تحليلية⁽¹⁷⁾.

إن الجدل القائم حول صعوبة المفهوم وتعقيده، وإمكان التعامل معه بصفته نظرية متكاملة أم "استراتيجية تحليلية" لفهم تجارب الأشخاص المهمشين، وصراعاتهم، لا يعني التقليل من أهميته ونجاعته في المجالات التي استخدمته. ومن ثم، إن أهمية منهج التقاطعية هو القدرة على الوقوف

(16) المرجع السابق نفسه.

(17) قارن:

Patricia Hill Collins and Sirma Bilge, Intersectionality, Copyright © Patricia Hill Collins and Sirma Bilge, This second edition by Polity Press Polity Press 2020

في وجه التصنيفات المسبقة والثابتة والحقائق الموضوعية، وتحديها هذه التكوينات وحدود هذه التصنيفات⁽¹⁸⁾.

ثامناً: تحليل تقاطعي لواقع النساء السوريات

يحاول هذا البحث أن ينقل التقاطعية من نواتها الأولى وشروط ميلادها (النسوية السوداء المرتبطة بوضع النساء السود والتمييز العنصري الذي يتعرضن له في الولايات المتحدة وغيرها)، فيستعمل أدواتها في تحليل أوضاع النساء السوريات وما يتعرضن له من عنف وتمييز، ليس بالضرورة أن يكون تمييزاً عنصرياً، بمعناه العرقي. ف"المرأة السوداء"، عند كمبرلي كرينشو، تقابلها في الحالة السورية المرأة "الأخرى" المختلفة اختلافات شتى، يستدعي كل واحد منها التمييز والعنف. وما يساعد على نقل التقاطعية لتطبيق منهجها في السياق السوري أنها ليست "شيئاً"، بل ((طريقة معينة للرؤية، والتفكير، والعمل، طريقة للرد على التصويرات المحدودة للقوة الاجتماعية، تلك التصويرات التي تقيّد قدرتنا على تنفيذ أعمال التغيير الحقيقي. مفهوم التقاطعية ليس تصوراً مجرداً، بل هو وصف للطريقة التي تُشعر بها الاضطهادات المتعددة))⁽¹⁹⁾.

لتبيّن موقع النساء السوريات في البنى التراتبية في السياق السوري المتنوع، وتقديم تحليل تقاطعي للتمييز الذي يتعرضن له، يفترض البحث وجود أربعة أهرام رئيسية، أو أربعة أنساق تشكل مجتمعة نموذجاً مركباً من السلطات البطركية/ الذكورية المتناحرة أو المتوافقة بحسب ما تقتضيه مصالحها: المجتمع، السلطة/ السياسة، الدين، والاقتصاد. تنضوي تحت كل نسق/ هرم هويات متنوعة ومتفرّعة ومتشابكة، تنتهي إلى الهرم نفسه، من مثل الأديان والطوائف والمذاهب في هرم الدين، والانتماءات الحزبية في هرم السلطة السياسية، والانتماء المناطقي (ريف/ مدينة)، أو العائلة أو العشيرة ضمن هرم المجتمع، وحجم الملكية، وتوزيعها، ومستوى الدخل والادخار (فقر/ غنى) ضمن هرم الاقتصاد.

تتوزع هذه الهويات ضمن أنساقها الهرمية وفق تراتبية تحددها معايير القوة في كل منها، وهي تراتبية تسلّطية قائمة على مبدأ القوة والغلبة، تجعل الأفراد في كل مستوى من مستويات الهرم تابعين وخاضعين لمن هم في المستوى الأعلى، في تقسيم وضعت القوانين الذكورية محدّداته ومعاييرها عبر أزمنة طويلة، ومن خلالها قررت من هو الأقوى والأعلى منزلة والأكثر سلطة.

(18) Roshan das Nair, and Catherine Butler (eds.), Intersectionality: Sexuality and Psychological, Page3

(19) كمبرلي كرينشو، "إنهاء تهميش تقاطع العرق والجنس..."

تختلف معايير القوة، وتختلف، من ثم، أشكال التمييز ضد النساء، بحسب خصوصية الهرم، فالقوة في هرم السياسة/ السلطة مثلاً، ترسمها معايير الولاء والمعارضة وطبيعة العلاقة بالسلطة قريباً أو بعداً. وفي الاقتصاد ترتبط بحجم الملكية الأكبر والقدرة على التحكم في رأس المال، بينما تستند في هرم الدين إلى المنزلة الدينية والروحية لكل هوية، وخصوصية التراتبية الدينية فيها، ووجود مرجعية مباشرة أو غير مباشرة لديها⁽²⁰⁾. ومن نافل القول إن هذه الأهرام وما تنطوي عليه من هويات وتشعبات ليست منفصلة بعضها عن الآخر، وإنما هي متشابكة ومتفاعلة، مؤثرة ومتأثرة، أبرز ما فيها افتقارها إلى العدالة الجندرية، واستخدامها للنساء لتكريس هيمنتها.

غالباً ما تتقاطع الهويات والأدوار التي تلعبها في الأنساق المختلفة، فتولد سلطة أقوى لمن هم في مستويات أعلى من غيرهم في كل هرم، فشيخ العشيرة الذي أصبح نائباً في "مجلس الشعب"، تُضاعف قوته وتأثيره لتضاعف مجالات نفوذه وتداخلها بين نسقي الهرمين، المجتمع والسلطة/ السياسة. والعكس صحيح حين تجتمع في شخص واحد معايير ضعف في أكثر من هرم، كأن يكون ابن عائلة صغيرة، وفقيراً في الوقت نفسه، فذلك يضعه أمام تحديات أكبر، وتحت سلطات أكثر، لم يكن ليواجهها لو كان ابن عائلة عريقة أو غنيّاً. من البدهي أن الامتيازات المركبة المتقاطعة تولد تمييزات مركبة متقاطعة.

ويلعب نسق الدين دوراً أساساً، ويتحكم في هرم "المجتمع"، ويستثمر فيه هرم "السلطة"، ومن خلاله أسبغت الشرعية والمشروعية على علاقات القوى غير المتكافئة عمومًا التي تُضطهد فيها النساء، بوجه خاص، ويُميزّ ضدّهن مهما علا سقف "حرياتهن".

تُرَدّد كثير من النساء المتماهيات مع العقلية الذكورية عبارات على غرار "أهلي، زوجي، أبي... أعطوني حرتي بالكامل، أنا حرة ومتساوية في الحقوق مع الرجال، أختار ما أريد وقت ما أشاء"، ناسيات أو متناسيات أنهن سيفقدن حريتهن الموهومة أمام أول موقف يخترن فيه قرارات تتعدى السقف الموضوع لهن، من مثل خيار الزواج من طائفة أخرى، ما كان من الأسباب الأساس للتمييز المُشرعن قانونياً لظاهرة ما يسمى "جرائم الشرف". وهي ظاهرة تكشف تداخل القوانين/ السلطة والدين والمجتمع، وتقاطعها في التمييز ضد المرأة.

وهرم الاقتصاد عامل خفي في الرباعي الذكوري، فالتهميش والإفقار اللذين طالا السوريين عمومًا، نالت النساء منهما القسط الأكبر. وظاهرة تأنيث الفقر بدأت من العائلة (نواة هرم المجتمع)، حين حرمت العادات والتقاليد أغلب النساء من حق الميراث، وهو غير متساوٍ أساساً، وفق المرجعية الدينية (سلطة هرم الدين)، وبمباركة السلطة (هرم السياسة) التي تتجاهل الضغوط المجتمعية

(20) على سبيل المثال لا الحصر، دار الإفشاء عند السنة، شيوخ العقل عند الموحدين الدروز، والمجلس الأعلى عند الإسماعيليين.

على النساء من جانب رجال عائلاتهم للاستيلاء على أملاكهن، فمنعت مصالح السلطات البطيريركية المركبة النساء من امتلاك أموالهن، ومن ثم قراراتهن⁽²¹⁾. ((إن السيطرة الجنسية على النساء ارتبطت بحماية أبوية، وفي المراحل المختلفة من حياة المرأة، يتداول حمايتها حماة ذكور، فهي لا تتجاوز أبدًا حالة الطفولة، لكونها خاضعة وتحت الحماية))⁽²²⁾.

يُلاحظ تهميش النساء وغياهن في مراكز القوى، حيث ترجح الكفة لصالح الرجال في كل مستوى، حتى وإن توافرت نسب هزيلة لمشاركتهن في هرم السلطة مثلاً، كتقلد بعض النساء مناصب عليا في الدولة (نائبة رئيس الجمهورية، وزيرة، سفيرة، نائبة برلمان)، لكن الحقيقة أن مشاركتهن صورية إلى حد كبير، كصورية مشاركة نظرائهن الرجال في سلطة تتحكم أجهزة استخباراتها في كل شيء، أو لأن وجودهن شكلي ويتحكم "مساعدهن" الرجال في سلطة القرار الفعلي، إن وجدت.

في مختلف الأهرام/ الأنساق، يكاد يغيب وجود النساء في مراكز مؤثرة، فلا وجود لشيخة عشيرة، أو مختارة حي أو قرية، أو كبيرة عائلة في هرم المجتمع. وإن وجدت رابطة لسيدات الأعمال في هرم الاقتصاد، فدورهن امتداد لرجالهن، في الأغلب، أو غائب ومهمش في السياسات الاقتصادية. ووجود شيخات ومعلمات دين (في هرم الدين)، ليس إلا لأداء مهماتهن، ضمن محددات المنظومة الذكورية وتبعية المرأة للرجل.

حتى النساء اللواتي في مواقع هرمية أعلى من غيرهن، يعانين أثر الهويات والمحددات الذكورية في حياتهن، وتنعكس فيهن سلبيًا بصور مختلفة، من مثل العنف والتمييز القائم على النوع الاجتماعي المبرزين مجتمعياً والمشرعين دينياً وقانونياً، والمعرّزين اقتصادياً، في ظل غياب العدالة الجندرية، وهو ما يمكن للنسوية تحليله وكشفه باستخدام المنهج التقاطعي، للدلالة على أن التمييز ضد النساء في الأهرام الأربعة، ولّد أشكالاً معقدة من التمييزات، تعرقل إمكان تقدمهن ومشاركتهن الفاعلة في المجتمع، أيًا كانت مواقعهن ضمن التراتبية الهرمية المحكومة بالمنظومة الأبوية/ الذكورية.

ثمّة ما يجمع، إذن، بين تلك الأنساق كافة، يمكن التعبير عنه بمصطلح "السياسات الجنسية" الذي أشاعته الباحثة النسوية كيت ميليت، ومعناه ((السياسات القائمة على التحيز للرجل أو سياسات العلاقة بين الجنسين))⁽²³⁾. وهي ركّزت أيضاً على المفهوم الموسّع لمصطلح "الأبوية"، بحيث يتجاوز التعريف الأصلي ((حكم الرجال كبار السن المهيمنين على البنية التقليدية من علاقات

(21) علياء أحمد، واقع المرأة السورية في الأزمة الراهنة، ط1 (دمشق: بيت المواطن، 2014)، ص 44.

(22) غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، أسامة إسبر (مترجماً)، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 422.

(23) سارة جاميل (محررة)، النسوية وما بعد النسوية دراسات ومعجم نقدي، أحمد الشامي (مترجماً)، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 66.

القراءة⁽²⁴⁾، إلى المعنى الواسع، وهو قمع كل النساء من جانب كل الرجال من خلال الصور المؤسسية. وترى ميليت أن الأبوية مؤسسة سياسية، والجنس صفة للوضع تحمل دلالات سياسية. فالهيمنة الأبوية هي الشكل الأولي للقمع البشري، وتحدث أساساً من خلال السيطرة الأيديولوجية، وإن لم تقتصر عليها، وفق ميليت، و((لا بد أن يخلص المرء إلى أن السياسات القائمة على التحيز للرجل إذا كانت ترتبط بالاقتصاديات وجوانب أخرى ملموسة من جوانب التنظيم الاجتماعي، فإنها كالعنصرية أو بعض جوانب نظام الطبقة تعد أيديولوجية في المقام الأول، أي أسلوباً للحياة، ولها تأثير في كل الجوانب الأخرى النفسية والانفعالية للوجود. ومن ثم فقد أدت إلى خلق بنية نفسية ترسخت جذورها في ماضينا، وقد تشدد سطوتها أو تخفت، ولكن لا يستطيع أحد القضاء عليها⁽²⁵⁾)).

النسوية التقاطعية ترفض التحليل الأحادي الذي يصنف التمييز ضد النساء، تحت عناوين عريضة تغفل التمييزات المترابطة والمتقاطعة بين الأنساق/ الأهرام التي تميز امرأة من أخرى بحسب موقعها وهويتها في كل هرم، وتغفل اختلاف التجارب الإنسانية. فالعنف الذي تتعرض له امرأة ريفية أمية فقيرة، يختلف عن العنف الواقع على امرأة مدنية متعلمة غنية. ليس المقصود أن هناك عنفاً أقل سوءاً من غيره، لكن معالجة الأسباب والنتائج في الحالين كليهما تختلف باختلاف المعطيات. ولا بد للجهد الساعي إلى حماية النساء أن يلحظ هذه الفروقات، ليضمن تقديم رؤى وحلول منهجية ناجعة، تنطلق من الواقع، وتهدف إلى تغيير بنيوي في علاقات السلطة داخل كل هرم.

لعلّ ما جرى ويجري منذ اندلاع الثورة السورية (2011)، والهويات والأوضاع المركبة المستجدة على النساء السوريات، تستدعي مقاربات ومنهجيات مختلفة، في مقدّمها النسوية التقاطعية.

لقد كانت مشاركة النساء في الثورة وحراكهنّ النسوي العفوي تحدياً حقيقياً لا للنظام السياسي فحسب، بل للمجتمع الأبوي/ الذكوري بأهرامه جميعاً، وما تنطوي عليه من سلطات تراتبية. ولأنّ تخطّي النساء السوريات الحدود التي رُسمت لهن في كل هرم من أهرام السلطة الذكورية في المجتمع كان ثورة بحد ذاتها، لم يدم طويلاً احتفاء الأوساط المعارضة بالمشاركة النسائية والنسوية في الثورة، وتحديدًا عند أصحاب العقليات الذكورية، وحُماة الأنساق الهرمية التراتبية. فالذين أرادوا من الثورة تغيير هوية السلطة السياسية المستبدّة فقط، مع المحافظة على المنظومة الذكورية التي يمثلونها، عمدوا إلى استخدام النساء لخدمة مصالحهم، أو تهميشهن، وجعل مشاركتهم صورية في الهياكل السياسية. ومن ثمّ، إن غياب نموذج لسلطة غير ذكورية في العالم لا يعني أبداً الركون إلى المفهومات المجتزأة والانتقائية في الثورات، والتوقف عن محاربة منظومة الهيمنة الذكورية التي تلقي بأثقالها على

(24) المرجع السابق نفسه، ص 67.

(25) المرجع السابق نفسه، ص 67.

أفراد المجتمع جميعهم باختلاف هوياتهم الجندرية.

بعد الثورة، أصبح الموقف السياسي (موالاة/ معارضة) هوية جديدة أساساً، ومحدّد الدين/ الطائفة أكثر حضوراً، وخرجت إلى العلن صراعات هوياتية بقيت خافية أو مسكوتاً عنها سنوات طويلة. وباتت هذه الهويات، محدّداً بنيوياً وأساساً عند بعضهم، لتحليل معطيات الثورة من منطلقات ذكورية: محدّد ديني (أكثرية سنية/ أقليات/ طوائف، كالعُلوّيين والمسيحيين والدروز والإسماعيليين)، ومحدّد قومي (عرب/ أكراد/ سريان/ تركمان... إلخ)، حيث طغت هذه الهويات بمبدلولاتها الجديدة على كل ما عداها من تعيينات فردية صُهرت وهُمشت لصالح المحدّدات الهوياتية التي أفرزها الصراع.

يساعد تحليل هذه الهويات وعلاقاتها المتبادلة وعلاقاتها بمراكز القوة بالمشور التقاطعي على فهم أدق وأعمق لأوضاع النساء داخل هذه الهويات، وتأثرهن بالصراعات الحالية في سورية، مع التأكيد ((أنه لا ينبغي رؤية الهويات كمشكلات إضافية، ولكن كمجموعات معقدة من التفاعلات التي تتكوّن بشكل متبادل في علاقة مع الأعراف الاجتماعية السائدة))⁽²⁶⁾، بحسب تعبير كرينشو.

مع تراجع الثورة السلمية لصالح العسكرية، وتطاول أمد الحرب متعدّدة الأوجه، ضوعفت شدّة التمييز والعنف ضد النساء، بغض النظر عن أماكن وجودهن، وبخاصة بعد تزايد أعداد النزوح واللجوء. وسواء كنّ "مؤيدات" أم "معارضات"، وبمختلف الانتماءات والهويات، فإن درجات العنف والتمييز المترسخين عميقاً وطويلاً في الأهرام السابقة ضد النساء، زادت باطراد، وظهرت صور عنف جديدة، اتخذت مظاهر واضحة بمثل القتل الممنهج والاعتقال والخطف والتعذيب والتهديد والتهجير، أو مظاهر رمزية بمثل التشهير أو العنف الإلكتروني، تستدعي كلها البحث والتحليل لكشف العلاقات في ما بينها.

تاسعاً: نموذج حالة للعنف المركّب/ المتقاطع للاجئات السوريات في ألمانيا

نظراً إلى اتساع المناطق الجغرافية التي تتوزع فيها النساء السوريات النازحات واللاجئات، وتنوعها، واختلاف المعطيات في كل منها، لا يمكن الإحاطة بأوضاعهنّ جميعاً في سياق البحث الحالي، خصوصاً للتنوع الشديد في الهويات، ولاختلافات تقاطعات العنف والتمييز التي تعانها كل حالة، واختلاف

(26) Roshan das Nair, and Catherine Butler (eds.), Intersectionality, page 14.

طرائق معالجة هذه التمييزات بحسب السياق الذي توجد فيه النساء⁽²⁷⁾.

لكن يمكن الإشارة إلى محدّدات تتعيّن فيها صور العنف عند تحليل وضع النساء اللاجئات، غالباً ما تعالج على نحو منفصل، بخلاف ما يقوم به التحليل النسوي التقاطعي. من هذه المحددات، على سبيل المثال لا الحصر، الوضع القانوني والحقوق المدنية للمرأة اللاجئة، حيث يبدأ التمييز المؤسّساتي والقانوني الجديد، متقاطعاً مع كل تجارب التمييز السابقة التي عاشتها في بلدها الأصلي.

السيدة (ه.م)⁽²⁸⁾ تمثّل حالة نموذجية للعنف المتقاطع الذي تتعرض له فئة من النساء اللاجئات في ألمانيا، فقد قدمت من سورية مع طفلها القاصرين (5 سنوات، 12 سنة) من خلال إجراء "لم شمل العائلة"، وهو حق يحصل عليه الزوج أو الزوجة عند الاعتراف له/ا بصفة اللجوء، لجمع شمل بقية أفراد العائلة، المتضمنة الزوجة أو الزوج والأطفال القاصرين والطفلات القاصرات.

حصلت السيدة (ه.م) على الحقوق التي يحصل عليها زوجها بحكم نوع الإقامة الممنوحة له، لكن بعد وصولها بمدة قصيرة، كشف زوجها عن علاقته بسيدة ألمانية، مطالباً زوجته بتقبّل ذلك مقابل بقائها مع أطفالها. السيدة (ه.م) القادمة من مرجعية دينية مسيحية كاثوليكية ملتزمة، رفضت الأمر، ما عرضها للعنف الزوجي الجسدي والنفسي، وبدأ الزوج تهديدها بالانفصال والطلاق، وفي النتيجة ترحيلها إلى سورية، لارتباط إقامتها بإقامته، نتيجة تحفّظ ألمانيا على أحد بنود اتفاقية حماية النساء من أشكال العنف المنزلي جميعها⁽²⁹⁾.

لعبت صعوبات اللغة دوراً كبيراً في زيادة التحديات التي تتعرض لها السيدة، فهي لا تستطيع الاتصال بالشرطة للتعبير عما يحدث معها، وإيجاد مكان شاغر في "بيوت النساء" المخصّصة للنساء المعنّفات يحتاج إلى مزيد من الدعم، فالأماكن محدودة، وهي لا تستطيع قانونياً الانتقال من منطقة سكنها إلى منطقة أخرى قد تجد فيها مكاناً، لأن القانون يفرض على اللاجئين القادمين بعد عام 2016 البقاء ضمن مقاطعاتهم.

(27) من منظور النسوية العابرة للحدود، التي تستخدم عدسات النسوية التقاطعية لدراسة كيفية تأثير العولمة والرأسمالية على الناس عبر الدول والأجناس والأجناس والطبقات، أجرت الباحثة د. كاتي الحايك دراسة تحليلية بعنوان "قصص غير مرئية لنساء سوريات ناجيات من الحرب"، روت وحللت فيها ست قصص لنساء سوريات لاجئات في مخيم الزعتري بالأردن، يمثلن مجموعات مهمشة مختلفة على أساس تقاطع طبقاتهن الاجتماعية، وأعمارهن، تعليمهن، حالتهن الأسرية، منشتهن، وسلّطت الضوء على الطرق التي تقوم فيها وسائل الإعلام بتصدير صور نمطية عن اللاجئة المستغلة الضحية، وتهمّش تمايزاتهن في النضال من أجل الحرية، ومعانتهن من العنف والحرب، ومقاومتهن الظلم. الدراسة متاحة على موقع "دراسات سوريا"، الرابط: <https://zu.pw/veUwc>

(28) أجرت الباحثة مقابلة شخصية مع السيدة (ه.م) في مدينة لايبزغ الألمانية، بتاريخ 2021-6-18، والغرض من تقديم هذه الحالة، تسليط الضوء على الاحتمالات المفتوحة لتقاطعات العنف المركب الذي تتعرض له النساء اللاجئات، حتى في دولة يتمتع فيها اللاجئون واللاجئات بحقوق أكثر من دول اللجوء في الجوار السوري، لعرض القصور الكبير في معالجة قضايا العنف المتقاطعة، ما يستدعي مزيداً من العمل للحد منه.

(29) معروفة باسم "اتفاقية إسطنبول"، وقد صادقت ألمانيا على الاتفاقية، وبحجة أن لديها لوائح تنظم عملية اللجوء تحفظت على المادة 59، الفقرتين (2) و (3) اللتين تتيحان للنساء اللاجئات الحصول على حق الإقامة بصورة مستقلة عن الحالة العائلية.

اضطرت السيدة لاحقاً إلى الهرب مع أطفالها، واللجوء إلى أحد بيوت النساء، وعانت كثيراً للحصول على مكان فيه، وبدعم من منظمة نسوية تدافع عن حقوق النساء اللاجئات استطاعت الحصول على حق اللجوء بصورة مستقلة.

لكن المعاناة لم تتوقف، فبدأت تتعرض لضغوط من أهلها في سورية، والأقارب الذي يستنكرون طلاقها، وعانت مع طفلها اللذين يحاولان عدم خسارة أي من أبويهما. ولكونها عربية، تعرضت لكثير من المواقف العنصرية في محيطها، عدا عن ضغوط موظفي الدوائر الحكومية (تعد العنصرية مشكلة معترفاً بها رسمياً في ألمانيا)، وذلك كله انعكس سلباً في صحتها، لتبدأ معاناتها مع مرض السرطان، ثم إصابتها بالكورونا، وعليها في الوقت نفسه متابعة إجراءات المحكمة الجارية بينها وبين زوجها بخصوص رعاية الأطفال.

تعرضت السيدة (ه.م) إلى صور عدة من التمييز والعنف، يُعالج كل منها عادةً على حدة، الأمر الذي يجعل الصور الأخرى غير مرئية، مع أن هذه الصور المركبة من العنف المنزلي والمؤسسي والقانوني والنفسي والجسدي تفاعلت معاً لتزيد من الاضطهاد الذي تعانيه، مولدةً تمييزاً مركباً ينتج معاناة مضاعفة، لا تحيط بها التحليلات أحادية الجانب. لكن المنظمات النسوية التي تنتهج التقاطعية، تأخذ بتحليل صور التمييز تلك مجتمعة، وتكشف عن تقاطعها وتفاعلها، لتجعل من ارتباط هذه التمييزات والعنف الناتج منها مرئياً. ومن ثم، تضغط سياسياً على الحكومة لرفع تحفظاتها عن "اتفاقية إسطنبول"، من خلال تسليط الضوء على الحالات المهمشة وأصوات اللاجئات غير المسموعة. مقارنة القضايا النسوية من منظور تقاطعي، وتبين تأثير عناصر التمييز المركب وتأثرها في ما بينها، يتيح إمكاناً أكبر للتأثير النسوي في الحقل السياسي، وعدم الاقتصار على الجوانب الحقوقية.

إن تداخل المجالات الحقوقية/ القانونية والسياسية، وتقاطعها، وما يترتب عليها من آثار تنعكس بصور مباشرة وغير مباشرة في النساء، يدفع إلى تأكيد أهمية الربط في فكر المنظمات النسوية وعملها بين الجوانب المعرفية والحقوقية والسياسية وسواها، وهذا من أسس المنهج التقاطعي. والعلم النسوي ((لا يمكن أن يكون غير سياسي لأنه جزء لا يتجزأ من علاقات القوة. في علاقات القوة هذه، يتم إنتاج المعرفة، ولا يُراعى تنوع الخبرات الحياتية، يتم تهميش النساء غير الغربيات. علاوة على ذلك، إن هويات النساء غير الغربيات مبنية على أنهن فئة متجانسة من (نساء العالم الثالث) أو (نساء مسلمات). يرتبط هذا بالصورة المجنسة للمرأة المضطهدة غير المتعلمة، والتقليدية والمتدينة، وربة المنزل، وذات التوجه الأسري، والضحية))⁽³⁰⁾.

(30) Lana Sirri, Führt geografische und religiöse Positionierung zu Ausschluss? AK ForschungsHandeln (Hg.): InterdepenDenken! „Wie Positionierung und Intersektionalität forschend gestalten?“ (Berlin: W_orten& meer, 2015), Seite 164- 165

عاشراً: نتائج البحث

النسوية التقاطعية اتجاه نقدي في النسوية العامة، لا يستثني النسوية ذاتها من النقد، وبخاصة نقد التحليل الأحادي المحور، والفصل الميكانيكي بين مجالات التمييز. وتهدف، من ثم، إلى نقد الأطر القانونية والممارسات الاجتماعية والسياسية المبنية على التحليل أحادي المحور، والفصل بين مجالات التمييز وصوره.

وباستخدام التقاطعية "توليفةً للاضطهادات"، وفق تعبير كرينشو، نجد أنّ النساء لا يتعرضن لأنواع الاضطهاد المختلفة واحداً تلو الآخر، بل إنه بتعرضهن لها مجتمعة، يُقوّى كل منها ويُعزز من خلال الأنواع الأخرى التي تولد مجتمعة نوعاً معقداً من الاضطهاد والعنف، تترتب عليه كثير من النتائج. هذا ما يعمل النهج التقاطعي على إدراك عمقه وتحليل أبعاده ودلالاته بوصفه ((أداة مهمة تربط النظرية بالممارسة، ويمكن أن تساعد في تمكين المجتمعات والأفراد (...)). إنه منظور نظري يؤكد على فحص الأبعاد المتعددة للتجربة البشرية))⁽³¹⁾.

استخدام النهج التقاطعي في كشف اللثام عن التمييزات التي تعرضت لها النساء السوريات لسنوات طويلة، بحسب مواقعهن في أهرام/ أنساق المجتمع والدين والسياسة والاقتصاد، يسهم في تحليل أشكال العنف المركبة التي تعرضن لها سابقاً، وزادت تعقيداً وتشابكاً، وبخاصة بعد الثورة، لا من منطلق تعميق البعد الهوياتي وتكريس التفرقة، وإنما لكشف التعيّن الواقعي للاضطهاد المركّب؛ فمشروع النسوية التقاطعية يؤكد ((فكرة أساسية مفادها أنّ اضطهاد النساء لا ينشأ من فراغ وإنما تبعاً لعوامل متعدّدة (كالعرق، والطبقة الاجتماعية، والدين، والأصل الوطني، والإعاقة، والمستوى التعليمي، والتوجه الجنسي)، والتي تجتمع لتشكل تجربة اضطهاد فريدة لكل امرأة وفقاً لما تحتله من مواقع تهميش أو امتياز))⁽³²⁾، مع تأكيد خطر دور النساء المتماهيات مع العقلية الذكورية، وتبني ممارساتها.

هذا الفهم ضروري للأبحاث والدراسات التي تتناول تحليل مراكز القوة في المجتمع ومواقع النساء فيها. وهو مهم للمنظمات ووسائل الإعلام النسوية، عند تصميم برامج أو مشروعات تستهدف النساء؛ فاحتياجات النساء وتطلعاتهن ليست واحدة، وينبغي وضع الاحتياجات الحقيقية للنساء -لا سيما المهمّشات- في صلب أجندات عمل تلك المنظمات.

(31) Georgina Waylen, Celis Karen, Kantola Johanna, and S. Laurel Weldon (eds.), The Oxford Handbook of Gender and Politics, (2013).

(32) كاتي الحايك، "النسوية التقاطعية وكيف يمكن تطبيقها على الوضع السوري"، موقع جدلية،

<https://www.jadaliyya.com/Details/36423>

حادي عشر: خاتمة

النسوية التقاطعية لا تعين للنساء موقفًا سلبيًا من الرجال، بل تعين للنساء والرجال معًا موقفًا فكريًا وسياسيًا وأخلاقيًا مناهضًا للنظام الذكوري الاجتماعي/ السياسي، ونموذجيه الثقافي والأخلاقي اللذين ينتجان الرجل والمرأة وفق تراتبية تمييزية جندريًا، مع أن حقيقة الرجولة في المجتمع الذكوري رجولة هشة وخاوية، إذ قوة الرجال هي ضعف النساء وإضعافهن، لا تكامل الذكورة والأنوثة في كل منهم⁽³³⁾.

التركيز على قصص المهمشات في الهويات المختلفة لا يهدف إلى تجذير هذه الهويات، وإنما يسعى، من خلال هذه القصص، إلى الكشف عن العنف والتمييز المركّب/ المتقاطع تحت عباءة الهويات، بهدف إنتاج مقارنة منهجية جديدة تحيط بصور التمييز المتقاطعة والمتداخلة، وتقدّم بدائل وطرائق جديدة للبحث في بنية المجتمع الذكوري بغرض تفكيكه وتحقيق العدالة الجندرية، وهو أمر ملح في الوضع السوري الراهن المتشظي الذي يعاني السوريون والسوريات على حد سواء نتائجهم أينما كانوا.

النسوية التقاطعية إذ توسّع النظرية النسوية، وتغنينا، تتسق مع واقع التعقيد الاجتماعي، بل تنبع منه؛ ذلك أنّ ((الفشل في اعتناق تعقيد التركيبة الاجتماعية ليس مسألة إرادة سياسية فحسب، بل هو نتيجة لتأثير طريقة معينة للتفكير تشكّل بنية الممارسة السياسية، إذ تُصنّف المشكلات الاجتماعية في مسائل أحادية، كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى، علاوة على استيراد منظور وصفي معياري للمجتمع، يعزز الأوضاع القائمة. فلا يمكن لمناهضة التمييز أن تحقق نتائج إيجابية ومكتسبات لجميع النساء، إلا إذا وضعت التجارب التقاطعية للفئات الأكثر حرمانًا في مركز اهتمامها، وفي صلب نشاطها))⁽³⁴⁾.

بناء على ذلك، قد نتمكن من تطوير لغة ناقدة للمنظور المسيطر توفر أسسًا لتوحيد الجهد النسوي، أو تكامله، فالنسوية التقاطعية تساعد على رؤية العام في الخاص والفرد في السياسي في الشخصي، وترى المشترك بين التجارب الخاصة، وهذا المشترك هو معيار الفكر النقدي، وجوهر النسوية.

(33) للمزيد يُنظر: جاد الكريم الجبائي، فخ المساواة، تأنيث الرجل تذكير المرأة، ط1 (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2018).

(34) كمبرلي كرينشو، "إنهاء تهميش تقاطع العرق والجنس..."

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. أحمد. علياء، واقع المرأة السورية في الأزمة الراهنة، ط1 (دمشق: بيت المواطن، 2014).
2. جامبل. سارة (محررة)، النسوية وما بعد النسوية دراسات ومعجم نقدي، أحمد الشامي (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002).
3. الجباعي. جاد الكريم، فخ المساواة تأنيث الرجل تذكير المرأة، ط1، (د.م: مؤمنون بلا حدود، 2018).
4. ليرنر. غيردا، نشأة النظام الأبوي، أسامة إسبر (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005).

بلغة أجنبية

1. Waylen. Georgina, Celis Karen, Kantola Johanna, and S. Laurel Weldon (eds.), The Oxford Handbook of Gender and Politics, (2013).
2. Das Nair. Roshan, and Catherine Butler (eds.), Intersectionality: Sexuality and Psychological Therapies: Working with Lesbian, Gay and Bisexual Diversity, (John Wiley & Sons, Ltd. 2012).
3. Patricia Hill Collins and Sirma Bilge, Intersectionality, 2ed.)Polity Press Polity Press 2020).
4. AK ForschungsHandeln (Hg.), Interdepen Denken!: Wie Positionierung und Intersektionalität forschend gestalten?, (Berlin: W_orten& meer, 2015).
5. Smykalla, Sandra, Vinz, Dagmar (Hrsg.), Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Auf. 4. (Münster: 2016).

المحور السادس: النسوية الإسلامية



”نسوية إسلامية“ أم مسلمات مدافعات عن حقوق المرأة المسلمة

طارق عزيزة⁽¹⁾

أولاً: ملخص تنفيذي

يتناول البحث ”النسوية الإسلامية“، فيعرّف بها وبقضاياها الرئيسية، ثم يناقش منطلقاتها ومنهجها من منظور نقدي⁽²⁾، لتبيّن مدى ”نسوية“ هذا التيار، وانسجامه مع جوهر الفكر النسوي، وما استقرّ عليه من موقف تجاه نظام الهيمنة الأبوي (البطريكي) بتمظهراته كافة. ذلك أنّ هذا الموقف محدّدٌ أساس في التمييز بين النضال والفكر النسوي، ونظيره النسائي الذي يمثل -في الغالب- توجّهًا ”إصلاحياً“ ضمن النظام الأبوي نفسه، ما قد يأتي بنتائج عكسية، تكرّس مرجعيّات ذلك النظام، وتموّه هيمنته بدلاً من تقويضها.

ومما تُثار المناقشة بشأنه التناقض بين علمانية الفكر النسوي والحركات النسوية عمومًا، وعالميتهما، وتمسّك ”النسوية الإسلامية“ بالمرجعية الدينية الإسلامية، وإن ترافق ذلك بنقد القراءات السائدة للإسلام، واقتراح قراءة بديلة. فإنّ إعادة قراءة نصوص الإسلام، وتأويلها لتنسجم مع حقوق النساء، تعدّ مشروعًا مركزيًا ل”النسويات الإسلاميات“، للحدّ من حالة التمييز ضدّ المرأة، المكرّسة بموجب ”تفاسير ذكورية“ للنص الديني، وفق اعتقادهنّ، مع تمسّكهنّ بمرجعية النص نفسه، وتبرئته من شبهة الأبوية والتحيز الذكوري.

تعتمد ”النسوية الإسلامية“ نهجًا تأويليًا يُدجّر بمحاولات مفكرين إسلاميين، سعوا إلى ”الإصلاح الديني“، ومواءمة الإسلام مع متغيّرات العصر عبر إعادة قراءة النصوص. فهذا المنهج ليس بجديد في السياق الإسلامي، غير أنّ ”النسوية الإسلامية“ جعلت قضية المرأة في مركز التفكير، حيث تحاول تفسير نصوص الإسلام وتأويلها من منظور ”نسوي“، وهذا مشابه أيضًا لمساعي كتابات غربيّات حاولن تفسير الكتاب المقدّس من المنظور نفسه.

(1) كاتب وباحث سوري.

(2) ليس الغرض من البحث عرض الشروح التأويلية المطوّلة التي تتضمنها أدبيات ”النسوية الإسلامية“ أو مناقشتها، فهي متاحة للراغبين/ات في مطالعتها، بل التعريف بالظاهرة ونقد منهجها وجدواه، لذا سيكتفى بالإشارة إلى مسائل رئيسية تناولتها أعمال بعض ممثلاتها.

و"النسوية الإسلامية"، إذ تتمسك بنصوص الإسلام الأساس (القرآن و"السنة الثابتة") منطلقاً للنهوض بأوضاع المرأة و"الأسرة المسلمة"، تُحمل "التفسير الذكورية" وحدها مسؤولية التمييز ضدّ النساء، فلا تولي اهتماماً جدّياً لعلاقة الإسلام بالنظام الأبوي الضارب جذوره في عمق التاريخ، والتأرك بصماته في الأديان التي نشأت في كنفه جميعها. هنا تتركز مناقشة حقيقة نسوية "النسوية الإسلامية"، من منظور الموقف النسوي الصريح من النظام الأبوي نفسه، لا التحقّظ الانتقائي على بعض نتائجه ومظاهره فحسب.

لكن على الرغم من وحدة المرجعية الدينية، والحرص على الالتزام بها (مع اختلاف التأويل)، والدفاع عن "الإسلام" أمام القائلين بتحيزه ضدّ النساء، فإنّ تيار "النسوية الإسلامية" يُواجه بالرفض والعداء من وجهة نظر إسلامية، وتنتقده ناشطات إسلاميات على أساس مرجعيته ذاتها. وما تحاوله "النسوية الإسلامية" بإعادة تفسير النصوص، يقابل بردود تستند إلى النصوص نفسها، ما يعني الدخول في حلقة مفرغة من التأويل والتأويل المضادّ، والبقاء في أسر "المقدّس" المعاد إنتاجه وتكريسه.

ذلك كله يدفع إلى التساؤل عن جدوى التمسك بنهج كهذا، بدلاً من الإبقاء على الدين في مجاله الخاص الشخصي والروحاني والتعبدي، والاحتكام إلى مواثيق حقوقية، وقوانين وفلسفات وضعية بلغة قانونية عصرية صريحة لا تحمل اللبس والتأويل، وتطويرها بوصفها حصيلة مئات السنين من نضال النساء من أجل الحرية والحقوق، بصرف النظر عن الدين، بما فيه من أثر سلبي للبعد الهوياتي/ الديني في النضال النسوي خصوصاً، والحقوق الإنساني عموماً.

ثانياً: مقدمة

تطوّرت الحركة النسوية بمواجهتها المتعاقبة، فظهرت مدارس واتجاهات متعدّدة، راکمت خلالها النساء حول العالم أرسدهً نضاليّةً ونظريةً وتنظيميّةً، انعكست إيجاباً في قضية المرأة، فأُرسيت منهجيات متنوّعة قاسمها المشترك الأساس كان مواجهة النظام الأبوي، وقيمه المؤسّسة للهيمنة الذكورية بصورها كافّة، ولعلاقات القوة والتسلّط التراتبية التي يهيمن فيها الأقوى على الأضعف.

وباتت الحركة النسوية - وإن بدرجات متباينة بين اتّجاه وآخر - معنيّةً بكلّ ما يتّصل بنظام الهيمنة هذا، من عنصرية وتمييز وعنف واستغلال، وغيرها مما لا تقتصر تبعاته على النساء فقط، وإنما يطال مختلف الفئات الجندرية. ومن ثمّ، لم تعد النسوية ((حركة للدفاع عن حقوق المرأة فحسب،

فذلك توصيف ينطبق على نسوية القرن التاسع عشر، أما اليوم فالنسوية منظومة فكرية متكاملة، ترى الإنسان الفرد كائنًا حرًا مستقلاً بذاته، ومواطنًا يتمتع بحقوقه كاملةً بغضّ النظر عن جنسه ودينه وعرقه، هي منظومة تسعى لسعادة المجتمعات ورفاهها، وإلى الحق والعدل، لذا فهي تنطوي على رؤية سياسية اقتصادية اجتماعية وثقافية بديلة، وفي هذا الإطار تسعى إلى رسم ثقافة إنسانية بديلة عن الثقافة الذكورية التي كرّست صورة دونية للمرأة، كنتاج للنظام البطركي "الأبوي" (3).

والنظام الأبوي، في تعريفه الواسع، يعني تجلّي الهيمنة الذكورية على النساء والأطفال في الأسرة، ومأسستها، وتوسيع الهيمنة الذكورية على النساء في المجتمع بعامته. ويتضمّن أن الرجال يتولّون السلطة في مؤسسات المجتمع المهمة جميعها، وأن النساء محرومات من هذه السلطة. والهيمنة الأبوية (Paternalistic Dominance) تصف علاقة مجموعة مهيمنة، تُعدّ متفوقة، مع مجموعة خاضعة، تُعد أدنى، تُلطّف فيها الهيمنة عبر التزامات متبادلة وحقوق متبادلة (4). إذن، يمكن تمويه النظام الأبوي و"تلطيف" شكله، عبر صيغ مشتقة من داخله، قد توحى بتحسّن ظاهري لأوضاع ضحايا الهيمنة، لا سيما النساء، من دون أن تلغي طبيعة النظام الأبوي، أو تغيّر جذر التصوّرات التراتبية التي يقوم عليها.

في صعيد آخر، وبعبداً من نزوع الحركة النسوية نحو الانخراط في قضايا ومستويات مركّبة ومتداخلة في النضال ضدّ النظام الأبوي والهيمنة الذكورية الناجمة عنه، وعلى الرغم من أنّ الديانات التوحيدية الكبرى وآخرها الإسلام، ظهرت في وقت كان النظام الأبوي راسخاً، وألقى بظلاله على مقولاتها ومفهوماتها التأسيسية؛ برز اتجاهٌ تصف ممثلاته أنفسهم بـ"النسويات الإسلاميات"، حيث يعملن على "الجمع بين الوعي النسوي والمنظور الإسلامي"، وهو ما يرينّه استمراراً لجهد بعض رائدات العمل النسائي في المنطقة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. ((وقد تطورت الفكرة في العشرين عاماً الأخيرة في العالم الإسلامي من خلال تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالة وتكافؤ فرص وشراكة على أرض الواقع بين الجنسين وإلى الأخذ في الاعتبار الكرامة الإنسانية المتساوية للمسلمات والمسلمين)) (5).

وبناءً على أنّ الموقف تجاه النظام الأبوي محدّد أساساً للتمييز بين النسوية (Feminism) والنسائية (Womenism)، وبمناقشة صلة الإسلام بهذا النظام، وجدوى تأويل النصوص الدينية، يتناول البحث "النسوية الإسلامية" اعتماداً على المنهجين الوصفي التحليلي والنقدي، ليجيب عن سؤال:

(3) ميّة الرحي، النسوية مفاهيم وقضايا، ط1 (دمشق: دار الرحبة، 2014)، ص475

(4) غريدا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، أسامة إسبر (مترجمًا) ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص450

(5) أميمة أبو بكر (محررة)، النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ط1 (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013)، ص4

هل "النسوية الإسلامية" تيار "نسوي"، أم جهد "نسائي" ⁽⁶⁾، للدفاع عن حقوق المسلمات؟

ثالثاً: تعريف بـ"النسوية الإسلامية"

في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ظهرت كاتبات أردنَ تحرير النساء المسلمات والمطالبة بحقوقهن، عبر معارضة قراءات وتفسير سائدة لبعض النصوص الإسلامية، ومناقشتها، كونها تركز الوضع الدوني للمرأة المسلمة، وتشعرن التمييز ضدها، ومن أبرزهن عائشة التيمورية (1840-1902)، وزينب فواز (1860-1914)، ونظيرة زين الدين (1908-1976).

ويظهر أن إرث الكتابة النسائية في هذا المضمار، على الرغم من قلته، دفع "نسويات إسلاميات" إلى عدّ منهجهنّ "بدهياً"، بالقول ((إن السعي إلى التمكين من الحقوق على خلفية ثقافية إسلامية عامة كان من البدهيّات، وإن غاب عن ذلك السعي، التنظيرُ المباشر والمناهج التحليلية المتعمقة للمصادر الرئيسية والمسميات من أجل طرح رؤية تجديدية شاملة حول قضايا المرأة في منظومة الفكر والعلوم الدينية)) ⁽⁷⁾.

1. تاريخ المصطلح

تختلف الروايات بشأن توثيق أول ظهور لمصطلح "النسوية الإسلامية"، وإن اتفقت معظمها على تسعينيات القرن العشرين، إذ ظهر المصطلح بداية التسعينيات في جنوب أفريقيا ((كإحدى الأسس الفلسفية والسياسية لحركة الإسلام التقدمي العاملة ضدّ نظام الفصل العنصري)) ⁽⁸⁾. وتزامن ظهوره مع نشر كتاب "الحداثة المحظورة والحجاب" للكاتبة التركية نيلوفر غول سنة 1991، وصدر مجلّة "زنان" الإصلاحية في إيران سنة 1992، إضافة إلى استخدامه من كاتبات وباحثات مثل مارغوت بدران الكاتبة الأميركية ذات الأصول العربية التي استخدمته سنة 1999 م عادلاً لـ"النسوية

(6) تختلف النسوية (Feminism) عن النسائية (Womenism)، وهي ((مفهوم يتركز على النشاطات التي تقوم بها النساء في مختلف الصعد الحقوقية والسياسية والاجتماعية والثقافية، التي تشدّد على مطلب المساواة مع الرجل في الحقوق التي شرعها الرجال أنفسهم وفق رؤيتهم الذكورية. والنسائية، يمكن أن تكون إحدى أدوات تحقيق الرؤية النسوية، شريطة عدم تماهيا مع الثقافة الذكورية)). يُنظر: علياء أحمد المصطفى، "دور منظمات المجتمع المدني (النسوية) في تغيير الأدوار الجندرية)) في: مجموعة مؤلفين، مشاركة النساء في السلام، الأمن والعمليات الانتقالية في العالم العربي، ط1، (بيروت: مؤسسة فريدريش إيبتر، 2018)، ص409.

(7) أميمة أبو بكر (محررة)، النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ص4

(8) سناء كاظم كاطع، "النسوية الإسلامية بحث في مسارات تأسيس نظرية معرفية إسلامية"، مجلة العلوم السياسية/جامعة بغداد، ع: 60، 2020، ص42

الغربية⁽⁹⁾.

هناك من يَتهِم تأريخ بدران للظاهرة بالقصور، وبأنها تناولت من عرفتهم واختلطت بهم، وتجاهلت ((العديد من التجارب القيمة التي برزت في نفس الفترة في مناطق أخرى وعُبرت أصدق تعبير عن نموذج النسوية الإسلامية ومنها تجارب ظهرت في إندونيسيا وماليزيا ومصر))⁽¹⁰⁾.

وفقاً لأماني صالح، تدين "المدرسة المصرية النسوية الإسلامية" بظهورها الفكري والمؤسسي للدكتورة منى أبو الفضل (1945-2008) أستاذة العلوم السياسية بجامعة القاهرة التي عادت إليها بعد مدة إقامة في الولايات المتحدة محملةً بقضيتين: الحاجة إلى مناقشة المعرفة النسوية الغربية، من وجهة نظر إسلامية، وتقديم وجهة نظر نقدية معمقة لها. وثانياً، الحاجة الملحة إلى التفكير الأصيل في مشكلات المرأة المسلمة من وجهة نظر إسلامية تقوم فيها النساء بدور أساس وفاعل يؤسّس على الثوابت والأصول، ممثلة في القرآن والسنة الصحيحة، ولا يقبل ما دونهما من دون نقد ومناقشة. ومن أجل ذلك أسست أبو الفضل مدرسة مصرية بدأت بـ "كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية"، وتطورت إلى "جمعية دراسات المرأة والحضارة" التي اتسع إطارها ليضم نسويات مصريات، تتصالح نزعتن النسوية مع ثقافتن الإسلامية، مثل أميمة أبو بكر وغيرها⁽¹¹⁾.

غير أنّ الجهد النسائي في هذا الاتجاه نظرياً وتنظيمياً، سابق على اعتماد التسمية وانتشارها. ففي 1988 ظهرت في ماليزيا منظمة غير حكومية تعمل للنهوض بحقوق المرأة المسلمة، باسم "أخوات في الإسلام SIS (Sisters in Islam)"، أسستها نساء مسلمات "اجتمعن لمعالجة الظلم الذي تواجهه المرأة في ظل نظام الشريعة (القانون الإسلامي)"، ويرين أن قراءتهن النقدية للقرآن، من خلال منهج تأويلي، فتحت لهن ((عالمًا إسلاميًا يمكن التعرف عليه: عالم للنساء مليء بالحب والرحمة والمساواة والعدالة))⁽¹²⁾.

في مطالع القرن الحادي والعشرين أصبح المصطلح موضوعاً لمؤتمرات دولية، ((كان أولها المؤتمر الدولي حول الاتجاه النسائي الإسلامي المنعقد في برشلونة في تشرين الأول/ أكتوبر 2005، تناولت أغلب موضوعاته الاتجاهات النسوية الإسلامية الداعية إلى المساواة بين الجنسين، ليعقبه مؤتمر باريس، في أيلول/ سبتمبر 2006 بشأن النسوية الإسلامية الذي عقدته لجنة الإسلام والعلمانية في

(9) السابق نفسه، ص 44

(10) أماني صالح، "النسوية الإسلامية كحركة فكرية"، موقع خطوة للتوثيق وللدراسات، 2017-3-30

(11) المصدر نفسه. و"جمعية دراسات المرأة والحضارة" أسست عام 1999، ويتركز نشاطها في مجال الفكر والتوعية، وتسعى لتأسيس "منظور إسلامي للمعرفة النسوية".

(12) تعريف بالمنظمة في موقعها الرسمي، في الرابط: <https://sistersinislam.org/who-we-are>

منظمة «اليونسكو»⁽¹³⁾. وبالتوازي، كان عمل «أخوات في الإسلام» وغيرها من منظمات وناشطات وناشطين، يتطوّر على النهج نفسه بإطراد، واتسع نطاق التعاون في ما بينهم، وصولاً إلى إعلان تشكيل «مساواة: حركة عالمية من أجل المساواة والعدل في الأسرة المسلمة» في شباط/ فبراير 2009 في كوالالمبور، بحضور أكثر من 250 امرأة ورجلاً من حوالي 50 دولة. و«مساواة» هي ((حركة تعددية وتشمل الجميع، حيث تجمع معاً منظمات غير حكومية، ونشطاء، وأكاديميين، وقانونيين، وصناع سياسات، وقواعد شعبية من النساء والرجال من جميع أنحاء العالم))، وتؤمن ((بأن المساواة والعدل داخل الأسرة المسلمة ضروريان وممكنان)) وأن ((المساواة داخل الأسرة هي أساس المساواة في المجتمع. لذلك يجب أن تتمتع الأسر بمختلف أشكالها بمساحات من الأمن والسعادة، والتمكين المتساوي للجميع))⁽¹⁴⁾.

تتالت المؤتمرات والملتقيات المُدرّجة تحت لافتة «النسوية الإسلامية»، وبعضها في مصر، حيث عُقد مؤتمر «قضايا المرأة: نحو اجتهاد إسلامي معاصر» عام 2014 بمكتبة الإسكندرية، وانتهى بإعلان الإسكندرية حول «حقوق المرأة في الإسلام» بدعم من «الأزهر». وفي نيسان/ أبريل 2015 عُقد الملتقى الأول لشبكة «شقائنا» بعنوان «النساء والمجال العام: رؤية إسلامية معاصرة»، نظّمه «مركز نون لقضايا المرأة والأسرة» بالتعاون مع مكتبة الإسكندرية والمعهد السويدي في المدينة. و«نون» منظمة غير حكومية معنية «بتقديم رؤية إسلامية لقضايا المرأة والأسرة تنطلق من منظور وسطي يدعمه الأزهر»⁽¹⁵⁾. وانتشرت أعمال رموز «النسوية الإسلامية» من باحثات وناشطات، وسُطّرت أبحاث ورسائل جامعية في الردّ على أطروحاتهن، من وجهة نظر إسلامية.

بعضهم وسّع مفهوم «النسوية الإسلامية»، ليدرج تحته كلّ جهد فكري للنساء يتناول التمييز ضد النساء والهيمنة الذكورية في التراث الإسلامي، بصرف النظر عن المناهج التي اتبعها وجزئية أطروحاتها أو توفيقيتها، فضلاً عن غاياتها وأهدافها البحثية، سواء كانت تنتمي إلى أحد تنظيمات الإسلام السياسي، أم كانت تتبنى العلمانية، والتأسيس لحقوق النساء استناداً إلى قيم الحداثة لا المرجعيات الدينية⁽¹⁶⁾. يبدو ذلك التعميم في غير محله، من منظور جوهر «النسوية الإسلامية»، القائم على افتراض إمكان تحقيق «العدل والمساواة للمرأة المسلمة»، استناداً إلى نصوص الإسلام

(13) سناء كاظم كاطع، «النسوية الإسلامية بحث في مسارات تأسيس نظرية معرفية إسلامية»، ص 44

(14) تعريف بالحركة في موقعها الرسمي، في الرابط: <http://arabic.musawah.org/about-musawah>

(15) منى علي علّام، «النسوية الإسلامية في مصر: تحديات عديدة أمام تيار جديد»، السفير العربي، 2015-5-17

(16) يُنظر، على سبيل المثال لا الحصر، مريام كوك، النساء يطالبن بإرث الإسلام، رندة أبو بكر (مترجمة)، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015) ص 107، إذ شملت كوك كلاً من الإخوانية زينب الغزالي، والعلمانية نوال السعداوي تحت مسمى «النسويات الإسلاميات»، وهما ليستا كذلك.

نفسها، بعد تفنيد التفاسير الذكورية السائدة في الفقه الإسلامي.

ومن الأسماء البارزة في "النسوية الإسلامية": أماني صالح (مصر)، أسماء المرابط (المغرب)، أسماء برلاس (باكستان)، حُسن عبّود (لبنان)، آمنة ودود (الولايات المتحدة الأميركية)، زينة أنور (ماليزيا)، زيبا مير حسيني (إيران).

2. معنى "النسوية الإسلامية" ومنهجها

وفقاً للباحثة اللبنانية حُسن عبود المتخصصة في قضايا المرأة وتجديد الفكر الإسلامي المعاصر، فإن "النسوية الإسلامية" هي ((جهد علمي تقوم به مجموعة من النساء المسلمات في العالم العربي لقراءة النصوص الدينية من القرآن والحديث، وربط الأحكام الفقهية الجزئية بالمبادئ الإسلامية الكلية، ونقد التراث المتحيز ضد المرأة وحقوقها الإنسانية، بهدف تغيير أنماط الفكر الذكوري التقليدي، وتجديد الفكر الإسلامي المعاصر وتطويره))⁽¹⁷⁾.

وتعرّف أماني صالح "النسوية الإسلامية" بأنها ((الجهد الفكري والأكاديمي والحركي الذي يسعى إلى تمكين المرأة انطلاقاً من المرجعيات الإسلامية، وباستخدام المعايير والمفاهيم والمنهجيات الفكرية والحركية المستمدة من تلك المرجعيات وتوظيفها إلى جانب غيرها))، وهي ((حركة فكرية وأكاديمية واجتماعية يقوم بها رجال ونساء على حد سواء، تهدف إلى تمكين النساء، وهو هدف يبدأ من رفع الظلم وكل مظاهر الاستضعاف والتهميش والإقصاء والعزل والقهر وينتهي بتدعيم قيم الحرية والعدالة والمساواة في العلاقة بين الجنسين.. والمنطلقات والمرجعيات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر وتلك الحركة، ذات أصول إسلامية، وتستند إلى المرجعيات الإسلامية الأصلية المتمثلة في القرآن والسنة الثابتة. ولذلك فإن المناهج الأصولية لعلوم الدين تحتل أهمية بارزة جنباً إلى جنب مع المنهجيات الحديثة))⁽¹⁸⁾.

تعتمد "النسوية الإسلامية" في دراسة موضوعاتها الأساس على مناهج عدة، غير أنّ منهجها الأساس هو إعادة تأويل النصوص الدينية، ولذلك توصف أيضاً بـ"النسوية التأويلية"، حيث تبذل جهداً كبيراً في تأويل المصادر الإسلامية في ضوء مقاصد الشريعة العامة بحثاً عما ينصف المرأة، ويردّ على التأويلات الإسلامية الأخرى المستندة إلى المصادر نفسها في تكريس الوضع الدوني للمرأة. من ذلك مثلاً قول زينة أنور أنّ ((الآيات القرآنية الأربع (البقرة، الآية 222 والآية 228، وسورة النساء الآية 2

(17) ميسون ضيف الله الدبوبي، "النسوية الإسلامية في العالم العربي المعاصر والمرجعيات الإسلامية"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع:3، 2018، ص112.

(18) أميمة أبو بكر (تحرير)، النسوية والمنظور الإسلامي، ص10.

والآية 34)) التي تتحدث صراحة عن سلطة الرجال على النساء داخل الأسرة وعدم المساواة بينهم في المجتمع، ينبغي فهمها في ضوء المبادئ الإسلامية الأوسع وأغراض الشريعة ومقاصدها، لا بمعزل عنها⁽¹⁹⁾.

فإنّ الدافع الرئيس وراء توجهات البحث "النسوي الإسلامي" يتمثل في ((تفعيل المبادئ والمقاصد العليا لإنتاج معرفة نسوية في نطاق الإسلام وبه، معرفة تنقض الأبوية السلطوية والتحيز في خطابات وتفسيرات التراث ثم تعيد بناء رؤية إصلاحية جديدة تلبي احتياجات النساء داخل مجتمعاتهن وثقافاتهن⁽²⁰⁾)).

3. بعض مسائل "النسوية الإسلامية" الأساس

من المسائل الأساس التي بحثت فيها "النسوية الإسلامية" مفهومها "القوامة" و"الولاية"، فعملت على إعادة تأويل ما يتصل بهما من الآيات القرآنية لتفنيد "التفسيرات الذكورية" التي جعلت من هذه الآيات سنداً للتمييز ضدّ المرأة. والطرح الرئيس ينطلق من أن هذين المفهومين ((قد أسيء فهمهما فأصبحا يشيران إلى وضع النساء تحت سلطة الرجال، مما أدى إلى جعل المفهومين حجر أساس بناء السلطوية الأبوية في الفقه الإسلامي⁽²¹⁾)). وتأتي "أهمية تطوير تلك المعرفة الجديدة ومتعددة الأبعاد" لهذين المفهومين، ((بوصفها مشروعاً سياسياً ومعرفياً للنسوة المسلمات اللاتي يشتبكن مع الدين في بحثهنّ عن المساواة للنساء والعدالة لهنّ⁽²²⁾)).

وتُشغَل "النسوية الإسلامية" بحصول المرأة على "العدل والمساواة من داخل إطار الإسلام"، واستطراداً "المساواة والعدل في الأسرة المسلمة"، وهو ما اتخذته حركة "مساواة" شعاراً لها، وأصدرت في هذا الشأن كتاباً مرجعياً تضمّن أوراقاً بحثية تسعى ((إلى فهم نشأة قانون الأسرة الإسلامي، وكيف تم بناؤه في تراث الفقه الأولي، وكيف يمكن لثروة المصادر في الفقه وفي الآيات القرآنية التي تتحدث عن العدل، والتعاطف، والمساواة أن تدعم إصلاحاً يفضي إلى علاقات أكثر مساواة في الأسرة. والأوراق تثبت أن قوانين الأسرة الإسلامية التمييزية الحالية ليست إلهية، بل وضعها بشر في سياقات

(19) زينة أنور (محررة)، نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، (فريق ترجمة)، ط 1 (ماليزيا: أخوات في الإسلام - مساواة، 2011). ص 29

(20) أميمة أبو بكر (محررة)، النسوية والمنظور الإسلامي، ص 4

(21) مجموعة مؤلفات ومحزرات، القوامة في التراث الإسلامي قراءات بديلة، رندة أبو بكر (مترجمة)، ط 1 (لندن: وان ورلد، 2016). ص 27. والكتاب هو نتاج لمشروع قامت به "مساواة: حركة عالمية من أجل المساواة والعدل في الأسرة المسلمة".

(22) المرجع نفسه، ص 31

جتماعية – سياسية معينة⁽²³⁾.

ولقضية النوع "الجندر" حصّة بارزة في دراسات "النسوية الإسلامية"، سواء في سياق ربطها بما سبق، أم في تناولها والبحث فيها بصورة مستقلة، مثل ما في أعمال أمانى صالح التي وجدت ((أن قضية النوع ليست من القضايا المغيبة أو الدخيلة أو حتى تلك التي يحتاج التعرف على موقف القرآن منها إلى نوع من الجهد أو القياس، بل هي قضية واضحة جلية في تناول القرآن وإن تغير المصطلح القرآني في تناولها عن مصطلحنا الدارج، ويتميز الطرح القرآني في تناول قضية النوع بمعالجتها عند أبعاد ومستويات متعددة لم يُعَنَ بها الفكر الاجتماعي المعاصر حتى في رافده النسوي النافذ، والذي ترجع إليه أفكار جندرة المعرفة والفكر⁽²⁴⁾). وقد أشارت إلى ((قضية مهمة في المنهج مؤداها أن قراءة وفهم قضية النوع – وأي قضية أخرى- في إطار القرآن لا ينبغي أن تتم في إطار مقيد باقتربات ومفاهيم النوع وإنما في إطار مفاهيم وإبستمولوجية القرآن ذاته التي تتجاوز النوع وغيره من القضايا الفرعية إلى منظومة أشمل تقودها مفاهيم عليا كالتوحيد والإيمان والعدل والحق⁽²⁵⁾).

إضافة إلى ما سبق اجتهدت "نسويات إسلاميات" في اقتراح قراءات مختلفة للقرآن، على نحو ما فعلت أمنة ودود في كتابها "القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي"، وفيه أكدت تمسكها بالقرآن، ((فليس النص هو ما أعاق تقدّم المرأة، وإنما أعاقها تفاسير ذلك النص التي تم الاهتمام بها أكثر من النص القرآني ذاته⁽²⁶⁾). وكذلك أسماء المرابط في "القرآن والنساء: قراءة للتححر"، رأت فيه أن ((رسالة القرآن الروحية هي بمثابة تذكير، تخلص وظيفته في كونها توقظ في الكائن البشري الجانب النبيل في ذاكرته ووعيه، ليظل في قرب شديد بربه واتصال دائم مع خالقه. ومن خلال هذا الذكر يحصل الاطمئنان الباطني بالعدل الإلهي. ومن هذا المنظور فليس هناك أي شيء في النص القرآني يمكن أن يبرر أو يدافع عن أي نوع من أنواع الميز ضد النساء⁽²⁷⁾).

(23) زينة أنور (محررة)، نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، ص12

(24) أمانى صالح، "قضية النوع في القرآن: منظومة الزوجية بين قطبي الجندر والقوامة"، مجلة جمعية دراسات المرأة والحضارة، القاهرة، ع: 3، تشرين الأول/ أكتوبر 2002، ص21

(25) المرجع نفسه، ص34

(26) أمنة ودود، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، سامية عدنان (مترجمة)، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006) ص13. وأمنة ودود كانت مسيحية قبل أن تعتنق الإسلام في العشرين من عمرها، وقد أثارت جدلاً واسعاً حين أمت صلاً مختلطة (رجال ونساء) في نيويورك عام 2005.

(27) أسماء المرابط، القرآن والنساء: قراءة للتححر، محمد الفران (مترجمًا) 2010، (نسخة إلكترونية متاحة على الموقع الرسمي للكاتبة). ص7 (بتصرف).

رابعاً: نقد "النسوية الإسلامية": بين النظام الأبوي وإشكالية التأويل

سبقت الإشارة إلى انطلاق "النسوية الإسلامية" من فرضية تأسيسية تجد أنّ مشكلة المرأة المسلمة ليست مع دين الإسلام ونصوصه الأصلية، لا سيما القرآن، وإنما نشأت من التفسيرات الأبوية للنصوص. وإذا تشير آمنة ودود إلى أن "الأبوية (البطيركية) أقدم من الإسلام ومن حياة النبي محمد"، وتقرّ بأنّ الإسلام، شأن الأديان الأخرى كلها، ((تعامل مع الأعراف الأبوية القائمة كأمر مسلم بها))⁽²⁸⁾، ترى، في الآن نفسه، ((أن القرآن قدم ما يمكن أن نفهمه بأفضل شكل كمسار ينتقل بالمؤمنين كأشخاص، وكأعضاء في نظام اجتماعي عادل، إلى ما يتجاوز هذه المنظومة الأبوية))⁽²⁹⁾. وكذا الحال عند أسماء المرباط، بقولها: ((رغم أن القرآن احترام النظام الاجتماعي السائد والبدائي في رؤيته الاجتماعية للمرأة، فإنه لم يسمح بسوء معاملة النساء. لقد كان هذا الموقف انتقاليًا يهيئ الظروف للتغيير التدريجي في العقليات))⁽³⁰⁾.

فهل كان الإسلام تطوّرًا في اتجاه تجاوز النظام الأبوي عمومًا، وفي الموقف من المرأة بصورة خاصة لتبني عليه حقوقها ويؤخذ منه ما يرفع من شأنها، أم إنّه امتدادٌ لذلك النظام، وتكريس له، ومن ثمّ للقيم التي تميّز ضدّ النساء؟

وبصرف النظر عن صلة الإسلام بالنظام الأبوي، هل تنفع محاولات "النسوية الإسلامية" في إعادة تأويل النص الديني لتجاوز "التفاسير الذكورية" التمييزية ضد المرأة التي لم تضعف من هيمنتها ورسوخها محاولات من سلكوا هذا المسلك من قبل؟

1. الإسلام والنظام الأبوي

في المراحل السابقة على ظهور الديانات التوحيدية وانتشارها كانت العبادات والطقوس الدينية الأكثر شيوعاً تدور حول الآلهة المؤنثة، وتدرجياً، تراجع دور الآلهة الأنثى وسلطتها لصالح إله ذكر، وهو تحوّل رافق تشكّل النظام الأبوي. ووفقاً لفرضية غيردا ليرنر التي بحثت معمّلاً في نشأة النظام الأبوي في الشرق القديم خصوصاً، فإنّ هذا الانتقال ارتبط بتطوّر الزراعة الذي تزامن مع نزعة عسكريّة متزايدة، وأحدث تغييرات رئيسة في المعتقدات والرموز الدينية، فكان ((خفض مرتبة شخصية الإلهة الأم وصعود وهيمنة شريكها/ابنها الذكر في ما بعد؛ ثم اندماجه مع إله العاصفة

(28) زينة أنور (محررة)، نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، ص103

(29) السابق نفسه.

(30) أسماء المرباط، القرآن والنساء، ص221

وتحوّلها إلى إله خالق ذكر، يرأس بانثيون الآلهة والإلهات. وأينما حصلت تغيّرات كهذه، كانت قوة الخلق والخصب تُنقل من الإلهة إلى الإله⁽³¹⁾، وهو ما ورثته الديانات التوحيدية لاحقاً.

وفي مناطق العراق وإيران، حيث كان المجتمع الساساني الذي انتصر عليه المسلمون، وورثوا كثيراً من ثقافته ومؤسّساته، كانت "الزرادشتية" واسعة الانتشار، حيث ازدادت قوتها وتأثيرها في العصر الساساني لتصبح الدين الرسمي للدولة. وكان النظام الأبوي الذي أقرّته تلك المؤسسة الدينية يقوم على مطالبة المرأة بالطاعة التامة لزوجها⁽³²⁾. أما المناطق التي شملتها غزوات المسلمين، الواقعة تحت سيادة الكنيسة المسيحية، فكانت قد قنّنت إلى حد كبير التحيّز ضد المرأة، وبرّرت، اعتماداً على قصص الكتاب المقدس التي اعترفت بها الإسلام علانية، وأقرها بصورة غير مباشرة بوصفها صادرة عن الوحي الإلهي. وهكذا استوعب الدين الجديد تلقائياً ذلك التحيّز ضد المرأة الذي كان قائماً بالفعل في صورة مقدّسة، ليصبح جزءاً من عالمه الاجتماعي الذي ما لبث أن اتخذ بدوره صيغة كتابية مقدّسة⁽³³⁾.

ومع أن الإسلام كان ديناً موحى به حديثاً، والقرآن حرص على تقديمه بوصفه تصويماً لأديان سابقة مشوّهة، ظلّ المسلمون يشاطرون أسلافهم فيضاً من التقاليد. والحضارة الجديدة التي اتسمت بالإبداع والابتكار والتميّز، بقيت، مع ذلك، استمراراً لجملة البنى المؤسسية والصيغ الثقافية العائدة إلى حضارات الشرق الأوسط السابقة⁽³⁴⁾، وهي حضارات أبويّة بامتياز، وفق الدراسات التاريخية.

لقد سعى الإسلام للتخفيف من مساوئ المجمعات العربية القديمة، لكن من دون الخروج منها وعليها نهائياً وجذرياً؛ وكانت تلك المساوئ الطاغية تتعلق بالمرأة والأسرة والرق والحياة الاقتصادية⁽³⁵⁾. وإذ لاحظ خليل أحمد خليل ((ظهور اتجاه مبدئي في الإسلام يرمي إلى تقنين أوضاع المرأة العربية تقنيناً دينياً، ويهدف إلى الحد من اتجاهات المغالاة والتطرف (الوَاد، السبي الخ) التي تتحداها اجتماعياً وتاريخياً))⁽³⁶⁾، إلا أنّ ذلك لم يكن على نحو ما طاب لأمنة ودود فهمه، ((كمسار ينتقل بالمؤمنين كأشخاص، وكأعضاء في نظام اجتماعي عادل، إلى ما يتجاوز هذه المنظومة الأبوية))⁽³⁷⁾.

(31) غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، ص 282

(32) ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، منى إبراهيم وهالة كمال (مترجمتين)، ط 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 24

(33) المرجع السابق نفسه، ص 43

(34) أيرا م. لابيديس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، المجلد الأول، فاضل جتكر (مترجمًا) ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2011)، ص 41، 42. (بتصرف)

(35) خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 48

(36) المرجع السابق، ص 47

(37) زينة أنور (محررة)، نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، ص 103.

وإنما لاعتبارات تتعلق ببناء النظام الجديد وتكريس سلطته على الأسس الأبوية ذاتها. فالإسلام عبر "التقنين الديني" الخاص بالمرأة والمعبّر عنه قرآنياً، تعامل بصورة انتقائية مع أنماط العلاقات التي كانت معروفةً قبله، فأبطل بعضها، ليقرّ بعضها الآخر الأكثر أبويةً والأشدّ تحكّماً بالمرأة وتقييداً لها.

لقد عرفت الجزيرة العربية صيغاً مختلفة من عقود الزواج، القائمة على اقتران امرأة واحدة بعدد من الرجال على درجات متفاوتة من الدوام والمسؤولية عن الأبوة، بما فيها العقود الموقفة، جنباً إلى جنب مع العشيرة النسبية، فلم يكن ثمة أي نمط موحد مقبول على نحو شامل⁽³⁸⁾. و((الزواج الذي أقرّه ومارسه محمد يشتمل على تعدّد الزوجات وزواج البنات في التاسعة أو العاشرة من العمر، كما أقرّت الآيات القرآنية بحقوق الرجال في التمتع بعلاقات جنسية مع الجوّاري، وحق الطلاق بمحض إرادة الرجل))⁽³⁹⁾. لقد حاول القرآن تعزيز العشيرة الأبوية وتدعيمها. صار الطلاق مكروهاً على الرغم من بقائه سهلاً نسبياً، ولم يعد زواج امرأة واحدة بعدد من الرجال ممكناً لإفضائه إلى نسف استقرار العائلة الأبوية. وبما أن العائلة متحدرة عبر ورثتها الذكور، فإن القرآن جاء متضمّناً قواعد ضامنة لمعرفة الأبوة⁽⁴⁰⁾.

وبحسب فاطمة المرنيسي ((هدفت البنية الأسروية الإسلامية الجديدة التي شكّلت ثورة على تقاليد الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، إلى إقامة بنية أسروية ترتكز على سيادة الرجل وانفراذه بالمبادرة فيما يخصّ الزواج والطلاق. فالتعدّد وتحريم ارتكاب الزنى وضمانات الأبوة، كلها مؤسسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البنية القديمة التي كانت ترتكز فيها الأسرة على نوع من حق المرأة في تقرير مصيرها، إلى البنية الجديدة التي ترتكز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرجل))⁽⁴¹⁾.

والنظم السابقة للإسلام ((لم تول أهمية للأبوة البيولوجية، وكان من الصعب إخضاع ممارسة

(38) أبرا م. لايدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، ص 87. وعن عائشة: ((أَنَّ النِّكَاحَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ. فَنِكَاحٌ مِنْهَا نِكَاحُ النَّاسِ الْيَوْمَ: يَخْطُبُ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ وَلَيْتَهُ أَوْ ابْنَتَهُ، فَيُصَدِّقُهَا ثُمَّ يَنْكِحُهَا. وَنِكَاحٌ آخَرُ: كَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ لِأَمْرَأَتِهِ إِذَا طَهَّرَتْ مِنْ طَمَئِهَا: أَرْسَلِي إِلَى فُلَانٍ فَاسْتَبْضِعِي مِنْهُ، وَبَعِثْهَا زَوْجَهَا وَلَا يَمْسُهَا أَبَدًا، حَتَّى يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ مِنْهُ، فَإِذَا تَبَيَّنَ حَمْلُهَا أَصْلَابُهَا زَوْجَهَا إِذَا أَحَبَّ، وَإِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ رَغْبَةً فِي نَجَابَةِ الْوَلَدِ فَكَانَ هَذَا النِّكَاحُ يَسْتَعِي نِكَاحَ الِاسْتَبْضَاعِ. وَنِكَاحٌ آخَرُ يَجْتَمِعُ الرَّهْطُ مَا دُونَ الْعَشِيرَةِ فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ، كُلُّهُمْ يَصِيحُهَا، فَإِذَا حَمَلَتْ وَوَضَعَتْ، وَمَرَّ عَلَيْهَا لَيْلَالٌ بَعْدَ أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا، أَرْسَلَتْ إِلَيْهَا، أَرْسَلَتْ إِلَيْهَا، فَلَمْ يَسْتَطِعْ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَنْ يَمْتَنِعَ، حَتَّى يَجْتَمِعُوا عِنْدَهَا، تَقُولُ لَهُمْ: قَدْ عَرَفْتُمْ الَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِكُمْ وَقَدْ وَلَدْتُ، فَهُوَ ابْنُكَ يَا فُلَانُ، تُسَيِّي مِنْ أَحَبَّتْ بِاسْمِهِ فَيَلْحَقُ بِهِ وَلَدُهَا، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْتَنِعَ بِهِ الرَّجُلُ. وَنِكَاحٌ رَابِعٌ يَجْتَمِعُ النَّاسُ الْكَثِيرُ، فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ، لَا يَمْتَنِعُ مِنْ جِئِهَا، وَهِيَ الْبَغَايَا، كَنْ يَنْصَبْنَ عَلَى أَبْوَابِهَا رَايَاتٍ يَكُنَّ عَلَمًا، فَمَنْ أَرَادَهُنَّ دَخَلَ عَلَيْهِنَّ، فَإِذَا خَمَلَتْ إِحْدَاهُنَّ وَوَضَعَتْ حَمْلَهَا جَمَعُوا لَهَا، وَدَعَا لَهُمُ الْقَافَّةُ، ثُمَّ أَخْفَوْا وَلَدَهَا بِالَّذِي يَرَوْنَ، فَالْقَافَةُ بِهِ، وَدَعَى ابْنَهُ، لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ، فَلَمَّا بُعِثَ مُحَمَّدٌ بِالْحَقِّ، هَدَمَ نِكَاحَ الْجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمَ))، صحيح البخاري، راند صبري (محققاً)، 1 ط (الرياض: دار طويق، 2008). حديث رقم 5127، ص 850.

(39) ليلي أحمد، ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، ص 67

(40) أبرا م. لايدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، ص 88

(41) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة الزهراء أزرويل (مترجمة)، 1 ط (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 54

المرأة في المجال الجنسي للمراقبة. اجتاز الإسلام هذا العائق عن طريق تحريم أغلب الممارسات الجنسية السابقة باعتبارها زنى، وفرض مراقبة صارمة على الأبوة التي جعلت منها فترة العدة مؤسسة قائمة بذاتها. ويبدو أن العدة أفضل دليل على اللامبالاة الواضحة قبل الإسلام بمسألة الأبوة البيولوجية، وكذلك على القيود التي فرضها الإسلام بخصوص حقوق المرأة الجنسية، بما أنه لا ينص على فترة مماثلة بالنسبة للرجال. وتدل مؤسسة العدة على أن الهوس بسلب المرأة كل سلطة في تحديد الأبوة، لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطتها⁽⁴²⁾. فالسيطرة الجنسية على النساء سمة جوهرية للنظام الأبوي، والقوننة الجنسية لهنّ أساس التشكّل الطبقي⁽⁴³⁾. ومن جهة ثانية، ((أينما وُجِدَت الأسرة الأبوية فإن النظام الأبوي يولد من جديد باستمرار، حتى حين تُلغى العلاقات الأبوية في أجزاء أخرى من المجتمع))⁽⁴⁴⁾. وكذا حال "البنى الأبوية المستحدثة"، بعبارة هشام شرابي، فالعائلة الأبوية مهمة ((لفهم البنى الأبوية المستحدثة في علاقاتها الداخلية الأساسية، وفي المقام الأول في علاقات السلطة والهيمنة والتبعية، وهذه كلها تعكس بنية العلاقات الاجتماعية وتنعكس بها))⁽⁴⁵⁾.

وبحسب ما مرّ ذكره، الإجراءات والتعاليم القرآنية الخاصة بالنساء، كانت عنصراً أساساً وحاسماً في عملية بناء النظام الجديد وتكريس سلطته على الأسس الأبوية ذاتها. لقد ((كان وجود الدولة الأبوية القائمة على التوحيد كنظام اجتماعي إسلامي، رهيناً بمدى خضوع القبيلة وولاؤها للأمة. ولذا كانت الأسرة في هذا النظام الخلية الرئيسية المؤهلة أكثر من القبيلة لضمان تنشئة المسلم الاجتماعية، كما أن هذه الأسرة التي تمارس رقابة شديدة على المرأة كانت ضرورية لفرض فكرة الأمة كمفهوم وممارسة))⁽⁴⁶⁾.

2. إشكالية التأويل

تتساءل أسماء المرابط ((كيف يمكن أن نبقى مكتوفي الأيدي نجتزّ التعاليق والشروح القديمة ونهمل المقاصد الحقيقية للنص؟))⁽⁴⁷⁾، وتؤكد زيبا مير حسيني التمييز بين "الشرعية" بما هي "المشيئة

(42) المصدر السابق نفسه، ص 73

(43) غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، ص 273

(44) المرجع السابق نفسه، ص 452

(45) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، محمود شريح (مترجماً)، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 60

(46) فاطمة المرتبسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ص 74

(47) أسماء المرابط، القرآن والنساء، ص 11

الإلهية في مجملها كما أوحى بها للنبي محمد"، والفقهاء، الذي يعني "الفهم"، ولا يعدو كونه ((الفهم البشري للإرادة الإلهية، ما نستطيع فهمه من الشريعة في هذه الدنيا على المستوى القانوني))⁽⁴⁸⁾.

الكلام عن "المقاصد الحقيقية للنص"، و"المشيئة الإلهية"، ومن ثم "المعنى الحقيقي للقرآن"، سواء صدر عن "نسويات إسلاميات" أم فقهاء "التفاسير الذكورية"، يذُكر بما كتبه محمد أركون بعنوان "معنى القرآن": ((لن نرتكب تلك الحماسة ونزعم أننا اكتشفنا - أخيراً! - المعنى الحقيقي للقرآن))⁽⁴⁹⁾، وكذلك إشارته إلى ((مزعم الفقهاء المفرط وغرورهم المتبجح الذي يوهمهم أنهم قادرون على الاتصال المباشر بكلام الله))⁽⁵⁰⁾، بينما هم ((لا يتواصلون معه مباشرة وإنما بوساطة لغة بشرية هي اللغة العربية. أما الاتصال بكلام الله نفسه دون وساطة، فهو مستحيل على أي مخلوق على وجه الأرض))⁽⁵¹⁾، وإلى الوهم الثاني، في اعتقادهم ((أنهم قادرون على الفهم الصحيح المطابق لمقاصد الله العليا ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني، ثم تثبتت القانون الإلهي أو المؤله الخاص بالأحكام الشرعية))⁽⁵²⁾.

بحسب علي حرب ((التأويل يعني أن الحقيقة لم تُقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأويل.. فالنص لا يتوقف عن كونه محلاً لتوليد المعاني واستنباط الدلالات. ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته))⁽⁵³⁾. و((المعنى إذ يُستعاد لا يتكرر وإنما يُعاد اكتشافه ويُتأول من جديد. ولذا كل لفظ يتحول بواسطة المجاز إلى تاريخ من التفسير وإلى طبقات متراكمة من التأويلات، ويخلق بالتالي عالماً من الإحياءات لا نهاية له))⁽⁵⁴⁾.

هذا يدفع إلى ترجيح الرأي القائل بأن النص القرآني، خلافاً لما يرمي له المؤولون والباحثون عن اشتقاق نظم قانونية ومعرفية منه، هو ((كلام تعبدّي خالص، لكنه في المستوى المعرفي يصبح صعب المراس، غارقاً في الالتباس، وقابلاً بالمقابل لكل توصيف أو توظيف في اتجاه نبتغي أو لا نبتغي. إن ابتغيّا الرحمة والتسامح وجدنا آيات تدعو إلى ذلك، وإن قصدنا العنف والقتال ألفينا آيات تأمر بذلك. وفي زحمة آيات العنف وآيات الرحمة والغفران، تمنحنا الكثير من العبارات إمكانية تقويلها

(48) زينة أنور (محررة)، نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، ص 37.

(49) محمد أركون، قراءات في القرآن، هاشم صالح (مترجماً)، ط 1 (بيروت: دار الساق، 2017)، ص 87.

(50) المرجع السابق نفسه، ص 235.

(51) السابق نفسه.

(52) المرجع السابق نفسه، ص 236.

(53) علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 17.

(54) المرجع السابق نفسه، ص 28.

ما لا تقوله إملاءً أو إيماءً⁽⁵⁵⁾. وهذا يؤكّد أيضاً أنّ ((كل قارئ يعيد كتابة النص بواسطة شبكة إدراكه الحسي والمبادئ التي توجه تأويله وتفسيره لهذا النص. وكل قارئ يقرأ النص على طريقته ووفق ثقافته وإمكاناته)). ومن ثم ((طرح علينا كل مشكلة إسقاط المسلمين المعاصرين أفكارهم ومفاهيمهم وتصوراتهم الحالية على النص القرآني، وهم بذلك يقتلعونه من جذوره ويفصلونه باستمرار عن بيئته الأصلية الأولية وآلياته الخصوصية الذاتية لإنتاج المعنى))⁽⁵⁶⁾.

إن أساليب اللغة البلاغية، من الاستعارة والكناية والتشبيه، تتيح للمتأولين والمتأولات الاستدلال على ما لا نهاية له من قيم ومعاني، ونسبها إلى "المقاصد الحقيقية للنص". لكن هذا غير وارد مع المصدر الإسلامي المقدّس الثاني (السنة)⁽⁵⁷⁾، و"الأحاديث الصحيحة"، المبنية بألفاظ واضحة مباشرة، لا تحتل كثيراً أو قليلاً من التأويل، وتصريحاً بأحكام وقيم في غير صالح المرأة، فتحدّ من استقلالها وحرّيتها، وتقلّل من مكانتها⁽⁵⁸⁾، خلافاً لما تقول به "النسوية الإسلامية" بأنّ المشكلة في "التفسير الذكوري" لا النصوص الأصلية. ولن يكون من المجدي تجاهل السنة لمن يبني مشروعه المعرفي والحقوق على "المصادر الإسلامية"، لأن الإسلام ليس القرآن فحسب، و((سيرة الرسول ليست مجرد وثيقة تاريخية، ولكنها المصدر الثاني بعد القرآن، منها يستمد المسلم التعاليم التي تشكّل حياته وتوجّهها. وهي مبعث قدوة يهتدي بها، في إيجاد الحلول للمشاكل اليومية التي قد تعترضه وفقاً للمثل الإسلامي الأعلى))⁽⁵⁹⁾.

مع الإقرار بأن النبي ((لم يكن متلقياً للوحي المقدّس كما يحتويه القرآن فحسب، بل كان - ولا يزال - إنساناً كاملاً يوصف أنه "تجسيد للقرآن")⁽⁶⁰⁾، تشير "النسوية الإسلامية" إلى ((أسباب كثيرة قد تكون أدّت إلى إهمال الحركات النسوية الإسلامية التقدمية للأحاديث النبوية))⁽⁶¹⁾ ولا يخلو من تناقض وصف النبي بأنه "تجسيد للقرآن"، ثم القول: ((لعلّ باستطاعتنا أن نحرق القرآن، الذي يمثل كلام الله الحرفي السرمد الذي أنزله وسط سياق تاريخي واجتماعي أبوي، من القيود اللغوية والسياقية الأبوية التي تحكم تناوله. ولكن ليس بوسعنا، تحرير النبي من السياق الذي كان

(55) سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، ط1 (بيروت: دار التنوير، 2015)، ص86.

(56) محمد أركون، قراءات في القرآن، ص22.

(57) مع الإشارة إلى أن باحثات "النسوية الإسلامية" وإن أجمعن على السنة مصدراً إسلامياً أصلياً، يختلفن في شدة التمسك بمرجعيتهما أو صدقيتهما، والاهتمام بمناقشة "الأحاديث الصحيحة" المشكلة، ومحاولة تأويلها، أو تجاهلها.

(58) يضيق المجال عن ذكر الأمثلة، وهي كثيرة في صحيح البخاري ومسلم.

(59) فاطمة المرتبسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ص41.

(60) مجموعة مؤلفات ومحزرات، القوام في التراث الإسلامي قراءات بديلة، ص125.

(61) السابق نفسه.

يعيش فيه))⁽⁶²⁾، وما يلي ذلك من شرح لمواقف النبي، عبر فحص نظرتين له ((بوصفه رجلاً مساوياً بالأساس، وبوصفه رجلاً يحمل القيم الأبوية، فسوف نجده في الحالتين منخرطاً بالقدر نفسه في أفعال تدعم السلطة الأبوية وأفعال تزعزعها))⁽⁶³⁾.

على الرغم من ذلك، سيبقى كثير من المسائل لن تجدي معها الحيل التأويلية نفعاً، فالنصّ المقدّس لن يساعد التنظيرات "النسوية الإسلامية" على إيجاد حلّ لها، من مثل مفهوم النوع الاجتماعي (الجندر)، وهو ركنٌ أساس من أركان الفكر النسوي، ولم يعد مقتصرًا على ثنائية (ذكر/ أنثى) أو (رجل/ امرأة)، وأصبح يشمل هويات جنسية عدة⁽⁶⁴⁾، في حين إن النظام الإلهي الجندري على نحو ما هو مبين في القرآن، ((ينبني على ثنائية صريحة ولا يقبل جنسًا ثالثًا))⁽⁶⁵⁾.

ونفي "النوع" أو "الذكورة" عن إله القرآن، في سياق نفي الأصل الأبوي/ الذكوري للدين الإسلامي، وإنكاره، والقول إنّ ((الذات الإلهية في المنظور الإسلامي التوحيدي تختص بالتسامي عن النوعية))⁽⁶⁶⁾، يصطدم بلغة تذكير في الخطاب والصفات لا لبس فيها، تُعزّز ((من خلال الآيات التي تقابل بين الله من ناحية والألهة الأنثوية القديمة من ناحية أخرى، وهي آلهة كانت هامة في الهيكل الإلهي العربي ما قبل الإسلامي: (...ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً. إنّ يدعون من دونه إلاّ إناثاً وإن يدعون إلاّ شيطاناً مريداً) [النساء 116-117]))⁽⁶⁷⁾.

خامساً: خاتمة

المآخذ على "النسوية الإسلامية" لا تقتصر على ضعف تماسك منطلقها الذي يبرئ الإسلام من شبهة الأبوية والذكورية، ليربطها بالتفاسير لا النصوص، ولا على مشكل المنهج التأويلي، وإنّما تمتد لتشمل ما تواجهه من ردود ذات أفضية إسلامية صلبة، رافضة مشروعها ومشروعيتها.

والمفارقة أنّ كثيراً من الانتقادات الموجهة لـ "النسوية الإسلامية"، من وجهة نظر إسلامية، صدرت

(62) المرجع السابق نفسه، ص 126

(63) المصدر نفسه، ص 127

(64) المقصود مجتمع الميم (LGBTI)، الذي يعني الأقليات الجنسية والجندرية المختلفة، ويضمّ المثليات والمثليين وثنائي الجنس، والمتحولين والمتحولات.

(65) رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ط 1 (دمشق: دار بتر للنشر والتوزيع، 2005)، ص 15.

(66) أماني صالح، قضية النوع في القرآن، ص 21.

(67) رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ص 29

من نساء مسلمات، سواء في بحوث ورسائل جامعية⁽⁶⁸⁾، أم في مقالات تُظهر موقفًا سلبيًا تجاهها، وتشكيكًا في مبدئيتها وصدقيتها التزامها بالإسلام⁽⁶⁹⁾، ما يعكس فشلًا في إقناع نساء مسلمات تجمع "النسوية الإسلامية" بهنّ المرجعية الإسلامية نفسها، ويُفترض أن "النسوية الإسلامية" تسعى إلى النهوض بهنّ استنادًا إليها. فضلًا عن أنّ التزام هوية ومرجعية دينية (إسلامية) يضع حواجز مع النساء من ديانات أخرى، وكذلك المسلمات غير المتديّنات، ويشتتّ النضال النسوي.

إنّ الفكر النسوي عمومًا يتميز بمنهجه النقدي، فيُساءل البنى والهياكل القائمة، وأسسها، ومرجعياتها، لتجاوزها، في حين إنّ "النسوية الإسلامية" تتمسّك بمرجعية دينية، ومن ثم تنطلق في جوهرها من فكر ديني يتعارض مع المنهج النقدي، وفي أفضل الأحوال يجعله نقدًا انتقائيًا وخجولًا. فالفكر الديني، في حقيقته، فكر إيمانيّ معتقدي، تحكمه يقينيات قبلية مسبقة، ترسم حدودًا مغلقة للحقيقة، وتجعل من المستحيل تجاوزها لتعدّر نقدها نقدًا جذريًا، خشية خلخلة اليقينيات التي ينطلق منها هذا الفكر. وهنا يُخشى من أنّ النقد الانتقائي المضبوط والنزعات الإصلاحية التوفيقية (والتلفيقية)، كثيرًا ما تصبّ في خدمة البنى التي تزعم مناهضتها.

والنسوية ستفقد مبررات وجودها ومعناها الأعمق، ما لم ترفض بحزم الفكر الأبوي بتعبيراته كافة، الدينية والسياسية والأخلاقية، وتخرج منه. والخروج من الفكر الأبوي ((يعني التشكيك في جميع أنظمة الفكر المعروفة؛ ونقد جميع الفرضيات وتنظيم القيم والتعريفات، والتخلّص من الرجال العظام في رؤوسنا وأنّ نحل مكانهم أنفسنا وشقيقاتنا وجدّاتنا المجهولات. أن نكون أيضًا منتقادات لفكرنا نفسه، الذي هو، في النهاية، فكر دُرّب ضمن التراث الأبوي))⁽⁷⁰⁾.

ما تقدّم يفضي إلى التشكيك في تطابق صفة "النسوية" على ظاهرة "النسوية الإسلامية"، لكنّه لا يقلّل من أهميّة الجهد الكبير الذي تبذله الباحثات المسلمات الساعيات إلى الدفاع عن المرأة في الإسلام، وشجاعتهم في خوض معركة معرفية شديدة التعقيد، وتبدو شبه محسومة في غير صالحهم، ذلك أن ((معضلة النصوص الدينية لكافة الأديان أنها كُتبت في مرحلة كان فيها المجتمع بلا مؤسسات، والسلطة بلا قوانين، والمعرفة بلا مناهج، واللغة بلا قواعد. وبالتالي طبعي أن تبدو لنا تلك النصوص اليوم قاصرة عن إنتاج نظام قيّم أو معرفي فعّال، بقدر ما تبدو للبعض أنها قابلة

(68) مثلاً: فاطمة شرحا نور الدين، المساواة بين الرجل والمرأة في فكر المنظمات النسوية في الحركات الأنثوية، الأخوات في الإسلام بماليزيا نموذجًا: دراسة تحليلية نقدية في ضوء الفقه الإسلامي، بحث معد لنيل درجة الماجستير، (ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، 2010).

(69) مثلاً: فاطمة عبد الرؤوف، "النسوية الإسلامية وإعادة إنتاج الفكر العلماني"، موقع الراصد على الرابط: https://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=8059 والكاتبة (إسلامية التوجه)، تصف ما تقوم به النسوية الإسلامية بأنه استيراد لمصطلحات "الأخر النسوي"، وتبييضها وصبغها بصبغة إسلامية عن طريق ليّ أعناق النصوص أو ابتسارها من سياقها.

(70) غبردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، ص 436.

لكل التأويلات والتفسيرات مهما بدت متناقضة⁽⁷¹⁾.
والبديل تبني الاتفاقات والمواثيق الحقوقية التي حُققت بفضل كفاح نساء العالم، وصيغت بلغة
قانونية لا تحمل اللبس أو التأويل.



(71) سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن، ص25.

المصادر والمراجع

1. أبو بكر. أميمة (تحرير)، النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ط1 (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013).
2. أحمد. ليلى، المرأة والجنوسة في الإسلام، منى إبراهيم وهالة كمال (مترجمتين)، ط (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999).
3. أركون. محمد، قراءات في القرآن، هاشم صالح (مترجمًا)، ط1 (بيروت: دار الساقى، 2017).
4. أنور. زينة، (محررة)، نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، ط1 (ماليزيا: أخوات في الإسلام - مساواة، 2011).
5. بن سلامة. رجاء، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ط1 (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2005).
6. البخاري. صحيح البخاري، رائد صبري (محققًا) ط1 (الرياض: دار طويق، 2008).
7. الرحي. مية، النسوية مفاهيم وقضايا، ط1 (دمشق: دار الرحبة، 2014).
8. المرباط. أسماء، القرآن والنساء: قراءة للتحرر، محمد الفران (مترجمًا)، نسخة إلكترونية (د.ن: د.ت).
9. المرينسي. فاطمة، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة الزهراء أزرويل (مترجمةً)، ط1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
10. حرب. علي، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، (بيروت: دار التنوير، 2007).
11. خليل. خليل أحمد، المرأة العربية وقضايا التغيير بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، ط2 (بيروت: دار الطليعة، 1982).
12. شرابي. هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، محمود شريح (مترجمًا)، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).
13. كوك. مريام، النساء يطالبن بإرث الإسلام، رنده أبو بكر (مترجمةً)، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015).
14. لابيديس. أيرام، تاريخ المجتمعات الإسلامية، فاضل جتكر (مترجمًا)، ط2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2011).

15. ليرنر. غيردا، نشأة النظام الأبوي، أسامة إسبر (مترجمًا)، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005).
16. مجموعة من المؤلفين، القوامة في التراث الإسلامي قراءات بديلة، رندة أبو بكر (مترجمةً)، ط1 (لندن: وان ورلد، 2016)
17. مجموعة من المؤلفين، مشاركة النساء في السلام: الأمن والعمليات الانتقالية في العالم العربي ط1، (بيروت: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2018).
18. ناشيد. سعيد، الحداثة والقرآن، ط1 (بيروت: دار التنوير، 2015).
19. ودود. آمنة، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، سامية عدنان (مترجمةً)، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006).

ثالثًا: الدراسات



شِعْرِيَّة الشَّتَات فِي رَوَايَةِ "فَقْهَاء الظَّلَام" لِسَلِيم بَرَكَات

شيروان رمضان⁽¹⁾

((مَنْ يَكْتَبُ حِكَايَتَهُ يَرِثُ أَرْضَ الْكَلَامِ، وَيَمْلِكُ الْمَعْنَى تَمَامًا))

محمود درويش

يقود سليم بركات في نصوصه سؤال الهوية الكردية من سديم الحيرة إلى ضفاف اللوعة، ومن تخوم الشجن إلى فخاخ التيه، ومن حالة التشظي إلى حسرة الفكاهة السوداء. تلك النصوص التي تدحرج أسئلة "الشَّمال" نحو جهات تلتهم "كائن الشَّمال الضَّال" أو تكاد، هو ذاك الكردي الذي غاب عن الخرائط أو غابت عنه الخرائط مصادفةً، هي نصوص ترصد الكينونة الكردية في شتاتها، لكن ما معنى "الشَّتَات"؟ وكيف ظهرت تجلياته في رواية "فقهاء الظلام"؟

أولاً: مفهوم الشَّتَات

يعد مفهوم "الشَّتَات" Diaspora من المفهومات التي انتشرت في الدراسات الثقافية التي استضاءت بمفاهيم ما بعد الحداثة ولا سيما في عقب ما بعد الكولونيالية، حيث فاضت أسئلة جديدة تستنطق ماهية المهمَّش، وتعنى بأداب الأقليات والمشتتين والمستعمرين، وترصد أبعاد الهجنة في الهوية، وتصف صور الوعي المزدوج، وحالات الاغتراب والتشظي وفقدان الألفة⁽²⁾.

يرشق البعد المعجمي دلالات الشَّتَات على النحو الآتي: ((الشَّتُّ: الافتراق والتفريق. شَتَّ شَعْبُهُمْ يَشْتَّ شَتًّا وَشَتَاتًا (...)) وَشَتَّتَهُ اللَّهُ وَأَشْتَّتَهُ؛ وَشَعْبٌ شَتِيَتْ مُشْتَّتٌ (...) وقد اسْتَشْتَّتَتْ وَتَشَتَّتَتْ إِذَا انْتَشَرَ،

(1) باحث سوري مقيم في السويد. حاصل على درجة الماجستير في الدراسات الأدبية في جامعة دمشق عن أطروحة بعنوان: (البداية النصية في القصيدة العربية المعاصرة).

(2) ينظر: لويس تايسون، النظريات النقدية المعاصرة، أنس عبد الرزاق مكتبي (مترجمًا)، (الرياض: جامعة الملك سعود، 2014)، ص 409.

ويقال إنني أخاف عليكم الشتات، أي الفرقة⁽³⁾. يكشف المعجم أن دلالات الشتات تخص الجماعة في حالة تفرقها وانتشارها بعد التثامها، فالشتات إذن حالة طارئة تقصي أطراف الجماعة عن بعضهم، الجماعة التي تشاطر الكينونة ذاتها. أمّا كلمة دياسبورا Diaspora/ الشتات فتعني في الإغريقية "تفريق البذور"⁽⁴⁾. وصُكّت تجربة الشتات من حيث إنها توصف ((وصفًا سلبيًا بأنها المنفى والعزل والضياع، بأنها الإقصاء عن أرض الآباء والأجداد من حيث هي تجربة رضىً نفسيًا، حيث يتم جميعًا استذكار حدث كارثي، -غالبًا وليس دائمًا ما يكون من طبيعة سياسية- باعتباره نقطة البدء في التشتيت الأصلي. وكثيرًا ما لازم هذا حنين بالعودة إلى الوطن الأم ليكون جزءًا من الشعور بالشتات⁽⁵⁾). فالدلالات الأولى للشتات كانت مرهونة بإبعاد شعب عن أرض آبائه وأجداده ليطاله التهجير والظلم، ومن هنا غدا مصطلح الشتات مرادفًا لليهود في الخطاب الغربي⁽⁶⁾. غير أنّ الشتات اليهودي انتهى عام 1948 ليدشن شتاتًا جديدًا هو الشتات الفلسطيني. ومن تجارب الشتات الحديثة أيضًا الشتات الأرمني والكردي والأفريقي، حيث اتسعت دلالات الشتات ليمثل ((تجربة الشعب المضطّهد أو الذي تعرض إلى رضىً نفسية⁽⁷⁾)).

تتسم دلالات الشتات بميسم اللاحسم والإرجاء في صك المدلولات؛ لذا ناقش روبن كوهين القائمة التي وضعها وليام سافران، وتوضح السمات المتوافرة في تجارب الشتات وأضاف إليها سمات أخرى؛ فالشتات ينبغي أن يطال الأجداد والأحفاد، والمشتتون يشاطرون في ما بينهم ركائز الأمة التي تتمثل في الأرض والذاكرة والعرق والتعاطف والألم والاضطهاد ونسج الأساطير والنظرة المثالية للوطن المتخيّل⁽⁸⁾. ولا يمكن إغفال اللغة المشتركة، اللغة التي ينسج بها المشتتون كينونتهم المتشظية، فهي التي تضمن وجودهم واختلافهم عن الآخر. ويمتاز الشتات من المنفى من حيث إنّ الشتات يخص حركة الشعب في الوقت الذي يُعدّ فيه المنفى إطارًا يعبث بكينونة الفرد. ولكل شعب تجربة خاصة في الشتات؛ فالشتات الكردي يختلف عن الشتات الفلسطيني مثلاً بأن الكرد ما يزالون يعيشون في أرضهم؛ بيد أنهم يفتقدون ما يضمن لهم كينونتهم في إطار ما يسمّى الوطن. والشتات الكردي، مثله مثل الشتات الفلسطيني، ينضوي في إطار نموذج الضحية Victim بحسب كوهين في ضوء توافر

(3) ابن منظور، لسان العرب، عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي (محققين)، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، مادة: شتت.

(4) طوني ببنيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، سعيد الغاني (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 224.

(5) المرجع نفسه، ص 425.

(6) See: Kevin Kenny, Diaspora: A very short introduction, Oxford university press, 2013, p37.

(7) مفاتيح اصطلاحية جديدة، مرجع مذکور، ص 426.

(8) See, Robin Cohen, Global diasporas, An introduction, 2nd edition, Routledge, 2008. P6.

نماذج أخرى، مثل النموذج التجاري والاقتصادي والاستعماري ونموذج العامل⁽⁹⁾.

وتجاه تشتت الكينونة وضياها يضطلع السرد بوظائف أنطولوجية تخلق معنى لسيرورة الكائن في البحث عن وجوده، فالسرد بهذا المعنى نول يغزل نسيج كيان الأمة، ومن ثم فهو امتحان الذاكرة في مواجهة النسيان والعدمية، ومن هنا فإنّ نصوص بركات تسعى إلى "الردّ بالكتابة"، ذلك أنّ السرد في صيغته التصويرية هو "الملاذ القديم والوحيد للشعوب المقهورة، لكن التخيل يتيح أيضاً إمكانات الهروب من سياسات الهيمنة والتبعية"⁽¹⁰⁾.

ثانياً: ما يشبه الحكمة

تنحو حركات سليم بركات منحى الشتات في نسج كينونتها؛ ذلك أنّ الأحداث تظل متشظية كتلك الروح الكردية التي ترصدها رواياته. وتعد رواية "فقهاء الظلام" الرواية الأولى لبركات، صدرت في 1985 ثم أعيدت طباعتها في ⁽¹¹⁾2015، إذ دشنت عوالم سردية جديدة تستفز التأويل والقارئ وواقع الرواية. يفتح عالم النص على سماء حبل تهرق بياض ثلجها الكثيف في شمال، حيث ينسج الكرد كينونتهم هناك، في شمال المكائد والطرائد، إذ تُرزق أسرة الملا بيناف بوليد عجيب، يسمى بيكاس، يولد وينمو ويتزوج ويستولد ويختفي في اليوم ذاته. هذا الحدث يزلزل كيان الأسرة ويشتها، بل يرسم للأسر التي تقاربها مصائر مأساوية ينتهي بها المطاف إلى الجنون أو العزلة أو الموت. وتضيق سبل الحياة بالشخصيات شيئاً فشيئاً، حتى إنّ الأرض تلفظهم؛ فهي تمور قلقاً وتثور صخباً، وتغلي غلي الرجل. والحيرة تفترس النفوس، وتشل الأجساد. وتدير رحي الأيام دورتها لطحن ما غفل عنه القدر، فيولد ابن العجيب عجيباً مثله، يسمى نفسه بيكاس الثاني. في هذا الفضاء القدري يلتبس الكرد لأنفسهم أسباب الحياة التي تتقطع يوماً بعد يوم في إثر زحف الفرنسيين إلى البلاد، تصحهم الحكومة التي تزدرى كائنًا يسمى عبثاً "الكرد". تحفل الرواية بعالم الواقعية السحرية إذ ترسم الغرابة مصائر الكرد في الشمال حيث تُحاصر الهوية، ويغدو التيه وحده قيافاً يسوس الكرد إلى المجهول. هي حكاية القدر، والألم، والشتات، هي حكاية الكردي في شماله، شمال الحيرة أو حيرة الشمال.

(9) See: ibid, p31.

(10) بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، شهرت العالم (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص69.

(11) سليم بركات، فقهاء الظلام، (دمشق: دار الزمان، 2015)، وسوف تعتمد قراءتنا على هذه الطبعة.

ثالثاً: تجليات الشتات

يتمظهر الشتات وتتضح ملامحه في رواية فقهاء الظلام في صور متباينة وأشكال مختلفة، بيد أنها جميعاً صفائر تجدها كلمة الشتات، إن كان الشتات يضم الشظايا.

يعد الزمان المشكل الأول الذي يعبث بمصير الكرد؛ ومن هنا يسعى السرد إلى القبض عليه وتنظيمه لترويضه من خلال الحكاية؛ ذلك أن ((العالم الذي يفترعه أي عمل سردي هو دائماً عمل زمني (...)) إن الزمن يصير زمناً إنسانياً ما دام ينتظم وفقاً لانتظام نمط السرد، وأنَّ السرد بدوره، يكون ذا معنى ما دام يصور ملامح التجربة الزمانية))⁽¹²⁾.

والزمن الذي تقصده القراءة الراهنة ليس الزمن الروائي؛ فالرواية تشير إلى مرحلة زحف الفرنسيين تجاه البلاد، غير أنَّ الزمن المقصود هو الزمن الذي يشتبك مع الكينونة، ويروم النيل منها في صورته القدرية. ففي عالم الشتات يغدو الزمن نفسه مشتتاً متشظياً؛ ذلك أنَّ الزمن يتشظى في جسد بيكاس، فبيكاس ((الذي ولد فجراً، ينمو في الساعة الواحدة ما يقارب ثلاث سنين. مشيئة الله (...)) تصور يا أخي أنك إذا سهوت قليلاً، وأنت تلف لفافتك، وأفقت ثانية، تجد شعراً على صدغيه، ثم شارباً ينمو، ثم ترى تجاعيد تأخذ مكانها، الواحدة تحت الأخرى، في هدوء))⁽¹³⁾. فعربات الزمن تترك عجلاتها لها طرقاً وتجاعيد في جسد بيكاس في لحظات قليلة، وإذا كان الزمن ينظم إيقاع الحياة من حولنا فإنه، في عالم الشتات يتشظى ويحدث الخلل في الكون السيميائي للمشتتين، فالخلل الزمني يكشف عن خلل وجودي في ماهية الكائن؛ ذلك أنَّ ((كل مشكلة إنسانية ينبغي النظر فيها من وجهة نظر الزمن))⁽¹⁴⁾ بحسب عبارة فرانز فانون.

يتخذ الزمن الجسد ميداناً له للاشتباك مع الكينونة، ذلك أنَّ الإنسان يصوغ كينونته من خلال جسده، ((فالكائن البشري شخص متجسد، فدون جسم لن يكون له وجود أبداً، فهو عبر الجسم مشدود إلى مادية العالم))⁽¹⁵⁾، وبهذا المعنى يغدو الجسد ((مكائناً للتساؤل الوجودي))⁽¹⁶⁾، فأنا جسدي وهو قدرتي، وعالمي هو جسدي. فإذا تأملنا جسد بيكاس وجدناه جسداً يتشظى، يتبعثر، يفيض على نفسه، ويقوض إيقاع الجسد المألوف، بل لا يعلم أحد أين سيقف جسده في امتداده، فهو يختزل

(12) بول ريكور، الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخي، ج1، سعيد الغانمي وفلاح رحيم (مترجمين)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 19-20.

(13) فقهاء الظلام، مصدر سابق، ص 31.

(14) مقبوس أورده هومي بابا في كتابه: موقع الثقافة، نادر ديب (مترجماً)، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص 7.

(15) ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، نبيل أبو صعب (مترجماً)، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2011)، ص 14-15.

(16) المرجع نفسه، ص 64.

السنوات كل ساعة. والعلاقة بين الزمن والجسد موسومة بطابع اللاألفة، فكلُّ منهما ينال من الآخر، ويسعى إلى إطاحته وتقويضه. هذه العلاقة المشتتة للامألوفة بين الجسد والزمن أو بين الكينونة والزمن أو بين الكرد والحياة تحسر النقاب عن الألفة التي يفتقد إليها الكرد في معركتهم الوجودية، معركة النيل من الكينونة والجسد. وهذا الأمر يفضي بنا إلى الولوج في مناطق أثيرة لدى سليم بركات، هي عوالم الغرابة الموحشة أو المقلقة Uncanny، فالغرابة كما يستبصر هايدغر ((هي ذلك الطابع الجوهرى لوجودنا في العالم، لأننا لسنا في بيتنا، عالمنا، بل في حالة دائمة من القلق والغرابة))⁽¹⁷⁾. فالغرابة أو العجائبية أو الفانتاستيك حالات قلق جارفة تعصف بكينونة تتغيا الإقامة في السكينة والمسكن، هي الإقامة عند التخوم، هي هذه اللاألفة التي تتسلل إلى الوجود الكردي في رحلة البحث عن الهوية، والإقامة في الوطن الذي يعد وطنًا متخيلاً في الذاكرة.

إنَّ جسد بيكاس الغريب هو علامة سيميائية دالة؛ ذلك أنَّ الغرابة علامة ينال منها الإقصاء والتمهيش، وهنا يدخل الغريب في حيز الاختلاف بحسب قراءة دريدا، إذ إنَّ المختلف ينتقل من عتبة المباشرة إلى دلالات الشذوذ؛ فالغريب شاذ، ذلك أنَّ الكينونة المختلفة التي تتكلم لغة مغايرة تعدّ شاذة في الممارسة القمعية التي لا تسمع إلا لغتها وصوتها، ((فالجسم الغريب جسم مُدان، جسم مُبعد. قانونيًا، يحتفظ المُبعد بحقوقه لأنه مستبعد عن موطنه. لكن بفقدان موطنه، ينتهي بفقد حقوقه أيضًا (...)) الجسم الغريب مبعد لأنه في مكان آخر، لكنه يبعد بتأكيد اختلافه))⁽¹⁸⁾.

ولم تقف الغرابة على ضفاف جسد بيكاس فحسب، وإنما تسللت إلى روحه أيضًا؛ فهو كائن عجيب يعرف اللغة وكلَّ مَنْ حوله، ويعرف أسماءهم وتاريخهم، هو كائن كلي المعرفة، ((وهو يعرف ما نعرف من غير أن يكون قد رأى))⁽¹⁹⁾، فمنذ اللحظات الأولى يرحب بأمه، ويهدئ من روع عمته خاتي التي نال منها الفزع، وهو يقول لأبيه الكلمات الأولى له: ((ينبغي أن أرى أشياء كثيرة أعرفها بإحساسي فقط يا أبي))⁽²⁰⁾.

لقد أوتي ذاكرة جمعية تؤرشف تاريخ مَنْ حوله وتخزن آلامهم، لذا سنراه يقود الذاكرة الكردية عبر الدفتر الأزرق في مواجهة النسيان والعدمية، فهو يفيض بأسئلة أنطولوجية في رؤيته الكلية للأشياء، مسكون بالأسئلة حين كان حيوانًا منويًا في أثناء رحلة الصراع من أجل البقاء، هو هذا البطل

(17) شاكر عبد الحميد، الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد: 384، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 17.

(18) مجموعة مؤلفين، معجم الجسد، إشراف ميشيلا مارزانو، حبيب نصر الله نصر الله (مترجمًا)، ج 1، ط 1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2012)، ص 581.

(19) سليم بركات، فقهاء الظلام، مصدر سابق، ص 31.

(20) المصدر نفسه، ص 20.

الذي يسوس الكرد نحو فضاء الأسئلة التي تصوغ هويتهم، وهو يذكرنا بجلجامش البطل الذي تعثر بأسئلة الوجود، وكان يلتمس الخلود، وجاء في بداية الملحمة: ((هو الذي رأى كل شيء فغني بذكره يا بلادي، وهو الذي خبر جميع الأشياء وأفاد من عبرها، وهو الحكيم العارف بكل شيء، لقد أبصر الأسرار وعرف الخفايا المكتومة))⁽²¹⁾. فييكاس مثل جلجامش مسكون بقلق الوجود والخلود، بيكاس طافح بقلق وجوده بوصفه كردياً يفتقد السكن والسكينة، وهو على التخوم بين الحياة والموت.

كانت ولادة بيكاس محنة، واختباراً وامتحاناً وفكاهة وسؤالاً مرحاً، وعلى هذا يتحول فعل الولادة من حيث إنّه منحة إلى محنة في فضاء الكرد، يخاطب بيكاس والده: ((إنها محنة، فتهياً لذلك فقط، وانسَ حيرتك في))⁽²²⁾.

من جانب آخر أحست سينم حين وضعت حملها، بيكاس الثاني، كأنها تقترب ذنباً. بيد أن بيكاس يدفع المحنة إلى أقصاها حين يصير على الزواج، ((أريد أن أتزوج، وهو مطلب يسبق سؤالاً عن ثياب أردنيها))⁽²³⁾، فالزواج هو امتداد تحدي بيكاس من يهددون وجوده، فالتناسل يقاظ الذاكرة الجمعية وصونها، ولعله يكون اكتمالاً لصوغ المحنة من جديد ليكتمل الزمان الدائري. يستسلم الأب لهذا القدر، وهل حياة الكرد إلا استسلام للأقدار؟ فيخطب إليه ابنة عمه مهمد بن كوجري البلهاء سينم، وبعد لحظات من اختلاء بيكاس بها، يرتدي معطفاً ((ثم يمضي شمالاً ليغيب في الشبكة الرمادية المنسوجة من الليل والثلج))⁽²⁴⁾. ولادة بيكاس كانت محنة، واختفاؤه محنة أثقل، إذ حاك الملا بيناف دسيصة تبرر اختفاء الابن ليعلن أن طفله مات، واتخذ من الوسادة جثة له، وفي أثناء دفنها التقى الأب ببيكاس في المقبرة، واختفيا معاً في الشمال التائه. ففي هذا الفضاء اللامتزن الطافح بالخلل الزمني يجثم القدر بثقله في شمال الغرائب، حيث تنهار الشخصيات، ويمتد الخلل إلى كل شيء، فالزمن يفقد المنطق الذي يعرف الناس فضاءاته ومقاساته، إذ يحدث العبث بالتاريخ، وينسج الآخرون مصير الكرد، فلا ردّ لقدر رسمه الآخر، ((الأمور تأخذ مجراها خارج أي تدبير))⁽²⁵⁾. هكذا يستسلم الكرد للقضاء والقدر كما يستسلم الثلج خارجاً لبياضه.

غير أن الزمن ذاته يعبث بمصير الكرد في صوغ الزمان الدائري حين يولد ابن بيكاس على شكل أبيه في غرابته، إننا نعود إلى نقطة البداية مرة أخرى، هنا تكتمل دائرة القدر على الكرد مرة أخرى،

(21) د.م. طه باقر (مترجماً)، ملحمة جلجامش، ط1، (الجيزة، مصر: دار الشرق للنشر والتوزيع، 2016)، ص35.

(22) بركات، فقهاء الظلام، المصدر نفسه، ص22.

(23) المصدر نفسه، ص23.

(24) المصدر نفسه، ص45.

(25) المصدر نفسه، ص21.

هذا الزمان الدائري الذي يعبث بالكينونة مرة أخرى، وهنا تتقد الغرابة وتتسع معالمها من خلال تقبل القدر كما هو في نفوس من حول ابن بيكاس الذي سعى نفسه بيكاس الثاني من غير دهشة أو غرابة، حيث صار اللامألوف مألوفاً، وهنا تكمن الغرابة التي تكشف عن معالم الكبت في الذاكرة الجمعية للشعوب بحسب قراءة فرويد مفهوم الغرابة⁽²⁶⁾، هذا القدر الأوديسي يبعثر من بقي ملتئماً أكثر فأكثر.

ونلاحظ أنّ تشظي الزمن وسم بميسمه المكان والنبات والجماد، وسوى ذلك من الكائنات التي تشاطر فكاهة الشّمال ذاتها، فالأمور كلها تتشظى حيث يقيم الشتات، فمفتاح جكرخوين الخشي تلفه الغرابة ذاتها: ((مفتاح خشبي ظل يكبر سنة بعد أخرى، حتى غدا، في ثلاثين سنة، أطول من قامة رجل))⁽²⁷⁾. ونلاحظ أيضاً أنّ أصابع المعلم التي احتفظ بها عفدي ساري تتشظى هي أيضاً في حقل أصابع، لا تنفك تنمو كلما جرّها عفدي كل يوم، حاله أشبه بحال سيزيف، يدفع الصخرة لتبلغ القمة فتندحرج، ويسعى في اليوم الثاني إلى دفعها من جديد، تعصف به المأساة، بيد أنّ المحنة تغدو محنة أكبر حين تتكرر وتغدو في مسلك الزمن الدائري. وفي ظل وطأة القدر يغدو العقل والمنطق مغيبين، ويغدو كلّ شيء ممكناً حدوثه، هذا العقل الذي ينساق إلى منطق تساوي الشعوب، وحظوة المرء بكينونته، ففي فضاء اللامنطق هذا واللاعقل نستطيع أن نفهم الغرابة لدى بركات.

تتقاطع خيوط حكاية بيكاس مع قصة سكوت فيتزجيرالد الموسومة بـ((الحالة المحيرة لبنجامين بُتن))⁽²⁸⁾، من حيث الحبكة الزمنية التي تعبت بجسد كلّ من بيكاس وبنجامين. فالزمان يمتد في فراغ المستقبل على نحو متشظ في حالة بيكاس، أمّا لدى بنجامين فيعود مرتدّاً إلى الوراء في إيقاعه الهادئ، إذ يولد بنجامين رجلاً عجوزاً في السبعين، ومع مرور الوقت يكتهل ثم يصير شاباً فصيحاً فطفلاً حتى تنطفئ شعلة الحياة من حوله. فولادة كليهما تركت في النفوس دهشة وفي القلوب حيرة، وهما يعرفان اللغة منذ الولادة، تلف المحنة مصير الاثنين، فينالهما من الإقصاء ما ينغص عليهما عيشهما، وإن عاش بنجامين حياة هائلة في مرحلة شبابه. فالعجيبان الغريبان ينجبان أيضاً، وإن توقفت الغرابة عند ضفاف بنجامين من غير أن تتجاوزته إلى ابنه ثم حفيده.

ويعد المكان من الثيمات الأثيرة في خطاب الشتات إلى جانب الزمان؛ فالمكان ينصهر في الزمان، والزمان يذوب في المكان في حركة دائرية مستمرة؛ ويسمي باختين هذه العلاقة بالزمان Chronotope، ((فالزمان هنا يتكثف، يتراص، يصبح شيئاً فنيّاً مرئياً، والمكان أيضاً يتكثف، يندمج في حركة الزمن والموضوع بوصفه حدثاً أو جملة أحداث والتاريخ. علاقات الزمان تتكشف في المكان، والمكان يُدرك

(26) شاكر عبد الحميد، الغرابة، مرجع مذکور، ص 28-29.

(27) بركات، فقهاء الظلام، ص 300.

(28) ينظر: سكوت فيتزجيرالد، الحالة المحيرة لبنجامين بُتن وقصص أخرى، إكرام صغيري (مترجمًا)، ط 1، (الكويت: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2015)، ص 123-173.

ويقاس بالزمان))⁽²⁹⁾.

رأينا من قبل أنَّ الزمان بدا متشظيًا يستأثر بالكينونة ويبعثرها، وإذا تأملنا المكان، بحسب رؤية باختين، فإننا نلتبس خيوط التفاعل بينهما. يقودنا السرد إلى جهة نائية من البلاد وُضعت مصادفة في ترتيب الجهات، جهة الشَّمال، حيث يغزل الكرد نسيج كينونتهم بنول الظلمة والتميش، ولعلَّ الشَّمال، بفتح الشين، يقارب في دلالته من الشَّمال، بكسر الشين، من حيث إنها الجهة اللامباركة في الخطاب الديني. ((لا أريد البقاء هنا. هذا الشَّمال يزهد الروح))⁽³⁰⁾، هذا ما يقوله الرقيب الكسول في مخفر مدينة "قامشلو" بحسب لغة الكرد، أو "اللامدينة"⁽³¹⁾ بحسب عبارة بركات، فالشَّمال هو المنفى بالنسبة إلى غير الشَّماليين، أعني رجال الشرطة والمعلمين الذين كانت الحكومة ترسلهم إلى الشَّمال.

تتناثر أسماء القرى والمدن التي يسكن فيها الكرد في الشَّمال السوري، مثل عامودا، ترپسي، وموزان وسواها من الأماكن التي جعلت تلفظ الكائن، وتفقد الألفة التي يتغياها المرء في سكناه، حيث السكنية وامتداد الحلم العسير في مخيلة الكرد، فالوطن المتخيل لا يغيب عن ذاكرة المكان، ((كأنما تهرب الغرفة الشمالية، رويدًا رويدًا إلى حدود أخرى للظلام))⁽³²⁾، فالشَّمال هو الجهة المنفتحة على فضاء القلق والاستقرار، هذا القلق الذي يتسلل إلى العلاقات بين الناس، حيث ينتشر التهريب، وما يتبعه من عمليات القتل والانتقام، هو فضاء يقف على التخوم بين الحياة والموت، وبين الوجود والعدم، فالحدود هي أقدار رسمها "الكبار" للعبث بكينونة الكرد.

يظهر الشَّمال كله كأنه فخ وشرك، فالفضاء يفيض بفخاخه، فخاخ في الهواء، ((الهواء المثقل بالمكائد))⁽³³⁾، وفخاخ كرزو بن الملا بيناف تتناثر في الرواية كلها، ففي البداية عثر الملا بيناف على فخ نصبه كرزو: ((كان ثَمَّت عصفور يتخبط في فخ))⁽³⁴⁾، وسرعان ما تتناثر الفخاخ في ساحة الدار حتى يتعثر الملا بيناف بأحد تلك الفخاخ: ((حاذر يا أبي، لقد وطأت فخًا))⁽³⁵⁾. غير أنَّ الفخاخ تروق

(29) ميخائيل باختين، أشكال الزمان والمكان في الرواية، يوسف حلاق (مترجمًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1990)، ص 6.

(30) بركات، فقهاء الظلام، ص 78.

(31) المصدر نفسه، ص 259.

(32) بركات، فقهاء الظلام، ص 175.

(33) المصدر نفسه، ص 235.

(34) المصدر نفسه، ص 9.

(35) المصدر نفسه، ص 19.

لحشمو زوج خاتي أيضاً فينصب فخاً لزوجته تحت الثلج للإيقاع بها فتموت⁽³⁶⁾، بل إنه يستسيغ اللعبة، فبعد أن خلى المخفر سبيله لعلمه أنه أبله، اتخذ من الزقاق القريب من داره حقلاً للفخاخ، يروم الإيقاع بالكائن والمكان في آن معاً⁽³⁷⁾، ونلاحظ أن مجيدو خال بيكاس يتعثر في أحد الفخاخ المنصوبة فيموت⁽³⁸⁾، حتى إن زيوان بن الملا على الرغم من صغر سنه ينصب أيضاً الفخاخ، وبيكاس لم يكن استثناءً: ((لم تكن نتصيد العصافير بالخبز، مثلك، بل كنا نضع الفخاخ بين ورق الأشجار، ونجعل الفاكهة طعمًا))⁽³⁹⁾. ونجد الفخاخ ماثلة في رواية "الريش" أيضاً، حيث يموت مم آزاد في أحد تلك الفخاخ بعد أن يتحول إلى ابن آوى.

تسود الفخاخ نصوص سليم بركات على نحو عام. فإذا كان المكان يطفح بالفخاخ، فإن الكينونة الكردية هي الفريسة أو الطريدة التي يسعى إليها القناص، وعلى هذا يتوازي الكرد دلاليًا مع الزراير والطرائد الأخرى، هي لعبة القنص التي تدفع الفكاهة إلى أقصاها لتتخبط الهوية الكردية في الفخاخ، وأي حذر هذا الذي يبغيه الكرد لئلا يقعوا في الشرك؟ أخطر القضا يستعير أم يتعثر في سبيله فيسقط في الفخاخ؟

وكان الثلج ذاته شريكاً في اكتمال فكاهة القنص، فهو ((راكن إلى لعبة لونه. جاهلٌ، وعليه سيماء البطش))⁽⁴⁰⁾، يطفح بدلالات التمويه على الفريسة، فالثلج تغطي على الفخاخ وتستترها، وهي تزيد الألم ألباً بتسكابه في ذاك الشمال، بجحافل غير معهودة في غير أوانها، ففي أثناء ولادة بيكاس وكذلك بيكاس الثاني أراقت السماء بياض تاريخها في تلك اللحظات على نحو غير مألوف⁽⁴¹⁾، فهل نعود إلى الأعياب الزمن مرة أخرى؟ وكانت الثلوج تمويه على الشخصيات في سيرها نحو المجهول، فلا أحد يلتمس خطئ التائه، فهي بهذا المعنى تيسر سبيل التيه، ((فكأنها ببياضها سوداء)) بحسب عبارة المتنبي. هناك في الشمال تحاك الدسائس وتغزل المؤامرات، هي أقدار الكرد، وللكرد فخاخ، يذكر الرقيب: ((وقد ذهبنا إلى القائم مقام نشكو إليه هذه الحال، عله يوزع السجناء على.. على جهنم.. فرد علينا: أكراد، فليتنابحوا))⁽⁴²⁾.

(36) المصدر نفسه، ص 168-170.

(37) المصدر نفسه، ص 225-229.

(38) المصدر نفسه، ص 197.

(39) فقهاء الظلام، مصدر سابق، ص 21.

(40) المصدر نفسه، ص 249.

(41) المصدر نفسه، ص 9-15، وكذلك ص 249.

(42) المصدر نفسه، ص 77.

تضييق الأرض بالشخصيات بما رحبت، فهي تلفظهم، بل إنَّها تطاردهم، إذ يضيق ابن زاري، جد برينا وهو والد زوجة عفدي ساري، بغرفته الواسعة التي خصصت له بعد أن انتقل إلى دار عفدي، فضاقت نفسه بوسعها، والتمس لنفسه صندوقاً يسكن فيه، ظل فيه عشر سنوات، ((ها.. عرفت ما ستقولين.. أنت أيضاً تريدني أن أخرج، ويعتدل في جلسته بعد ذلك: كل هذا من أجل أن أخرج؛ من أجل أن أضيع. توسَّعون الغرفة لأضيع، والآن الخارج. هاها. بماذا أستدل للرجوع إلى البيت إذا صرت خارجاً؟))⁽⁴³⁾، هي حال من التيه تلفه حين يغادر مسكنه الذي لن يكبر، يلتمس الظلام، ويرتفع صوته في صندوقه ذاك صارخاً بتغيير الجهات والأمكنة التي التهمها "الآخر". هي تلك الظلمة التي لجأ إليها عفدي ساري أيضاً الذي نصب خيمة على أنقاض الصندوق، واعتزل الناس جميعاً⁽⁴⁴⁾. أغلق حشمو وجهور ساري أخو عفدي الزقاق، وملأه بالفخاخ، فظلاً يستقران في ذاك القبر الطويل كما كانت برينا تقول لهما⁽⁴⁵⁾. ومن جانب آخر التمس كرزو لنفسه سلالم يتسلق بها الفضاء كي يرصد المكان، فلم يعد المكان سكناً تسكن إليه النفوس، لقد غابت السكينة وانطفأت في الشَّمال، لذا فإنَّ فالشخصيات تتخذ لنفسها نفقاً في الأرض أو تلتمس لها سلماً نحو السماء.

تعدّ الإزاحة من المكان من المفهومات التي يرصدها الشتات، فخطط الإزاحة والتهميش طالت الكرد في صور متباينة، غير أننا نجد أنَّ المكان نفسه ينزاح عن المكان، يرتحل الفضاء عن الفضاء، فالمكان يلفظ الكائن ويلفظ المكان نفسه أيضاً، إذ يدفع السيل أحد المساجد عن مكانه مع المصلين في يوم الجمعة⁽⁴⁶⁾، في هذه اللامدينة، حيث تغيب الألفة بين الكائن والزمان والمكان.

أمَّا بيكاس الذي اختفى في يوم ولادته فكان يتنقل كابن آوى في متاهات الشَّمال متأبطاً الدفتر الأزرق الذي يؤرشف حقوق ملكية الآباء والأجداد أراضيهم، فيلتقي بأبيه في المقبرة فيغويه ثم يتبعه، وظل يغوي الشخصيات ويلتقي بهم دهشين كيف آلت إليه حال الكرد؟ ((المسألة أنَّ المسافة ضاقت ما بين القريتين (... سأبعد بينهما لتعود المسافة إلى حالها الأولى))⁽⁴⁷⁾ بيد أنَّ "الآخر" يزحف جالباً معه قوته وبنادق فرنسية: ((الحشد الغريب يتقدم بنوارجه الضخمة وببغاله المضيفة (... الحشد يتقدم (... كلهم هنا))⁽⁴⁸⁾، يستسلم بيكاس لقدره فينسل إلى ساحة داره أخذاً معه ابنه بيكاس الثاني وأمه وزوجته الذين ((تبعوه دون همس إلى الجهة المعلوم بتدبير غير معلوم (... أما الحشد المضيء

(43) بركات، فقهاء الظلام، مصدر سابق، ص 181.

(44) المصدر نفسه، ص 211.

(45) المصدر نفسه، ص 229.

(46) المصدر نفسه، ص 259.

(47) المصدر نفسه، ص 158.

(48) المصدر نفسه، ص 288.

(...) فقد اكتملت حلقة حصاره على المكان، حتى إنّ البيوت التي تململت، باحثة عن منفذٍ، عادت فهدأت وهي ترى الزقاقات مسدودة على أتمها⁽⁴⁹⁾.

تستأثر الذاكرة بحيز كبير في خطاب الشتات، كونها أرشيف الذات المشتتة التي تمتزج فيها لحظات الحرية مع طعنات الألم التي تورثها الصدمة Trauma، وليس ثمة سبيل آخر سوى التذكر لمجابهة النسيان. فأنّ تتذكر، يعني أن تتشبث بهويتك، وتؤكد وجودك، وتضمن استمرارك، فالذاكرة هي تحدي النسيان والعدمية، وهي بهذا المعنى ((انتصار العقل على الزمن))⁽⁵⁰⁾، فنحن لا نستطيع، كما يؤكد هوبز، ((دون الذاكرة أن نكوّن فكرة عن الزمن))⁽⁵¹⁾.

يضطلع بيكاس بمهمة الاستئثار بالدفتر الأزرق كي يعيد ترتيب الحسابات التي جعل النسيان يغزوها، فالدفتر الأزرق يحتوي على ملكية الملا بيناف الأرض التي يسكن فيها ويرزق من خلالها، لقد ورث الدفتر من أجداده، فهو أرشيف يضمن للکرد كينونتهم، وكان لدى جده حسو الميرسيني ((الورقة الكبيرة الممهورة بختم الحكومة))⁽⁵²⁾، بيد أنّ الأرض سرعان ما انتقلت ملكيتها بأختام الحكومة التي تبيح لنفسها دمع صورة "الأخر" في طروس كينونة الكرد، يصرخ بيكاس الثاني: ((ألتك هذه لا تليق بمقام من يحملون دفترًا أزرق مثلنا. وماذا في دفتركم؟ يسأل الشبح الغامض، فيرد ابن سينم: فيه ما أتعب جدي أيها الأبله))⁽⁵³⁾، ونجد أنّ مزقًا من ذلك الدفتر تتناثر في فضاء الشّمال، فبعضها تستقر في خيمة عفدي الذي اعتزل، وبعضها الآخر على مقربة من الفخاخ التي أودت بحياة مجيدو، فيتحوّل الدفتر عندئذٍ إلى الذاكرة الجمعية التي يحرص بيكاس على صونها، وعلى هذا ((تأتي الذاكرة إذن كالمخلص. إنها تخلصنا مثل مسيح من الدمار الذي يأتي به الموت والزمن لا محالة في غيابها))⁽⁵⁴⁾. وبيكاس يجسد ذاكرة الكرد أيضًا، فمنذ أن كان حيوانًا منويًا، وقبل أن يستقر في بويضة برينا، كان يقول: ((يسمونني الحيوان وأنا ذاكرتهم كلها))⁽⁵⁵⁾، ونلاحظ هنا أنّ الدفتر يتعبثر وتتناثر أوراقه، وبيكاس يتخذ التيه سبيلًا إليه.

وتظل الذاكرة الجريحة قدر الكرد في الشّمال، فحسين كوجري والد الملا بيناف كان قد استخدم

(49) المصدر نفسه، ص 303.

(50) ميري ورنوك، الذاكرة في الفلسفة والأدب، فلاح رحيم (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)، ص 206.

(51) المرجع نفسه، ص 33.

(52) فقهاء الظلام، ص 133.

(53) المصدر نفسه، ص 283.

(54) ميري ورنوك، الذاكرة في الفلسفة والأدب، ص 215.

(55) بركات، فقهاء الظلام، ص 63.

معلم المدرسة الذي أرسلته وزارة التربية والتعليم في أعماله في رصد حساباته كونه يقرأ ويكتب، بيد أن المعلم ((كان ابن حرام. أكرمناه فبال على الصحن))⁽⁵⁶⁾، كما قالت أم برينا، ذلك أنه كان يكتب رسائل أشبه بتقارير إلى جهات غير معلومة بتدبير معلوم، ((كان يكتب عن القرية كلاماً.. يا الله. قال عن الرجال إنهم بغال ذوو لحى، وعن النساء إنهن دجاجات. وعني.. ثم ازدردت زبد غضبها: قال عني إنني أكفي عشرة رجال في يوم))⁽⁵⁷⁾. فقد كان يسعى للنيل من الكرد في رسائله، ومن هنا فإن هذا الفعل ينتقل من حدث واقعي إلى فعل تأويلي يماثل بين القلم والكتابة من حيث إنهما وسائل السلطة في فرض خطابها المبني على القوة، والقضيب الذكري واللسان، حيث يتحول القلم والقضيب الذكري إلى رمزين يتبادلان موقعيهما للمضي قدماً نحو إنجاز ما يمكن أن يُسمّى الاغتصاب الثقافي. يستدرك الناس نزعة المعلم فيقتلون، ويحتفظ عفدي ساري بأصابعه.

تلك الأصابع التي غزلت الاغتصاب الثقافي لا تختلف في ذاكرة سينم عن تلك الأصابع التي نالت من نهديها، أصابع الفقيه سُمُو الذي كان يعلمها القرآن الكريم، أو أصابع حيندر صاحب الثور⁽⁵⁸⁾. نعم، يغدو جسد سينم البلهاء فضاء رحباً للأيدي المتزاحمة اللاهية التي وجدت في بساطتها مبرراً لغزوها، فالأغتصاب نزع الروح من الكائن من دون أن تترك جثة وراءه، إذ تظل الضحية حية لكنها تحيا بلا أمل، تعيش في سجاج ترسمه العزلة الاجتماعية، وعلى هذا يغدو الجسد المغتصب دنساً فقد قداسته، الأمر الذي يفضي إلى العزلة ومن ثم إلى الجنون، نعم هو جسد سينم، جسد الكرد في شمال يشهد ذاكرة جريحة مثخنة بركام الظلام.

يقودنا السرد إلى عمق النفس المشتتة ليكشف ما يعتمل فيها من القلق والاغتراب والمنفى والتشظي⁽⁵⁹⁾، حيث تسود مشاعر الحيرة والتوتر والعزلة والكآبة حياة الشخصيات جميعها؛ فالشخصيات كلها حيرى، يذكر بيكاس: ((حيرتي حيرتان: حيرتكم بي وحيرتي بكم. فلنتقبل الأمر معاً، إذ لم يبق من الوقت إلا أقله))⁽⁶⁰⁾. فالحيرة المعرفية بحسب فرويد هي ((الشرط الجوهري لظهور الغرابة))⁽⁶¹⁾، ذلك أنك أمام حدث غير مألوف لا تدري كيف تفعل، فالحيرة هي الضياع والتهيه كما تذكر المعاجم، ((حير: لم يهتد لسبيله (...)) رجل حائر بائر: إذا لم يتجه لشيء (...)) حائر وحيران: تائه

(56) المصدر نفسه، ص 187.

(57) بركات، فقهاء الظلام، ص 188.

(58) المصدر نفسه، ص 52-60.

(59) See: ، Kevin Kenny، Diaspora: A very short introduction ، p53.

(60) فقهاء الظلام، ص 22.

(61) شاكر عبد الحميد، الغرابة: المفهوم وتجلياته في الأدب، ص 40.

من قوم حيارى))⁽⁶²⁾، وتطغى تلك الأحاسيس حين يصطدم الكائن بأحداث صادمة Traumatic events، إذ يطال الخلل نفوس الشخصيات، وتفقد عندئذٍ توازنها، هي مشاعر الشتات التي تلف مصير الكرد في الشّمال.

تطغى أحاسيس الضياع والتهيه على الألفة، إذ تنهار الشخصيات كلها، ونجد أنّ مصائر الشخصيات كلها مغزولة بقدر واحد؛ فهي جميعاً تسقط صرعى في العبثية والضجر والسوداوية، تقف على حواف العدمية، وتحقق في الفراغ ثم تنزلق فيه، وتسكن إلى الظلمة، فهي مستسلمة لأقدارها، تنظر بعين الكآبة إلى هشاشة الحياة، وهذا يقودنا إلى دلالات العنوان الذي يفيض ظلمة.

هذا الظلام الذي يغدو قدر الكرد في رحلة البحث عن وجودهم، ذلك أنّ الظلام يملأ فضاء السرد ابتداءً من العنوان، بوصفه العتبة الأولى التي تكشف خفايا النص. فعنوان الرواية هو "فقهاء الظلام"، والفقه: هو ((العلم بالشيء والفهم له))⁽⁶³⁾، و"الملا" بيناف يحمل دلالات "الفقه"، وكلمة "فقهاء" خبر لمبتدأ يقدر بـ"هم"، هؤلاء الذين يعرفون قدرهم المأساوي، ومصيرهم الذي يستقر على التخوم بين الحياة والعدم، هم هؤلاء الكرد الذين يتذكرون ما لبسهم من الظلام، فالشخصيات في الرواية تتخذ الظلمة مسكناً لها، وتلفها تلك الكآبة الخرساء، وسوداوية تستقر في النفوس لا تريم؛ فابن زاري يتخذ صندوقاً صغيراً يسكن فيه عشر سنوات، وعفدي ساري يعتكف في خيمته المظلمة، وحشمو وجهور ساري يسكنان في الزقاق المظلم الطويل، وبيكاس مذ كان حيواناً منوياً يصارع من أجل البقاء في رحلته المظلمة، تلك الرحلة التي ستقذفه من الظلمة إلى الظلمة، فكأن رحلته تلك وهو يطحن أسئلته الوجودية توازي رحلة الكرد في الشّمال، فالظلام رفاية الكائن.

تظل موضوعة الجنون إحدى الموضوعات التي تعزز حالات الشتات وتكشف شدة وطأته، فالجنون يطغى على سلوك الشخصيات في الرواية، ومن ثم يقودهم إلى العزلة والكآبة. إذ بدت سينم بلهاء منذ البداية، وكذلك ظهر حشمو زوج خاتي بمظهر المجنون، واعتكف عفدي ساري، وغدا يخاطب خيالاً غريباً في خيمته، وجهور ساري فقد عقله وصاحب حشمو، وابنة جهور الصغيرة مسها الجن أيضاً، هي حالة تتسع دائرتها شيئاً فشيئاً. وفي رواية "الريش" تظهر شخصية "دينو"، بمعنى المجنون. ومن جانب آخر تصدم العتبة النصية التي صدر بها سليم بركات قائمة الشخصيات في فقهاء الظلام القارئ منذ الوهلة الأولى: "الحمقى الذين قبلوا الاشتراك في هذه الرواية"، فالجنون والحمق ينتشران في الرواية كلها، لكن ألسنا تجاه تناقض في الدلالة يصطرع بين العتبات النصية؟ أي بين العنوان فقهاء وقولته في تقديم شخصيات روايته؟ بين "الفقه" / "العلم" و"الحمق" / "الجنون"؟

(62) ابن منظور، لسان العرب، مادة: حير.

(63) المصدر نفسه، مادة فقه.

إنَّ دلالات الجنون تشي بالستر والاختفاء، ((جَنَّ الشيء يجنَّ جنًا: ستره. وكل شيء ستر عنك فقد جنَّ عنك. وجنه الليل: ستره، وجن الليل: شدة ظلمته))⁽⁶⁴⁾، فالستر يكشف الغياب؛ إذن غياب العقل وتغييبه، وهنا نستحضر إستراتيجية التفكيك في تفويض خطاب السلطة القائم على ثنائية الحضور مقابل الغياب، حضور السلطة في مقابل تغييب الكينونة الكردية، وعلى هذا يتخلّى الجنون عن كونه حالة مرضية فردية إلى صورة إقصاء شعب وتهميشه، شعب يعاني صدمات الشتات، إذ يهيمن العبث على سلطة العقل في توزيع الأقدار على شعب مضطهد، وبهذا المعنى يستقل الكرد، في صورة رمزية مجازية، سفينة الحمقى التي تقل المجانين إلى خارج المدينة لرميهم في المياه قبل الوصول إلى مدينة أخرى، تلك السفينة التي تختزل حالات ((العزل والإقصاء والتطهير والتيه))⁽⁶⁵⁾، بحسب عبارة ميشيل فوكو. فالمجانين بهذا المعنى هم المبعدون المهمشون، هم هؤلاء الكرد في شتاتهم. ونلاحظ تشابكًا دلاليًا بين خيوط الشتات الكردي والفلسطيني في محافل جمّة، أذكر هنا على سبيل المثال سردية "مجانين بيت لحم" لأسامة العيسة؛ فهي ترصد أيضًا الجنون الذي تفشى في ظل امتداد الشتات وخنقه الكينونة الفلسطينية.

وتفويض أسماء الشخصيات بدلالات سيميائية لا تنفك تتشظى وتتعلق مع مفهومات الشتات، ذلك أنَّ بركات يشركها في لعبة الشتات بحاسة السيميائي، فالأسماء الكردية دالة بوضوح على عالم الشتات المبني على التشظي والترحال والمعاناة. فالملا بيناف بن كوجري يتصدر المحفل، بيناف يعني مَنْ لا اسم له، ويشي بدلالة مَنْ لا كينونة له، ذلك أنَّ الاسم هو من يهبك الوجود، وكوجري هو الرحالة المتنقل. وبيكاس يعني الوحيد، وَمَنْ ليس له عون، وأي اسم يناسب حال الكرد أكثر من بيكاس الذي يظل وحيدًا غريبًا كشجيرة الزيتون الوحيدة في ساحة الدار؟ وبرينا تعني الجرح، وجكرخوين يرادف الكبد الدامية، وسوى ذلك من الأسماء التي تشي بدلالات الشتات.

تكتمل دائرة خطاب الشتات بمفهوم "الهجنة" التي تسم اللغة والأنساق الثقافية على نحو عام بميسمها؛ فالهجنة هي هذا الفضاء الذي تتداخل فيه الذوات واللغات والهويات لتشكّل ما يمكن أن يُسمّى "الهويات البينية" بحسب عبارة هومي بابا، هي ((فن العيش في الفرجات الخلالية والسطوح البينية))⁽⁶⁶⁾، حيث تنحسر عبارات النقاء والأصل، وتسود الكرنفالية الباختينية المشهد، ويصير سؤال الهوية في خطاب الشتات سؤالًا مشكلاً.

يكتب سليم بركات بلغة ليست لغته الأم، فلغته الأم هي الكردية، هي لغة البنية الانفعالية التي

(64) ابن منظور، لسان العرب، مادة: جنن.

(65) ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، سعيد بنكراد، (مترجمًا)، ط2، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص29، 28.

(66) هومي بابا، موقع الثقافة، مرجع سابق، ص18. ويمكن النظر في مفهوم "اللغة البينية" في كتاب: الرد بالكتابة، بيل أشكروفت وآخرون، ص119.

تعمل في نفسه، ومع ذلك يفكر بالعربية، وكتابات كلها بالعربية، فهل نصوصه كردية أم عربية؟ هذا سؤال إشكالي يحتاج إلى أبحاث مستقلة، ولكن يمكن القول هنا إنَّ كتاباته هجينة، تحتوي على الروح الكردية بلغة عربية، هي نصوص كردية تتكلم بالعربية، ونصوص عربية تتكلم الكردية؛ هي بين بين، هي على التخوم، ولنصوصه لسانٌ مفروق.

تنتشر أسماء كردية كثيرة في سرديته "فقهاء الظلام"؛ مثل الملا بيناف بن كوجري، وبيكاس وسينم وجكرخوين وبافي جواني أي أبو جواني وسواها من الأسماء، وكذلك تنتشر أسماء الأماكن بالكردية مثل تربسي وموزان وغيرها من الأسماء الكردية التي طالت ذاكرتها أصابع الحكومة، فعبثت بها، واستبدلت بها أسماء عربية، هنا يسعى بركات إلى قراءة جينالوجية تكشف وضع علامات طارئة فوق علامات أخرى من غير أن تتمكن الثانية من محو الأولى في لعبة الطروس، فهو يوقظ ذاكرة المكان من جديد. وثمة ظاهرة أسلوبية تنسل من خلالها الروح الكردية إلى كتاباته، وتسمها بالهجنة، هي إلحاق الواو أو الياء بالأسماء: قامشلو، ومجيدو، ورشو، وعفدي؛ فهي ظاهرة أسلوبية تخص الثقافة الكردية، ومن جانب آخر ألبس بركات الأسماء العربية ثوباً كردياً، مثل: مهمد: محمد، وعفدي: عبد، وحُسّو الميرسيني: حسين، وسُمو: إسماعيل، وأوسي: عثمان وسواها من الكلمات العربية التي تستعمل في الكردية، ومن هنا تتحاور الأصوات بحسب قراءة باختين، ففضاء كتابات بركات هو فضاء الهجنة التي تؤسس هويات بينية تطيح مفهوم الهويات النقية القاتلة.

وهكذا يعدّ الشتات مفتاحاً تأويلياً مهماً لاستنطاق شعرية سليم بركات التي تنفتح على واقعية سحرية تمتزج فيها الحياة بالموت، والمرئي باللامرئي، والكائنات بالأشباح، والواقعي بالغرابي، والمألوف باللامألوف بغية حسر النقاب عن ألم الكينونة الكردية. ويبقى السرد سبيلاً لمواجهة الموت والنسيان، فإذا كانت شهرزاد قد سردت لتحظى بالحياة، فإنَّ بركات يسرد ليقارع العدمية التي تهدد الهوية الكردية ويبلغ تلك الخاتمة التي يمتزج فيها الشقاء بالبقاء: ((إنَّ كل تعاسة، مهما قست، يمكننا أن نتحمّلها إنَّ نحن روينها كقصة أو أخبرنا عنها قصة))⁽⁶⁷⁾.

(67) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، جورج زيناتي (مترجماً)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص20.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. ابن منظور، لسان العرب، عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي (محققين)، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
2. أشكروفت. بيل وآخرون، الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، شهرت العالم (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).
3. بابا. هومي، موقع الثقافة، ثائر ديب (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).
4. باختين. ميخائيل، أشكال الزمان والمكان في الرواية، يوسف حلاق (مترجمًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1990).
5. د.م. ملحمة جلجامش، باقر. طه (مترجمًا)، ط1، (الجيزة، مصر: دار الشرق للنشر والتوزيع، 2016).
6. بركات. سليم، فقهاء الظلام، (دمشق: دار الزمان، 2015).
7. بينيت. طوني وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، سعيد الغانمي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010).
8. تايسون. لويس، النظريات النقدية المعاصرة، أنس عبد الرزاق مكتبي (مترجمًا)، (الرياض: جامعة الملك سعود، 2014).
9. ريكور. بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، جورج زيناتي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009).
10. _____، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، سعيد الغانمي وفلاح رحيم (مترجمين)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006).
11. عبد الحميد. شاكر، الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد: 384، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012).
12. فوكو. ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، سعيد بنكراد (مترجمًا)، ط2، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014).

13. فيتزجيرالد. سكوت، الحالة المحيرة لنجمين بُن وقصص أخرى، إكرام صغيري (مترجمًا)، ط1، (الكويت: دار كلمات للنشر والتوزيع، 2015).
14. مارزانو. ميشيلا، فلسفة الجسد، نبيل أبو صعب (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2011).
15. مجموعة مؤلفين، معجم الجسد، ميشيلا مارزانو (مُشرِّفًا)، حبيب نصر الله نصر الله (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2012).
16. ورنوك. ميري، الذاكرة في الفلسفة والأدب، فلاح رحيم (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007).

بلغة أجنبية

1. Kenny. Kevin، Diaspora: A very short introduction, (Oxford university press, 2013).
2. Cohen. Robin، Global diasporas. An introduction, 2nd edition. (Routledge, 2008).



رؤية العالم الروائي في روايات ابتسام تريسي نماذج مختارة

فاطمة علي عبود⁽¹⁾

أولاً: توطئة

مما لا شك فيه أن للمرأة حضوراً اجتماعياً وموقفاً ثقافياً تجاه ما يجري من تغيراتٍ في بنية المجتمع السوري، وقد تمثل هذا الحضور في مواقفها السياسية، وتبدل أدوارها الاجتماعية، وما قدمته من طرحٍ ثقافي وفني وأدبي، وقد كان للجنس السردي الروائي من بين الأجناس الأدبية حضوراً متفوقاً على غيره من الأجناس، ولعل ذلك يعود إلى ما يمتلكه السرد من خاصية تجعله قادراً على استيعاب الأحداث والقضايا بتفاصيلها الدقيقة، ولكونه أيضاً -من حيث التلقي- أقرب إلى القراء، وإذا كانت موضوعات الكتابات النسوية تقترب في معظمها من العلاقات الاجتماعية والعواطف الإنسانية في ما قبل الثورة السورية، فإن هذه الكتابات اقتحمت المجال السياسي الرحب، وغاصت في أحداثه ومواقفه بعد بدء الثورة.

ولقد تناولنا في مقاربتنا النقدية المنجز الروائي للكاتبة السورية ابتسام تريسي⁽²⁾، إذ استطاعت الكاتبة في إنتاجها الروائي أن ترصد التحولات السياسية والاجتماعية في سورية منذ اندلاع الثورة السورية، واستطاعت أن تكسر الحواجز المصطنعة التي خلقتها السلطة السياسية على المنتج الثقافي لتقدم رؤيةً جدلية عميقة، فكانت رواياتها تضم نسقين؛ النسق الأول هو النسق الفني الذي يعتمد على عملية الخلق الإبداعي الأدبي، أما النسق الثاني فهو النسق التاريخي الذي يوثق للأحداث والشخصيات الواقعية في مرحلة الثورة، فقد دمجت الروائية ابتسام تريسي بأسلوبٍ روائي بارع بين الواقعي المعيش بكل ما يمثله من ألمٍ ومعاناةٍ والمتخيل السردي.

(1) فاطمة علي عبود: ناقدةٌ سورية، تقيم وتعمل في تركيا، حاصلة على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، اختصاص نقد حديث، خريجة جامعة حلب، تعمل لدى منظمة كارا للأكاديميين السوريين، مهتمة بالدراسات النسوية.

(2) كاتبةٌ وروائيةٌ من مواليد مدينة أريحا عام 1959م، تخرّجت في كلية الآداب قسم اللغة العربية من جامعة حلب، حازت على الجائزة الأولى لمسابقة سعاد الصباح عن مجموعة "جذور ميتة"، والجائزة الأولى لموقع لها أون لاين عن مجموعة "نساء بلا هديل"، والجائزة الأولى لمسابقة المزرعة عن رواية "الخروج إلى التيه"، ودخلت رواية "عين الشمس" القائمة الطويلة لجائزة البوكر 2010 وعدد من الروايات الأخرى.

تناول البحث ثلاث رواياتٍ للكاتبة، وهي "مدن اليمام 2014" و"لمار 2015" و"لعنة الكادميوم 2017"، كونها تضارع في أحداثها الثورة السورية بأحداثها ومعاناتها، وتشتمل على عناصر روائيةٍ تستطيع أن تمد البحث بالمادة البحثية اللازمة. وقد اعتمدنا المنهج البنيوي التكويني لدراسة البنية الداخلية للنص الروائي وربطه بالبنى الذهنية للوصول إلى رؤية العالم في روايات ابتسام تريسي.

ثانياً: المستويات الأدبية في النصوص الروائية

إن هذا البحث لا يسعى إلى تفكيك النص الروائي وتشريحه فحسب، بل يسعى إلى دراسته بطريقةٍ تعتمد الفهم والتفسير، انطلاقاً من البنى الدلالية الجزئية وانتهاءً ببنى شاملةٍ تتسع لتصل إلى رؤية العالم⁽³⁾، إذ يهدف البحث إلى ربط المستويات الأدبية الداخلية بالبنية الذهنية التي ينتهي إليها النص الروائي للوصول إلى رؤية العالم أو ما ينبغي عليه أن يكون، انطلاقاً من الواقع الفعلي الروائي، وبذلك فإن هذا المنهج "البنيوي التكويني" يدرس بدايةً النص الأدبي عبر بناء الدلالية التي تتموضع داخل النص؛ والبنية تعني "مجموعةً من العناصر الأساسية التي تقوم في ما بينها شبكةً من العلاقات المتبادلة، بحيث إذا تغير أحدها أو زال، تغيرت دلالة العناصر الأخرى بصورةٍ موازية"⁽⁴⁾، ثم يربط هذه البنى الدلالية ببنى أوسع، تقوم بينهما علاقةٌ جداليةٌ مؤثرةٌ ومتأثرةٌ، هذه البنى الواسعة هي بنى المجتمع الذهنية التي تحتضن وعي أفراد المجتمع في الواقع.

1. عتبة العنونة

اهتمت الدراسات النقدية المعاصرة بدراسة عتبات النص الروائي، وعدتها جزءاً لا يتجزأ من النص ذاته، ولعل العنوان من أهم العتبات النصية كونه يحمل دلالاتٍ ومؤشراتٍ تجذب المتلقي لقراءة النص، وتربط مدلولاته الإشارية بأحداث الرواية، وبذلك فإن ما يختار عنواناً لا ينبغي أن يؤدي وظيفته الجمالية فحسب، بل عليه أن يؤدي وظيفةً دلالية، فالعنوان في الرواية المعاصرة يتعدى ((إلى دلالاتٍ غير مباشرة، يسهم في تجليها وبنائها الطرف الأساس في عملية الإبداع، ألا وهو

(3) رؤية العالم: "هي بالتحديد هذا المجموع من التطلعات والأحاسيس والأفكار التي توحد أعضاء مجموعة معينة، وفي الأغلب طبقة اجتماعية، وتجعلهم في تعارض مع المجموعات الأخرى"، لوسيان غولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة، يوسف الأنطكي (مترجماً)، محمد براءة (مراجعا)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996م)، ص 17. فرؤية العالم هي الوعي الممكن في أعلى درجاته، غير أن الوعي الممكن يمثل تطلعات أفراد المجتمع من وجهة نظر المجتمع، أمّا رؤية العالم فهي نقل ذلك الوعي من منظور الفاعل الجماعي سواء أكان كاتباً أم شاعراً أم فيلسوفاً إلى جملة تصورات فكرية وأيديولوجية.

(4) الطاهر ليب، سوسيولوجيا الغزل العربي، مصطفى المسناوي (مترجماً)، (الدار البيضاء: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988م)، ص 33.

القارئ الذي يسعى إلى ملء بعض البياضات والفراغات في بنية تشكّل العنوان وظاهره⁽⁵⁾، وبذلك يصبح المتلقي جزءاً من عملية الإبداع، وذلك من خلال الدلالات المفتوحة على التأويل والتفسير.

في رواية "مدن اليمام" يحمل العنوان رؤيةً لما ينبغي أن يكون عليه، فاليمام مخلوقاتٌ لطيفةٌ، ترمز للسلام، وإضافتها إلى المدن تعطيها معنى الاستقرار، أي استقرار السلام في حينٍ مكاني، ولعل هذا العنوان يتناقض تناقضاً حاداً مع أحداث الرواية التي تعالج موضوع الحرب في سورية، وما رافقها من خرابٍ ودمارٍ وقتلٍ وتشريدٍ، ولتأكيد هذه الفكرة فإن الكاتبة ابتسام تريسي منحت هذا الاسم لشخصياتٍ تعاني من آلام الحرب، أبرزهن ابنة عم الصبي الذي اعتدى عليه المجند خضر، ومن ثم حدث الاعتداء عليها وقتلتها قوات المداهمة، واستخدمت الكاتبة طائر اليمام الذي قتله الخضر بوصفه مؤشراً على شهوة القتل والعنف، وبذلك تصبح المدن حيناً لا يصلح لتعيش فيه اليمامات، وهذا هو صلب الواقع القائم الذي يأتي العنوان ليكون وعياً ممكنًا يتجلى في وعي الكاتبة وفي وعي كل فردٍ يؤمن بأن تتحقق الحرية في رؤية العالم الاستشراقية.

أما العنوان في رواية "لمار" فقد حمل اسم بطلة رئيسة في الرواية وهي "عمة القائد" التي شكلت المحور الأساس الذي تلتقي عنده شخصيات الرواية معظمها، وهي شخصيةٌ متناميةٌ مع الحدث، مؤثرةٌ في تصاعده ومتأثرةٌ به أيضاً، إذ إنها لم تتوقف عن الصراع مع الواقع الذي عانت قسوته تجاهها، حتى بعد وفاتها، فقد امتدت ظلال وصيتها لتتصل بالواقع من خلال السيطرة على كل شيء؛ الشعب، الدستور، القانون، لذلك كان ظل لمار هو ظل الواقع القائم على الاستلاب والظلم والاستغلال وتعميم الفساد.

إلا أن الكاتبة تشير إلى أن العنوان الذي اختارته لروايتها قبل النشر هو "أرض الظلال"، قائلةً ((تكلم الرواية على شخصياتٍ هي عبارةٌ عن ظلالٍ، ليست شخصياتٍ حقيقيةً أو فاعلةً، فهي عبارةٌ عن ظلالٍ؛ كظل الحاكم أو ظل الفصائل المسلحة أو ظل لفكرةٍ مهيمنةٍ قد تكون فكرةً دينيةً أو سياسيةً))⁽⁶⁾، والظل فكرةٌ محايدةٌ لا تنتهي إلى النور ولا إلى العتمة، وهو امتدادٌ لحقيقةٍ من أو ما تنعكس عنه، لذلك فإن الظلال قد تكون مشوهةً وغامضةً ومخيفةً إذا كانت منعكسةً عن القبيح فكرةً أو شخصاً، كظل القائد الذي كان يتقلص شيئاً فشيئاً، وظل وصايا لمار، تقول الكاتبة في الرواية على لسان الحكيم ((الظلال تخدع العين أحياناً، ولها مقدرةٌ على تحفيز المخيلة لخلق أشياء غير موجودة... حين تصلين إلى روح الأشياء ستكتشفين ظلالاً خفيةً تعكس روح السماوات في الأشياء من

(5) عبد المالك أشهبون، العنوان في الرواية العربية، ط1 (دمشق: محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، 2011م)، ص98.

(6) أنس أزرق، مقابلة تلفزيونية، تلفزيون سوريا، برنامج المعطف، 2018/9/4.

<https://www.youtube.com/watch?v=TVAyqvoCk0s>

حولك))⁽⁷⁾، ومن هنا ارتبط العنوان بالوعي الجمعي لأفراد المجتمع، ومراوحتهم بين الخداع القائم في الواقع والحقيقة الكامنة في وعيهم، والساعية إلى التحقق في مستقبلهم القادم، ولعل تغيير دار النشر عنوان الرواية كان ((خدمةً لأهدافٍ تجاريةٍ لا علاقة لها بالقيم الجمالية والإبداعية))⁽⁸⁾ التي ينطوي عليها النص الروائي.

أما الرواية الثالثة فتحمل عنوان "لعنة الكادميوم"، ولكي نستطيع فهم هذا العنوان وتأويله علينا أولاً أن نتكلم على زهرة النيل، فهي زهرةٌ جميلةٌ تختال بلونها الأبيض والأرجواني، تنتشر سريعاً، وتعيش في مجاري الأنهار، لكنها على الرغم من هذا الجمال الذي نراه في مظهرها تهدد الحياة البشرية، فهي تستهلك كمياتٍ كبيرةً من المياه ما يؤدي إلى جفاف مياه الأنهار وتحولها إلى مستنقعاتٍ ينتشر فيها البعوض، وتمتص المعادن الثقيلة، ما يجعلها خطراً وسامةً، فهي تحمل مادة الكادميوم المسرطنة التي تنتقل عن طريق الثروة الحيوانية إلى الإنسان.

يحيلنا هذا العنوان على التنظيمات الإسلامية المتطرفة التي تتناولها الكاتبة في هذه الرواية، يحمل هذا التنظيم في ظاهره أهدافاً نبيلةً، لكنه كزهرة النيل لا يعبأ بالوسائل ليصل إلى غاياته المتمثلة في السيطرة على العالم متذرعاً بالإسلام واجهةً له، وبذلك يستغل هذا التنظيم أتباعه عن طريق أكثر القضايا حساسيةً وهي قضايا الدين والعقيدة، وتحريك مشاعر المسلمين لبيت من خلالها سمه القاتل بدعوى إقامة شرع الله، وكما أن زهرة النيل ترتكب جرائمها ((بكل ذلك الكم من اللامبالاة والشراسة))⁽⁹⁾ فإن هذا التنظيم يستبيح دماء الأبرياء من دون أي شعور بالذنب، وبذلك ظهر الأمل في الإصرار على محاربة تلك الزهرة متجلياً في قول المهندس جمال الذي يعمل على استئصالها ((لكن، يدٌ واحدة لا تصفق، نحن بحاجة لعمال، بحاجة لبشر، لنقتلعها من جذورها، ونجففها، ونضرم النار فيها، كي ننهي وجودها بأقل قدر ممكن من الخسائر))⁽¹⁰⁾، فكان هو ذاته الأمل الذي سيحمل على مواجهة هذا التنظيم الفاسد من خلال توحيد الجهد ونشر الوعي للقضاء على وجوده المنتشر كانتشار زهرة النيل القاتلة.

2. الفضاء الروائي

تدور أحداث رواية (مدن اليمام) ضمن حقتين زمنيتين يجمعهما حدثٌ واحدٌ، الأولى هي

(7) ابتسام تريسي، لمار، ط2، (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2015م).

(8) عبد المالك أشهبون، العنوان في الرواية العربية، ص60.

(9) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ط1 (الشارقة: دار نشر روايات، 2017م)، ص6.

(10) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص320.

حقبة الثمانينات التي كانت فاتحة عهد الإذلال العلني للشعب السوري، وإخضاعه لرغبة السيادة المتجبرة، ولعل مدينة حماة شكلت الفضاء المكاني لتلك المرحلة، كونها نالت القسط الأكبر من الممارسات الوحشية التي شملت الإبادة والقتل والتنكيل والاعتصاب، أما الحقبة الزمنية الثانية فهي مرحلة بداية الثورة سنة 2011، وتوزعت الفضاءات المكانية بين مدنٍ سوريةٍ كانت تشكل بؤر الحراك الشعبي آنذاك، أهمها "جسر الشغور- حماة- حمص".

في مدن اليمام تبدأ تربي الرواية بحلمٍ، هذا الحلم يختزل بأحداثه الممتلئة بالإشارات أحداث الرواية بمجملها، إذ تحلم الأم بابنها نور وهو يركض أمامها على الشاطئ، بينما هي تتعثر وتغوص قدمها في الرمال، وبين الصخرتين الرماديتين تبدى لنور سمكةٌ مبهرة الألوان، هذه السمكة التي تحبسها صخرتان رماديتان ما هي إلا الحرية التي غاب كثيرون تحت أمواج المواجهة العاتية في سبيل الوصول إليها، مع الإشارة إلى ما يقدمه اللون الرمادي من دلالاتٍ خلال الرواية، فالرمادي هو لون جدار السجن، وهو أيضاً لون أحذية السجناء، ولون أيديهم المتوحشة في عتمة السجن، يسقط نور وهو يحاول التقاط السمكة في لحظةٍ واحدةٍ، فالزمن الذي يفضل بداية الرواية وآخرها هو تلك اللحظة التي حجبت نور عن عين أمه، اللحظة التي تفصل بين الحياة والموت، بين أمل اللقاء والوداع الأخير، وقد ركزت الكاتبة على مفهوم الزمن اللحظي ضمن أحداث الرواية، ففي لحظةٍ فقدت آية الصغيرة حياتها برصاصةٍ غدرٍ على الرغم من أن أمها أحاطتها بعناية فائقة و((لم تستطع كل الإجراءات الصحية التي كانت تتخذها أن تقف في وجه الموت))⁽¹¹⁾، وفي لحظةٍ أيضاً تتفجر السيارة التي كانت تحمل عائلة أبي خالد الذي أثر الفرار بعيداً من الموت حفاظاً على سلامة بناته وولده الوحيد، ولكن، ((أي شيءٍ أسرع من الموت؟ لا تهرب الخطي الملهوفة ولا الأرواح الباحثة عن الأمان منه))⁽¹²⁾.

أما الزمن في السجن فهو الزمن المتوقف كما يخبرنا نورس المخرج السينمائي وهو في المعتقل ((يخيل لي أن الزمن توقف منذ دخولنا إلى هنا، تركناه على باب المعتقل))⁽¹³⁾، في السجن الزمن مرهونٌ بالانتظار والترقب والخوف واسترجاع الزمن الماضي ((إذ إن الذات عندما تفقد التواصل مع ذاتها ومع الأنا الجماعية تستحضر الماضي الأليف، وبخاصة مرحلة الطفولة لتكون تعويضاً عن القيم المفقودة في الواقع المعاصر))⁽¹⁴⁾. ولعل غرفة السجن هي المكان الأكثر أمناً، فهي مكان الاستراحة ما بين وقتين من التحقيق، لذلك فإن السجن يجد الزنزانة ((أحياناً المنقذ والملجأ من

(11) ابتسام تريسبي، مدن اليمام، ط1، (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2014م)، ص 87.

(12) ابتسام تريسبي، مدن اليمام، ص 170.

(13) ابتسام تريسبي، مدن اليمام، ص 197.

(14) مراد عبد الرحمن مبروك، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، ص 159.

كل ما قد يتعرض له الجسد من تعذيب في الأقبية، يمكن أن يقال إنها محطة يستريح بها المسافر قبل متابعة طريقه إلى الجحيم⁽¹⁵⁾، أما الزمن ما بين الزنزانة وغرف الاستجواب والتعذيب هو زمن الذعر الذي ترتفع وتبرته كلما زاد الاقتراب من غرفة التحقيق فيصبح الموت هو الأمنية المشتهاة لإيقاف هذا السيناريو المتكرر من الرعب والانتظار.

تدور معظم أحداث رواية "لمار" في فضاءين زمنيين ومكانيين مختلفين؛ الفضاء الأول امتد عامًا كاملاً منذ بداية سنة 2013 حتى نهايتها، وذلك ضمن فرع المخابرات الجوية في حرستا، فكان اختيار الكاتبة للسجن فضاءً مكانياً يحمل دلالاتٍ عدة، أهمها الإشارة إلى انعدام الحرية والأمان واختلال موازين العدالة واستباحة التعذيب وإهانة الكرامة الإنسانية بأبشع صورها، وهو ما يتنافى مع المكان الذي ((ننجذب نحوه؛ لأنه يكشف الوجود في حدودٍ تتسم بالحماية))⁽¹⁶⁾، لذلك يصير السجن على العودة في ذاكرته إلى ذلك المكان الأليف الذي يستطيع من خلاله تحقيق التوازن النفسي.

وتتحول العلاقة داخل جدر السجن بين السجين والسجان إلى علاقة عبيد بالخالق بناءً على أن الأخير يستطيع سلب أرواح السجناء متى شاء، يقول المقدم "أبو الموت": ((أنا عزرائيل، بل أنا الله، جئت لأقبض أرواحكم))⁽¹⁷⁾ فهو من منظوره المتحكم في الموت والحياة، وهو في ذلك يعد امتداداً للمنظومة الفكرية القائمة على فكرة التأليه، إلا أنها هنا لا تتعلق بالخلق والخلود، بل بالإرادة والسطوة.

أما الفضاء الثاني فقد تركز في تل الجرب، وذلك منذ وصول "سليمان" جد القائد سنة 1910 إلى ذلك التل وبقي زمناً مفتوحاً بانفتاح الحدث، وقد أضفت الكاتبة على ذلك المكان بعض العوالم الغرائبية التي نسجتها المخيلة الشعبية لتفسير كل ما لا يوجد له تفسيرٌ منطقي، كتفسير موت ابن السيدة "أسما" بأن جنيةً عشقته، وعندما قرر الزواج بفتاة وقعت في قلبه من القرية ((نفخت فيه من ريحها، فانتفخ جسده وامتلاً بالبثور، وأن أظافرها تركت في جسده جراحاً امتلأت بالقريح، وتركته عارياً يهذي من الحمى))⁽¹⁸⁾ حتى مات من دون أن يشعر به أحد، وهو ما جعل أهل القرية يطلقون على التل اسم "تل الجرب"، وكذلك حادثة قتل الثور الهائج التي تناقلها الناس ليحيكوا منها قصةً خرافيةً عن سليمان البطل الأسطوري الذي تغلب على الثور بضربة واحدة، تلك القصص كلها أضافت على المكان طابعاً غرائبياً يتناسب مع ما أرادت الكاتبة أن تسقطه على المكان من دلالاتٍ

(15) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 212.

(16) غاستون باشلار، جماليات المكان، غالب هلسا (مترجماً)، ط 2، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984م) ص 31.

(17) ابتسام تريسي، لمار، ص 225.

(18) ابتسام تريسي، لمار، ص 42.

ارتبطت بالشخصيات وسلوكاتها.

تتخذ رواية "لعنة الكادميوم" فضاءاتٍ زمانيةً ومكانيةً مختلفةً، فهي تنتقل عبر الزمان والمكان بمرونةٍ بحسب مقتضيات الحدث الروائي الذي تسير وفقه الحبكة، لترصد الواقع القائم على الظلم والاستبداد، ففي 2015 تعود فضيلة من إيطاليا بحثًا عن ابنتها المخطوفتين إلى سورية وإلى سهل الغاب تحديدًا لتجد أن الحرب قد غيرت ملامح قريتها، وحولت كل جمالٍ فيها إلى قبحٍ ودمارٍ، فتسترجع ذكريات الطفولة، وتبرز خيالات أمها وأبيها، جدها وجدتها، أخواتها، بكل ما تحمله هذه الشخصيات من أحداثٍ ارتبطت ملامحها ببقايا المكان إلى أن انتقلت مع عائلتها في أواخر السبعينات إلى حلب. وتتابع فضيلة بحثها في حلب متنقلةً بين أحيائها الشعبية حيث يقبع الموت في رصاصة قنّاصٍ أو قذيفةٍ في القلعة أو الكلاسة أو بستان القصر حيث ((كان رصاص القنّاصة ينطلق مبتهّجًا باخترق تلك الجموع المتلاطمة كأموّاج البحر، المسرعة هربًا من الموت، ليستقر في جسد إنسان))⁽¹⁹⁾، ويعود الماضي بثقله لينقلنا مع البطلة فضيلة إلى حلب وتحديدًا إلى ((صباح أول يوم من عيد الأضحى في الحادي عشر من آب 1980، أمر المقدم هشام جنوده بتطويق المشاركة، انتشر الجنود في الحي، وأغلقوا مخارجه بالدبابات، وخلال أقل من ساعةٍ أفرغت البيوت من السكان، أنزلوا الرجال والشيوخ والشباب بحجة أن الضابط يريد التحقيق معهم، اصطف أكثر من مئة شخصٍ في الشارع، وأمر المقدم جنوده بإطلاق النار))⁽²⁰⁾، حيث فقدت فضيلة عائلتها كلها في هذه المذبحة البشرية التي كانت تستهدف القضاء على الحركات الإسلامية، تتابع فضيلة البحث وتذهب إلى الرقة لعلمها أن تنظيمات داعش هي المسؤولة عن خطف ابنتها لترصد بشيءٍ من التفصيل الأفكار التي يقوم عليها هذا التنظيم، وتصور حفرة الموت "الهوتة" حيث يتخلص التنظيم من ضحاياه، لتصبح هذه الحفرة مقبرةً جماعيةً شاهدةً على جرائمهم الوحشية التي لا يرضى بها شرعٌ أو دينٌ.

3. اللغة الروائية

استخدمت تريسي في رواية "مدن اليمام" لغةً المثقّف البسيطة التي لا تخلو من انزياحاتٍ يتطلبها السرد الروائي، وكثيرًا ما كانت تستطرد في الوصف الدقيق مثل وصفها لبيت أبي سعيد الفلسطيني بتفاصيله التي تحرك مخيلة القارئ من خلال هندسةٍ دقيقةٍ متكاملةٍ تحمل داخلها روحًا تكاد تنبض بالحياة، ووصفها ليلة وداع أم الزلف لابنها المجند، ووصفها لتفاصيل الاعتداءات الوحشية، إذ لم تخل لغتها من الجرأة في وصف مشاهد الاعتداء الجنسي، واستخدام مصطلحاتٍ

(19) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 51.

(20) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 127.

جنسية واضحة "خصيان- فرج- يستمني- المني- مضاجعة- هيجان"، لملامسة فضاغة التوحش التي لا يمكن أن يتصورها الإنسان.

ولجأت الكاتبة إلى لغة تهكمية واضحة في بعض المواقف التي تستدعي لغة استفزازية تحرك ذهن المتلقي، وتستفز مشاعره، ففي المنشور الذي يرد فيه نور على صديقه عن عودة الحياة إلى العادية ينبري نور بلغة تهكمية لا تخلو من الغضب على ترسخ مفهوم العادية لدى الشعب، وهو مفهوم أدلجته السلطة حتى يشعر الشعب بأن ما هم عليه من الاعتيادي هو الأفضل لهم، وأن أي انزياح عن العادي ليس في مصلحة الشعب، فيقول له: ((احذر من المتأمرين على الوطن، واعمل على إسعاد الساهرين على أمنه، إن أردت البقاء على قيد الحياة، تأكل الخبز والفلافل الطازجة، وتشرب الشاي، أنت مستهدف "هنيئاً لك" أهميتك لا يحلم بها مواطن من دولة سبع نجوم⁽²¹⁾، وكذلك استخدامها للتهكم الذي يثير في المتلقى الشفقة على واقع الشعب المستلب، فحين ضرب جنود النظام محمود الشاب المبروك ((أصبح كثيابه المبرقة، صار لديه بدلة من لحمه.. لقد صار من الوحدات الخاصة⁽²²⁾)).

في رواية "لمار" ابتعدت اللغة عن الانزياح والغموض، وقد يتناسب هذا النوع من الأداء الوظيفي للغة مع موضوع الرواية التي اقتربت إلى حد بعيد من تأريخ السيرة الذاتية، فكان هم الكاتبة توثيق الحدث والإخبار عنه بلغة سهلة ومباشرة وواضحة، بمعنى أنها كانت بعيدة من التعقيد، فالدوال تشير إلى مدلولاتها، ما يجعلها غير عسيرة على المتلقي، وحرصت الكاتبة على أن تتناسب مستويات اللغة مع الشخصيات وتنوعها، فلغة شخصية زياد المهزوزة "القائد الجديد" كانت تتسم بالسطحية وعدم النضج وقلة الوعي لأبعاد الأمور، فعندما طلب منه الجنرال الاستعجال في الزواج تثبيتاً لأبدية الحكم أجاب زياد ((أتزوج! لا، أنت لا تعرف أمني، لا تريد منافسة في قصرها على لقب السيدة الأولى⁽²³⁾، بينما كانت لغة "لمار" تتسم بالمكر والدهاء والحقد، فعندما كانت تسدي نصائحها لصخر الطامح إلى الوصول إلى السلطة قالت بنبرة حادة وباردة ((لا تترك شيئاً يقف في طريق أحلامك، أزله من طريقك، وإن احتجت عليك ذراعك، فاقطعها... الوصول يحتاج منك أن تقتل كل إحساس فيك، حذار أن تبقي في نفسك شيئاً قبل أن تبدأ⁽²⁴⁾)).

وانطلاقاً من هذا التناسب يقول باختين ((إن الرواية هي التنوع الاجتماعي للغات، وأحياناً للغات

(21) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 28.

(22) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 81.

(23) ابتسام تريسي، لمار، ص 293-294.

(24) ابتسام تريسي، لمار، ص 184-185.

والأصوات الفردية))⁽²⁵⁾، فاللغة تعبر عن الطبقة التي تنتهي إليها الشخصية، لا التي ينتهي إليها الكاتب، ويجب أن يكتسي أسلوبها بعداً اجتماعياً يتناسب مع البيئة التي نمت فيها الشخصية، ورصد ما طرأ عليها من تحولاتٍ كانت لها أبعادها النفسية والاجتماعية، ومن هنا تأتي براعة الكاتب الروائي في إظهار مقدرته اللغوية التي يفكر من خلالها.

استخدمت الكاتبة في رواية "لعنة الكادميوم" اللغة الفصيحة من دون تكلفٍ، وقد أدخلت بعض العبارات باللغة العامية من دون أن يحدث ذلك خللاً في لغة الرواية، بل إن هذا النوع من التطعيم اللغوي يلامس الواقع المعيش الذي يتناسب مع البيئة المستخدمة فيه، كقول الكاتبة على لسان نسوة القرية في سهل الغاب: ((وكسر الهاء وعقد اليمين))⁽²⁶⁾، تعبيراً عن أغلظ الأيمان التي يمكن أن يحلف بها المرء، وهذا يؤكد انتماء تلك الشخصيات إلى البيئة الشعبية ذات الوعي الفطري، أو قد تكون الغاية من تلك العبارات إظهار انتماء الشخصية إلى مدينة معينة كقول السائق في حوار مع لورينزو: ((ماني معي عينك؟ على راسي حارتك))⁽²⁷⁾، لتدل على انتماء الشخصية إلى مدينة حلب.

لجأت الكاتبة إلى لغة الأحلام، وهي لغة مكثفة، موحية وموجزة، وقد تحمل الإشارات التي يتوصل إليها العقل الباطن الكامن في اللاشعور عند الإنسان، فعندما تذهب فضيلة إلى حلب تحلم بأبها وهو يعانيتها قائلاً: ((لماذا لم تبحتني عني؟ لماذا تركتني أهيم وحيداً في هذه الدنيا؟ هل بحثت عني في النهر؟))⁽²⁸⁾، وهو ما يؤكد الضغط النفسي التي كانت تعانيه فضيلة طوال مدة غيابها عن حلب، كونها لم تجد جثة والدها بين الجثث يوم المجزرة، ويحيل هذا الحلم على حالة من التأنيب النفسي المتعمق في لاوعياها، والمرافق لها في هذه المرحلة الزمنية.

وتستخدم أيضاً لغة الحلم للتنبؤ بالمستقبل انطلاقاً من معطيات الواقع، تقول فضيلة وهي تسرد حلمها: ((أرى أنا، ترتدي زي فلاحية، وسط سماءٍ زرقاء، وحقلٍ أبيض.. تقطف أزهار القطن! أناديها، ولا أسمع صوتي! أناديها ثانيةً، ترفع رأسها، تبتسم، وتتلاشى.. الجو ينقلب فجأةً، تغطي السماء غيومٌ سوداء، يشقها البرق، وتهمر القذائف! ثم تنقشع الغيوم، تشرق الشمس، ويبدو السهل المحيط بالينابيع، والنهر مرعب الاخضرار، يزحف الخضار، ليغطي كل شيء، ويتفتق الزهر، أرجوانيا، وأبيض.. تسد زهرة النيل الأفق))⁽²⁹⁾، إذ تستمد الكاتبة عناصر هذا الحلم من الواقع، وتجمع من

(25) ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، محمد براءة (مترجماً)، ط1، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1987م)، ص39.

(26) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص21.

(27) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص81.

(28) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص120-121.

(29) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص253.

خلاله المتباعدات، وهذا ما عبر عنه فرويد بأنه ((النشاط الرمزي للمخيلة، كما أن مخيلة الحلم لا تصور الموضوعات أبداً تصويراً مستوفى، بل مجملاً فقط... فمخيلة الحلم لا تقف عند مجرد تمثيل الموضوع، بل تدفعها ضرورةً باطنيةً إلى أن تدخل أنا الحالم في علاقةٍ بهذا الموضوع إلى حد ينقص أو يزيد، وبهذا تخلق حدثاً))⁽³⁰⁾، فتحاول الكاتبة أن تشير من خلال الحلم إلى النهاية التي وصلت إليها "أنا"، وهي موتها في إثر انفجار الحزام الناسف الذي وضعه لها التنظيم الإسلامي المتطرف، وتعود لتربط رمزية زهرة النيل الحاملة للموت بالتنظيم من خلال اكتساح الزهرة المرعب للمكان.

4. الشخصيات الروائية

لا توجد في رواية "مدن اليمام" بطولاً مطلقاً لشخصيةٍ محددةٍ، فالبطولة ملتصقةٌ بالحدث الروائي، وقد استخدمت الكاتبة ثلاثة أصواتٍ رئيسيةٍ لتصعيد الحدث، وهي أصوات الشخصيات الرئيسية في الرواية، أولها شخصية الأم التي تمثل الراوي الأساسي الذي يستمر منذ بداية الرواية حتى نهايتها، بينما يبقى الصوتان الآخران في حالةٍ من الخفاء والتجلي، وهي بذلك الحضور تؤكد فكرة انتقالها من شخصية الأم الخاصة إلى شخصية الأم العامة بما تحمله من صفات الأمومة الممتدة لتشمل كل أبناء الوطن المؤمنين بحريتهم وخلاصهم من الظلم، أما الصوت الثاني كان لشخصية حنظلة وهي الشخصية التي تتحرك في فضاء الرواية زماناً ومكاناً لتنقل الأحداث الحية بتفاصيلها، كما تنقل ذكريات أحداثٍ قديمةٍ من أناسٍ عايشوها إلى "أم نور" عبر صفحةٍ سريةٍ مشتركةٍ بينهما، ولعلها بذلك تصبح أكثر الشخصيات حيويةً في الرواية، وثالث الأصوات كان لشخصية نورس المخرج السينمائي الذي استطاع على الرغم من معاناته من الاعتقال أن يدمج عالم السجن في عمله، فكل ما مر معه من تفاصيل كان يراها بعيني المخرج الذي يراقب بدقةٍ لقطاتٍ حيةٍ لأفلام التعذيب من داخل السجن، بمعنى أن شخصية نورس المخرج لم تنفصل عن نورس السجن حتى في أشد لحظات يأسه وألمه، ولكنه الفرق كما قال نورس بين ((قسوة التجربة ورفاهية المخيلة))⁽³¹⁾، إذ يصبح للقبج جماليةً خاصةً يستطيع من خلالها أن يتجاوز العالم الواقعي إلى العالم الممكن كما في مشهد الشمس المنعكسة على ظهر السجين: ((اللون الأزرق لظهر المعتقل المموج بلونٍ أحمر اسود قليلاً قرب الجراح المندملة، أظهرته الشمس وكأنه قوس قزح.. توهج، وتكور مع تمطي الجسد، ثم تمدد مع انحنائه، فصارت الحركة أشبه بجناحي طائرٍ يستعد للطيران))⁽³²⁾، بهذا المشهد تؤكد الكاتبة إمكان تحول

(30) سيجموند فرويد، تفسير الأحلام، مصطفى صفوان (مترجماً)، ط8 (القاهرة: دار المعارف، 1994م)، ص116-117.

(31) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص238.

(32) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص223.

الواقع إلى ممكن، وذلك من خلال فكرة التحول التي تجسدت في هذا المشهد.

وتعد الشخصيات وحداتٍ دلالية، تشكل مجتمعةً جزءاً مهماً من العمل الروائي، إذ ترتبط المكونات الروائية جميعها جدياً مع الشخصيات ضمن الرواية، وتتوزع بين شخصياتٍ رئيسيةٍ وثانويةٍ، وبين شخصياتٍ ثابتةٍ ومتطورةٍ، ولعل أهم الشخصيات في رواية "لمار" هي لمار نفسها، إذ تعد هذه الشخصية من الشخصيات المركبة التي امتلكت نوازع متناقضةً، راوحت بين الخبث والكره والحقق وبين الحب والعطاء، وهي في الحالتين كليهما استطاعت أن تمسك بخيوط اللعبة من خلال فرض سيطرتها على جميع من حولها، إن الدقة المتناهية التي بنيت على أسسها هذه الشخصية تستدعي من القارئ العناية في رصد ملامحها وتحليل أبعادها.

أما شخصية "يونس" المؤرخ فهي شخصيةٌ ثابتةٌ، حملت رؤيةً ثوريةً عن طريق رفضها السكوت عن الواقع الاستلابي، فعلى الرغم من تعرض يونس للسجن إلا أنه كان يحاول دائماً أن يتابع ثورته عن طريق الكلمة، أي تأليف الرواية التي رغب في أن يكتبها الأستاذ بعد خروجه، وتفضح خفايا الأسرة الحاكمة وسياساتها الاستبدادية؛ لأنه كان يثق كل الثقة في أنه لن يخرج حياً من السجن، فكان صوت الأستاذ امتداداً للرفض الذي تجسد بدايةً في يونس، واستمر عن طريق الأستاذ والمقاتلين المؤمنين بالثورة في الجبل.

أما شخصية صخر "القائد" فهي شخصيةٌ انتهائيةٌ متسلقةٌ، استغلت الظروف كلها للوصول إلى السلطة، إضافة إلى أنها شخصيةٌ غامضةٌ تميل إلى الصمت أو الجمل المبتسرة في أغلب الأوقات، لذلك ليس من السهل كشف خباياها ونياتها بسهولة، وقد ارتبط اسم القائد بصفة الخلود "القائد الخالد" إشارةً إلى بحثه الدائب عن الديمومة، فمنذ استلامه للسلطة بدأ بترسيخ هذا المفهوم بـ ((كلماتٍ مرصوفةٍ في كتبٍ، وحجارةٍ تأخذ شكله في مداخل المدن))⁽³³⁾، وهذه الصورة التي تقدمها الكاتبة عن القائد ((هي صورةٌ نمطيةٌ للحاكم المستبد رغم تغير العصور، فهذا الحاكم غالباً ما يصل إلى الحكم بصورةٍ غير شرعيةٍ، ويبدو متعالياً على الزمن، يمسك كل السلطات في الدولة بقبضةٍ من حديدٍ، ويتمتع بكل الصلاحيات وفق مزاجه الشخصي دون وضع اعتبارٍ لأحد))⁽³⁴⁾، لذلك فإن شخصية القائد هي شخصيةٌ متحولةٌ، تخلت عن ظلالها لتتسلخ عن أي مبدأ، ف((حين نظر إلى نفسه في المرآة كانت الظلال قد تلاشت تماماً، كان وحيداً من دون ظله))⁽³⁵⁾، وذلك بعد استلامه السلطة، معلناً ابتداء عهدٍ جديدٍ لا ظل فيه سوى للدماء.

(33) ابتسام تريسي، لمار، ص 284.

(34) سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، ط 1 (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2012م)، ص 174 بتصرف.

(35) ابتسام تريسي، لمار، ص 244.

تطرح رواية "لعنة الكادميوم" شخصية فضيلة على أنها بطلة الرواية، وشخصية فضيلة شخصية واضحة خالية من التناقضات، فاعلة في الحدث ومتفاعلة معه، تشكل المحور الذي تلتقي عنده الشخصيات، اتسمت بالذكاء والتمرد، تقول فضيلة عن نفسها ((أول صرخة احتجاج كانت رفضاً للحياة، لكن عندما أرغمت على العيش فيها، لم أقبلها كما هي، أشياء كثيرة لم تكن تناسبني، وكانت أُمي دائماً تصفني بالشرسة، وتقول إني غير مؤدبة أحياناً. لكن ذلك لم يكن يضايقي، بالعكس، كنت أحب تلك الصفات، وأشعر بأنها تناسبني))⁽³⁶⁾، تحررت فضيلة من العادات والتقاليد كلها، ومن الالتزامات التي قد تلزمها بدين معين، تقول ((لم أكن متمسكة بالدين يوماً ما، وعلاقتي بالله منفصلة عن أي تفاصيل اخترعها البشر بمختلف طوائفهم))⁽³⁷⁾، وهي شخصية جريئة حد التهور؛ خصوصاً عندما يرتبط الأمر بعواطفها، عندها يتوقف التفكير والتحليل وتندفع إلى ما تريد القيام به، فقد جازفت بالذهاب إلى التنظيمات الإسلامية المتطرفة بحثاً عن ابنتها من دون أن تفكر بنتائج تصرفها، فهي تعيش حياتها على هواها وترفض أن تكون تابعة لأحد، وبذلك تجد حريتها.

نعود لنتلقى بشخصية خضر التي سبق أن التقيناها في رواية "مدن اليمام"، ولعل هذه الشخصية ما زالت تتنامى مع الحدث، وتتصارع معه، فبعد أن أنقذت يمامة الخضر ونقل إلى تركيا، عاد في هذه الرواية بشخصية شديدة التناقض والتعقيد والازدواجية، حيث انضم إلى الجماعات الإسلامية المتطرفة التي تتعاون سرا مع النظام، يلف الغموض والتناقض شخصية الخضر، فهو يظهر الحب لفضيلة ويتعاون مع التنظيمات لخطف ابنتها، يكره القتل ولا يتوانى عن إراقة الدم، يدعي بأنه لا يحمل توجهاً طائفيًا ويتلقى أوامر طائفته وينفذها من دون مناقشة، يدعى التدين ولكنه يقتل ويدخن ويسكر، يرمي المعتقلين الأحياء بالهوتة ويخشى أن يموت من دون قبر، يظهر احترامه للآخر ولآرائه ويتلذذ بتعذيبهم بمازوخية سافرة، فحين يتزوج فضيلة يطلب منها ممارسة الجنس داخل السجن قائلاً ((أريد أن أمارس الحياة في مكان صمم للموت))⁽³⁸⁾، حتى اسمه لم يخل من التناقض فاسمه الحقيقي الملازم خضر وهو معروف عند التنظيمات باسم أسد الله حمزة، هذا التناقض جعله يعيش في عذاب دائم، ويغرق في السادية التي اختارها لنفسه حتى لقي حتفه على يد التنظيم.

ثالثاً: تصور البنية الذهنية ورؤية العالم الروائي

لا يمكن للبنى الدلالية أن تدرس منعزلة، لذلك لا بد من دمجها ضمن بنى خارج النص تسمى البنى الذهنية، هذه البنى غير واعية وغير شعورية، تتجسد في وعي الجماعة الاجتماعية، لذلك فإن

(36) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 16.

(37) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 242.

(38) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 219.

غولدمان يطالب بربط هذه البنى الداخلية ببنية أوسع لتحقيق رؤية واضحة وشاملة، هذه البنية الأخيرة لا يمكن بحال أن تكون من نتاج الفرد، إنما هي بالضرورة نتاج جماعي، فعن طريق هذا الربط تنشأ علاقة جدلية بين العناصر الداخلية والعناصر الخارجية، أي ((بإقامة العلاقة بين البنيات الدلالية المنتزعة بواسطة القراءة التفسيرية وبين البنيات الذهنية المكونة للوعي الجماعي لفئة أو طبقة اجتماعية))⁽³⁹⁾.

1. البعد الفكري في الحدث الروائي

أشارت الكاتبة في "مدن اليمام" إلى سياسة زرع الخوف وتكريس نظرية الشك وعدم الثقة بين الناس، خصوصاً بعد أن ارتفعت مطالب المتظاهرين من المطالبة بالحرية إلى إسقاط النظام، وهذه السياسة ليست وليدة المرحلة، فهو خوف زرع منذ سنوات طويلة بدأت منذ ثمانينات القرن الماضي، فقد ((كانت سياسة القمع تدخل الرعب في نفوس الناس والشك حد خوف الأخ من أخيه))⁽⁴⁰⁾، إلى أن عشعش في البناء الفكري للشعب، فالخوف المتجذر في النفوس من القتل والتعذيب والاعتصاب والتنكيل، ذلك كله دفع إلى الاعتقاد بـ((أن الشعب السوري يبني الأحلام على الأحلام، فتكثر خيباته وانكساراته، وأن عليه الالتزام بالمثل الشعبي القائل على قد بساطك مدرجليك، وإلا فسيكون مصيره متعلقاً بسرير بروكست))⁽⁴¹⁾، فينعكس المثل الشعبي ليصبح على قد بساطك سنمد لك رجليك، هذا هو الواقع القائم الذي انطلق منه الوعي الممكن، واقع يطغى عليه الاستلاب والتسييس، وجعل الفرد مغترباً عن ذاته أولاً وعن العالم من حوله ثانياً.

إن محاولة أدلجة التفكير الشعبي، بكل مستوياته، وبما ينسجم ومصلحة السلطة، وتعبئته بمفهوم المقدس، يصنع فكراً متصلباً معوقاً عن التفكير، فزرع فكرة تأليه الرئيس يعود بنا إلى زمن ما قبل الحضارات، زمن استبداد فرعون على شعب مصر، لذلك فإن الكاتبة تعرض من خلال شخصية الخضر نموذج الجندي المؤدلج بحسب نظام محدد، فهي تعمق الإضاءة على ذاته من الداخل من خلال المونولوج الذي يدور بينه وبين نفسه، فـ((طقوسه المقدسة تلك لا يمكن أن يمسه حتى بمجرد التفكير في ماهيتها.. فكيف بنقاشها؟ لماذا عليه أن يدفع الثمن غالياً، والعالم من حوله لا يمنحه سوى الفتات... عنف نفسه لجراتها في تناول الفكرة.. شتمها، وكال لها من الألفاظ النابية ما أشبع رغبته في الإساءة إلى ذاته كي يستغفر عن ذنب لا يغتفر... بدأ يفكر كمارقٍ كافرٍ تمرد على عقيدته

(39) محمد نديم خشفة، تأصيل النص، المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، ط1، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997م)، ص 11.

(40) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 83.

(41) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 26.

وإيمانه... كيف سيواجه عقوبته حين يعرفون أنه لم يعد يرى ما جاء من أجله مقدسًا؟ وأنه لم يعد يشعر بجدوى السجود لتلك الفكرة الغائمة التي لقنوه ضرورة أن يؤمن بها من دون نقاش⁽⁴²⁾، إن الكاتبة تشير إلى ما يحمله المجند من تناقضات عميقة بين أناه والهو (اللاشعور)، وهو ما سعى النظام إلى المحافظة عليه بما لا يدع مجالاً لمثل هذا الشك أن يتسرب إلى نفوس تابعيه.

ومن أجل ذلك فإن النظام سعى إلى تعزيز مفهوم إشباع اللذة والوصول إلى الغاية مهما كانت الوسيلة، ففي فكر المجند الذي كرسه السلطة تعد هذه الممارسات نوعاً من الانتقال المبرر لأشخاصٍ تجرؤوا على الخروج على الإطار الأيديولوجي للسلطة الحاكمة، ودليلاً على إثبات وجود السلطة وحضورها الدائم من خلال ترك أثر الإذلال والعار في الضحية أو ذويها، كانتهاك حرمة الأموات بالاعتداء على الجسد، أو بممارسة الجنس مع الذكور أو ممارسة الاعتداء الجنسي جماعياً على جسدٍ واحدٍ.

أرادت الكاتبة الإشارة إلى فكرة الآخر المختلف التي تقدمها السلطة، فالآخر يجب ألا يبقى له وجودٌ، يجب أن يمحي؛ لأنه سيكون عدوًا في الحاضر وفي المستقبل أيضًا، وأن وجود أي طرفٍ يرتبط بانعدام وجود الآخر، لذلك فإن خضر يتساءل بعد قتله للفتى ((هل أخطأت بقتل الفتى؟ ألم يكن بإمكانني تركه حياً؟ لكنهم قالوا لنا: لا ترحموا أحداً.. لا تأخذكم بهم شفقة.. حتى الجرحى لا نريد أسرى.. نريدهم أمواتاً.. إن تركتموهم سيقتلونكم))⁽⁴³⁾.

تعود الكاتبة في رواية "لمار" إلى طرح فكرة ارتباط القائد بالأبدية والخلود من خلال الكتاب الذي أجبر الجنرال يونس على تأليفه، يتناول الكتاب حياة القائد وفكره وفلسفته في الحياة، فالقائد يسعى إلى تكريس مفهومين: (الأبوة والخلود)، وقد جرى التأسيس لفكرة الخلود من خلال ربط فكرة الكتاب بجلجامش الباحث عن الخلود الأبدي، أما الأبوة فقد استمد القائد جذورها من الدين المسيحي حين قال في إحدى ملاحظاته على الكتاب ((أليس الأب هو الخالق، والابن هو الرسول كما جاء في الدين المسيحي؟))⁽⁴⁴⁾، وبذلك ارتبط المفهوم السياسي الذي يتضمن معنى احتواء القائد لشعبه ومسؤوليتهم تجاهه بالمفهوم الديني الذي يحيل على أنه القادر والمتحكم في مصائرهم موتاً وحياءً.

لقد كان القائد على الرغم من إدراكه أنه سيفنى لا محالة يحارب فكرة الفناء بكل ما أوتي من سطوة، ليس فقط بتسطير خلوده في الكتب، بل قد راقته له فكرة صنع تماثيل له ووضعها في كل مكان، ((حتى أصبح الناس يخشون أن ينظروا إلى الأماكن التي يحتلها التمثال رافعاً يده بالتحية، أو

(42) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 42-43-51.

(43) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 63.

(44) ابتسام تريسي، لمار، ص 20.

عاقداً حاجبيه؛ كي لا تؤول نظرتهم تأويلاً سيئاً، فيذهبون وراء الشمس))⁽⁴⁵⁾، وبهذا ارتبطت فكرة الخلود والأبدية بالخوف المتجذر عند الشعب.

في رواية "لعنة الكادميوم" تشير الكاتبة إلى تمكن فلسفة التدجين من بعض فئات الشعب في سورية، وذلك من خلال نشر سياسة التخويف، وتنفيذ الإبادات الجماعية، والاعتقالات التعسفية، وكم الأفواه ومصادرة الحريات، وإرهاق كاهل الشعب بتأمين حياته اليومية، فأصبحت العبودية التي يسعى النظام إلى تطبيقها على الشعب عبوديةً مع كامل الطاعة، ومن دون أن يعمل أحد هؤلاء المنساقين عقله للتفكير في العلاقة الصحية بين القيادة والشعب، فالأمر لا يرتبط بالتفكير كما تقول فضيلة ((بل بفكرة العبودية نفسها، بعض الناس إن امتلكوا حريتهم، لا يعرفون ماذا يصنعون بها، فمهدرونها، أو يغرقون في الفوضى، أو يبحثون عن يستعبدهم من جديد لذا؛ نراهم يرفضون تلك الحرية، ويتشبثون بأذيال عبوديتهم لآخر رمقٍ، إنها بالنسبة إليهم طوق الأمان، والطغاة يعون هذه الظاهرة تمامًا ويحكمون من خلالها))⁽⁴⁶⁾؛ لأنها تأصلت في لاوعي هذا الشعب، وبدل أن يثور عليها ويرفضها، بات يدافع عنها ويتمسك بها، وبذلك لا يمكن أن يتجاوز واقعهم القائم هذا الواقع إلى أي وعي ممكن، بل إن التفكير بذلك الممكن يرعهم كما يرعب نظامهم الذي يتمسكون به.

2. النسق الثقافي

تربط الكاتبة في رواية "مدن اليمام" بين ما يجري من أحداث في سورية اليوم بأحداثٍ جرت في الثمانينات، في تلك المرحلة اقترف النظام السوري ما يمكن أن نسميه إبادةً منظمّة بحق الشعب السوري، بوحشية لا يمكن للعقل البشري أن يتصورها، لإخماد الثورة في أرضها، وتصفية كل من تحدثه نفسه بالمطالبة بحقوقه، واتباع بعدها سياسة التهميش، طالت هذه السياسة مناطق سورية أهمها مدينة حماة وأهلها الذين انطبع في ذاكرتهم قصصٌ عن القتل والتعذيب والخطف والاعتصاف، تلك القصص التي رسخت في الوعي الشعبي حتى وصلت إلى مرحلة الخرافة، وذلك ليس من باب المبالغة، فما حدث أفقد العقل البشري صوابه فأصبحت تلك القصص أشبه ما يكون بهذيان من فقد عقله، فمحمود الشاب المبروك الذي شهد تلك الوقائع يروي الحكايات التي ((لا يرويها حكواتي في مقهى، بل رجلٌ مبروك لا يكاد يميز الزمن الذي يجري بعيداً عنه، فلا يعرف الأمس من اليوم))⁽⁴⁷⁾، حكاياتٌ من نسج خيال الجدات والأمهات التي لا تختلف عن قصص سمعناها في

(45) ابتسام تريسي، لمار، ص 255

(46) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 51.

(47) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 75-76.

الأساطير، فالمجند المغلوب على أمره ((لم ينس أن أمه وحتى يوم وفاتها كانت تحمل الزهور إلى النهر، ترميها برفقٍ، وتوصي السمك أن يكون حنوناً على عظام الميتين))⁽⁴⁸⁾ الذين ملأت جثثهم نهر العاصي آنذاك.

وسعى النظام إلى إثارة النعرات الطائفية على الرغم من التنبيه الشديد من الثورة لتجنب الوقوع في مثل هذه الفتنة التي من شأنها أن تدمر دولاً، ف((السلطة تجيش هذه الأحاسيس لدى الأقليات وتسعى بكل وسائلها القمعية لجعل الثورة ذات صبغة طائفية))⁽⁴⁹⁾، لأن في تدعيم هذه النعرات تثبيتاً لوجودها، وترسيخاً لسلطتها.

ولا تخلو رواية "لمار" من الأنساق الثقافية ذات البعد التاريخي التي تجعل الواقع القائم أكثر وضوحاً، وخصوصاً المسألة الطائفية، إذ تشير الرواية إلى الانشقاق الطائفي بين السنة والعلوية الذي لم يكن ابن لحظته، فعندما أعلنت فرنسا انتدابها على الدولة السورية توددت الطائفة العلوية إلى الفرنسيين، لإعلان جبل اللاذقية دولةً مستقلةً، ووجدت فرنسا فيهم داعماً لوجودها، واستمراراً لبقائها في المنطقة، وقد كان لسليمان "جد القائد" اليد الطولى في التأسيس لهذه الدولة من خلال تمتين علاقته بالضباط الفرنسيين، وبث الروح الطائفية بين سكان القرية، فها هو يخطب فيهم قائلاً: ((إن هؤلاء جاؤوا ليعيدوا إليكم حقوقكم، وينصفوكم من الظلم الذي لحق بكم عبر التاريخ، وقد قرروا أن يطلقوا عليكم اسماً يرفع من شأنكم، أنتم العلويين منذ اللحظة، انسوا العتمة التي عشتُم فيها، واخرجوا إلى النور...))⁽⁵⁰⁾، وقد دعمته مجموعة من مثقفي الطائفة الذين كانوا يؤكدون الاختلافات بين طائفتي السنة والعلوية في الدين والمعتقد والتربية والعادات الاجتماعية.

طرحَت الكاتبة من خلال أحداث الرواية أيضاً آلية حشد المؤيدين لحزب البعث العربي وبخاصة الجيش والقوات المسلحة، وقد كان صخر يتطلع إلى الاستفادة من الحزب لمصلحة هدفه الأعلى في هذه المرحلة، وهو الوصول إلى السلطة، إذ سيصبح بإمكانه أن يحول الحزب إلى بوقٍ يستخدمه لإخضاع البشر من حوله فيصبحون ((عجينةً طريةً بين يديه، يخلق منها ما يشاء))⁽⁵¹⁾، وهذه حقيقةٌ تاريخيةٌ تؤكدُها تجربة الفكر الشيوعي الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي آنذاك.

وتتكلم الكاتبة في رواية "لعنة الكادميوم" عن التنظيمات الإسلامية المتطرفة من خلال الأحداث المتشابهة التي جعلت فضيلة تذهب إلى الرقة حيث توجد معاقليهم، بعد أن توصلت إلى معرفة مكان

(48) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 67.

(49) ابتسام تريسي، مدن اليمام، ص 98.

(50) ابتسام تريسي، لمار، ص 58-59.

(51) ابتسام تريسي، لمار، ص 183.

وجود ابنتهما المخطوفتين اللتين استدرجتا إلى سورية من جانب ناشطين باعوهن للتنظيم بثمان باهظ، تتواصل فضيلة مع الملازم خضر "أسد الله حمزة" لمعرفتها المسبقة به، وليساعدها في التواصل مع الأمير، يحاول الملازم خضر استدراج فضيلة أيضاً، ولكونه شخصية متناقضة ومزدوجة يحاول إنقاذها في لحظاته الأخيرة، تستطيع الهرب، ويقتل على يد التنظيم. من خلال تلك الزيارة تتكشف لنا تفاصيل كثيرة تجعلنا نفكر في المقارنة بين استبداد النظام وتسلطه على الشعب وقته لهم بأبشع الطرائق، واستبداد هذا التنظيم وفرضه الطاعة على مناطق سيطرته بقوة السلاح، فكلاهما يستبيحان الدماء من أجل السلطة، فعندما يشعر خليل بأنه تحول إلى قاتل بالمجان وأن ما يجري من قتل هو العبث بعينه يتساءل عن جدوى ذلك لكن الإجابة لا تصله، لأنه ((يعرف أنه يناقش شخصاً مبرمجاً على فكر ثابت وعقيدة متطرفة غير قابلة للتطوير أو التغيير))⁽⁵²⁾، فالتنظيمات الإسلامية المتطرفة تعزف على وتر الدين، وتعد المقاتلين إلى صفها بالجنة؛ لأنهم ينتمون إلى الحق من دون شك، فمهيمن على أتباعها من خلال تعبئة عقولهم وأدلجتها، فالفئات المهيمنة تبحث عن أكثر الأنساق حساسية لدى الفئات المستهدفة، وتقنعهم بوساطتها أن ما اتخذوه من مواقف وقرارات هو الحق وما عداها هو باطل.

3. رؤية العالم في روايات ابتسام تريسي

من خلال مقاربتنا النقدية لروايات الكاتبة ابتسام تريسي الثلاث "مدن اليمام، لمار، لعنة الكادميوم" توصل البحث إلى النتائج الآتية:

أ. استطاعت الكاتبة أن تربط بين عناوين الروايات ورؤيتها للعالم، فكانت العناوين تحيل على الرغبة في العيش بسلام وأمان، والرغبة في كشف الزيف والنفاق، ونبذ الاستغلال، والقضاء على القبح القائم في الواقع من خلال الثورة عليه أينما كان.

ب. إن اختيار ابتسام تريسي الزمان الممتد منذ ثمانينيات القرن العشرين حتى زمن قيام الثورة هو اختيار دقيق، كونه يرصد الواقع القائم على الاستغلال والظلم والاستلاب منذ ذلك الحين، فكان الزمن منذ بدء الثورة هو زمن تبلور الوعي الممكن الذي عبرت عنه الكاتبة في رؤيتها للعالم، وتمثل في الثورة والرفض والتمرد على ذلك الحكم الاستبدادي.

ج. اتسقت لغة الكاتبة مع الموضوعات التي طرحتها في رواياتها الثلاث، فكانت لغتها غير متكلفة، متناسبة مع الشخصيات ومستوياتها الاجتماعية والثقافية، إضافة إلى أسلوبها السهل الخالي من المصطلحات المعقدة التي قد تستعصي على القارئ، واتصف أسلوبها بالجرأة في التطرق إلى

(52) ابتسام تريسي، لعنة الكادميوم، ص 300.

قضايا حساسة من مثل الاغتصاب والمعاملة الوحشية للمسجونين في المعتقلات، والوصف القاسي لمشاهد الموت والدمار، ما جعلها لغةً تجسد الواقع القائم وتعبّر عنه بكل صدقية.

د. جسدت بعض الشخصيات عبر توجهاتها ومعتقداتها الفكرية والأيدولوجية الواقع القائم على الظلم والاستغلال والاستبداد، وعبرت عنه من مثل المجند خضر وست الحسن والضابط "في مدن اليمام"، لمار وأسينة وصخر وزياد وأبي الموت والجنرال في "لمار"، آرام وسمية وصادق والملازم خضر "أسد الله حمزة" والثعلب والتنظيمات الإسلامية المتطرفة في "لعنة الكادميوم"، وجسدت شخصيات أخرى الوعي الممكن الذي يجتمع الأفراد على تحقيقه، وهو رفض الظلم والثورة على الاستبداد، كالأم ونور وحنظلة ونورس والثوار والمتطوعين الميدانيين في "مدن اليمام"، يونس والأستاذ وثوار الجبل في "لمار"، فضيلة وأناثا وأنتونيتا والصحافي لورينزو وسوزان والثوار في "لعنة الكادميوم".

هـ. انطلقت رؤية العالم المتمثلة في الرفض والثورة على نظام الاستبداد في روايات ابتسام تريسي من الواقع القائم على نشر الذعر والخوف في نفوس المواطنين، وبث الشك والتخوين بين صفوفهم، وجعل الفرد مغترّباً عن ذاته وعن الآخرين، وربط مصير الشعوب بمصير السلطة كونها المتحكمة فيه إلى الأبد من خلال تكريس مفهومي الخلود والأبدية للسلطة. إلا أن ترسخ الخضوع والانسياق الأعمى وراء السلطة عند بعض فئات المجتمع يجعلهم يعيشون الواقع القائم ويرضون به، فلا يتكون عندهم وعيٌ ممكنٌ يمكن استشرافه في رؤية للعالم، ما يجعلهم في مواجهة مع الفئات التي امتلكت هذا الوعي وعبرت عنه.

و. ساعدت معطيات عدة لتشكيل الوعي الممكن وتبلوره في رؤية العالم عند ابتسام تريسي، أهمهما ارتكاب النظام مجازر عدة في الثمانينات، وترسخ مفهوم الطائفية في المجتمع السوري، وتعبئة الشعب في أحزاب تعمل لمصلحة السلطة، تلك المعطيات كلها كانت في منزلة البركان الخامد للثورة على الاستبداد الذي دام أكثر من نصف قرنٍ تحمل الشعب السوري خلاله ما لا يمكن لشعبٍ أن يحتمله.

المصادر والمراجع

1. أشهبون. عبد المالك، العنوان في الرواية العربية، ط1، (دمشق: محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، 2011م).
2. باختين. ميخائيل، الخطاب الروائي، محمد برادة (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1987).
3. باشلار. غاستون، جماليات المكان، غالب هلسا (مترجمًا)، ط2، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984).
4. تريسي. ابتسام، لعنة الكادميوم، ط1، (الشارقة: دار نشر روايات، 2017م).
5. ———، لمار، ط2، (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2015م).
6. ———، مدن اليمام، ط1، (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2014م).
7. خشفة. محمد نديم، تأصيل النص، المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، ط1، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997م).
8. غولدمان. لوسيان، العلوم الإنسانية والفلسفة، يوسف الأنطكي (مترجمًا)، محمد برادة (مراجعًا)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996).
9. فرويد. سيجموند، تفسير الأحلام، مصطفى صفوان (مترجمًا)، ط8 (القاهرة: دار المعارف، 1994م).
10. لبيب. الطاهر، سوسيولوجيا الغزل العربي، مصطفى المسناوي (مترجمًا)، (الدار البيضاء: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988م).
11. مبروك. مراد عبد الرحمن، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م).
12. يقطين. سعيد، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، ط1 (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2012م).



الإسلاميون والربيع العربي: من تخطيط نهضة إلى تكتيك لحظة

حسن الفجج⁽¹⁾

مقدمة

تمثل الإسلاموية⁽²⁾ مكونًا مهمًا في الساحة السياسية العربية الإسلامية، ارتبطت نشأتها بسياق الصدام مع الحداثة الغربية، منذ نهاية القرن 19؛ حيث مثلت "جماعة الإخوان المسلمين" المصرية أبرز نموذج لها، لأنها أول حركة إسلامية شكّلت في عقب سقوط الخلافة العثمانية. لذلك ستركز هذه الدراسة تركيزًا كبيرًا على هذه الحركة، بوصفها نموذجًا يمكن الانطلاق منه، لرصد تحولات الإسلاموية؛ وبخاصة بعد أحداث الربيع العربي الثورية. لكن من دون ادعاء قابلية هذا النموذج للتعميم والمطابقة، على تجارب أخرى في بلدان الربيع العربي. محاولة بذلك استشراف مستقبلها، من خلال قراءة حاضرها وماضيها، قراءة نقدية؛ تسمح بفهمها داخل سياق مخصوص، ثم التحقق من مدى قدرتها على لعب أدوار طلائعية، في إصلاح أحوال مجتمعاتها، ثم الانخراط في حل المشكلات العالمية.

وهكذا لن تعنى هذه الورقة بالرصد والتوثيق الدقيق لأحداث الربيع العربي، ولن تتناول كل تجارب الإسلاموية⁽³⁾، بقدر ما ستحاول تتبع واقع بعض حركات الإسلام السياسي التي وصلت إلى السلطة بعد أحداث الربيع العربي، من خلال تفسير ماضيها تفسيرًا نقديًا، يسمح باستشراف مستقبلها.

لذلك ستتبع هذه الورقة منهجًا يجمع بين مداخل سياسية واجتماعية وتاريخية، تتوزع بين الرصد والوصف والمقارنة ثم التفسير. وذلك في سبيل معالجة واقع أحزاب الإسلام السياسي بربطه

(1) باحث مغربي مهتم بالفلسفة والفكر الإسلامي المعاصر.

(2) نقصد بالإسلاموية القوى السياسية التي تتخذ من الإسلام، وفق فهمها الخاص، مرجعية فكرية من أجل بلوغ السلطة أو المشاركة فيها. انظر: رشيد مقتدر، تحولات التجربة الإسلامية المغربية، ضمن: محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية، ط1، (عمان: مؤسسة فريدريش إيبتر - مكتب عمان، 2018) ص 112. لذلك ستستعمل مفهومات: الإسلاميون، الإسلام السياسي، الحركات الإسلامية، الحركات الدينية، بالمعنى نفسه في هذه الدراسة كلها.

(3) نشير هنا إلى تعدد حركات الإسلام السياسي وتنوعها، إلى درجة يصعب حصرها في دراسة من قبيل ما نقدمه هنا. انظر في هذا السياق: محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، ص 110. وكذلك: نواف القدحي، الإسلاميون وبيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار، ط1، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/ أبريل 2012)، ص 10.

بماضيها وما ينتظرها من مستقبل، وذلك من خلال التحقق مما إذا كانت تحولات الإسلاموية في عقب الربيع العربي نابعة من تأصيل فكري أملاه الجدل مع الواقع، أم إنها لا تتعدى مستوى التكتيك الذي تحكمه المصالح الظرفية الزائلة؟

وسيكون عليها في المقابل التحقق من الفرضيات الآتية:

1. تفترض هذه الدراسة أن قدرة الإسلاموية على التكيف مع متغيرات الواقع ليست ميزة تجعلها اختياراً إستراتيجياً مدروساً، بقدر ما يعبر عن قدر وجدت الإسلاموية نفسها منخرطة فيه اضطرارياً.
2. تفترض الورقة أن هذه الأزمة التي تعانيها الإسلاموية ليست وليدة اليوم، بل هي أزمة بنيوية عملت أحداث الربيع العربي على كشفها بوضوح. وهي أزمة لا فكاك منها إلا بتوافر روح نقدية، تفكك الجذور التي تشكلت منها إيديولوجيا تلك التنظيمات.
3. ينتظر الإسلاموية مستقبلاً سيجعل منها محض رقم لا يتميز بأي تفوق نوعي، يساعدها على لعب أدوار طلائعية في مجتمعاتها.

ولعل ما يكسب هذه الدراسة أهمية هو أنها تحاول مواكبة تجربة سياسية فكرية قديمة جديدة في العالم الإسلامي؛ قديمة لأنها أثرت في الواقع السياسي العربي ما يقارب قرناً من الزمن، وجديدة لأنها شهدت في السنوات الأخيرة -وما تزال- تحولات كبرى نقلتها من المعارضة إلى تجربة الحكم في بلدان عدة. لذلك فهي تهدف من جهة إلى قراءة تحولات الإسلاموية، بعد تجربة الحكم، قراءة علمية تحاول فهمها في سياقها. ومن جهة ثانية تروم -بناء على ذلك- نقد تلك التجربة وتحولاتها سعياً إلى المساهمة في إمكانية بناء بدائل من شأنها الانخراط في حل المشكلات النظرية والعملية التي تعوّق التقدم في البلدان العربية والإسلامية.

وبناء على ما سبق فقد اقتضت هذه الدراسة أن تتبع خطة اشتملت على مقدمة وخاتمة وثلاثة محاور:

أولاً: علاقة الإسلاموية بالربيع العربي

في هذا المحور سترصد علاقة الإسلاموية باحتجاجات الربيع العربي في 2011، ثم مقارنة تلك التجربة في بعض بلدان الربيع العربي. حيث سنكتشف تبايناً في تعاطي إسلامي كل بلد على حدة مع تلك الاحتجاجات، وذلك بحسب طبيعة الأنظمة الحاكمة ورصيد إسلامي كل بلد من التجربة السياسية والفكرية. وسيجري ذلك من خلال ثلاث محطات كبرى:

1. الحراك الشعبي لسنة 2011
2. الثورة المضادة بدءًا من 2013
3. احتجاجات 2019

ثانيًا: الأزمة الإسلامية الداخلية

بعد تراجع الإسلاميين في عقب تجربة الحكم في بعض البلدان، وخصوصًا في عقب الثورة المضادة منذ 2013، ظهر أن ثمة أزمة تعانها الإسلامية؛ لذلك سيمتد هذا المحور بكشف جذور تلك الأزمة التي ترجع إلى بدايات التشكل الأولى للفكر السياسي الإسلامي منذ عصر الفتنة الكبرى. بحيث سنجد أن تحولات الإسلام السياسي تفرض عليه بوصفها حلول ترقية يضطر إليها بقصد التكيف مع متغيرات الواقع، من دون أن يسبق تلك التحولات تصور فكري متكامل. وسندرج هنا غياب رؤية فكرية واضحة المعالم لعلاقة الإسلام بالسلطة السياسية.

ثالثًا: "ما بعد الإسلامية": نحو بديل عالمي يتقاطع مع قيم الإسلام

يحاول هذا المحور التنبيه إلى صعوبة التكهن بمستقبل الإسلامية، من خلال تقديم محاولة نقدية في بعض الدراسات الاستشراقية حول الموضوع. لكن على الرغم من ذلك يؤكد أزمة الإسلامية البنيوية، بحيث أنه ما لم تعالج الجذور الفكرية التي تمتع منها أيديولوجيًا؛ فإنها ستفشل في محاولاتها كلها. لذلك يقترح المحور أن قراءة التراث الإسلامي (الفكري والسياسي) قراءة نقدية، هو المدخل الرئيس لتأهيل الإسلامية بقصد لعب أدوار طلائعية بخصوص مشكلات بلدانها والمشكلات العالمية، بما يسمح بتجريب بناء بديل حضاري إسلامي.

1. علاقة الإسلامية بالربيع العربي

عرفت المنطقة العربية في مطلع 2011 احتجاجات شعبية غير مسبقة، اجتاحت دولًا عدة من المحيط إلى الخليج. ولما كانت تلك الأحداث جديدة وغير مألوفة في المنطقة؛ من حيث حجمها وطبيعتها مطالبها، فقد حملت معها تأويلات مختلفة، وخلفت ردات أفعال متباينة من طرف النخب السياسية؛ بين من وجد نفسه -لأسباب عدة- وسط تلك الموجة؛ حاملاً قضاياها مردداً شعاراتها، متطلعاً إلى تحقيق أهدافها، وحتى الوصاية عليها في بعض الأحيان، أكثر من محض دعمها. ومن بقي

مترددًا تجاهها، مشككًا فيها، بل معترضًا على أسلوبها، وربما على مطالبها كذلك، وأحيانًا غير مطمئن لنياتها. وكان المكون الإسلامي من بين القوى السياسية التي لعبت دورًا مهمًا في تلك الأحداث. فما حدود هذا الدور؟ وكيف أثر في مجرى الاحتجاجات؟

يمكن رصد علاقة الإسلاموية باحتجاجات الربيع العربي من خلال ثلاث محطات أساس، يبدو أنها جاءت مختلفة من حيث طبيعة تلك العلاقة، وهي:

المحطة الأولى: الحراك الشعبي لسنة 2011.

المحطة الثانية: الثورة المضادة لسنة 2013.

المحطة الثالثة: احتجاجات ما بعد الثورة المضادة.

المحطة الأولى: المد الثوري لسنة 2011

فاجأت الاحتجاجات الشعبية التي اجتاحت عددًا من الدول العربية في 2011، كثيرًا من الباحثين والمتابعين للشأن السياسي. فضلًا عن الفاعلين السياسيين الذين كانوا يتوقعون خروج مطالب التغيير من الدوائر المؤطرة سياسيًا التي تقع بالضرورة تحت وصايتهم الحزبية أو الحركية. هكذا مثلاً وجدت حركات الإسلام السياسي وأحزابها نفسها أمام شباب ثائر، يطالب بإصلاحات سياسية واقتصادية عميقة. بلغت حد المطالبة بإسقاط النظام السياسي القائم في أغلب الأقطار العربية.⁽⁴⁾ وأمام هذا الوضع أبدى هذا المكون السياسي ترددًا تجاه الحركات الاحتجاجية التي قادت الربيع العربي، بل شكك في نياتها وغاياتها.

فقد رفضت مثلاً حركة الإخوان المسلمين⁽⁵⁾ المشاركة في اعتصام 25 يناير/ كانون الثاني، من خلال بلاغ أصدرته قبل موعد الاعتصام بأيام، عدت فيه حسني مبارك أبا للمصريين كلهم، وطالبتهم فقط ببعض الإصلاحات. لكنها في المقابل، لم تمنع منتسبيها من المشاركة بصفاتهم الشخصية لا التنظيمية. وتحت ضغط قواعدها، من الشباب خصوصًا، وبعد عملية ترحيل حسني مبارك التي كانت مؤشرًا على أن الشارع المصري المحتج يتجه إلى حسم المعركة لمصلحته، قررت الجماعة المشاركة في الاحتجاجات التي تلت، يوم 28 يناير/ كانون الثاني.

(4) مثلت بعض الدول استثناء، نظرًا إلى طبيعة النظام الذي لم يكن جمهوريًا، كالمغرب والأردن والبحرين... حيث لم تتجاوز الاحتجاجات سقف المطالبة بإصلاح النظام؛ من خلال الدعوة إلى محاربة الفساد والاستبداد وتوسيع دائرة الحريات العامة.

(5) ربما تشكل جماعة الإخوان المسلمين المصرية نموذجًا للإسلام السياسي، يمكن الانطلاق منه لتعميمه على باقي الحركات والأحزاب الإسلامية الأخرى في بلدان الربيع العربي، لكن من دون أن يوهمنا ذلك بأن هناك تطابقًا كليًا بينها، كما سلفت الإشارة.

لم تمنع تلك المشاركة الجماعة من قبول الحوار مع عمر سليمان نائب الرئيس المخلوع، وهو الأمر الذي رفضه شباب الثورة، وقطاع عريض من شباب الجماعة كذلك. واستمرت بعدها ذلك، في التفاوض -باسم المحتجين- مع المجلس العسكري، على تفاصيل المرحلة الانتقالية، في عقب إعلان عمر سليمان تنحي مبارك عن الحكم.

لم يختلف الأمر كثيرًا في المغرب، حيث نظر أهم حزب إسلامي معارض (حزب العدالة والتنمية) إلى دعوة حركة 20 فبراير/ شباط⁽⁶⁾، لاحتجاجات شعبية، بعين الريبة والتردد، فأصدرت الأمانة العامة للحزب بلاغًا، في 19 فبراير/ شباط 2011، تعلن فيه عدم مشاركتها في تلك الاحتجاجات، مبررة قرارها بمراعاة المصالح العليا للبلاد، وعدم تعريض استقرار المغرب للمخاطر، واحترام مرجعيات الحزب، مع ترك المجال مفتوحًا أمام أعضاء الحزب للمشاركة بصفاتهم الشخصية من دون الصفة الحزبية.

أما في دول أخرى مثل تونس واليمن وليبيا، فقد اختلفت الأمور قليلًا، إذ انخرطت فاعليات الإسلام السياسي منذ البداية في الحراك الثوري. ويمكن فهم هذا الأمر بالنظر إلى طبيعة الأنظمة السياسية، وخصوصية التجربة السياسية والتاريخية لمجتمعات تلك البلدان. ذلك لأن ((الحركات الإسلامية ليست استاتيكية أو جامدة، أو جوهرائية، بل هي حركات مرتبطة بسياقات تاريخية واجتماعية وثقافية))⁽⁷⁾.

لذلك كله، لا تدعي هذه الدراسة الإحاطة بكل تجارب حركات الإسلام السياسي، ببلدان الربيع العربي، لأن هذا الأمر - كما سبقت الإشارة - يقع خارج أهدافها التي حددتها فقط في الإسلام السياسي الذي يمكنه الربيع العربي من الوصول إلى السلطة. وبهذا يجوز لنا أن نتساءل: كيف ساهمت ثورات الربيع العربي في صعود الإسلاميين؟

المحطة الثانية: الثورة المضادة

أسهم الحراك الشعبي الذي انطلق سنة 2011 في خلق دينامية جديدة في المستوى السياسي، فرضت على فاعلي هذا الحقل الخضوع القسري لعملية إعادة ترتيب موازين القوى الاجتماعية والسياسية، في اتجاه تحقيق نوع من الانتقال الديمقراطي. كانت حصيلتها إسقاط رؤوس أنظمة في دول عدة؛ من مثل مصر وتونس وليبيا، في الوقت الذي أضعف فيه النظام -ولو مؤقتًا- في دول أخرى

(6) حركة 20 فبراير/ شباط هي حركة شبابية أسسها ناشطون على مواقع التواصل الاجتماعي، دعت المغاربة إلى الخروج في احتجاجات شعبية يوم 20 فبراير/ شباط من أجل المطالبة بإصلاحات سياسية واقتصادية.

(7) محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، ص 15.

مثل المغرب، لمصلحة قوى اجتماعية وسياسية صاعدة من عمق المجتمع. تلتها استفتاءات دستورية، فانتخابات وصفت بالنزوية، مقارنة بما كان يجري سابقاً من انتخابات شكلية متحكم فيها كلياً تقريباً. هذا التغيير سيجعل معه صعود القوى السياسية الإسلامية إلى مراكز القرار؛ وسينتقل الإسلاميون من المواقع الهامشية في المعارضة أو المنفى، إلى رئاسة الحكومة في المغرب وتونس، ورئاسة الدولة بمصر. فبعد مواقفه المتردة والخجولة في دعم الحراك، جاء الإسلام السياسي في المقدمة من حيث حصاد النتائج. فكيف يمكن تفسير هذه المفارقة؟

تعزى تلك المفارقة إلى عوامل كثيرة ومركبة، يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي، ويفسر فيها الحاضر بالماضي. تظهر حركات الإسلام السياسي بوصفها مكوناً سياسياً عرف بمعارضته (المعلنة على الأقل) لأنظمة الحكم في بلدان الربيع العربي، إلى درجة أنه لم يسبق أن أُشرك من قبل في صناعة القرار السياسي. وهذا الأمر كان كافياً ليظهر هذا التيار طاهراً من خطايا النظام القائم، ما جعله يقدم نفسه بديلاً منه، خصوصاً لدى عموم الفئات الشعبية المهمشة، والمبعدة من أي إشراك في تدبير الشأن العام.

يتعزز الإسلام السياسي بوصفه بديلاً للنظام القائم، لما يحمله من إيديولوجيا تبدو منسجمة⁽⁸⁾ إلى حد بعيد- مع ثقافة تلك الفئات المسحوقة ووجدانها؛ وكان لها الفضل في تبويئه الصدارة، في أول انتخابات، بعد أحداث 2011، في كل من المغرب وتونس وليبيا ومصر. يضاف إلى ذلك ما تتمتع به هذه التنظيمات من قوة في مستوى التنظيم، والكفاءة من حيث العمل الميداني، الأمر الذي ينعكس إيجاباً على التعبئة الانتخابية.⁽⁹⁾

إن تعامل الإسلاميين مع احتجاجات 2011، لم يكن بالضرورة، بسبب عداؤ ذاتي للفعل الثوري⁽¹⁰⁾، بقدر ما يمكن تصنيفه في باب التكتيك السياسي الذي جعل هذا التيار أمام مفارقة محيرة؛ فهو من جهة، يطمح إلى التغيير الذي يجعله يصل إلى مقاليد الحكم؛ ومن جهة أخرى لا يرغب في إزعاج النظام، ما دام لا يملك من السلطان ما يجعله ندّاً له، بعدما أنهكه قهراً على مدى سنوات. فهو لا يريد قطع حبل الود مع النظام القائم، وبخاصة أنه غير قادر على توقع ما سيحدث

(8) انظر فقرة بعنوان: الحركات الإسلامية هل هي وليدة العمل الاجتماعي؟ ضمن عبد القدوس أنحاس، جدل الإسلاميين: الخلاف العلمي - الإسلامي (حالة المغرب نموذجاً)، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ص 181 - 182.

(9) حول موضوع الديمقراطية الداخلية والفعالية التنظيمية لحزب العدالة والتنمية المغربي، يمكن مراجعة: بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي: الصعود، التحديات، تدبير الحكم (تونس، مصر، المغرب، اليمن)، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)، ص 168.

(10) صحيح أن أدبيات الإسلاميين تتضمن مشكلة الخروج على الحاكم الظالم، وهي إشكالية قديمة في التراث الإسلامي، ارتبطت بمخلفات الفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث، خصوصاً مقتل الحسين بن علي، وما عقبه من جدل كلامي في السياسة. وعلى الرغم من أن هذا المناقشة طرحت بقوة حينها، خصوصاً بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين في مصر، لم يكن الأمر عاماً، ولم يطرح بالطريقة والحدة نفسها مثلاً بالمغرب وتونس.

في عقب الحراك. لهذا ظل يتحرك وفق منطق الربح والخسارة، مع النظام قبل غيره؛ إنه تكتيك نفعي محض، مغلف بما ينسجم مع قناعاته ورؤيته الإيديولوجية.

هذا المنطق هو الذي أحسنت بقايا النظام القديم استغلاله منذ صعود الإسلاميين إلى الحكم لتنفيذ ثورة مضادة، ابتداء من 2013 بدعم خارجي من بعض الدول المناهضة للثورة (السعودية والإمارات) في كل من اليمن ومصر وليبيا وتونس والمغرب... وهكذا حدث الانقلاب عسكرياً على الرئيس المصري المنتخب الراحل محمد مرسي، وما عَقِب ذلك من أحداث دموية. وجرى الانقلاب على الشرعية في ليبيا بدعم خارجي للواء المتقاعد خليفة حفتر. وجرى الانقلاب على الشرعية باليمن، بسبب وقوف حزب الإصلاح الإسلامي إلى جانب المحتجين. وعرفت تونس السيناريو نفسه، واضطرت معه حركة النهضة الإسلامية إلى التنازل عن حصة مهمة من تمثيليتها في الحكومة.

لم يكن المغرب استثناء، إذ فرض على رئيس الحكومة الإسلامي تشكيل حكومة جديدة، هدفها تقزيم دور حزب العدالة والتنمية الإسلامي داخلها، خصوصاً بعد وفاة وزير الدولة عبد الله باها؛ أحد أبرز قياديي الحزب والصدیق الحمیم لرئيس الحكومة في حينها عبد الإله بنكيران، في ظروف غامضة من جراء حادثة دهس بالقطار. لكن مقاومة الحزب جعلته يكسب جولة انتخابية أخرى، حيث حقق فوزاً كاسحاً، في انتخابات أكتوبر/ تشرين الأول 2016، عجل بتكليف عبد الإله بنكيران، للمرة الثانية تواليًا، برئاسة الحكومة، قبل أن يتم يُعفى في ما يشبه الانقلاب الأبيض؛ بعد مشاورات ماراتونية، دامت ستة أشهر، من أجل تشكيل الحكومة. عرفت حينها عملية عرقلة قادها رجل الأعمال عزيز أخنوش رئيس حزب التجمع الوطني للأحرار، لتنتهي بذلك فصول الثورة المضادة بالمغرب في مرحلتها الأولى.

تعد القراءة الخاطئة للتحول السياسي الذي دشنه ربيع 2011، إحدى الأسباب الرئيسة في تراجع الإسلاميين السريع؛ حيث اعتمدوا السرعة القصوى في الحسم. فحاولوا الانفراد بالسلطة، من دون أن يفهموا أن الأمر يتعلق أساساً بانتقال سياسي نحو الديمقراطية، ما يعني إرجاء التنافس السياسي والاستقطاب الإيديولوجي حتى تأسيس أرضية سياسية متفق عليها. هذا العامل جاء متعارضاً مع آمال الجماهير الشعبية التي كانت تحمل تطلعات كبيرة نحو قيم مجتمعية كبرى، من مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

هكذا شعر شباب الثورة في هذه البلدان بالخيبة التي ولدت لديهم رغبة في الانتقام من الإسلاميين الذين بدا أنهم سرقوا ثورتهم. هذا المعطى وظفته بقايا النظام السابق، مستثمرة علاقاتها وخبرتها، فاستغلت الشباب الثائر، في القيام بثورة مضادة، جيش لها الإعلام⁽¹¹⁾ المدعوم من جهات داخلية

(11) لاحظنا الدور الذي لعبه الإعلام المصري لشرعنة الانقلاب العسكري على الرئيس مرسي، وكيف جرت الاستعانة مثلاً بالخبرة الفنية للمخرج خالد يوسف.

وخارجية. يُعزل الإسلاميون في الزاوية بوصفهم أعداء للحراك الشعبي، وقوة سياسية لا تختلف كثيراً عن النظام السابق، بل ربما تفوقه خطراً.⁽¹²⁾

أما العامل الثاني الذي مهد للثورة المضادة، فهو عامل ذاتي يرتبط بطبيعة تنظيمات الإسلام السياسي وتجربتهم التاريخية. ذلك أن الحراك الذي نقل بعضهم إلى السلطة، مثل فرصة ذهبية لتضميد جراح الماضي، وتعويض ما ضاع منهم، لذا كانت أعينهم منصبة على السلطة⁽¹³⁾، حتى وإن اقتضى الأمر التحالف مع بقايا النظام. وظهر هذا بوضوح في بروز رغبة دفينة لدى جل الإسلاميين الذين وصلوا إلى السلطة، لتحسين صورتهم لدى النظام الحاكم، تلك الصورة التي كانت على الدوام محط اتهام.⁽¹⁴⁾

كانت تلکم بعض معالم الثورة المضادة، وبعض الأسباب التي تفسرها، حيث خفت الحراك الشعبي، وأعدت الأنظمة المتساقطة تجديد نفسها، بمساعدة خارجية، وأخرى داخلية ساهمت فيها نخب سياسية وفنية وثقافية... كانت حتى الأمس القريب ضمن المغضوب عليهم من جانب تلك الأنظمة أو معارضة لها. ولعل أحسن توصيف لهذه المفارقة التي مثلتها إسهام النخب المعارضة بالمغرب مثلاً (سواء كانت إسلامية أم غيرها) في إجهاض الانتقال الديمقراطي، ما كتبه الصحفي المغربي سليمان الريسوني بجريدة "أخبار اليوم" المغربية حين قال: ((الشيء الوحيد الذي يتقنه السياسيون [المغاربة]، عندما يصلون إلى الحكومات، هو المساهمة في إبطال الانتقال نحو الديمقراطية))⁽¹⁵⁾. ويمكن تعميم هذه الحقيقة على باقي بلدان الربيع العربي.

فكيف كانت وضعية النخب السياسية - الإسلامية خصوصاً - خلال احتجاجات 2019، كموجة ارتدادية ثانية من موجات الربيع العربي؟ وكيف تعامل المحتجون معها؟

المحطة الثالثة: احتجاجات 2019

شهدت بلدان الربيع العربي، منذ احتجاجات 2011، حركة مد وجزر مستمرة، بين القوى الثورية

(12) وضع الإسلاميون هنا كنموذج حكم يقوم على استبداد ديني مقابل للفاشية العسكرية، وجرى الترويج لهذا الأمر من جانب بعض النخب المستقلة عن النظام كالروائي المصري علاء الأسواني مثلاً.

(13) يعد ذلك حقاً مشروعاً لكل تنظيم سياسي من حيث المبدأ، حيث لا يمكن تغيير المجتمع (في غاية لدى الإسلاميين) من دون أدوات التغيير التي تعد السلطة السياسية أهمها على الإطلاق. انظر: بهروز غماري تريزي، الإسلاموية والسعي إلى الحداثات البديلة، أحمد محمود (مترجماً)، ط 1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018)، ص 45 و 51.

(14) كانت أحداث 16 مايو/ أيار 2003 الإرهابية مناسبة استغلها السلطات المغربية من أجل الترويج لحل حزب العدالة والتنمية، مهمة إياه بالمسؤولية المعنوية عن تلك الأحداث، حيث تدخل الملك في النهاية لتلطيف الأجواء، وعوض الحل جرى التضييق على الحزب في نشاطه ومشاركته الانتخابية.

(15) سليمان الريسوني، "مبطلات الديمقراطية"، جريدة أخبار اليوم المغربية، ع: 25 كانون الثاني/ يناير 2020.

التي ترى الانتقال نحو الديمقراطية هدفاً لها، وقوى الثورة المضادة التي تدفع في اتجاه تثبيت أوضاع الاستبداد والتمكين لها. وقادت تلك الحركة في بعض البلدان إلى اقتتال داخلي، عرف تدخل قوى خارجية مثلما يقع في اليمن وليبيا وسورية، في حين أدت في أخرى إلى إحكام القبضة الأمنية، وعودة نظام استبدادي في صورة فجّة؛ تفاصيله اعتقالات وإخفاء قسري ونفي، وأحياناً القتل، كما هو الحال في مصر. وفي ثالثة، استمرت بعض الهوامش من الحرية والديمقراطية، أجبرت بقايا النظام البائد على التفاوض، وتجنب كل الوسائل التي من شأنها تقويض الأوضاع، وإعادتها إلى ما قبل 2011، كما هو الشأن في تونس. فقد شهد العالم تداول السلطة الرئاسية بكل سلاسة وسلمية في عقب وفاة الرئيس السابق الباجي قائد السبسي، وحلول قيس سعيد محله في انتخابات وصفت بالنزاهة والحرّة.

أما في المغرب، فقد خلفت تلك الحركة نتائج يمكن وصفها بالهجيّة؛ ذلك أنها - وإن لم تقد إلى اقتتال داخلي أو حرب أهلية بتدخل أجنبي- لم تفض إلى ديمقراطية حقيقية. وهكذا ارتفعت نسبة الاعتقال السياسي والاعتقال بسبب الرأي، فشمّل صحفيين توبعوا بالقانون الجنائي لا قانون الصحافة، وناشطين بسبب تدوينات على مواقع التواصل الاجتماعي. وأدين ناشطو حراك الريف⁽¹⁶⁾ بأحكام ثقيلة استناداً إلى احتجاجات عرفتها تلك المنطقة في 2016. ولم يسلم من المتابعة أغلب من تضامن مع حراك الريف، وهو المؤشر الذي رأى فيه مراقبون عودة قوية للسلطوية والدولة الأمنية بالمغرب.

لكن على الرغم من ذلك، وفي ظل هذه التراجعات الحقوقية، لم يغلق النظام المغربي قوس الربيع العربي بالكامل. بل ترك هامشاً جعل إسلامي المغرب (حزب العدالة والتنمية) يحافظون على شراكتهم في السلطة، برئاسته الحكومة وبأغلبية برلمانية تفوق الثلث. مع كل الانتقادات التي حملتها معها حكومة سعد الدين العثماني التي عُينت في شهر أبريل/ نيسان 2017 -سواء من خارج الحزب أم من داخله- حول الطريقة التي شكّلت بها، وكذلك حول أدائها.

إلى جانب ما سبق، عرفت موجة 2019 توسع رقعة الاحتجاجات، لتمتد إلى دول كانت في منأى عن موجة 2011، وهي الجزائر والسودان ولبنان، إضافة إلى العراق⁽¹⁷⁾. وإذا كانت هذه الاحتجاجات تطالب برحيل النظام بالكامل، فإنها تجمع على ضرورة تجاوز جميع النخب، سواء كانت في الحكم أم المعارضة أم على الهامش، وعلى رأسها نخب الإسلام السياسي. إذ لم يقبل المتظاهرون أن يتحدث أحد

(16) الحديث هنا عن منطقة تقع بشمال المغرب تسمى الريف.

(17) عرف العراق احتجاجات في 2011 قادها شباب يطالب بالقضاء على الفساد والبطالة، والدعوة إلى إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية. في الوقت الذي غابت فيه الأحزاب والكتل السياسية والرموز الدينية التي استحوذت على الشارع العراقي بعد الغزو الأميركي للبلاد سنة 2003، وهو المؤشر الذي دل على أن الصراع الطائفي والعراقي ليس بين المواطنين، بل بين الكيانات السياسية التي لا تمثل واقع المجتمع، لذلك جاءت احتجاجات 2019 لتجمع رموز الطائفية في سلة واحدة متجاوزة كل النخب.

باسمهم أو أن يكون بديلاً منهم أو من النظام في تحقيق التغيير⁽¹⁸⁾. فأصل المشكلة في نظرهم يرتبط بمنظومة الحكم، لذا لا يمكن القبول بتعليق خطاياها على أفراد أو هيئات، مهما بلغت أهميتهم، بعدّهم مشاجب، وأكبّاش فداء. لذلك رفض الجزائريون مثلاً الاكتفاء بتنحية الرئيس بوتفليقة، وتقديم أغلب رموز نظامه إلى المحاكم، بل استمروا في التظاهر حتى بعد إجراء الانتخابات، وتنصيب عبد المجيد تبون رئيساً جديداً للجزائر. وهو الأمر نفسه الذي حدث في السودان، بعد إعلان تنحي عمر البشير عن رئاسة البلاد، وحتى بعد تقديمه إلى المحاكمة.

إضافة إلى ذلك، سجلت احتجاجات 2019 خصوصية، جعلتها تتخلص من الاصطفافات الإيديولوجية، بخلاف موجة 2011 التي وإن كان قد قادها شباب غير مسيس، فإن توري الإيديولوجيات كان بسبب السبق الزمني الذي جعلهم في مقدمة الاحتجاجات، قبل أن تلحق بهم النخب، وتفسد كثيراً مما حققته الثورات، بسبب الحسابات السياسية الضيقة. وخير شاهد على هذا الأمر هو احتجاجات لبنان والعراق؛ حيث خرج المحتجون لينتفضوا ضد الطائفية، في بلدين عرفا تاريخياً بولاء شعبيهما الطائفي.

لا يتعلق الأمر في احتجاجات 2019 بمحض موجة ثانية من الربيع العربي، استفادت من أخطاء/ تجارب ثورات 2011، بل يتعلق بموضوع أشمل من ذلك كثيراً. فنحن أمام مشهد عالمي، يعرف احتجاجات تعبر عن أزمة عالمية؛ من القارة الأميركية (الشيلي، فنزويلا، بوليفيا، كولومبيا، ...) إلى أوروبا (احتجاجات السترات الصفراء في كل من فرنسا وألمانيا، احتجاجات ألبانيا، المجر، صربيا، إسبانيا، ...) فضلاً عن المنطقة العربية في كل من أفريقيا وآسيا. إننا بصدد عولمة الاحتجاج نتيجة عولمة الظلم واللامساواة، الشيء الذي خلّف إحساساً عالمياً بانعدام العدل في توزيع الثروة.

إن العالم يشهد حالة أزمة⁽¹⁹⁾ مست حتى الدول المتقدمة في أوروبا وخارجها، وباتت تهدد الدولة الحديثة والديمقراطية التمثيلية، نتيجة ما يسميه زيجمونت باومان بانفصال السياسة عن السلطة⁽²⁰⁾.

لقد شهدنا في المغرب مثلاً كيف خرجت حركة احتجاجات من الهوامش (مدينة الحسيمة بالشمال

(18) يمكن أن نستثني هنا السودان الذي قبل أن تفاوض قوى الحرية والتغيير باسمه التي تعد في الأصل تحالفاً من قوى مجتمعية وسياسية شكلت في عقب احتجاجات شهدتها البلاد بعد الربيع العربي، حيث يضم تجمع المهنيين الذي أسس بعد احتجاجات سبتمبر/ أيلول 2013، إلا أن الإعلان الرسمي عنه كان في أغسطس/ آب 2018 في ظل تعميم على أعضائه وهيئاته لأسباب أمنية. إضافة إلى قوى نداء السودان التي شكلت سنة 2014.

(19) ذلك هو العنوان الذي اختاره عالم الاجتماع البولندي الراحل زيجمونت باومان لأحد كتبه، حيث يصف فيه حالة العالم في المرحلة الراهنة. انظر: زيجمونت باومان وكارلو بوردون، حالة الأزمة، حجاج أبو جبر (مترجماً)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).

(20) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، حجاج أبو جبر (مترجماً)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 33.

وجراة في الشرق وورزازات جنوبًا...) على غير المتوقع، بعدما كانت أغلب الاحتجاجات الكبرى (وعلى رأسها احتجاجات 2011) تخرج من المراكز الكبرى (الرباط، الدار البيضاء، مراكش، طنجة...) مؤطرة من طرف النخب التقليدية، من مثقفين وحقوقيين وناشطين سياسيين... لقد شدد المحتجون؛ في الريف خصوصًا، على رفض كل وساطة سياسية، بل ألحوا على ضرورة التحاور مع ملك البلاد؛ سواء بشكل مباشر، أم عن طريق لجنة تمثله شخصيًا. ويعد هذا الأمر مؤشرًا على تحول كبير في مستوى سقف الاحتجاج في المغرب، الذي تجاوز جميع النخب.

إذا كان ربيع 2011 قد أوصل إسلامي المغرب (حزب العدالة والتنمية) إلى مراكز القرار، فإن احتجاجات 2016 وما تلاها جعلتهم محط اتهام؛ إذ حملتهم مسؤولية القمع الذي تعرض له ناشطوها. خصوصًا بعد البلاغ الذي أصدرته الأغلبية الحكومية التي يقودها الحزب الإسلامي، وهو البلاغ الذي وصف محتجي حراك الريف بالانفصاليين، الأمر الذي غذى الشعور لديهم، ومعهم قطاع واسع من المغاربة، بأن حزب العدالة والتنمية صار جزءًا من النظام الحاكم، بل إحدى أدواته التي تكسبه الشرعية التي اهتزت سنة 2011، لا سيما أنه حزب بنى شرعيته الانتخابية على شعار "محاربة الفساد والاستبداد".

بل إن الموضوع لم يتوقف عند ذلك الحد، بل تعداه إلى ما هو أفدح حينما قبلت حكومة العثماني الإسلامية التوقيع على اتفاق التطبيع مع إسرائيل، شهر ديسمبر/ كانون الأول 2020، مقابل اعتراف الولايات المتحدة الأميركية بمغربية الصحراء. وهي الخطوة التي خلفت صدمة في أوساط الحزب الحاكم في المغرب، حيث تعالت داخله أصوات الإدانة والحسرة والتبرير، كما دفعت قياديين بارزين إلى تجميد عضويتهم في الحزب أو إحدى هيئاته⁽²¹⁾. في حين حاول غيرهم تدبيح المقالات من باب تبرير التوقيع، بوصفه مكسبًا يضمن وحدة المغرب والدفاع عن أراضيه. إذ لم يرَ هذا الطرف أي إحراج في توقيع اتفاق مع إسرائيل، ما دام هو لا يراه تطبيعًا، مطمئنًا في المقابل الجانب الفلسطيني، بكون فلسطين ستظل دائمًا وأبدًا قضية المغرب الأولى.

لا تمكن هنا المجازفة بوصف ما يقدمه إسلاميو المغرب بأنه برغماتية؛ ما دامت كانت تلك الأخيرة تتضمن بالضرورة تناسبًا بين الربح والخسارة المفترضين في كل صفقة سياسية. بل إن الأمر هنا لا يتعدى الانتهازية أو الانبطاح⁽²²⁾، ذلك أننا سنتساءل ماذا يجني حزب العدالة والتنمية من تنازلاته

(21) كما فعل عضو فريق حزب العدالة والتنمية بالبرلمان، وبالمجلس الوطني للحزب، أبو زيد المقرئ الإدريسي في يناير/كانون الثاني 2021، بسبب ما نعتة ((بتدهور مواقف الحزب وبدئه في فقدان بوصلته الهادية، بسبب التحولات الفاجعة في مواقف قيادة الحزب، بخصوص قضايا فلسطين واللغة العربية واستقلالية الحزب ومصداقيته أمام الناخبين)). حيث وصف الوضع العام ((بالمطلق جدًا، والمفتوح على المجهول فكريًا وأخلاقيًا وشعبيًا)).

(22) يعد حزب العدالة والتنمية القضية الفلسطينية قضية عقدية وفق مرجعيته الإسلامية، وبموجب ذلك يرى في التطبيع جريمة.

المتكررة⁽²³⁾ أمام السلطة الحاكمة في المغرب؟ لا شيء تقريبًا، بل إن شعبيته في تأكل مستمر. اللهم إن كان حفاظه على كرسي رئاسة الحكومة. لكنه كرسي من دون صلاحيات تذكر، في ظل ملكية تنفيذية مهيمنة.

هذه الثورة على النخب التقليدية التي حملتها موجة 2019 نلاحظ لها حضورًا قويًا في الانتخابات التونسية؛ حيث عرفت الانتخابات الرئاسية انتكاسة لشخصيات طبعت ثورة الياسمين مثل الرئيس الأسبق منصف المرزوقي والقيادي بحركة النهضة الإسلامية عبد الفتاح مورو، مقابل صعود قوي لشخصية مغمورة وغير منتمية سياسيًا، مثلها الأستاذ الجامعي قيس سعيد. أما الانتخابات التشريعية فقد شهدت تراجعًا ملحوظًا لحركة النهضة، على الرغم من تصدرها للانتخابات، فضلًا عن إحجام التونسيين عن المشاركة التي جاءت ضعيفة.

لا يفوتنا هنا أن نسجل كيف استُغلت أزمة انتشار فيروس كورونا من جانب الأنظمة الحاكمة، من أجل إيقاف زحف ذلك الزخم الثوري الذي شهدته سنة 2019، أو على الأقل تعطيله إلى حين، من خلال حالة الطوارئ الصحية التي أعلنها عدد من الدول للحد من تفشي فيروس كورونا، وهي إجراءات تشبه إلى حد كبير حالة الطوارئ العامة. حدث ذلك بشكل قوي في البلدان التي لم تشهد احتجاجات كبرى سنة 2011، سواء في العالم الإسلامي مثل لبنان والجزائر، أم في أوروبا كما هو الحال في فرنسا⁽²⁴⁾ مثلاً. وهذا دليل على التخوف الكبير الذي تعرفه تلك الأنظمة من هذا النمط من الاحتجاجات غير المؤطرة أيديولوجيًا. وكأن أزمة كورونا كانت محطة لاستئناف عمل الثورة المضادة في البلدان الإسلامية.⁽²⁵⁾

يشير ما تقدم إلى أن انحسار الإسلاموية، بعد الربيع العربي، يرجع إلى سياق عالمي، عرف بثورته على النخب جميعها من دون استثناء. لكن هل يعفي ذلك الإسلاميين من المسؤولية؟ بعبارة أخرى، هل أزمة الإسلام السياسي مرتبطة بسياق موضوعي فقط، أم إنها في المقام الأول أزمة ذاتية تحمل تفسيرها بداخلها؟

(23) قبل ملف التطبيع سبق للحزب أن قبل بالمادة الثانية من مشروع القانون الإطار رقم 51/17 المتعلقة بتدريس المواد العلمية باللغة الفرنسية في المؤسسات التعليمية، بعد امتناع أغلبية أعضاء الحزب داخل لجنة التعليم والثقافة والاتصال بمجلس النواب، عن التصويت. بل إن الأمين العام السابق (ورئيس الحكومة السابق) عبد الإله بنكيران قد دعا رئيس الحكومة الحالي سعد الدين العثماني، في حينها، إلى الاستقالة في حال جرت المصادقة على القانون الإطار. لكن القانون مُرر في أي حال، ولم يستقل أحد. بل إن بنكيران نفسه قد خرج قبل ذلك، في عقب توقيع العثماني على اتفاق التطبيع، بكلمة يدعو فيها أعضاء حزبه إلى الكف عن الكلام، منتقداً المطالبين بإقالة العثماني، ومنبهاً إلى أنه ليس من المناسب أن يقف الحزب ضد قرارات الدولة.

(24) أواخر سنة 2020 تقدمت الكتلة البرلمانية عن الحزب الحاكم بمشروع قانون يهدف إلى توسيع صلاحيات الشرطة، سمي بقانون "الأمن الشامل"، الأمر الذي خلف موجة من الاحتجاجات في ظل إجراءات الاحتراز ضد تفشي فيروس كورونا.

(25) بعد حوالى سنة من الإجراءات الاحترازية المتخذة ضد تفشي فيروس كورونا، في ما يشبه الهدنة بين المحتجين والسلطات، عاد هؤلاء إلى التظاهر مجدداً رافعين المطالب بنفسها، في الجزائر وإسبانيا وغيرهما من الدول في مطلع 2021.

2. أزمة الإسلاموية الداخلية

صار واضحاً بعد ما تقدم أن الأزمة التي بات يعانيها الإسلام السياسي، كانت في الأغلب نتيجة عوامل خارجية، فرضت عليه الانحسار بعدما علا نجمه في عقب ثورات 2011 في كثير من البلدان العربية. لذلك شكلت أزمة الإسلاموية جزءاً من أزمة عالمية، كان عنوانها؛ تجاوز النخب والثورة عليها. لكن هل يعني ذلك أن الإسلام السياسي لا يعاني إطلاقاً أزمة داخلية منذ النشأة؟

أ. التأسيس للهوية: الإسلام السياسي؛ فعل أم ردة فعل؟

ارتبطت نشأة الإسلام السياسي بسياق إسلامي مأزوم؛ حيث كان العالم الإسلامي يمر بحالة من الضعف والتخلف والتسلط من قوى الداخل (استبداد الحكام)، ومن قوى الخارج (الحركات الاستعمارية). ((فقد توجه الانتباه في نهاية القرن التاسع عشر إلى أن الإسلام بحاجة إلى تجديد، وتم ذلك على أيدي مصليين كبار، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، في نهاية حياة الإمبراطورية العثمانية، وفي ذروة الصراع بين العرب والمسلمين من جهة، والغرب من جهة أخرى. ومن أهم ما تم طرحه في ذلك الوقت، الإسلام وقضايا المجتمع. كان من نتائج ذلك، قيام حركات سياسية إسلامية على أساس الخلافة وإصلاح الدولة، وحركات قومية على أساس الاستقلال عن الدولة العثمانية))⁽²⁶⁾.

هكذا جاءت "الحركة السلفية" ثورة على الجمود والخرافة اللذين عطلا العقول وكبلا النفوس، وأوقفا التجديد الفكري والنهوض العملي. فكانت الحاجة إلى ((فكر يتخذ منهجاً إصلاحياً دينياً وسياسياً؛ يستنهض العقول من سباتها، ويستنقذ القوى الفاعلة من استكانتها إلى الباطل مستلهماً الدين في أصوله الأولى، أخذاً بوسائل العصر في الإحياء السياسي، ليؤسس به فقه التحرر من رقبي ظلم الحكام وطغيان المستعمر))⁽²⁷⁾.

كانت نشأة الإسلام السياسي، بالدرجة الأولى، ردة فعل تجاه الأوضاع الداخلية للعالم الإسلامي، سواء ضد واقع التخلف وظلم الحكام، أم ضد المستعمر. فالآخر المخالف كان حاضراً بقوة، في فكر جماعات الإسلام السياسي منذ لحظة التأسيس، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين -بوصفها أول وأكبر تنظيم للإسلام السياسي - ويوضح ذلك مؤسسها حسن البنا، حيث يقول: ((لا بد إذن من السعي لإصلاح الشرق وتوجيه جهود الأمم إلى غاية منتزعة من روح الشرق، وملائمة لمزاج أهله لا

(26) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص 15.

(27) محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 387.

تنحصر في تقليد لأوروبا ولا لغيرها، بل قوامها إنهاض الشرق من كبوته واستخدام قواه الكامنة⁽²⁸⁾.

انطلقت تلك الحركات من التفكير في ضرورة تغيير ذلك الواقع المعطوب في اتجاه إصلاحه، إيماناً منها بمقولة "لن يصلح واقع هذه الأمة الحاضر، إلا بما صلح به ماضيها"، مستلهمة عقيدة السلف الصالح. لذلك كانت الانطلاقة الأولى إصلاحية، تركز على التربية والإصلاح الذاتي أولاً، حيث ((أكد البنا أن العمل السياسي للإخوان لا يمكن تحقيقه من خلال الاستيلاء على السلطة بالثورة ..)) فقد أصر على أن جماعة الإخوان المسلمين ملتزمة بإصلاح المجتمع (...) وليس الممارسة المباشرة للسلطة السياسية⁽²⁹⁾. وهي الحركة التي بدأت مع رواد عصر النهضة السلفية، في نهاية القرن 19، خصوصاً مع محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، لتستمر مع الإسلام الحركي، بدءاً من مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا⁽³⁰⁾ الذي كان يقدم نفسه ((باعتباره مرشداً. ومنهج المرشد، عادة، هو منهج المعلم المصلح، وقد حرص حسن البنا على تأكيد هذا المعنى طيلة حياته))⁽³¹⁾.

بلغ تأثير الغرب مداه الأقصى في العالم الإسلامي، بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، حيث خلف هذا الحدث صدمة قوية، لأنه قاد إلى إلغاء الخلافة الإسلامية. فبرز فراغ سياسي وديني عميق، ملأه الإسلام السياسي؛ وعلى رأسه جماعة الإخوان المسلمين في مصر وخارجها.⁽³²⁾ وهذا ما يزي القبول بأن نشأة الإسلام السياسي، كانت بالأساس ردة فعل تجاه الآخر الغربي، وتضاف إلى ذلك ردات الأفعال الداخلية، تجاه أوضاع العالم الإسلام؛ فقد جاء فكر مؤسس الإخوان حسن البنا في شق منه ردة فعل سلبية على ما خلفه أستاذه محمد عبده، حيث رفض محاولته الإصلاحية التوفيقية: بين مبادئ الإسلام وتعاليمه من جهة، وواقع المسلمين من جهة ثانية، وبعض الإبداعات الغربية من جهة ثالثة. وهو الأمر الذي شكل صدمة، كان من الصعب تقبلها في ذلك الوقت، إذ برز البنا موقفه الرافض لمثل هذا الإصلاح، بكونه يحمل تعطيلاً للشريعة الإسلامية، ويقود إلى تنحية الدين الإسلامي عن الحياة الاجتماعية.⁽³³⁾

صحيح أن الحركة السلفية التي انبثق منها الإسلام السياسي (جماعة الإخوان)، كانت بالدرجة الأولى، نتيجة الاصطدام العنيف الذي جرى بين العالم الإسلامي والحدثة الغربية. إلا أن تلك

(28) المرجع السابق نفسه، ص 416.

(29) بهروز غماري تبريزي، الإسلاموية والسعي إلى الحداث البديلة، ص 46 و 47.

(30) سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية...، ص 411.

(31) المرجع السابق نفسه، ص 415 و 416.

(32) بهروز غماري تبريزي، الإسلاموية والسعي إلى الحداث البديلة، ص 44 و 45.

(33) انظر: وليد بن عبد الله الهويرني، عصر الإسلاميين الجدد: رؤية لأبعاد المعركة الفكرية والسياسية في حقبة الثورات العربية، ط 1، (الرياض: مجلة البيان: مركز البحوث والدراسات، 1434 هـ)، ص 92 و 93.

الحركة لم تكن محض ردة فعل سلبية، اختارت طريق النكوص والانغلاق على الذات، والاكتفاء باجترار أمجاد الماضي الحقيقية والمتخيلة. بل اختارت كذلك المبادرة إلى الإصلاح عبر الإبداع. فبقدر ما عبّرت تلك الحركة عن ردة فعل صدامية مع الغرب، شكلت حركة بعث إبداعية كذلك⁽³⁴⁾. فهل استمر هذا الإبداع مع حركات الإسلام السياسي أم أن مطالب السياسة الظرفية المتغيرة، قد فرضت نشوء نزعات توفيقية؟

ب. ترقية الهوية: الإسلامية ومحاولات التكيف

لم تكن حركات الإسلام السياسي في منأى عن التحولات الكبرى التي كان يشهدها المجتمع؛ سواء المحلي أم الدولي الذي صار يشكل "قرية كونية". لذلك كانت تتأثر بتلك التحولات، منذ نشأتها وإلى اليوم. ولو أخذنا جماعة الإخوان بمصر وما بعد الإخوان⁽³⁵⁾ بتونس والمغرب، سنجد أن هذه النماذج لم تستمر على حال واحد، منذ نشأتها إلى يومنا هذا. فقد كانت مواقفها تتغير من الديمقراطية ومن النظم السياسية الحاكمة، وحتى من العملية السياسية ومسألة المشاركة فيها من عدمها. وعليه كانت تأتي المراجعات الفكرية بحثاً عن هوية تتلاءم مع مجريات الواقع، قد تكون في الأغلب هوية مرقعة، هدفها تصريف الوضع القائم، ريثما يتغير، في ما يشبه ممارسة للتقية؛ ف((منطلق الحركات الإسلامية في الدخول في العملية الديمقراطية في البداية كان دخولاً مصلحياً))⁽³⁶⁾. لكن الغالب أن الواقع هو الذي كان ينتصر، ويدفع تلك الحركات دفعاً نحو القبول به. ثم تأتي مرحلة تغيير العدة النظرية، في إطار المراجعة الفكرية أو اجترار حلول توفيقية وربما تلفيقية.

لقد ((بدا واضحاً من خلال تجارب كثيرة، أن الممارسة العملية غالباً ما تسبق التنظير عند المجموعات السياسية، وفي الحالة الإسلامية بشكل أخص. ففي الداخل الإسلامي مثلاً، تنخرط الجماعات والأفراد في ممارسات هي غير مشروعة نظرياً؛ وبعد الممارسة يأتي التشريع والتنظير لتبرير تلك الأفعال))⁽³⁷⁾. فقد خضعت جماعة الإخوان المسلمين بمصر لعمليات تحول نتيجة الصيرورة الاجتماعية، حيث كانت تتعامل الجماعة، من ناحية التنظير، بشكل لاحق مع واقع تلك الصيرورة،

(34) سليم العوا، ص 387.

(35) يعد الباحث نواف القديهي حركة النهضة التونسية وحزب العدالة والتنمية المغربي نموذجين لما يسميه بما بعد الإخوان؛ حيث تجاوزت هذه الحركات الإسلامية الأطر التقليدية لجماعة الإخوان، خصوصاً في ما يتعلق بقبول الديمقراطية والمجتمع المدني وحتى في علاقتها بثورات 2011. انظر: نواف القديهي، الإسلاميون وربيع الثورات، ص 10 و 11.

(36) وليد بن عبد الله الهويرني، عصر الإسلاميين الجدد...، ص 96.

(37) القديهي، الإسلاميون وربيع الثورات، ص 8.

وفق منطق براغماتي صرف⁽³⁸⁾. وهكذا انتقل الخطاب الإخواني من الحديث عن الدولة الآذنة بالإسلام، إلى الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية⁽³⁹⁾، ومن ((يوتوبيا دولة الخلافة إلى الاستغراق في واقع الدولة الوطنية))⁽⁴⁰⁾.

لم يكن ذلك التحول دائماً باتجاه الانفتاح، بل كان يعرف أيضاً نكوصاً نحو الانغلاق. هذا ما يمكن ملاحظته من خلال التوجه الذي تبناه سيد قطب، أحد أبرز منظري جماعة الإخوان بمصر. والقائم على الرفض القاطع لمؤسسات الدولة ومبادئ الديمقراطية، وانتهى إلى الحكم بجاهلية المجتمع، مقابل إيمانه بفكرة الحاكمية الإلهية، حيث الحكم كله لله، ولا بد من التصدي لمن لا يحكم بغير ما أنزل الله ومحاربهته. وهو التوجه الذي يتعارض مع نهج سلفه مؤسس الجماعة، حسن البنا الذي كان يؤمن بالتغيير السلمي، من خلال المشاركة السياسية، لكن مع رفضه الحزبية والتعددية السياسية. توجه رأى فيه بعض الباحثين ((مفارقة مثيرة تؤسس خطابه السياسي: الانفتاح الشديد والانغلاق الشديد))⁽⁴¹⁾، ولن تتوقف عمليات التحول بعدهما، إذ ((إن الأجيال التي تلت رحيل البنا، أصبحت لها رؤية متقدمة في ما يخص قضية الديمقراطية، حيث لم تقتصر الدعوة على تبني جزئي للديمقراطية، بل تجاوزته إلى التصدي إلى كل من يرفض الديمقراطية))⁽⁴²⁾.

اضطرت الجماعة، تحت ضغط الواقع، إلى التخلي عن كثير من أساسيات هويتها، لتبحث عن مقومات أخرى تتناسب مع تحديات العصر؛ في ما يشبه ترقيعاً لهوية أصابها التقادم. وهو ما حدث بعد ثورة 25 كانون الثاني/يناير، حينما اضطرت الجماعة إلى تأسيس حزب سياسي، باسم "الحرية والعدالة" ردّاً على فكرة رفض التعددية والحزبية التي كانت تؤسس للهوية الإخوانية مع المؤسس الأول حسن البنا. وهو الأمر الذي مكن الجماعة (ويا للمفارقة) من بلوغ سدة الحكم بمصر.⁽⁴³⁾

أما بالنسبة إلى باقي الأقطار التي شهدت وصول الإسلاميين إلى السلطة، في عقب ثورات الربيع العربي، فإن الأمر لا يختلف كثيراً، وإن كان إسلاميوها قد استفادوا كثيراً من تجربة الإخوان بمصر، بحكم السبق الزمني الذي جعلها في الريادة. فقد عرفت حركة النهضة بتونس تحولات عدة، من أجل تأسيس هوية خاصة، ثم لاحقاً بغية ترقيعها. إذ ((انطلقت الحركة الإسلامية بتونس -منذ نشأتها

(38) حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين، تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم، ط2، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010)، ص 6.

(39) المرجع السابق نفسه، ص 9 و10.

(40) السابق نفسه، ص 11.

(41) عبد الرحيم العلام، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 85.

(42) المرجع السابق نفسه، ص 89.

(43) المرجع السابق نفسه، ص 96.

في بداية السبعينات- من فكرة مقاومة التغريب والعلمانية المتطرفة؛ بخطاب فكري إسلامي متأثر بالأطروحات الإسلامية المشرقية الداعية إلى إحياء المكون الإسلامي، في المسألة السياسية والثقافية والاجتماعية⁽⁴⁴⁾. ثم عدلت عن هذا التوجه لتدشن تحولها الأول ((بظهور نقد الأطروحات الإسلامية المشرقية، والبحث عن أفكار ملائمة للبيئة التونسية وخصوصيتها، تمكنها من التفاعل مع المجتمع والتغلغل فيه. يضاف إلى ذلك تغيير اسم الحركة من الجماعة الإسلامية إلى الاتجاه الإسلامي في العام 1981))⁽⁴⁵⁾.

أما خلال مدة حكم بن علي، فتحوّلت حركة الاتجاه الإسلامي إلى حركة النهضة، وواجهت نظامه بعد تزوير نتائج الانتخابات البرلمانية في 1989، لتحظر ويلاحق قياديوها بين السجن والنفي. ولعل الإقامة بالمنفى هي التي دفعت بأهم رموزها إلى إحداث مراجعات فكرية كبيرة، في ما يتعلق بتصور الحركة للسلطة السياسية. فقد ((بدأ الغنوشي إذن، رافضاً للغرب ولمنتجاته الفكرية وأنظمتها السياسية، وانتهى بين أحضان هذا الغرب، ولاجئاً إليه، ومستفيداً من المبدأ الديمقراطي، ومتمتعاً بحرية التعبير التي لم يشهد لها وجوداً في بلده الأصلي))⁽⁴⁶⁾.

أما في المغرب، فلم يكن الأمر مختلفاً كثيراً⁽⁴⁷⁾، إذ أسست أولى حركات الإسلام السياسي مع بداية سبعينيات القرن الماضي -بالأفكار نفسها التي قامت عليها نظيرتها بالمشرق- تحت اسم الشبيبة الإسلامية، على يد عبد الكريم مطيع. وكان نشاطها الذي يجمع بين فصيل دعوي/ تربوي وفصيل سري/ جهادي، سبباً في صدامات عنيفة مع تيارات سياسية يسارية من جهة، ومع النظام الحاكم من جهة ثانية، ما عجل بالانشقاقات، بدءاً من سنة 1975. كان أهمها انشقاق تيار سمي بـ"مجموعة الستة" الذي شكل سنة 1981 حركة حملت اسم "الجماعة الإسلامية"، بقيادة عبد الإله بنكيران الأمين العام السابق لحزب العدالة والتنمية، ورئيس أول حكومة منتخبة بعد ربيع 2011.

لقد أسهم ماضي "الشبيبة الإسلامية" العنيف في الدفع بمؤسسي "الجماعة الإسلامية" إلى القيام بمراجعات فكرية، قادت إلى الانتقال من العمل الثوري السري إلى العمل الإصلاحي العلني، عبر السعي إلى الانخراط في العمل السياسي، من داخل النظام القائم، بعد الاعتراف بشرعيته.

(44) مبارك صالح الجري، تحولات الإسلام السياسي: حركة النهضة نموذجاً (1971-2014)، ط1، (بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، 2018)، ص 12.

(45) المرجع السابق نفسه، ص 96.

(46) عبد الرحيم العلام، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 123. وانظر كذلك رصده تحولات حركة النهضة ومراجعات زعيمها راشد الغنوشي ضمن صفحات الكتاب، من 115 إلى 123.

(47) تعد جماعة الإخوان المصرية النواة الأولى للإسلام السياسي بالعالم العربي ككل، لكن حاولت تلك الحركات من خلال اللحظات التأسيسية اللاحقة البحث عن هوية جديدة تتناسب مع خصوصيات المجتمع الذي تنتهي إليه. راجع في هذا المضمون: بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، ص 22 وما بعدها.

وجد عبد الإله بنكيران -قائد "الجماعة الإسلامية"- نفسه باحثاً عن شرعية رسمية لجماعته، من خلال مراجعات فكرية طويلة، تمخض عنها تحويل "الجماعة الإسلامية" إلى مسمى "حركة الإصلاح والتجديد" في 1990، وهو عمل يعبر عن مسار طويل للتكيف مع بنية النظام السياسي بالمغرب. ثم استمرت المراجعات الفكرية تماشياً مع خصوصيات المغرب وتمايزه عن المشرق، إيماناً من الحركة أن الإصلاح يحدث بالتشارك مع المجتمع، وليس بمقاطعته والاستعلاء عليه. وقد سبق راشد الغنوشي إلى هذه الخلاصة في تونس، حيث ((رأى أن الحركة الإسلامية لا يصح اعتبارها تجسيدا للمجتمع الفاضل، بل هي لا تعدو أن تكون واحدة من القوى المؤثرة في إطار الدولة الديمقراطية))⁽⁴⁸⁾.

تَوَجَّحت تلك المراجعات بتأسيس "حركة التوحيد والإصلاح" سنة 1996⁽⁴⁹⁾، وهي النواة التي شكلت حزب العدالة والتنمية سنة 1999، بعد اندماج إخوان بنكيران في حزب "الحركة الشعبية الديمقراطية الدستورية" بقيادة الدكتور عبد الكريم الخطيب مؤسس الحزب سنة 1967. وقد ساهم وضع المغرب السياسي المتأزم في التسعينيات الذي وصفه ملك البلاد الحسن الثاني في حينها بالسكتة القلبية، في تسهيل إدماج الإسلاميين⁽⁵⁰⁾ بعد المراجعات مع حزب الخطيب، وخوض أول انتخابات تشريعية سنة 1997. واستمر حزب العدالة والتنمية في حصص النتائج الإيجابية، مع كل استحقاق انتخابي إلى حد بلوغه رئاسة الحكومة في ولايتين متتاليتين؛ سنة 2011 و2016. وهو مؤشر على تطور ملحوظ في الممارسة السياسية للحزب التي سجلت قدرة هائلة على التكيف مع الأوضاع جميعها التي طبعته مساره، وذلك بالنظر إلى نجاحه المبكر في الفصل بين الدعوي والسياسي وبرامجهما العالية. حيث إن التحولات السياسية عند الإسلاميين ((لا تمس فقط المقتضيات المرجعية، وإنما تمس أيضاً المواقف السياسية، لا سيما المواقف من الأطراف السياسية التي تتحول تدريجياً من مواقف مبدئية ذات طابع إستراتيجي، إلى مواقف مرحلية عملية تكتيكية، تكون في الغالب محكومة بالمنطق البرغماتي))⁽⁵¹⁾. غير أن فن التعامل مع معطيات الواقع كما هي الذي يبدو هنا أمراً إيجابياً، قد يتحول إلى نقیصة؛ لأن من شأنه أن يقود إلى تنازلات خطيرة، مقابل محض الرغبة في الحفاظ على الوجود والاستمرار في المشاركة السياسية، كما هو الحال في ملف التطبيع وقبله فرنسة التعليم على سبيل المثال لا الحصر.

(48) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة، (لندن: دار الحكمة، دت)، ص 102.

(49) بعدما فهمت الحركة أن رفض قبولها من جانب السلطة يتعلق بمشكل سياسي وليس قانونياً، لذلك بحثت عن حزب سياسي قائم يكسبها شرعية قانونية لممارستها السياسية. انظر تفاصيل أوفي ضمن: محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، ص 116.

(50) من أجل تفاصيل أوفي في الموضوع، يراجع كتاب: رشيد مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ط1، (بيروت: مركز دراسات الجزيرة بالاشتراك مع الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).

(51) بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، ص 71، وص 135 و149.

اشتغلت حركات الإسلام السياسي على العمل السياسي أكثر من اشتغالها على التنظير الفكري، بل إن هذا التنظير كان يأتي بشكل بعدي من باب التبرير فقط. فمهمته محاولة إضفاء الشرعية على الاختيارات العملية، بدل أن تكون تقديم رؤى استشرافية للمستقبل. لقد كانت الممارسة السياسية للإسلاميين ممارسة منتجة للأفكار⁽⁵²⁾ فعلاً، لكن بمنطق التبرير البعدي للاختيارات المخرجة التي كانت تأتي متعارضة مع المرجعية الفكرية، فتتعرض باستمرار للتعديل أو التعطيل أحياناً كثيرة. فهل كانت المشكلة في الواقع أم في فهم رواد تلك الحركات أم في الأطر المرجعية المؤسسة لها؟ وإذا كانت حركات الإسلام السياسي تستند في صوغ مرجعياتها الفكرية إلى التراث الديني الإسلامي، فهل كانت مسألة السلطة السياسية واضحة فيه؟

ج. مشكلة السلطة السياسية في الإسلام

ارتضت حركات الإسلام السياسي، مضطرة، أن تلتزم التزاماً قاسياً بفقه الضرورة، تاركة المبادرة لمغريات الواقع؛ فممارساتها تميل بالتوازي معها، ثم تعقب كل ميله بتأطير نظري/ شرعي؛ هو أقرب إلى التبرير منه إلى التفكير. ولعل الأمر ليس وليد المرحلة المعاصرة⁽⁵³⁾، بل هو عادة أسست للتاريخ السياسي الإسلامي منذ بداياته المبكرة؛ حيث عرف ((ممارسات واقعية كثيرة سبقت عملية البرهنة عليها والتشريع لها. وبعد التطبيق العملي للفعل؛ تأتي عملية الإنتاج النظري التي تشرع لهذا الفعل. وهو ما حصل في تفرد بعضهم بالسلطة، واستيلائهم على الحكم بالقوة والغلبة؛ ذلك الفعل الذي نتج بعده كثير من التنظير الشرعي والسياسي الذي يؤكد مشروعية التغلب، كما نراه ماثلاً في كتب الأحكام السلطانية))⁽⁵⁴⁾.

وليس في هذا الأمر حرج يدعو إلى الاستغراب؛ إذ ثمة علاقة وطيدة بين الفكر والواقع، تجعل الممارسة العملية ملهمة الفكر المواكب لها؛ حيث يأتي الفكر غالباً من أجل استخلاص الدروس، وتقويم الممارسة، وتقعيد أسسها بقصد الارتقاء بها. فلم تكن الفلسفة السياسية في المرحلة الحديثة، سوى محاولة لتقويم ممارسة سياسية فعلية، عبر فهمها، وكشف أسسها، ثم السعي إلى صوغ نظريات مفسرة، للواقعة السياسية في شكلها العام. وهو الأمر نفسه الذي نجده في المجالات المعرفية الأخرى كلها؛ حيث يحضر جدل الفكر والواقع. غير أن هذا ليس هو حال الحركات الإسلامية؛ ذلك أن ممارستها السياسية تستند إلى تنظير فكري ناجز منذ قرون طويلة. فالنظرية السياسية في الفكر

(52) القديمي، الإسلاميون والربيع العربي، ص 9، 10، 11.

(53) الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، ص 149.

(54) المرجع السابق نفسه، ص 14 و 15.

الحركي مكتملة الأركان منذ القرون الخمسة الأولى للهجرة، لا ينقصها سوى التنزيل على أرض الواقع. وإذا عرف التاريخ الإسلامي الخلافة، فمن الممكن إعادة إقامتها مجددًا، وإذا تعذر ذلك فهو عائد إلى مشكلة في الواقع الذي يجب تغييره، حتى يتلاءم مع "السياسة الشرعية". وليس لأن النقاش، بين الفقهاء، حول الخلافة كان يجري ((من حيث صورتها المجردة كما يتخيلونها في أذهانهم (...)) بينما كانت الخلافة تجري في عالم آخر))⁽⁵⁵⁾.

لقد ظل "نموذج الخلافة"⁽⁵⁶⁾ بقواعده السياسية والأخلاقية المستمدة من تجارب الخلفاء الراشدين -على الرغم من أنها كانت مختلفة هي الأخرى- مرجعًا نظريًا، مثل ميزانًا للتجارب الإسلامية اللاحقة؛ منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان. لكن مجريات الواقع كانت تتجاوزها على الدوام، منذ تلك المدة (باستثناء حالات قليلة جدًا)، وتفرض تقبل الواقع كما هو بشرط المحافظة -شكلًا- على صفة الخلافة.

لقد ((دفعت الانقسامات السياسية، وظهور إمارات "التغلب" المنظرين السياسيين والفقهاء، الحريصين جميعًا على وحدة الكيان السياسي لأمة الإسلام، إلى الاعتراف بضرورة الاستمرار التاريخي "للخلافة"، المهيمنة نظريًا على تلك الإمارات والسلطنات المتغلبة؛ محاولين في ضوء هذا الاعتراف أو الاعتقاد وحده، فرض تمييز -ولو في مستوى التسمية والوصف- بين "الخليفة" المقيم في مركز الدولة، و"الملوك" و"السلطين" القائمين في الأطراف.))⁽⁵⁷⁾

إنها المعضلة ذاتها التي عانتها -وتعانها- حركات الإسلام السياسي التي نشأت على أمل استئناف حلم إقامة "الخلافة"، وانتهت إلى القبول بالأمر الواقع. ((حيث يرى حسن أوريد أن الحركات الإسلامية أشبه ما تكون بظاهرة الفرق الإسلامية التي ظهرت على خلفية عصر الفتنة، ويرى أن الأسباب التي حكمت ظهور الحركات الإسلامية القديمة هي نفسها التي تحكم نظيرتها المعاصرة))⁽⁵⁸⁾. إن محاولة فهم الواقع -سواء الماضي أم الحاضر- من طرف تلك الحركات، من خلال "نظرية الخلافة"، من دون محاولة جادة لفهم الظروف والملابسات التاريخية⁽⁵⁹⁾ التي أنتجت تلك النظرية، ستكون محاولة

(55) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، (لندن: دار كوفان للنشر، 1994)، ص 30.

(56) لعل السؤال المهم هنا هو عما إذا كانت "نظرية الخلافة" تحديدًا لمبادئ الحكم أم محض توصيف لواقع الحكم ومحاولة لاحقة لتسويغه. انظر مناقشة بخصوص هذا الموضوع في: الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، ص 54 و55.

(57) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، الطبعة الأولى (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1994)، ص 81.

(58) عبد القدوس أنحاس، جدل الإسلاميين، ص 188.

(59) تقدم الدراسة التي أنجزها عبد المجيد الصغير (مرجع سابق) بحثًا وافيًا لعلاقة المعرفة بالسلطة في الإسلام. ويمكن كذلك مراجعة الخلاصة التي انتهى إليها الجابري في خاتمة كتابه الأول من نقد العقل العربي. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 332 وما بعدها.

فاشلة من شأنها أن تزيد تأزيم الوضع، وتعميق الانفصال الحاصل بين الواقع والفكر في عملها.

في السياق ذاته، يؤكد عبد المجيد الصغير أن ((الجانب الاعتقادي لم يظهر في الواقع التطوري لعلم الكلام إلا لتبرير المواقف السياسية (= الكلامية) المتخذة مسبقاً))⁽⁶⁰⁾. فالمشكلة إذن ليست مشكلة واقع انحرف عن نظرية، بل هي بالأساس -منذ اللحظة التأسيسية الأولى- مشكلة تنظير كان سقفه محاولة تبرير واقع قائم، حيث كان التفكير ردة فعل انفعالية تجاه المثيرات الخارجية،⁽⁶¹⁾ تحول معه العقل في الإسلام المبكر من أداة للإبداع إلى أداة للتبرير.⁽⁶²⁾

ويرجع أبو يعرب المرزوقي أزمة الإصلاح الديني والفلسفي في الإسلام إلى معوّقات ذاتية، تمثلت في ما أسماه "مرض فقه سد الذرائع" الذي أثر سلباً في فكر كل من ابن تيمية وابن خلدون الذي ينبع من سيكولوجية تقوم على الخوف على الدين من الخيال المبدع الذي عدّاه مصدرًا للكفر.⁽⁶³⁾ لذلك كان ((المعروف في تاريخ المسلمين هو إخفاق علماء الشرع في التنظير للسياسة، ومحدودية حقل السياسة الشرعية في هذا الميدان مؤكدة تاريخياً))⁽⁶⁴⁾.

والسؤال الذي يطرح نفسه، هو هل نصّ الإسلام على شكل محدد للسلطة السياسية؟ يعني هل حدد نظاماً خاصاً في الحكم؟ ومن ثم هل يمكن الحديث عن دولة إسلامية أو نظام حكم إسلامي؟

يعد كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" أول كتاب عالّج قضية السلطة السياسية في الإسلام، بعد سقوط الخلافة العثمانية. حيث خلص إلى أن نظام الخلافة الذي وضع قواعد الحكم وإدارة الدولة، طوال العهود الأموية والعباسية والعثمانية، لا يستند إلى أصل ديني، سواء من خلال القرآن أم السنة القطعية. بل كل ما في الأمر هو أن صفة القداسة التي تتمتع بها ذلك النظام، إنما ترجع إلى تنظير الفقهاء اللاحق، ومبالغاتهم كتاب السلطان الذين تأثروا بالإرث السلطاني الساساني.

لكن هذه الخلاصة لا تعني أن الإسلام دين لا يعتني بالسياسة، ذلك أن ((الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام... (إذ) تذكر المصادر التاريخية ما يفيد أن

(60) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 44.

(61) أبو يعرب المرزوقي، أزمة الحضارة العربية المترددة، سلسلة أوراق الجزيرة رقم (13)، ط1، (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2009)، ص 13.

(62) المرجع السابق نفسه، ص 12.

(63) المرجع السابق نفسه، ص 9 (انظر الهامش).

(64) عبد الله حمودي، الحداثة والهوية: سياسة الخطاب والحكم المعرفي حول الدين واللغة، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص 53.

الدعوة المحمدية، تحمل منذ بدايتها مشروعًا سياسيًا واضحًا⁽⁶⁵⁾. غير أن وفاة النبي (ص) عقبتها ما سماه الجابري "بالفراغ الدستوري الكبير" في مستوى نظام الحكم، حيث ((بقي النموذج الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجًا مفتوحًا، إذ لم يكن هناك نص تشريعي، من القرآن أو السنة، يشرع لمسألة الحكم))⁽⁶⁶⁾.

أُغلق ذلك "النموذج المفتوح" على وقائع تاريخية بعينها، لتصبح مرجعًا تشريعيًا، يرقى إلى مستوى الأصل الديني الذي لا يجب أن يجادل فيه اثنان. إذ عملت الفتنة التي حدثت في عهد عثمان وما تلاها، على ترسيخ هذه القاعدة، من خلال تأسيس الحكم على ((مبدأ كلي يلغي المسألة السياسية تمامًا: مبدأ من اشتدت وطأته وجبت طاعته))⁽⁶⁷⁾. فتحوّلت الخلافة إلى ملك وراثي، منذ وصول معاوية بن أبي سفيان إلى السلطة في عقب مقتل علي بن أبي طالب. وهكذا مدّ ((الفقهاء المتقدمون هذا الملك بشرعية انتحال اسم "الخلافة"، على الرغم من إخلاله بشروطها، بحجة حفظ وحدة الجماعة وائتفاء شر الفتنة))⁽⁶⁸⁾.

إن مشكلة السلطة في الإسلام تنبع من عطبين متداخلين:

يتعلق الأول بسوء قراءة التاريخ، حيث يعتمد أغلب المسلمين -وعلى رأسهم حركات الإسلام السياسي- إلى انتزاع تجارب الإسلام المبكر من سياقاتها الاجتماعية والتاريخية، ورفعها إلى مستوى القداسة. ثم العمل على إسقاطها على تجارب لاحقة من التاريخ الإسلامي، خصوصًا ما بعد سقوط الخلافة العثمانية، أي تاريخ ظهور حركات الإسلام السياسي.

ويرتبط الثاني بقراءة النصوص "المؤسسة" لتجربة الحكم الإسلامي (الأموي والعباسي خصوصًا)، وتحديدًا نصوص السنة التي تتضمن تنصيصًا، صريحًا أو ضمنيًا، على شكل السلطة، وضوابط التعامل مع الحكام من قبل المجتمع المسلم. وهي قراءة تقوم على غياب (أو تغييب) السياق التاريخي للأحداث التي "صنعت" تلك النصوص.

سبق لعبد الجواد ياسين أن خلص في دراسة له حول السلطة في الإسلام إلى نتيجة، تؤكد دور التاريخ في صناعة النصوص الدينية، نصوص السنة تحديدًا. فمنذ أن دونت تلك النصوص ((في

(65) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ط4، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 53 و57.

(66) المرجع السابق نفسه، ص 368.

(67) المرجع السابق نفسه، ص 372.

(68) طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة: مقاربة انتمائية لصراعات الأمة الحالية، ط1، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018)، ص 97.

كتب مستقلة كمتون سردية صرف، بغير إشارة إلى سياقات الواقع التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأولى، أو في ظروف التدوين المتأخرة، والعقل الإسلامي يتعاطى معها ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة، بمعزل عن العوامل الخارجية. لقد قرأنا بعض الأحاديث في كتب السنة الصرف فلم نفهمها، فلما قرأناها في كتب التاريخ فهمناها، كما قرأنا أحاديث في كتب السنة الصرف فقبلناها، ثم قرأناها في كتب التاريخ فلم نقبلها⁽⁶⁹⁾.

لذا يرى أن "المنظومة الفقهية المدونة" التي يمتح من معينها العقل الإسلامي اليوم، لم تكن تستند إلى النص الديني، بقدر ما كانت تدين للتاريخ الذي صاغها، مثلما صاغ النصوص المؤسسة لها، فالعقل الإسلامي الراهن ((ما هو إلا امتداد للعقل السلفي الأول الذي ما زالت قضاياها الفكرية ومشكلاته الكلامية ومعاركه الفقهية، حاضرة في الطرح الراهن للإسلام، في تجاهل كامل للحقيقة التي أشرنا إليها من قبل بخصوص المناخ الجغرافي الزمني الذي أفرز هذه القضايا وتلك المشكلات، من خلال الجدل مع الآخر العقلي أو الثقافي أو السياسي أو الفقهي⁽⁷⁰⁾)).

لقد قاد التساؤل حول قضية السلطة، عبد الجواد ياسين، إلى تساؤل أكبر حول قضية "النص" ذاته، أو لنقل قضية "صناعة النص السني" تحت ضغط التاريخ. حيث يقول بهذا المضمون: ((هل في الإسلام أحكام ملزمة في ما يتعلق بشكل السلطة؟ كان هذا هو السؤال الذي انطلقت منه هذه الدراسة. والذي تفجرت عنه أرتال من الأسئلة كان أولها: ما الذي نعينه بالإسلام تحديداً في هذا الصدد؟ هل هو "النص" أم "التاريخ"؟ وإذا انتهينا إلى أن الإسلام المعني الملزم هو النص وحده وليس التاريخ، برزت على الفور الإشكالية الكبرى التي لا يكاد العقل الإسلامي يشعر بها حتى الآن، وهي "إشكالية النص"⁽⁷¹⁾)).

وانتهى به التساؤل إلى الإقرار بأن النظرية السياسية في الإسلام السني أو الشيعي، على السواء، لم تكن ((نتائجاً مباشراً لنص إسلامي ملزم (...)) بل كانت نتاجاً مباشراً لحركة الصراع السياسي العنيف على السلطة، بين الأنظمة الحاكمة وقوى المعارضة السياسية، لا سيما الخوارج والشيعة، أي كانت من نتاج التاريخ، أعني التاريخ السياسي بوجه خاص (..). ومع ذلك فلا يزال العقل الإسلامي، منذ عصر النظرية يمارس الخلط بين النص والتاريخ، ويضع المسألة بشكل أو بآخر داخل إطار الالتزام

(69) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 242.

(70) المرجع السابق نفسه، ص 35 و36.

(71) السابق نفسه، ص 195.

(الديني)⁽⁷²⁾.

3. "ما بعد الإسلامية": نحو بديل عالمي يتقاطع مع قيم الإسلام

ارتبط، إذن، ظهور الإسلام السياسي بصدام العالم الإسلامي مع الغرب، في نهاية القرن التاسع عشر. وهو الحدث الذي خلف أنواعاً مختلفة من ردات الأفعال، بلغت أقصى حدود التناقض؛ بين الانهيار الشديد والانغلاق التام. وقد انطلقت الإسلامية من الحد الثاني؛ حيث رُفضت النظم السياسية الغربية بوصفها حلولاً لأزمات العالم الإسلامي، واستمرت تلك الممانعة، ضد كل ما هو غربي، خصوصاً بعد أن انتقلت المعركة إلى العالم الإسلامي، وصارت تدار على أراضيه، من طرف نخب وصفت بـ"المتغربة" من علمانيين ويساريين وليبراليين.

رأى الإسلاميون أن من واجهم التصدي لهؤلاء، من باب الدفاع عن المجتمع وعن الهوية والثقافة وعن الخصوصية وعن الإسلام، فقد رادفت مثلاً الحركة الإسلامية بمصر، في عقب ثورة يوليو/ تموز 1952 بينها وبين الإسلام، وعدّت أي رفض لها رفضاً للإسلام ذاته.⁽⁷³⁾

لكن مجريات الواقع المعقدة، فرضت على الإسلاميين سلسلة طويلة من المراجعات، أوصلتهم إلى ما يسميه آصف بيات "بما بعد الإسلام السياسي"، بوصفه يمثل ((تحولات الإسلامية في أفكارها وممارستها وممارستها من الداخل والخارج. ويضرب بيات -مثلاً- على تلك التحولات من أحزاب إسلامية إلى ما بعد إسلامية، بحزب العدالة والتنمية في تركيا، ثم أحزاب النهضة والعدالة والتنمية بتونس والمغرب، لأنها اندمجت في النطاق الوطني والديمقراطي والسياسي، وتخلت عن كثير من الشعارات والأفكار المرتبطة بحركات الإسلام السياسي، مثل إقامة دولة الخلافة، أو دولة الشريعة الإسلامية وأسلمة المجتمع ... فأصبحت أقرب إلى الكيانات الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية)⁽⁷⁴⁾.

1. القراءة الاستشرافية الجديدة: نهاية السرديات الكبرى

لا أحد بإمكانه التكهن بمستقبل⁽⁷⁵⁾ حركات الإسلام السياسي، فعلى الرغم من المناقشات الطويلة التي دارت حول مفهومي "الإسلامية" و "ما بعد الإسلامية"، فإن النبوءات التي كانت تقدمها تلك

(72) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 26 و 27.

(73) فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط1، (القاهرة: دار الفكر لدراسات والنشر والتوزيع، 1986)، ص 127 و 128.

(74) محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، ص 12.

(75) يرى حمودي أن الربيع العربي "أحدث قطيعة حقيقية في كفاءات تصور المستقبل". انظر: عبد الله حمودي، الحداثة والهوية، ص 60.

الطروحات، قد باء معظمها بالفشل أمام متغيرات الواقع. وبدأت متجاوزة إلى حد بعيد، خصوصاً بعد أحداث الربيع العربي التي كانت مفاجئة للجميع. فالسرديات التحليلية الكبرى في الغرب، كانت تصطدم دائماً بصلاصة الواقع ومفاجآته، فقد سبق الزعم بأن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية، وأن المسلمين لا يملكون القابلية للحكم الديمقراطي.⁽⁷⁶⁾ غير أن هذا الزعم تحطم على يد التجربة التركية، فخضع لتعديل كي يشمل العرب فقط، حتى فاجأت ثورات الربيع العربي الجميع، شرقاً وغرباً؛ حكومات وباحثين وخبراء.

هكذا يبقى التنبؤ محض بناء احتمال ظني، استناداً إلى معطيات محدودة من الواقع، يعبر في أحيان كثيرة عن رغبات وأمني⁽⁷⁷⁾، أكثر مما يقدم تحليلاً نقدياً للواقع. فكثير من الدراسات الغربية للموضوع تنطلق من إسقاطات تفتقد إلى الدقة أو الموضوعية؛⁽⁷⁸⁾ وهذا ينطبق على مفهوم "ما بعد الإسلامية" نفسه الذي ((ولد في السياق الغربي، خارج الإطار التداولي والحقل الدلالي العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعله مفروضاً -وليس مفترضاً- على فعاليات وتوجهات وقوى وحركات ترفض إستراتيجيات التسمية المرتبطة بالهيمنة والسيطرة، ذلك أن مقاربات تحليل الإسلامية وما بعد الإسلامية تتجاوز الأطر المعرفية الإبتيمولوجية، وتتلبس بالصياغات الأيديولوجية والإستراتيجية))⁽⁷⁹⁾.

تتكئ الدراسات الغربية (ومعها قطاع واسع من الدراسات التي تنتمي إلى العالم الإسلامي) حول موضوع الإسلام السياسي على ثابت واحد؛ هو الديمقراطية كما أفرزتها التجربة الغربية. على أساسه يقاس تطور الإسلامية وممارساتها السياسية، ويحكم من خلاله على تلك الممارسة بالنجاح أو الفشل⁽⁸⁰⁾، بحسب مقدار القرب أو البعد من النموذج الغربي للديمقراطية.

لقد تنبه المفكر المغربي طه عبد الرحمن إلى أن الحداثة الغربية التي أنجبت الديمقراطية، لم تكن

(76) انظر مناقشة حول إحصاءات بخصوص هذا الموضوع في: لاري دايغوند، روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرة، عبد النور الخرافي (مترجماً)، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 61_64.

(77) يمثل الكاتب الصحافي البريطاني جون آر برادلي مثلاً على هذا الأمر، انظر: جون آر برادلي، ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، شيماء عبد الحكيم طه (مترجماً)، محمد إبراهيم الجندي (مراجعاً)، ط1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013).

(78) قدم الراحل إدوارد سعيد تحليلاً علمياً وافياً لهذا الموضوع في كتابه "الاستشراق. انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، محمد عناني (مترجماً)، ط1، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2006). وانظر كذلك تعامل الدراسات الاستشراقية مع أحداث الربيع العربي في: عبد الله حمودي، ص 26 و28.

(79) محمد أبو رمان، ما بعد الإسلام السياسي، ص 25.

(80) سبق لأليفه روا منذ ما يقارب 30 سنة أن بشر بفشل الإسلام السياسي، من خلال كتابه؛ "إخفاق الإسلام السياسي"، لكن ثورات الربيع العربي كذبت هذا الادعاء.

هي النموذج الوحيد أمام الإنسانية؛ إذ ثمة فرق بين روح الحداثة والتطبيق الغربي لتلك الروح، حيث يقول: ((الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست، كما رسخ في الأذهان، إمكانًا واحدًا (...)) وإذا جاز أن للحداثة الغربية، على وجه الخصوص، أشكالًا متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعا في التاريخ والمصير، فلأن يجوز أن للحداثة، على وجه العموم، أشكالًا تختلف باختلاف التاريخ والمصير أولى؛ لذلك، لا بد أن يكون للتاريخ الإسلامي والمصير الإسلامي -وحالهما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به- أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث⁽⁸¹⁾.

إن النج بمحاكمة تجارب الإسلاميين داخل معيار مخصوص، تمثله التجربة الديمقراطية الغربية، من شأنه أن يقدم نتائج متسعة وناقصة ومشوهة، من حيث كونها تقوم على رفع تجربة خاصة إلى مصاف النموذج، ثم تعمل على إسقاطه على تجارب مفارقة لها في المجال، ومختلفة عنها في الثقافة والتاريخ. وإذا كانت التجربة الديمقراطية الغربية يراد لها أن تشكل "نموذجًا"، من حيث المرادفة بين واقع الديمقراطية و"روح" الديمقراطية (إذا ما استعرنا مفهومات طه عبد الرحمن)، فإن الغرب اليوم يناقش "ما بعد الديمقراطية"، بوصفها نظامًا صارت فيه القرارات تخرج عن سيطرة المنتخبين، وتنتج داخل مؤسسات غير منتخبة لا تخضع لأي محاسبة

إن وضع الديمقراطية في الغرب يعبر عنه ألان دونو في كتابه "نظام التفاهة" بالقول: ((لقد تبوأ التفاهون موقع السلطة))⁽⁸²⁾، وسيطرت الحوكمة على السياسة، وفقدت الديمقراطية النيابية سلطاتها إلى درجة ((ما عدنا نستطيع تحديد موضع تركيز السلطة))⁽⁸³⁾. فالنخبة المالية هي التي باتت تسيطر ((على مؤسسات "صناعة الرأي" المكلفة بتطوير إستراتيجيات سياسية مفصلة على مقاسها بالضبط، كما تمويل النخبة المالية الحملات الانتخابية الخاصة بسياسيين يدافعون عن مصالحها الخاصة، ويتكلفون، من خلال تدخلاتهم بأسواق المال، بتنفيذ إستراتيجياتها. وتوظف كل المناحي الاقتصادية والاجتماعية لما يخدم هدفها الرئيس: زيادة ثروتها، إن النخبة المالية تشكل أقوى جماعة، شهدتها المعمورة حتى الآن، وغني عن البيان أن صندوق النقد الدولي، أحد أهم وسائل قوتها وسلطانها))⁽⁸⁴⁾.

لقد تحول واقع الحداثة الغربي من واقع صلب إلى واقع سائل؛ على حد تعبير زيجمونت باومان،

(81) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط3، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 16 و 17.

(82) ألان دونو، نظام التفاهة، مشاعل عبد العزيز الهاجري (مترجمًا ومعلقًا)، ط1، (بيروت: دار سؤال للنشر، بيروت، 2020)، ص 69.

(83) المرجع السابق نفسه، ص 220.

(84) إرنست فولف، "صندوق النقد الدولي"، عدنان عباس علي (مترجمًا)، سلسلة عالم المعرفة، ع: 435 (أبريل 2016)، ص 148.

حيث ((انتهت صلاحية الأمة/ الدولة في معالجة المشكلات التي يولدها الإنتاج القسري للنفايات⁽⁸⁵⁾ واللامبالاة وانعدام الكرامة، تلك النزعة المزمنة والسمة البارزة لاقتصاد السوق الذي يديره رأس المال))⁽⁸⁶⁾.

نحن إذن أمام أزمة عالمية، تعانيها الإنسانية جمعاء، حيث ((حرر السوق الناس من صدقة دولة الرفاه، لكنه أجبرهم على العيش في ظل مجتمع المخاطر، كما قال أولريش بك))⁽⁸⁷⁾. وهي ((ليست أزمة مؤقتة، بل هي علامة دالة على تغير عميق في المنظومة الاقتصادية والاجتماعية بأسرها، كما أن آثارها ستدوم أمداً طويلاً))⁽⁸⁸⁾. وقد خلفت فراغاً رهيباً، لم ينتج منه ترهل النخب السياسية فحسب، بل قاد إلى ترهل السياسة كلها، وارتخائها، وإلى ضumur الشأن العام لمصلحة بروز الفردانية المنغلقة على ذاتها، كما توقعها ألكسيس دوطوكفيل منذ زمان.⁽⁸⁹⁾

يعاني واقعنا الحالي ما يسميه باومان بـ"خلو العرش"⁽⁹⁰⁾؛ حيث إن ((مركز التحكم صار الآن خفياً، ولن يشغله قائد معلوم أو إيديولوجية واضحة))⁽⁹¹⁾. فهل بإمكان الإسلاموية اليوم أن تقدم نفسها بوصفها إيديولوجية بديلة؟ بمعنى آخر، هل بمقدورها ملء ذلك الفراغ الذي خلفه "انفصال السلطة عن السياسة"؟ وهل تملك ما يكفي من الوعي الذي قد يؤهلها إلى التفكير في مشكلات العالم، مع الآخر، وليس ضده؟

2. الإسلاموية والحل الكوني: نحو بديل إسلامي عالمي

قدمت الإسلاموية مراجعات كثيرة، حملتها على تقبل الديمقراطية ودولة المؤسسات، والاستعاضة عن المقولات التقليدية حول الخلافة والدولة الإسلامية، غير أن هذا التحول لم يكن يعكس فهماً جذرياً للواقع، من خلال قراءته قراءة علمية، بل كان يعبر عن تكتيكات عملية، هدفها التكيف السريع مع متغيرات الواقع، بقصد تحقيق أعلى قدر من الاستفادة من اللعبة السياسية، كما تجري على أرض الواقع التي يكون منتهى الوصول إلى السلطة. وسواء فشلت تجارب الحكم التي قدمتها

(85) يوظف باومان لفظ النفايات ليعبر عن المشكلات (مشكل الهجرة الجماعية، اللاجئين...) التي تصنعها قوى العولمة، وتلقها عبر العالم حتى صارت مدن العالم كمقالب نفايات. انظر: باومان، حالة الأزمة، ص 21.

(86) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، حجاج أبو جبر (مترجماً)، ط 1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 193.

(87) بهروز غماري تبريزي، الإسلاموية والسعي إلى الحداثات البديلة، ص 247.

(88) باومان، حالة الأزمة، ص 7.

(89) انظر: جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، حافظ إدوخراز (مترجماً)، ط 1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018).

(90) باومان، حالة الأزمة، ص 19.

(91) باومان، الحداثة السائلة، ص 199.

الإسلاموية أم نجحت، فإن السؤال المطروح هو هل يمكن أن يجعلها نجاحها بديلاً كونياً لحل أزمات العالم، انطلاقاً من تصورها الإسلام ديناً/ بديلاً عالمياً؟ ومن ثم هل استطاعت فهم الإسلام على هذا الوجه؟

إذا سلمنا بوعي الإسلاموية بمنزلة الإسلام العالمية، فإنها تعاني أزمة كبرى في مستوى فهم تلك العالمية، حيث ((إن مشكلاتنا الفكرية المعاصرة تقع في مجملها ما بين الالتزام الديني بكلمة الله وعدم اكتشاف العلاقة ما بين هذه الكلمة الإلهية وكيفية الوصول إلى تحقيقها، فما يظهر حتى الآن من معظم الحركات الدينية أنها تكتفي بطرح نفسها في دائرة الفراغ الفكري والسياسي الناتج عن فشل الآخرين، دون أن يكون في مقدورها التعاطي بشكل منهجي لا مع كلمة الله، ولا مع متغيرات المجتمع والتاريخ، ودون أن يستوعبوا فشل الآخرين الذين يطرحون أنفسهم بديلاً منهم. فالصحة الآن قد تحولت إلى أحزاب وحركات، تصارع من أجل السلطة، دون نهج لبناء المجتمع في واقع متغير))⁽⁹²⁾.

ليست مهمة المسلمين اليوم، سواء كانوا أفراداً أم جماعات (على رأسها حركات الإسلام السياسي)، هي البحث -في تراثهم أو تراث غيرهم- عن الوسائل التي تمكنهم من الانسجام مع عصرهم، سواء كان ذلك بسبب رغبتهم في تحسين شروط وجودهم، أم من أجل إرضاء المجتمع الدولي، وتقديم عربون على تقبل الحداثة، بعد مدة خصام. ولكن مهمتهم تكمن في صناعة بديل، يحرر الإنسانية جمعاء من أزماتها المركبة، في ظل وضع عالمي يتسم بانكماش الدولة الحديثة وتراجع أدوارها، وانهيار تدريجي لسلطتها، مقابل تزايد هيمنة السوق الرأسمالي على حياة الناس العامة والخاصة. إذ ليس المطلوب اليوم هو تحديث الأصالة في العالم الإسلامي، بل تأصيل الحداثة.⁽⁹³⁾

لا يرجع الأمر هنا إلى محض رغبة في المغايرة مع الآخر (الغرب)، من خلال اللعب بالمفاهيمات، بل يعزى إلى التمايز الجذري بين الرؤية الإسلامية ونظيرتها الغربية التي تترتب عليها نتائج عملية متباينة في مستوى السياسة ونظرية القيم، بحيث ((تقدم المعرفة المحددة وجودياً -والمستندة إلى علم الكونيات (الكوزمولوجيا) المتمركز حول الإله- نوعاً من أنواع الشرعية والتسويق السياسي في الإسلام. يكاد يكون من المستحيل فهم الثقافة السياسية الإسلامية أو الوعي السياسي المسلم، دون أن نفهم أولاً صورة العالم عند المسلمين. وتعد عقيدة التوحيد (المتثلة في قول "لا إله إلا الله") العقيدة الأساس لعلم الكونيات الإسلامي المتمركزة حول الإله، فعقيدة التوحيد هي الوسيلة الرئيسية الموصلة من النظرية إلى التطبيق، ومن الاعتقاد إلى الحياة، ومن المثالي إلى الواقعي، وذلك في الرؤية الإسلامية

(92) محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2011)، ص 18.

(93) المرجع السابق نفسه، ص 40.

الكلية للعالم))⁽⁹⁴⁾.

وهكذا، فالبديل الذي يجب أن يقدمه المسلمون، وجب أن يكون مغايرًا لما تقدم، لأن زيادة المسلمين ودورهم كشهداء على الناس، لا تنطلق من مزاحمة الغرب في الإنتاج الاستهلاكي، بل في مغايرتهم بالزهد في ذلك دفاعاً عن الإنسان، بوصفه قيمة في ذاته، وليس في ممتلكاته، وحماية للبيئة والطبيعة.⁽⁹⁵⁾ فقد ((أشار فضل الرحمن، في كتاب من آخر كتبه التي ألفها إلى أن هدفه ليس إنقاذ الدين من الحداثة -وهو في مختلف الأحوال اهتمام فئوي- بل إنقاذ الإنسان من نفسه عن طريق الدين))⁽⁹⁶⁾. هذا في الوقت الذي ((بإمكان الإسلام أن يكون قوة ديناميكية في مجتمع سلك طريق الحداثة))⁽⁹⁷⁾.

لكل ذلك لن يكفي الإسلاموية تكوين فهم لواقعها الجديد داخل مربع السلطة، من خلال معطياتها الحالية -كما يذهب الباحث بلال التليدي⁽⁹⁸⁾- بل لا بد لها من رؤية أوسع لذلك الواقع؛ بحيث من اللازم أن يجتمع في تلك الرؤية وعي مزدوج، يجمع بين فهم طبيعة الوضع العالمي الذي بات يتميز بالمصير المشترك، حيث يستدعي لزوماً البحث عن حلول كونية،⁽⁹⁹⁾ وفهم الماضي الذي تشكلت في ضوئه المرجعية الفكرية للإسلاموية. ذلك أن ((الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته))⁽¹⁰⁰⁾.

فإذا كان القرآن قد أنجز استرجاعاً نقدياً للتراث الديني السابق عليه، فإن مهمتنا، نحن المسلمون، هي الاسترجاع النقدي لتراثنا الإسلامي.⁽¹⁰¹⁾ فليس مطلوباً من الإسلاموية استحضار نموذج سياسي جاهز من ماضيها، كما ليس مطلوباً منها استيراد نموذج جاهز من حاضر الآخرين. بل عليها أن تجتهد في اجتراح، ليس فقط حلول سياسية مؤقتة، بل مشروعات نهضوية بعيداً من ضغط السجال مع

(94) أحمد داوود أوغلو، النموذج البديل: أثر تبين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، طلعت فاروق محمد (مترجماً)، سعيد فارس حسن (مراجعة)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص 85.

(95) الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، ص 158.

(96) دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ميرنا معلوف ونسرين ناضر (مترجمتين)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 8.

(97) المرجع السابق نفسه، ص 11.

(98) انظر: التليدي، الإسلاميون والربيع العربي، ص 236 - 237.

(99) محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ط1، (بيروت: دار الساق، 2010)، ص 123.

(100) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 365.

(101) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، الإسلاموية العالمية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط1، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2004) ص 257 و 258.

الأخر المخالف (الغرب)، بما يسمح ببناء الذات الحضارية الإسلامية التي من واجبها أن تقدم بدائل تساهم في حل أزمت الواقع المعاصر. ذلك أن ((التجديد- في إطار العصر- ليس قضية تأويلية فقط، وإنما يمضي ليخترق كل أبعاد التكوين الإيديولوجي المعاصر))⁽¹⁰²⁾، سواء كان هذا التكوين ينتهي إلى الحضارة الإسلامية أم إلى غيرها من الحضارات الأخرى، وسواء ارتبط بالماضي أم بالحاضر، هذا إذا افترضنا أن وجود حركات الإسلام السياسي وأحزابه يعد قدرًا محتومًا، لا فكاك منه، من أجل قيادة أي مشروع إصلاح سياسي أو مجتمعي، أو أي مشروع نهضوي في مستوى الأمة.

خاتمة

عرفت إذن الإسلاموية تحولات عدة طوال مسارها الطويل، توجت أخيرًا ببلوغها السلطة في دول عدة في عقب ثورات الربيع العربي. غير أن هذا التنوع لم يكن نهاية لتجربة سياسية عمرت ما يقارب قرنًا، بل كان بداية تجربة جديدة لمكون مهم في الساحة السياسية والفكرية الإسلامية. لكنها لم تكن تجربة واحدة وموحدة؛ بل لاحظنا كيف اختلفت مسارات حكم الإسلاميين بحسب اختلاف بلدان الربيع العربي، تبعًا لعوامل عدة: منها ما يرتبط بطبيعة أنظمة الحكم في تلك البلدان، ومنها ما يرجع إلى المحيط الإقليمي والدولي وضغوط الدول المجاورة، ومنها ما يعزى إلى تفاوت خبرات الإسلاميين بحسب كل بلد.

وإذا كانت هذه التجربة الجديدة قد أفادت الإسلاميين، فإن بناء الخبرة يتطلب وعيهم بالتحولات الكبرى التي يمر بها العالم، وليس فقط الانغلاق على ما يدور في الدولة القطرية. وإذا كانت مراجعاتهم تحدث فقط من باب "فقه الضرورة" وفي إطار التكتيكات المرحلية، فإن ذلك من شأنه أن يفقد مشروع الإسلاموية البوصلة -أكثر مما هي مفقودة اليوم- ويجعله محض رقم، لن يساهم سوى في تعميق أزمة التخلف التي تعانيها بلدانهم.

إن الجرح الذي خلفته الفتنة لم يندمل بسرعة، بل كان له دور مهم في تشكل الوعي الإسلامي العامي منه والعالمي، وهو وعي ينفر من الحرية ويقاوضها بالأمن، ولو كان من مستبد يحافظ على قشور الإسلام أو يتظاهر بذلك. لقد هزت تلك الأحداث الكيان المسلم، وولدت نظرة تشاؤمية تستكين إلى الأمر الواقع، وتقبل به بدل المغامرة غير محسوبة العواقب. وقد قادت تلك النظرة -مع الأسف في مرات كثيرة- إلى تقبل الواقع كما هو، وحاولت تبريره بالوسائل كلها. وقد ألحق هذا الأمر كثيرًا من التناقضات بالممارسة والفكر الإسلاميين.

(102) حاج حمد، الحاكمية، ص 121.

لذلك يستوجب التجديد، إحاطة التغيرات العالمية، والعمل على تعميق الوعي بمشكلة المرجعية الفكرية، ليس فقط في مستوى كيفية تمثيلها وفهمها، بل في مستوى فهم تشكلاتها الأولى بدرجة أولى.

خلاصة

1. لم تكن علاقة الإسلاميين بالربيع العربي على شاكلة واحدة، بل اختلفت بحسب البلدان، تبعاً لخصوصيات تتعلق بطبيعة الأنظمة الحاكمة والمحيط الإقليمي والدولي وخبرة إسلامي كل قطر على حدة.
2. قدّم الربيع العربي الإسلاميين بوصفهم فاعلاً مؤثراً، علقت عليه آمال جمهور واسع من المواطنين، لكن بعد تجربة الحكم القصيرة خابت الآمال وتراجعت شعبيتهم.
3. على الرغم من الأحكام المسبقة تجاه الإسلاميين، وضحت التجربة قدرتهم على التكيف مع مفهومات الدولة الوطنية والديمقراطية والحزبية والتعددية.
4. كشفت احتجاجات ما بعد الربيع العربي أن السقف تجاوز النخب التقليدية كلها، حتى الإسلاميين، حيث اتخذ الاحتجاج طابعاً كونياً.
5. وضحت الدراسة أن الإسلاموية تعاني أزمة بنيوية ولدت بها، ترتبط أساساً بمدى فهمها لعلاقة الدين بالسياسة من منظور إسلامي.
6. ترجع أزمة الإسلاموية إلى بدايات تشكل الفكر الإسلامي، في عقب أحداث الفتنة الكبرى وما تلاها، بوصفها العصب الذي تشكل منه مفهوم "السياسة الشرعية".
7. تشكلت الإسلاموية نتيجة موقف سلبي، جمع بين الاحتفاء بالتراث الإسلامي -على علاقته- والمواجهة مع الحداثة الغربية.
8. ما قدمته الإسلاموية من تراث فكري وسياسي، يغلب عليه منطق التبشير والترقيع، أكثر مما يظهر قدرة على أصالة الإبداع.
9. تحتاج الإسلاموية إلى إصلاح عميق، يمس البنى النظرية التي تركز عليها، ولن يحدث ذلك إلا عبر إعادة قراءة التراث الإسلامي، الفكري والسياسي، قراءة نقدية.

المصادر والمراجع

1. أبو القاسم. محمد حاج حمد، الإسلامية العالمية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط1، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2004).
2. —، الحاكمة، ط1، (بيروت: دار الساقى، 2010).
3. —، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط1، (بيروت: دار الساقى، بيروت، 2011).
4. أبو رمان. محمد، ما بعد الإسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية، ط1، (عمان: مؤسسة فريدريش ايبيرت/ مكتب عمان، 2018).
5. الأفندي. عبد الوهاب أحمد، الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة، (لندن: دار الحكمة، د.ت).
6. التليدي. بلال، الإسلاميون والربيع العربي: الصعود، التحديات، تدير الحكم (تونس، مصر، المغرب، اليمن)، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012).
7. الجابري. محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ط4، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
8. —، تكوين العقل العربي، ط10، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
9. الجري. مبارك صالح، تحولات الإسلام السياسي: حركة النهضة نموذجًا (1971-2014)، ط1، (بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، 2018).
10. الصغير. عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1994).
11. العلام. عبد الرحيم، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014).
12. العوا. محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).
13. القديمي. نواف، الإسلاميون وبيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
14. المرزوقي. أبو يعرب، أزمة الحضارة العربية المترددة، سلسلة أوراق الجزيرة رقم (13)، ط1،

- (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2009).
15. الهويريني. وليد بن عبد الله، عصر الإسلاميين الجدد: رؤية لأبعاد المعركة الفكرية والسياسية في حقبة الثورات العربية، ط1، (الرياض: مجلة البيان: مركز البحوث والدراسات، 1434 هجرية).
16. الوردى. علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، (لندن: دار كوفان للنشر، 1994).
17. أنحاس. عبد القدوس، جدل الإسلاميين: الخلاف العلماني - الإسلامي (حالة المغرب نموذجًا)، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013).
18. أوغلو. أحمد داوود، النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، طلعت فاروق محمد (مترجمًا)، سعيد فارس حسن (مراجعًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).
19. باومان. زيجمونت وبوردوني كارلو، حالة الأزمة، حجاج أبو جبر (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).
20. باومان. زيجمونت، الحداثة السائلة، حجاج أبو جبر (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).
21. ———، الحياة السائلة، حجاج أبو جبر (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).
22. برادلي. جون آر، ما بعد الربيع العربي: كيف اختطف الإسلاميون ثورات الشرق الأوسط، شيماء عبد الحكيم طه (مترجمًا)، محمد إبراهيم الجندي (مراجعًا)، ط1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013).
23. بيرى. دونالد، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ميرنا معلوف ونسرين ناضر (مترجمتين)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013).
24. تبريزي. بهروز غماري، الإسلاموية والسعي إلى الحداثيات البديلة، أحمد محمود (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2018).
25. تمام. حسام، تحولات الإخوان المسلمين، تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم، ط2، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010).
26. حمودي. عبد الله، الحداثة والهوية: سياسة الخطاب والحكم المعرفي حول الدين واللغة، ط1،

- (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015).
27. دايموند. لاري، روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرة، عبد النور الخرافي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).
28. دونو. ألان، نظام التفاهة، مشاعل عبد العزيز الهاجري (مترجمًا ومعلقًا)، ط1، (بيروت: دار سؤال للنشر، 2020).
29. زكريا. فؤاد، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط1، (القاهرة: دار الفكر لدراسات والنشر والتوزيع، 1986).
30. سعيد. إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، محمد عناني (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006).
31. شحرور. محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994).
32. عبد الرحمن. طه، ثغور المراقبة: مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، ط1، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018).
33. —، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013).
34. فولف. إرنست، صندوق النقد الدولي، عدنان عباس علي (مترجمًا)، سلسلة عالم المعرفة، عدد 435 (أبريل 2016).
35. ليبوفتسكي. جيل، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، حافظ إدوخراز (مترجمًا)، ط1، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018).
36. مقتدر. رشيد، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ط1، (بيروت: مركز دراسات الجزيرة بالاشتراك مع الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).
37. ياسين. عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998).
38. —، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

رابعًا: مراجعات الكتب



”نقاشات عشية الثورة“.. تنوير أم تثوير؟

حسام أبو حامد⁽¹⁾

أولاً: مقدمة

عن سلسلة ”ترجمان“ في ”المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات“ صدر كتاب الباحثة إليزابيث سوزان كساب المُنون: ”تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية“⁽²⁾ الذي ترجمه عن الإنكليزية محمود محمد الحرثاني.

تقدّم كساب في كتابها تحليلاً رائداً ل”نقاشات التنوير“ بوصفها السياق الفكري الذي صُنِعت فيه أجواء الثورتين، المصرية والسورية في 2011. تلك المناقشات التي دارت في القاهرة ودمشق خلال عقدين سابقين على الثورة حول المستقبل السياسي والاجتماعي، لم تكن دراسات أكاديمية في تقييم أدبيات التنوير الأوروبي، وتلقيها، وإن شارك فيها أكاديميون، بل كانت -كما رأتها كساب- شكلاً من أشكال ”الإنسانية السياسية“ التي طالبت بالحق في الاستخدام الحر والعام للعقل، واستعادة الكرامة الإنسانية، والبحث عن بوصلة أخلاقية في عقب الدمار الذي أحدثته الأنظمة الوحشية. تضع كساب هذه المناقشات في سياقها المحلي، والتاريخي الفكري السياسي العربي، متفحّصة أولويات كل منهما، وخصوصيته في ضوء طبيعة الدولة وتاريخها، والصورة التي حرّصت الدولة على أن تظَهَر بها، ومن خلفها، مستوى القمع والعنف الذي مارسته، وعلاقة المثقفين بهذه الدولة، في ظلّ الهامش المتاح من الانفتاح على العالم الخارجي.

ثانياً: الرابطة التقليدية لعلاقة المثقف بالسلطة

خلال عهد السلطان العثماني محمود الثاني اكتسحت قوات محمد علي باشا (1769 – 1849م) بلاد الشام، في آخر حملاته العسكرية وأكبرها، بقيادة ابنه إبراهيم باشا (1790 – 1848م)، بدءاً من

(1) كاتب وباحث فلسطيني.

(2) إليزابيث سوزان كساب، تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية، محمود محمد الحرثاني (مترجماً)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020).

تشرين الثاني سنة 1831م. حاول إبراهيم باشا خلال حوالى عقد من الزمن توطيد الحكم المصري في بلاد الشام التي كانت تُمرُّ في حينه بمرحلة انتقالية حذرة نتيجة صدمة التحديث التي حاصرتها؛ من الشمال ممثلة في تنظيمات السلطان محمود الثاني الإدارية، أو من الشرق ممثلة في إصلاحات داود باشا في بغداد، أو من الجنوب من خلال مشروع التحديث المُنتَظَلَق مع محمد علي باشا في مصر⁽³⁾.

عرقلت المدة الزمنية القصيرة، والأوضاع الاجتماعية الاقتصادية في بلاد الشام، تحديثاً حكومياً من الأعلى إلى الأسفل، حقق في مصر خطوات متقدمة؛ فالبنى الاجتماعية - الاقتصادية التقليدية في الديار الشامية كانت أكثر رسوخاً، وقادتها زعامات تقاسمت السلطات المحلية، مستندة إلى مراسيم سلطانية، ونفوذ أسري وقبلي واسع، ولم يكن لديها رغبة في التنازل عن مصالحها التي عُززت في ظلّ نظام الإدارة العثماني على أساسي الالتزام بالضرائب والارتزاق في التجنيد، وقاومت محاولات إبراهيم باشا في تقييد نفوذها بدمجهما في النظام الإداري العام الجديد.

كان انتشار السلاح مشكلاً آخر واجه الاستقرار المنشود. شملت إصلاحات إبراهيم باشا التحديثية مناحي مختلفة، نحو: ترتيب المجالس الملكية والعسكرية، وإقامة مجلس الشورى، وترتيب المالية عبر نظام عادل لجباية الخراج، وإبطال المصادرات، وإقرار حق التملك، وما رافق ذلك كله من انتعاش في الزراعة والتجارة والصناعة والتعدين. لكن استثمار ذلك لاحقاً، في خدمة الأغراض العسكرية، عبر نظام التجنيد الإجباري، ومصادرة بعض الممتلكات والأموال لمصلحة الجيش، وفرض أعمال السخرة العسكرية على المدنيين، تسبّب في نقمة الأهالي الذين انتفضوا في وجه الحكم المصري. لم تكن ثورة 1834م التي قمعها إبراهيم باشا بوحشية آخر تلك الانتفاضات، قبل أن تضع معاهدة لندن في تموز/ يوليو 1840م حداً لتوسع محمد علي باشا في أراضي السلطنة العثمانية، وقلّصت صلاحياته، واضطرت القوات المصرية إلى الجلاء عن دمشق في 29 كانون الأول/ يناير⁽⁴⁾ 1840.

المدارس قليلة العدد ومحدودة التأثير التي أنشئت خلال الحكم المصري لبلاد الشام، خضعت بدورها للأغراض العسكرية، بينما كان محمد علي قد أسس في مصر نواة طبقة "مثقفي الدولة"، في معرض سعيه لتقوية سلطته في مواجهة السلطنة العثمانية، فلم يكتف ببناء جيش حديث، ورفع الدولة على أعمدة مؤسساتية، بل أراد بإنشاء المدارس الحديثة، وبحركة الترجمة، وبابتعاث الطلاب إلى الخارج، تعبئة الرجال لمصلحته، وتدريبهم، كان ذلك -في رأي كساب- أصل الرابطة العضوية التقليدية بين المثقف المصري والدولة التي ستواصل بقاءها وسط تقلبات التاريخ المصري الحديث،

(3) هناك عدد من الكتب تناولت الحكم المصري لبلاد الشام في تلك الحقبة، انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد كرد علي، خطط الشام، ج3، (دمشق: مطبعة الترقى، 1935)، ص 46 وما بعدها؛ سليمان أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سورية، (بيروت: دن، 1929)، ص 129 وما بعدها؛ ميخائيل مشاققة، مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان، (القاهرة: دن، 1908)، ص 99 وما بعدها.

(4) السابق نفسه.

((وعلى الرغم من الأيديولوجيات الرسمية المتغيرة وتكرار الوفاء بالوعود، استمرت الدولة في أن تكون المحرك الرئيس للتحديث والاستقرار والأمن لمعظم المصريين والمثقفين المصريين))⁽⁵⁾.

لم يتحقق ذلك لسورية التي أسست دولتها الحديثة في ظلّ الانتداب الفرنسي في 1920م، ونالت استقلالها بوصفها جمهورية في 1946م⁽⁶⁾، لينتهي عقدان من عدم الاستقرار والانقلابات العسكرية باحتكار حزب البعث للسلطة، والتحوّل إلى دولة أوتوقراطية تحت قبضة حافظ الأسد الذي ورّثها بعد وفاته عام 2000م لابنه بشار، فقمع كلاهما مظاهر الحياة السياسية جميعها، وأزالا ألوان المعارضة جميعها. ((إذا، بالمقارنة مع مصر كانت المساحة في سورية أضيق كثيرًا من نظيرتها بالنسبة إلى النقاشات المفتوحة والتنافس السياسي، هذا إن وجد)).⁽⁷⁾

ثالثًا: "التنوير" بين الحكومة والإسلاميين

تَنْظُرُ كَسَّاب إلى مناقشات التنوير التي اشتدّت في تسعينيات القرن الماضي، بوصفها ردات أفعالٍ على صعود الإسلامويين منذ ثمانينيات ذاك القرن، وما بعدها، وقد اتخذ صعودهم إما شكلًا "جهاديًا" عنيفًا أو شكلًا أخلاقيًا ثقافيًا بعد "الصفقة الصامتة" بين النظام والإسلامويين، بدءًا من عهد السادات. ويركّز الفصل الأول من الكتاب: "مناظرات التنوير العلمانية الحكومية والإسلامية في مصر في تسعينيات القرن العشرين" على ثلاثة مفكرين مصريين، وفكرهم من التسعينيات حتى ما بعد الثورة المصرية في 2011م، والانقلاب العسكري عام 2013م الذي أطاح الرئيس الإسلامي المنتخب محمد مرسي (1951-2019م) من منصبه. كانت مرحلة التسعينيات مشحونةً بصورة خاصة، حيث تمكّنت الهجمات الجسدية على الكُتّاب من أن تقتل فرج فودة (1945-1992م)، ونجا منها نجيب محفوظ (1911 – 2006م)، وتزايدت الهجمات القانونية على المثقفين ذوي التفكير الحر، مثل نصر

(5) كَسَّاب، تنوير عشية الثورة، ص 28.

(6) يقارن برهان غليون بين الدولة السورية الأولى التي وُلِدَتْ بقرارٍ من المؤتمر السوري الذي أعلن استقلال سورية ملكية دستورية، بزعامة الملك فيصل، وسورية الانتداب الفرنسي، قبل استقلالها في 17 نيسان/ أبريل 1946م: "فقد انبثقت الأولى من إرادة ذاتية مثلتها جمعية وطنية ضمت ممثلين من جميع المقاطعات السورية، ممن لعبوا دورًا نشطًا في الجمعيات والتنظيمات الحرة التي خاضت الصراع ضد الاستبداد العثماني، وضد سياسة التتريك التي تبنتها تركيا الفتاة بعد انقلاب 1908، ودستور ديمقراطي تمثيلي كان الأول من نوعه في العالم العربي، ينص على المساواة التامة بين المواطنين، بما في ذلك حق المرأة في الانتخاب، في وقت كانت دول أوروبية عدة، ومنها فرنسا، لم تعترف بهذا الحق حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

والدولة السورية الثانية التي انبثقت من إرادة سلطات الانتداب الأجنبية وأتت على أسنة الرماح، وعلى أجساد الشهداء السوريين، وفي مقدمتهم وزير الدفاع، يوسف العظمة، وأعطت لنفسها الحق في التصرف بمصير الشعب والأرض والدولة معًا لصالح دولة الاحتلال ومصالحه". برهان غليون، "عن معضلة بناء الدولة في سورية والمشرق العربي"، صحيفة العربي الجديد، 1 حزيران/ يونيو 2021، <https://bit.ly/3yOf3Tf>

(7) كَسَّاب، تنوير عشية الثورة، ص 32

حامد أبو زيد (1943-2010) الذي أدين بالردة، وطُلق من زوجه، ليستقرّ به المقام في المنفى. ردًا على ذلك، أسّس بعض المثقفين المصريين منظماتٍ مثل "جمعية التنوير" (1992م)، وأطلقت الحكومة حملةً للترويج للتسامح والعقلانية والتنوير، تضمّنت إعادة نشر كتب أنتجت في عصر النهضة وتوزيعها (من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين)، ونظّمت مؤتمرات كبرى تحتفي بأبرز شخصيات النهضة مثل الطهطاوي (1801 – 1873م) وقاسم أمين (1863-1908م)، وحشدت مثقفها للدفاع عن قضية التنوير ضد هؤلاء "الظلاميين".

بالنسبة إلى بعض المصريين ذوي الميول العلمانية كان الردّ على ما عدّوه ظلامية إسلامية بمنزلة تعزيزٍ لمفهوم "التنوير"، ومحاولة لتجديد كل من تراث النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وتراث شخصياتٍ سابقةٍ لهذا العصر، مثل ابن رشد (القرن الثاني عشر الميلادي)، في مشروعٍ يُروّج للعقل ضدّ التعصب الديني. أدى ذلك إلى رد فعلٍ من جانب بعض المفكرين الإسلاميين الذين رفضوا حملة "التنوير" تلك بوصفها "تنويرًا حكوميًا"، واقترحوا بدل ذلك مُصطلح "التنوير الإسلامي"، وكان أبرز هؤلاء محمد عمارة (1931-2020م) الذي اعترض على الطبيعة العلمانية للتنوير، وعلى الاستيلاء على مفكري النهضة في القرن التاسع عشر، وتقديهم بصفتهم علمانيين.

قدّمت كسّاب في هذا الفصل مُعضلةً التناقض الأساس في التنوير العلماني، فمن حملة القمع ضدّ الإسلاميين في التسعينيات، إلى الانقلاب الوحشي المضادّ للثورة عام 2013، تضع كسّاب يدها على ما تسميه "مفارقة وهبة" (المقصود نموذج مراد وهبة، أستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير)، وهي ((مفارقة من يدافع بقوة عن الحرية والتفكير النقدي والديمقراطية، لكنه يمنح دعمًا غير مشروط للدولة المطلقة ضدّ خطر الإرهاب الإسلامي من دون احترازٍ ضدّ مخاطر سلطة الدولة التي لا تخضع لأي رقابة، والتي أثبتت الأيام أنها شديدة الخطر على الحياة والحرية والكرامة))⁽⁸⁾.

رابعًا: تفكيك خطابات "التنوير"

يتحول الفصل الثاني: "تفكيك بعض النقاد المصريين لنقاشات التنوير المصري في تسعينيات القرن العشرين عند نهاية الألفية"، إلى ردات أفعال ضدّ كل من خطابات "التنوير الحكومي" و"التنوير الإسلامي" التي تبرز فيها فكرة "التنوير" سطحية ومناقفة، بغرض التعبئة الفاعلة. فمضى أباطة، ونصر حامد أبو زيد، وشريف يونس، ذهبوا إلى أن الصراع بين الدولة التي تتزيا بالعلمانية والإسلام السياسي لم يكن صراعًا على القيم الأساس، بل كان في جوهره صراعًا على السلطة السياسية،

(8) السابق نفسه، ص 49.

اُخْتُفَظَ معه الطرفان كلاهما بنزعتيه السلطوية التي لا تعبأ بالديمقراطية، وتحدّثا باستعلاء إلى الجماهير. هذا الاستعلاء والانقياد للدولة يمكن تتبعه خصوصاً عند مناهضي الإسلاميين عبر تاريخ الطبقة المثقفة المصرية منذ بدايات الدولة المصرية الحديثة. استمر هذا الانقياد، وتلك النخبوية، بلائاً يلقي بثقله على المناقشات الفكرية المصرية، ومن ضمنها مناقشة "التنوير".

انتقد أبو زيد التصوّرات السائدة عن النهضة بوصفها مشروعات جاءت من أعلى إلى أسفل، بدا معها الناس وسائل، ومشاركتهم معدومة، وانتقد يونس مشروعات النهضة "الإنتليجنسوية" المختلفة التي دارت حول مفهوم "الدولة التدخّلية" القوية التي تمارس سلطتها على السكان الذين هم محض مادة لتلك النهضة، وفي الوقت الذي يقال إنهم هدفها، لا يصنعونها ولا يقرّرون بشأنها.

نادى التفكيكيون الثلاثة ((بتنوير يعتنق قيم الحرية اعتناقاً لا نقاً وذلك بممارستها على أرض الواقع الملموس، وإشراك الناس بمن في ذلك مناظريهم باحترام وتواضع))⁽⁹⁾، وتذهب كساب في أطروحتها إلى ((أن ما حدث من خلخلة ثورية للنظام الحاكم فتحت مساحات جديدة لمزيد من نشاط التنوير الفكري على غرار ما دعا إليه أولئك التفكيكيون، إلى أن ضربت الثورة المضادة ضربتها المرتدة))⁽¹⁰⁾.

خامساً: طرق التفافية: "اللحظة السيزيفية"

ينتقل الفصل الثالث، "نقاشات التنوير في سورية في تسعينيات القرن العشرين: اللحظة السيزيفية" إلى دمشق، حيث المُخاطَبون والأحوال الميدانية لا تشابه مثيلاتها في القاهرة، وحيث كانت مشروعية الدولة السورية أقل، والمساحة المتاحة للمناقشات المفتوحة والتنافس السياسي -كما تقدم- باتت أضيق كثيراً. بل لم تترك الدولة السورية أي هامشٍ من الحرية أو التعبير للمثقفين الذين تبنتهم. وعلى الرغم من أن "النهضة" كانت أرضية مشتركة للمصريين والسوريين للمناقشات التنويرية، وكان طه حسين (1889-1973) أكثر التنويريين حضوراً في الحالة السورية، فإن المثقفين العلمانيين في مصر كانوا يغيّرون هدفهم باستمرار بين الإسلاميين والدولة الاستبدادية، وانخرطوا في تقييمات نقدية معينة لمواقفهم أو تحالفاتهم السابقة، بينما حافظت مناقشات التنوير السورية التي سادت منذ التسعينيات من القرن العشرين، وحتى مستهل القرن الواحد والعشرين، على التواصل في ما بينها.

(9) السابق نفسه، ص 126.

(10) السابق نفسه.

يتضمّن السياق السوريّ كثيرًا من الديناميات الفكرية التي تضمّنها السياق المصري، إلا أن الديناميات السورية اضطرت إلى استهداف الدولة بحذرٍ شديدٍ وعبر طرق التفافية، أدرك سالكوها في تسعينيات القرن العشرين أنه لم يكن بوسعهم ترجمة أفكارهم النقدية إلى أفعال على نحو ذي بال⁽¹¹⁾. ولم تُولِّ مناقشات التنوير السوري الإسلام السياسي كثيرَ اهتمام بسبب غيابٍ شبه كاملٍ للمجال الإسلامي العام الذي كان قد تعرّض للقمع منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين. وهكذا، لم يكن الخصمُ الأساس لخطابات التنوير السورية هو الإسلام السياسي، ولكن استبداد الدولة والفساد والوحشية⁽¹²⁾، لا سيما أنه -بخلاف الدولة في مصر- لم تكن الدولة السورية مهمة بتعزيز هوية "مستنيرة" لنفسها، تتجاوز حدود الادعاء بحماية المسيحيين والعلويين ضد بعض الطغيان الإسلامي في المستقبل.

يتضمّن هذا الفصل بعض حلقات الاستجابة الفكرية للسيطرة الشمولية على الدولة السورية، ويستكشف مجازات "الظلام والنور" ووقائعهما في كتابات أحمد برقاي والطيب تيزيني، وصادق جلال العظم وعبد الرزاق عيد وميشيل كيلو وممدوح عدوان وبرهان غليون التي بينت الحاجة إلى تنوير يخرج من "الظلمة المعيشة" بسبب قمع من استولى على السلطة في الستينيات والسبعينيات إلى نور المجتمع المدني والمشاركة السياسية الحقيقية، ولكي يقوم المثقفون بدورهم في "التنوير" لا بد أن يكونوا مستقلين عن الدولة والأيدولوجيا⁽¹³⁾.

يعنى الكتاب بمجلة قصيرة العمر (1990-1992م) هي "قضايا وشهادات" التي أسسها كلٌّ من سعد الله ونّوس (1941-1997م)، وعبد الرحمن منيف (1933-2004م)، وفصيل درّاج التي طرحت

(11) بعد القضاء على حركة "الإخوان المسلمين" في سورية، كان للقانون رقم 49 الذي يحكم بالإعدام على أي منتسب إلى الجماعة، والمرسوم الذي واكبه بحماية رجال الاستخبارات من أي مسألة أو محاسبة أمام القضاء، وقصر مساءلتهم على رؤسائهم: دور كبير في تكريس سلطات أجهزة الأمن التي أشرفت على مؤسسات الدولة الأخرى جميعها، وخضعت مباشرة لرئيس الجمهورية. انظر: برهان غليون، عطب الذات: وقائع ثورة لم تكتمل، سورية 2011-2012، ط2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020)، ص 33.

(12) يرى بشار أن ثنائية "النظام مقابل الإخوان" لم تكن شائعة في الوسط السياسي الشيعي في الثمانينيات، على الرغم من خوض الإخوان صراعًا مسلحًا انتهى بخروجه من سورية، وتجريم منتسبي الجماعة، معللاً ذلك بأن الساحة السورية كانت زاخرة بالتنظيمات المعارضة ذات الفاعلية والتأثير النخبوي (خصوصًا حزب التجمع الديمقراطي المؤلف من أحزاب شيوعية واشتراكية رفضت الانضمام للجمهورية الوطنية التقدمية)، وكانت هناك أحزاب كردية قامت على أساس القومية الكردية لا على أساس الوطنية السورية. وقد لوحق هؤلاء اليساريون المعارضون، واعتقلوا جنبًا إلى جنب مع الإخوان المسلمين. عزمي بشار، سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن، ط1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 381-382.

(13) يذهب عزمي بشار إلى أن حقبة ربيع دمشق القصيرة انطلقت نتيجة مبادرات فردية وشبه جماعية من القطاعات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، فبدأت من تحت، وليس من فوق، وأن صفة المثقفين تنطبق على ناشطي هذا الربيع أكثر مما تنطبق عليهم صفة سياسيين بالمعنى الضيق، وعلى الرغم من أن قسماً كبيراً منهم كان على صلة بأحزاب المعارضة، لا سيما التجمع الديمقراطي، بقي ربيع دمشق نشاطاً لنخبة ثقافية أكثر من كونه تعبيراً عن تلوينات حزبية، ما سمح بانضمام قطاعات جديدة من خارج المعارضة التقليدية، ومنع أي حزب أو جماعة من احتكاره لها. نفسه، ص 382-383.

عبر صفحاتها مسائل العقلانية والديمقراطية والحدثة والتحديث والنهضة العربية وفلسفة التاريخ. الموضوع الثابت، كما في مناقشات "التنوير" السوري كلها، أن الحرب الفكرية هنا ليست مع الدين، بل ضد وحشية الدولة البعثية وشموليّتها. أدرك كل من ونوس ودراج الذين تصفهم كساب "السيزيفيين" أنه ((كان ثمة حاجة إلى إحياء شكل من أشكال الذاكرة الفكرية، أي تلك التي كانت موجودة قبل نظام الأسد، حين كانت أفكار مختلفة، وهي أفكار النهضة، شائعة ومتداولة، تشكّل عقول الناس. وما هدفت إليه مجلة قضايا وشهادات (...)) إلا استعادة تلك الذاكرة الفكرية التي غُيّبت عن وعي الناس من خلال التلقين الأيديولوجي للحكم الأسدي⁽¹⁴⁾. لم يكن بإمكان أولئك "السيزيفيين" بحسب ما وصف ونوس جيله من المثقفين، سوى أن يكونوا شهودًا على التدمير العنيف والتنديد في أضيق هوامش التعبير، مع الأمل بالإبقاء على شيء من وعي على قيد الحياة.

سادسًا: ربيع دمشق و"اللحظة البروموثوية"

أدرك التنويريون السوريون في التسعينيات أن احتمالات تغيير الحقائق على الأرض كانت تقترب من الصفر، وتحملوا مسؤولية أفكارهم الخاصة، مع ذلك ترى كساب أن تلك المرحلة "السيزيفية" احتوت عناصر "بروموثوية"، وكانت ثمة مساعٍ ثقافية جريئة نحو التحرر من اليأس والاستعباد ونزع الإنسانية عن الإنسان. ستبزغ اللحظة "البروموثوية" بعد عقد على اللحظة "السيزيفية"، لكنها مأساوية هذه المرة، إذ قُمع ربيع دمشق؛ وتفاقم طابعه المأساوي بعد عقد آخر حين سحقت الثورة وتمرغت في وحلٍ حريقٍ دمويٍّ هائلٍ، وهو موضوع الفصل الرابع: "التنوير وربيع دمشق على منحنى الألفية: اللحظة البروموثوية".

بعد ثلاثين عامًا من الحكم المتمركز في شخصه، استدعى رحيل حافظ الأسد حلول اللحظة البروموثوية، وعلى الرغم من الإعداد الدقيق لتوريث ابنه، فإن موته شكّل مرحلة انتقاليةً شعر معها الناس أن الأمور لا بد أن تتغير من دون قدرتهم على التنبؤ بمدى التغيير. تذهب كساب إلى أن التغيير قد بدأ فعليًا في العقد الأخير من حكم حافظ الأسد الذي شعر بالحاجة إليه في أوائل التسعينيات بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والتحولت في أوروبا وأميركا اللاتينية، ففي 1990 أتاح الأسد مشاركة بعض المرشحين المستقلين في الانتخابات، وطالب السلطات بردع الفساد وتحسين الخدمات القانونية،

(14) كساب، تنوير عشية الثورة، ص-10 ص 11

وأفرج عن عدد كبير من معتقلي الرأي، لكن حرية التعبير ظلت مكبوحة⁽¹⁵⁾. بقي "الاقتصاد المعتل" أكثر الأشياء الضاغطة من أجل التغيير، لا سيما مع الأزمة الاقتصادية التي تفاقمت في ثمانينيات القرن العشرين، وأصبحت تدابير تحرير الاقتصاد أمرًا ضروريًا، لكن حافظ الأسد أراد أن يستوثق أن أي ليبرالية اقتصادية لا تستلزم ليبرالية سياسية تؤدي إلى "دمقرطة"، فلجأ بدلًا من ذلك إلى تخفيف ضغط محسوب، وترك مساحة لتدشيط رأس المال الخاص، ولدت بورجوازية جديدة تألفت من الجيش، خصوصًا من الضباط العلويين، وتجار المدن، ومعظمهم من السنة، لا سيما في دمشق وحلب، كان تأمين مكاسبها رهناً بدعم النظام وشبكاته. بينما حيل بين طبقة المثقفين وتحولها إلى قوة سياسية مستقلة بإدراجها في نقابات تسيطر عليها الدولة⁽¹⁶⁾. ((في هذا المشهد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لم يتبق أي مجال للمبادرات الاقتصادية الخاصة، ولا فرصة للاستقلال الاجتماعي السياسي خارج نطاق سيطرة الدولة))⁽¹⁷⁾، وكانت حصيلة ثمرة التغيير في عهد الأسد ((تخفيف حدة النزعة السلطوية مع الإبقاء على جهاز القمع متحفزًا لمواجهة أي إخلال))⁽¹⁸⁾.

من خلال دراسة الإنتاج الفكري لمرحلة ربيع دمشق القصيرة (تموز/ يوليو 2000 – أيلول/ سبتمبر 2001)، وجدت كساب أن كثيرًا منه بقي كما في السابق؛ حذرًا ومعتدلًا في لهجته، مع التركيز على مفهومات مثل المجتمع المدني والإصلاح السياسي التدريجي. إلا أن لحظة رياض الترك كانت من اللحظات "البروموثوية" الصميّة، فكان الوحيد تقريبًا الذي عارض علنًا في ذلك الوقت، واحتج على انتخابات تموز/ يونيو 2000 التي أوصلت الأسد الابن إلى الحكم، ورأى بعد خطاب بشار الأول أنه ((من غير الممكن أن تظلّ سوريا مملكة الصمت))⁽¹⁹⁾، تلاها توجيهه رسالة مفتوحة إلى الأسد تضمنت

(15) في رأي عزمي بشارة، ربط ربيع دمشق بوصول بشار الأسد إلى السلطة، صحيح تاريخيًا لبداية المرحلة ونهايتها، لكن الحراك النخبوي السياسي والاجتماعي الناقد للسياسات الحكومية، والمطالب بالإصلاح والديمقراطية، ظهر علانية في السنوات الأخيرة من حكم حافظ الأسد اللاتي شهدت ظهور منتديات علنية، بعضها رسمي مثل جمعية العلوم الاقتصادية السورية التي حضر بعض ندواتها بشار الأسد قبل وصوله إلى السلطة، وبعضها غير رسمي مثل منتدى "أبو زلام" ومنتدى "دمر الثقافي"، لكن هذه الجرعات الإصلاحية المحدودة (التي ذكرت كساب عددًا منها) في عهد الأسد الأب كانت جزءًا من مخطط توريث الحكم، عبر تجميل صورة النظام أمام الخارج، وليست جزءًا من مراجعة قام بها النظام. عزمي بشارة، سورية: درب الآلام إلى الحرية، ص 383-384

(16) قبل سيطرة الدولة على النقابات، مُني الحزب الحاكم (البعث) في الانتخابات العامة للنقابات عام 1978م بخسارة فادحة، فمن بين 15 مرشحًا للاتحاد النقابي، فاز البعثيون في دمشق بثلاثة مقاعد عن المهندسين، ومقعد وحيد عن الصيادلة، وصفر مقعد عن الأطباء. أما في حمص فانتخب طبيب بعثي واحد، وفي حماة لم يكن هناك من البعثيين أي مرشح. انظر: ميشيل سورا، سورية الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك بيالو (مترجمين)، جيل كيبيل وبرهان غليون (مقدمات)، ط 1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 75.

(17) كساب، تنوير عشية الثورة، ص 210.

(18) السابق نفسه.

(19) هو عنوان مقالة الترك في ملحق صحيفة النهار بعد أيام من خطاب بشار الأول. المصدر نفسه، ص 240

مطالباً سياسية⁽²⁰⁾.

سابعاً: مثقف "التنوير" ومثقف "التثوير"

إلى أي حدّ كان هؤلاء التنويريون المصريون والسوريون حوامل اجتماعية للثورة؟ ما مدى إسهام أفكارهم في تثوير المجتمع، وفي التحريض والتبشير بانتصار الثورة أو العكس، وفي إدارتها والدفاع عنها وتوجيهها ونقد سلبياتها؟

بالنسبة إلى الحالة السورية التي أركز عليها هنا، ظن برهان غليون أن "ربيع دمشق" لم يقتصر ((على المنتديات والندوات الفكرية والسياسية، ولكنه كان مناسبةً لاكتشاف السوريين ثقافة حقوق الإنسان والمجتمع المدني، وتكوين الجمعيات ومشاريع الأحزاب، وكسر جدران العزلة الأبديّة التي نجح الأسد الأب في فرضها على المجتمع، والنظر خارج الأسوار، وملاقة العالم الحديث والتفاعل معه فكرياً وإنسانياً))⁽²¹⁾. هل فعلاً استطاع بروموثيوس السوري أن يخطف المعرفة والنار من الآلهة، وينشرها بين البشر إلى الحد الذي يذهب إليه غليون؟

يبدو عزمي بشارة أقلّ تفاؤلاً على هذا الصعيد، فيشير إلى أن أحزاباً وقوىً سياسية معارضة عملت قبل الثورة في أوضاع صعبةٍ بحكم إحكام القبضة الأمنية للنظام، مثل التجمع الوطني الديمقراطي، وكانت حاضرة في الحراك المدني المسمى "ربيع دمشق"، إلا أن المعارضة المنظّمة بحكم القبضة الأمنية لم تكن حاضرة ((بكثافة جماهيرية في المجتمع السوري قبل انطلاق الثورة، كما أن أغلبية المحتجين تعزفوا إلى قيادات المعارضة بمختلف أطرافها في أثناء الثورة وعلى هامش التغطية الإعلامية المرافقة لها))⁽²²⁾.

ويذهب حمزة رستناوي إلى أنه ((ينبغي الإقرار بكون شرارة انطلاق هذه الثورات كانت خارج إطار فئة المثقفين والمجتمع السياسي التقليدي المعارض، هي حركات احتجاج شعبية ضد الاستبداد والتهميش، حركات وجدت صدى واسعاً لها في قطاعاتٍ عريضةٍ من المجتمعات العربية، بمن فيهم المثقفين))⁽²³⁾، علاوة على أن المثقف السوري -لأسباب ذاتية وموضوعية- لم ينفذ إلى ((الشرائح

(20) هناك لحظة "بروموثوية صميّة" مهمة أيضاً، تمثلت في وثيقة اعلان دمشق التي عدت في أحد بنودها النظام السوري القائم ((العائق الوحيد لعملية التغيير الديمقراطي في سورية، وأنه غير راغب أو غير قادر على القيام بإصلاح جذري)). هذا البند نقل خطاب المعارضة في سورية من خطاب يعول على النظام ويناشده القيام بالإصلاحات المطلوبة إلى ((خطاب يصوغ تصوراً للتغيير الديمقراطي بمعزل عن النظام، خصوصاً بعدما ظهر أن النظام قد أدار ظهره لدعوات المعارضة إلى الإصلاح والتغيير)). انظر: بشارة، سورية: درب الآلام نحو الحرية، ص 392.

(21) برهان غليون، عطب الذات: وقائع ثورة لم تكتمل، سورية 2011-2012، ط2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020)، ص 41.

(22) بشارة، سورية: درب الآلام إلى الحرية، ص 381.

(23) حمزة رستناوي، "عن المثقف وثورات الربيع العربي"، شبكة جيون الإعلامية، 28 آذار/ مارس 2017.

العريضة المُستهدفة بالإصلاح في حالة ربيع دمشق (...) فإنّ الثورة السورية قدحت شرارتها وانتشرت عمومًا من خارج الوسط الثقافي السياسي التقليدي. ولم تلقِ دعوات المثقفين السوريين في كلا الحالتين أيّ استجابة لدى السلطات السورية، وهذا ما قد يطرح أسئلة جدّية حول فاعلية المثقف وماهيّة الثقافة التي ينتجها، ومدى اقترابها أو ابتعادها من حساسية المجتمع الذي ينتهي إليه⁽²⁴⁾.

أما بالنسبة إلى كسّاب فإنّها ترى أن تلك الكتابات التنويرية، من حيث هي فلسفة "إنسانية سياسية"، ركّزت على الإنسان بوصفه غايته لاستعادة الحياة السياسية والديمقراطية، وأن منشئي تلك الخطابات لم يُريدوا تعليم الناس أو تنوير "الجماهير"، بل نَظَرُوا إلى أنفسهم بوصفهم ضحايا، وبيّنوا مطالبهم التي التقت بالمطالب التي نادى بها الناس حين خرجوا إلى الشوارع مع الموجة الأولى من الربيع العربي (-2010 2011) في مصر وسورية، وعدد من الدول العربية، لكنها لا تزعم وجود علاقة سببية، أو إن هذه المطالب قامت بسبب خطابات "التنوير"، وإنما ترى في تلك المطالب والخطابات أصداء بعضها لبعض، فبعض المثقفين العرب عانوا كما عانى أغلب المواطنين، وعبر عما تتوق إليه هذه الأغلبية.

ثامناً: خاتمة

الكُتُب التي تناولت الربيع العربي خصوصاً في لحظته السورية غلب عليها طابع السرد الروائي والتجربة الشخصية والمذكرات الذاتية، وكانت أقلّ تلك الكتب التي حاولت تخطي الهيستوروغرافيا الكلاسيكية إلى محاولة الفهم، والكتاب الذي بين أيدينا، إلى جانب ما فيه من توثيق دقيق وبيلوغرافيا غنية، يندرج بين تلك الكتب التي تُعدُّ محاولة للفهم.

ينظر الكتاب إلى مناقشات التنوير المصرية السورية بوصفها نوعاً من الاستجابة لظلمة زمانهما، واستيعاباً لنوع من "الإنسانية السياسية" في ظل التاريخ الحديث للفكر العربي منذ نهضة القرن التاسع عشر، في مواجهة استبداد الدولة. قدّمت لنا كسّاب سياقاً تاريخياً لعدد من المناقشات التي خاضها رموز معارضة علمانية مهمشة، والأفكار التي تبناها في واقع بدا في حالته السورية على الأقلّ عبثياً أو "سيزيفياً" لم تكتمل لحظتها البروموثوية. إلا أن مدى أصالة تلك الأفكار وأهميتها في ذاتها ولذاها تراجعت أمام معالجة قضايا الواقع في لحظاتها الضاغطة خصوصاً هيمنة الإسلام السياسي، واستبداد الدولة الوطنية، بحسب أولويات تلك القضايا المتغيرة بين دمشق والقاهرة، وخلف ثنايا التحركات والمواقف في معركة طويلة الأمد. يبقى الكتاب منطلقاً أساساً لأي جهد بحثي قادم يتحرك لتقديم إضافات في الحقل المعرفي ذاته.

(24) المصدر نفسه.

ولدت الدكتورة إيزابيث سوزان كساب في بيروت، أنهت دراسة الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت عام 1983. كانت أستاذًا زائرًا في عدد من الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة، وزميلة أبحاث في معاهد ومؤسسات مختلفة، وهي عضو في الهيئة التدريسية لمعهد الدراسات العليا في الدوحة منذ تشرين الأول/ أكتوبر 2016. تشمل اهتماماتها البحثية الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، والنقد الثقافي لما بعد الاستعمار، والفلسفة الأوروبية الحديثة. حصلت على جائزة الشيخ زايد للكتاب لعام 2013 في أبو ظبي في فئة "التنمية وبناء الدولة" عن كتابها بنسخته العربية: "الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن".⁽²⁵⁾

(25) إيزابيث سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

المصادر والمراجع

1. أبو عز الدين. سليمان، إبراهيم باشا في سورية، (بيروت: دن، 1929).
2. بشارة. عزمي، سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن، ط1، (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
3. سورا. ميشيل، سورية الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك ببالو (مترجمين)، جيل كيبيل وبرهان غليون (مقدمين)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).
4. غليون. برهان، عطب الذات: وقائع ثورة لم تكتمل، سورية 2011-2012، ط2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020).
5. كرد علي. محمد، خطط الشام، (دمشق: مطبعة الترقى، 1935).
6. كساب. إليزابيث سوزان، تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية، محمود محمد الحرثاني (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020).
7. _____، الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).
8. مشاقة. ميخائيل، مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان، (القاهرة: دن، 1908).

موضوعات كردية سورية

(1) حواس محمود

تعد القضية الكردية في سورية من أهم الموضوعات السياسية الراهنة محليًا وإقليميًا ودوليًا، بوصفها قضية شعب يعيش في منطقة حساسة من الجغرافية شرق-الأوسطية، ترتبط بالحدث السوري الكبير، ولا سيما بعد الثورة السورية المباركة، ومشاركة الكرد في أحداثها مشاركة كبيرة، خصوصًا في بداياتها.

في الكتاب الذي بين أيدينا "موضوعات كردية سورية"⁽²⁾ يجمع المؤلف والباحث الدكتور عبد الباسط سيدا دراسات وأوراقًا بحثية عدة، شارك بها في مناسبات عدة، وهي موضوعات تتمحور حول طبيعة المسألة الكردية في سورية، وأبعادها، وآفاقها، ومدى تفاعلها مع الواقعين السوري والإقليمي، وتغطي مدة زمنية تمتد ستة عشر عامًا (-2003 2019)، وهي مرحلة مهمة بالنسبة إلى الشعب السوري بصورة عامة، والكرد منهم على وجه الخصوص، مرحلة لم تحسم نتائج متغيراتها بعد.

يشير المؤلف في مقدمة الكتاب إلى أن طبيعة الموضوعات المتناولة قد اقتضت منه إعادة تأكيد أهمية بعض المسائل التي تناولها في أكثر من ورقة، بهدف تقديم صورة متكاملة للموضوع الكردي السوري لغير المطلعين أو لأولئك الذين تعاملوا مع الموضوع بأحكامهم المسبقة.

لعل هذا الحرص هو الذي يفسر واقع تكرار بعض الفقرات والأفكار في أكثر من دراسة، ولم يحاول المؤلف تلافيه، بغاية أن تقدم كل ورقة أو دراسة في صيغتها الأولى الأصلية مع إضافة بعض الهوامش التفسيرية.

وفي هذه المراجعة سيحاول كاتب السطور أن يتلافى هذا التكرار بغية تسليط الضوء على أهم الأفكار والنقاط والموضوعات الواردة في هذا الكتاب.

يحتوي الكتاب على مقدمة وعشرة فصول مع ملحقات وثبت المراجع، توزعت على 272 صفحة.

(1) كاتب وباحث سوري مقيم في النرويج.

(2) عبد الباسط سيدا، موضوعات كردية سورية، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2020).

أولاً: "الحوار العربي الكردي - الحالة السورية أنموذجاً"⁽³⁾

لقد قيل كثير عن أهمية الحوار العربي الكردي وضرورته، وكان ثمة لقاءات وندوات بخصوصه، لكن يبدو أن الأمر لم يرتق إلى المستوى المنشود، ولم يخرج عن نطاق المجاملاتية والمناسباتية، سرعان ما كان يفقد الحماسة والدفع لدى بروز أي منغص هنا وهناك.

يرى المؤلف أن سياسة الاضطهاد تمارس بوجهيها المتضايين على الشعب الكردي في سورية باستمرار، إذ هناك اضطهاد قومي عبر عدد من الإجراءات التمييزية والمشروعات الشوفينية من جانب السلطة السورية {سنأتي على عرضها في فقرة لاحقة}، واضطهاد سياسي عام بوصفهم سوريين مثلهم مثل باقي المكونات السورية، مع سيادة مناخات الاستبداد والقمع والفساد بجوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية جميعها.

ويحصل هذا الاضطهاد على الرغم من تبدل الحكومات والشعارات في البلاد، ما أحدث منظومة مفهومية تتحكم إلى حد بعيد في تفكير القسم الأعظم من المثقفين العرب وممارساتهم على تباين مواقفهم الفكرية والسياسية، وهؤلاء يتوزعون بين ثلاث مجموعات أساس في تعاملهم مع المسألة الكردية في سورية.

المجموعة الأولى: هي الكبرى، وتضم أولئك الذين يتخذون موقف الصمت واللاأدرية، فهؤلاء يجهلون أو يتجاهلون المسألة، بواعثها ومفاصلها، أبعادها وانعكاساتها، وهم من ثم بهذا الجهل لا يقدمون أي مواقف منطوقة أو مكتوبة تقارب بهذه الصورة أو تلك المسألة المعنية⁽⁴⁾.

المجموعة الثانية: هي التي تمثلت الخطاب الرسمي من موقع التحامها العضوي به، أو بناء على تعصب متشنج لا يستطيع استيعاب أهمية الاعتراف بتمايز الآخر، واحترام الاختلاف، وإمكان التفاعل معه في سياق نظام ديمقراطي.

في إطار هذه المجموعة يعاد إنتاج التوجهات الأيديولوجية والأحكام السلطوية التي تصدر إمكانية أي معالجة جادة للمسألة الكردية، وتتمثل القاعدة لدى هذه المجموعة في إلغاء الوجود القومي الكردي، لذلك فإنها تلغي وقائع التاريخ وحقائق الجغرافية.

المجموعة الثالثة: تضم المثقفين العرب الذين يتميزون بموقف الإنصاف والمطالبة برفع الغبن الحاصل على الشعب الكردي في سورية، فهم ينظرون إلى الكرد بوصفهم جزءاً فاعلاً من النسيج

(3) هذا الفصل عن "الحوار العربي الكردي: الحالة السورية نموذجاً" في الأصل، ورقة مقدمة في الملتقى الذي عقد في باريس بمبادرة من المنظمة العربية لحقوق الإنسان، في 13 كانون الأول / ديسمبر 2003.

(4) المصدر نفسه، ص 24.

الوطني السوري العام⁽⁵⁾.

ويرى المؤلف ضرورة الموضوعية والحاجة الوطنية إلى غوص القوى الديمقراطية في أعماق المسألة الكردية في سورية بغية استيعاب بواعث هذه المسألة وأبعادها. ويشير إلى أن الكرد بدؤوا يشهدون في الآونة الأخيرة مواقف نبيلة يعمل أصحابها بإخلاص، انسجاماً مع توجهاتهم الوطنية الصادقة من أجل وضع حد للمأساة الكردية⁽⁶⁾.

ثانياً: "واقع المسألة الكردية في سورية و آفاقها"⁽⁷⁾

يقول المؤلف إن ((هناك تقديرات خاصة بالحركة الكردية في سورية قريبة من الدقة إلى حد ما، باعتبارها حصيلة تبادل المعلومات بين أفراد ينتمون إلى المدن والقرى الكردية المختلفة، تذهب هذه التقديرات إلى وجود أكثر من مليوني كردي في سورية، منهم حوالي مليون ونصف وربما أكثر في المناطق الكردية الثلاث التي تشكل قوام كردستان سورية، نحو مليون في الجزيرة وحوالي 200 ألف في كوباني وفي حدود 350 ألفاً وربما أكثر في عفرين وتوابعها، أما الباقي فيتوزع بين دمشق في حدود 300 ألف وحلب نحو 300 ألف وما يزيد عن 100 ألف في بقية المدن السورية. إضافة إلى أكثر من 100 ألف في المهاجر))⁽⁸⁾

يتحدث أبناء الشعب الكردي في سورية باللغة الكردية، وهي اللغة التي يتعلمها الأطفال في منازلهم قبل ذهابهم إلى المدارس والتعلم باللغة العربية اللغة الوحيدة في المدرسة بوصفها اللغة الرسمية الوحيدة في سورية.

أغلبية كرد سورية يدينون بالإسلام بنسبة 96 بالمئة من السكان الكرد، والنسبة الباقية تدين باليزيدية إلى جانب جزء محدود يدين بالديانة المسيحية.

المجتمع الكردي في سورية لا يعاني مشكلة التعصب الديني أو المذهبي، فالكردي المسلم يحترم اتباع الديانات الأخرى، سواء الكرد أم غيرهم، فالعلاقة مع المسيحيين -مثلاً- علاقة تفاهم واحترام

(5) المصدر نفسه، ص 25

(6) المصدر نفسه، ص 27.

(7) في الأصل ورقة مقدمة في ندوة "الكرد: شعب واحد، أربعة دول، ماذا عن المستقبل؟" التي عقدت في البرلمان الدنماركي في كوبنهاغن في 26 أيار / مايو 2004.

(8) المصدر السابق نفسه، ص 35

متبادلين بصورة دائمة⁽⁹⁾.

ثالثاً: "موقع المسألة الكردية في خارطة التفاعلات التي تشهدها سورية راهنا و آفاقها المستقبلية"⁽¹⁰⁾

يتحدث المؤلف عن حزب البعث واستيلائه على السلطة منذ 1963، وعن برنامجه الذي يبين أنه حزب انقلابي "المادة السادسة من المبادئ العامة"، وأنه ينشد السلطة بأسلوب العنف البعيد من الخيارات الديمقراطية، ويعتمد أيديولوجياً قومية شمولية لا تقر بحقوق الآخرين، وهو يحدد بنفسه لنفسه حدود البقعة التي يظن أنها تخص العرب من دون غيرهم، "المادة السابعة من المبادئ العامة"⁽¹¹⁾.

((عطل الحزب المعني هنا، منذ اليوم الاول لاستيلائه على السلطة في 8 اذار 1963 الحياة السياسية في سورية، من خلال تعليق الدستور والقانون وفرض حالة الطوارئ))⁽¹²⁾.

وعندما جاء حافظ الأسد، وتفرد بالسلطة، وذلك بفعل الحركة الانقلابية التي أطلق عليها اسم الحركة التصحيحية 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 1970، اعتمد أسلوباً براغماتياً مختلفاً عن العهد الذي سبقه مع المعارضة باتجاهاتها المتباينة، وعمل على احتواء الاتجاهات القومية والشيوعية واليسارية من خلال إشراكها الشكلي في الحكم، وإلزامها بالامتناع عن العمل في قطاعي الطلبة والجيش، في إطار الجبهة الوطنية التقدمية التي تعد من الناحية النظرية أعلى قيادة سياسية في البلد، في الوقت الذي فرض على الجميع دستوره الذي نصت المادة الثامنة منه على أن حزب البعث هو قائد الدولة والمجتمع في سورية، وسلك أسلوب التصعيد مع التيارات الدينية، وتوج ذلك بإصدار قانون 49 لعام 1980 الذي ينص على إعدام كل من يدان بالانتماء إلى حركة الإخوان المسلمين في سابقة خطيرة لم تشهدها سورية في تاريخها قط⁽¹³⁾.

بالنسبة إلى الوضع الكردي، لجأ حافظ الأسد إلى أسلوب التمييز وتطبيق المشروعات العنصرية

(9) المصدر نفسه، ص 36.

(10) في الأصل ورقة مقدمة -بنصها الكردي- في المؤتمر الخاص بالقضية الكردية في سورية الذي عقد في مقر الجمعية الوطنية الفرنسية - باريس، في 1 كانون الأول / ديسمبر 2005.

(11) المصدر نفسه، ص 45.

(12) المصدر نفسه، ص 46.

(13) المصدر السابق، ص 47.

-الإحصاء الاستثنائي الذي أجري حصراً في محافظة الحسكة -1962 وبموجبه حُرم أكثر من 120.000 مواطن كردي من الجنسية السورية في ذلك الحين، وارتفع العدد إلى ربع مليون إنسان في يومنا هذا- ويشار أيضاً الى الحزام العنصري الذي كان يهدف إلى الفصل بين كرد تركيا وكرد سورية، وذلك بالاعتداء على ملكيات الكرد الفردية، والاستيلاء عليها بذريعة تطبيق الإصلاح الزراعي، أحضرت السلطة البعثية السكان العرب من مناطق منبج والرقه والباب وغيرها، وأسكنتهم ضد إرادتهم ضمن الشريط الحدودي بمحافظة الحسكة الذي يمتد أكثر من 380 كم، وذلك بهدف تغيير التركيب الديموغرافي للسكان في تلك المنطقة.⁽¹⁴⁾

في مواجهة هذه السياسة الاضطهادية -التي بدأت بوادرها قبل مجيء البعث إلى السلطة- أسس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية في 1957، وكان يهدف منذ بداياته إلى رفع الظلم والاضطهاد عن كاهل الشعب الكردي، وتأمين حقوقه المشروعة، لكنه جوبه دائماً بالقمع والملاحقة والاعتقالات، ونتيجة أحوال وتعقيدات عدة انقسم هذا الحزب على ذاته، وتوزع بين جملة من الأحزاب يزيد عددها اليوم على عشرة، يوجد الآن نحو 60 حزباً أو أكثر {التوضيح من كاتب السطور}.

وتشكل تجمعان هما: الجبهة الديموقراطية الكردية، التحالف الديموقراطي الكردي، إضافة إلى أحزاب خارج الجبهة -اليكيتي- يشار إلى أن ((جميع الأحزاب الكردية في سورية تلتقي في برامجها على النقاط الأساسية التي تتشخص في المطالبة والعمل من أجل الاعتراف الدستوري بوجود الشعب الكردي في سورية، باعتباره القومية الثانية في البلاد، كما انها تطالب بإلغاء الاجراءات التمييزية، وتعويض المتضررين من جرائمها، وتأمين الحقوق القومية والديموقراطية))⁽¹⁵⁾.

رابعاً: "الكرد والثورة السورية"⁽¹⁶⁾

خصص المؤلف فصول الكتاب معظمها للحديث عن وضع الكرد وموقعهم في الثورة السورية، وذلك بوصف هذا الموضوع المحور الأساس في الكتاب.

بداية يشير المؤلف إلى وجود تعميم وتبسيط لدى النظر إلى الكرد وكأنهم كتلة متجانسة تمتلك

(14) المصدر نفسه، ص 47.

(15) المصدر نفسه، ص 48، 49.

(16) في الأصل ورقة مقدمة في اللقاء الحواري الأول في صالون هنانو، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، برلين، 13-14 آب / أغسطس 2016. وورقة مقدمة في "ندوة سوريا وتركيا: تطورات الثورة والانقلاب" منتدى العلاقات الدولية، الدوحة، 2016/9/24. ورقة بحثية مقدمة في الندوة الأكاديمية "مآلات الثورة السورية: ماذا جرى؟ ولماذا؟"، التي نظمها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة 7-8 نيسان / أبريل 2018.

قرارًا واحدًا وموقفًا موحدًا، في حين إنهم لا يختلفون عن غيرهم من المكونات السورية من جهة تعدد آرائهم ومواقفهم، فثمة من كان مع الثورة ومن كان مع النظام وما يزال، والصامت المتابع، لقد ((كانت التنسيقيات الشبابية ومنظمات المجتمع المدني والشخصيات الكردية المسيصة والمستقلة، وأولئك الذين تركوا الأحزاب الكردية نتيجة انشقاقاتها وخلافاتها واخفاقاتها – وبالمناسبة هؤلاء يمثلون ظاهرة لافتة في المجتمع الكردي - كل هذه القوى كانت مع الثورة السورية منذ اللحظة الأولى لانطلاقها إيمانًا منها بالمشروع الوطني السوري واقتناعًا التام بأن الحل الأمثل للقضية الكردية في سورية هو الذي يكون ضمن إطار المشروع الذي يحترم الخصوصية والحقوق))⁽¹⁷⁾.

في مقابل هذه القوى كانت الأحزاب الكردية التي لم تكن قد شكلت المجلس الوطني الكردي بعد، اتسم موقف هذه الأحزاب بالتردد والحيرة، إذ إنها كانت تقول: إن السلطة الحاكمة استبدادية والمعارضة شوفينية، ومطلبنا هو التغيير الوطني الديمقراطي، وهو مطلب عام يقول كل شيء، ولا يقول شيئًا في الوقت ذاته على حد تعبير المؤلف⁽¹⁸⁾.

أما حزب PYD فنشط دوره ودخل الساحة الكردية في سورية بعد مدة تجميد لافتة نتيجة اتفاق أضنة الأمني لعام 1998، إذ دخل هذا الحزب التابع لحزب العمال الكردستاني في كل الأمور في المناطق الكردية بناء على اتفاق أمني مع النظام، وبالتنسيق مع الراعي الإيراني، وفي ما بعد عدل وضعه، ودخل في علاقات مع الروس والأميركيين بالتعاون مع قوات التحالف الدولي من خلال محاربة داعش عبر قوات قسد - كاتب السطور،، ولكن العلاقة مع النظام ظلت بالنسبة إليه هي الثابتة في إطار جملة المتحولات⁽¹⁹⁾.

و((تبقى الأغلبية الكردية الصامتة التي ترى أن النظام هو أساس محنة الكرد في سورية، ولكنها كانت –وما زالت– متوجسة من القادم المجهول، خصوصًا في ظل واقع عدم وجود بديل مقنع))⁽²⁰⁾.

لقد ((أكد رواد الثورة السورية السلمية من الشباب توجههم الوطني عبر اعتماد اسم آزادي لإطلاقه على يوم جمعة من جمع الثورة، كما اختير اسم الوفاء لانتفاضة قامشلو 2004 لجمعة أخرى، ورفع العلم الكردي في أكثر من مدينة سورية، وذلك للتعبير عن مشاركة الكرد في الثورة وتقدير السوريين لهذه المشاركة))⁽²¹⁾، إذ شارك الشباب الكردي في التظاهرات التي كانت تطالب بإسقاط

(17) المصدر نفسه، ص59.

(18) المصدر نفسه، ص59.

(19) المصدر نفسه، ص59.

(20) المصدر السابق نفسه، ص59.

(21) المصدر السابق نفسه، ص62.

النظام في بداية الثورة السورية، وشارك الكرد في الفاعليات السياسية والاجتماعات المختلفة التي رافقت الثورة، وساندها، وفي تأسيس المجلس الوطني السوري (في 2 تشرين الأول/ أكتوبر 2011) الذي اعتمد في مؤتمره الأول بتونس في كانون الأول/ ديسمبر 2011 ما عرف لاحقاً بوثيقة تونس بخصوص القضية الكردية في سورية، وهي في الأصل جزء من البيان الختامي للمؤتمر، ونص بالحرف على: ((أكد المجلس التزامه بالاعتراف الدستوري بالهوية القومية الكردية واعتبار القضية الكردية جزءاً من القضية الوطنية العامة في البلاد، ودعا الى حلها على أساس رفع الظلم وتعويض المتضررين والاقرار بالحقوق القومية للشعب الكردي ضمن إطار وحدة سورية أرضاً وشعباً))⁽²²⁾.

وحدث في مؤتمر المعارضة السورية الأول الذي عقد في إسطنبول ربيع 2012 أن ((كثيرين من أعضاء المكتب التنفيذي للمجلس الوطني السوري رفضوا ادراج ما كان قد جرى التوافق عليه في تونس بخصوص القضية الكردية ضمن وثيقة العهد الوطني الامر الذي ادى الى انسحاب ممثلي المجلس الوطني الكردي من المؤتمر، الى جانب قسم كبير من اعضاء الكتلة الوطنية الكردية ضمن المجلس الوطني السوري. وأحدث ذلك ازمة كبرى كان يمكن تحاشيها بكل سهولة لو استوعب الاخوة المعنيين من اعضاء المكتب التنفيذي للمجلس الوطني السوري حساسية الوضع، وتعاملوا مع الموضوع بعيدا عن المنظومة المفهومية التي رسختها سلطة البعث الاستبدادية على مدى عقود))⁽²³⁾.

((أما في مؤتمر القاهرة صيف 2012 فكانت الصورة معكوسة، وكانت هناك نية مبيتة لدى بعض القوى السياسية الكردية للانسحاب، وذلك بناء على تفاهمات مع " ب ي د " وحتى مع النظام في الوقت ذاته، وقد تذرع هؤلاء بان اللجنة التحضيرية رفضت ادراج مصطلح الشعب الكردي ضمن وثيقة العهد، هذا في حين ان المصطلح الذي اعتمد هو الشعب السوري بكل مكوناته عربا وكردا وتركمانا وسريانا واشوريين.. إلخ))⁽²⁴⁾.

ويرى المؤلف إمكان حل القضية الكردية في سورية عبر ثلاث خطوات رئيسية هي:

1. إزالة الهواجس بعقود مكتوبة، وذلك بتناول الدستور واقع التنوع في المجتمع السوري، ونصه صراحة على ضرورة احترام خصوصية هذا التنوع والحقوق المترتبة عليه.
2. تعزيز إجراءات الثقة بخطوات ملموسة على أرض الواقع.
3. الاتفاق على آلية لحل الخلافات، اقترح المؤلف إنشاء محكمة وطنية تمتلك الأهلية والصدقية،

(22) المصدر السابق نفسه، ص 62.

(23) المصدر السابق نفسه، ص 63.

(24) المصدر السابق نفسه، ص 63 و 64.

مهمتها البت في القضايا الإدارية الخاصة بصلاحيات سلطات الحكم المحلي.

ويمكن دعم الخطوات الثلاث الآتية من خلال منظمات المجتمع المدني التي تعمل في هذا الاتجاه مع إيلاء الأهمية للتعليم والإعلام اللذين لهما دور كبير في تعزيز اجراءات الثقة⁽²⁵⁾.

لقد سعى النظام بكل جهده إلى إبعاد المكونات السورية عن بعضها من خلال إظهار نفسه حامياً للأقليات (العلويين، الكرد، المسيحيين)، وذلك ليتمكن من الربط بين التطرف والمكون العربي السني تحديداً، وجاءت إخفاقات المعارضة في هذا السياق لتسهل مهمة النظام من دون قصد بطبيعة الحال. ف((الأمر اللافت في المقاربات الكردية والعربية المختلفة بشأن القضية الكردية في سورية هو هيمنة المنطق الرغبوي عليها، فكل طرف يحاول أن يصل الى ما يظن أنه حقه بغض النظر عن المعطيات والقرائن والضرورات الواقعية))⁽²⁶⁾، ويجري ((اعتماد عقلية المحامين في التعامل مع القضية فكل طرف يحاول دحض حجج الطرف الآخر من خلال منهج انتقائي يدفع بصاحبه الى اختيار الادلة التي تنسجم مع حججه واهمال تلك التي تدحضها))⁽²⁷⁾، وهناك ربط بين ((القضية الكردية في سورية وممارسات ال PYD وتوجهاته لا يخدم الجهد الساعي لتقديم حلول واقعية وطنية للقضية المعنية، بوصف مشروع ال "ب ي د" مشروع إقليمي))⁽²⁸⁾ يهدف إلى مصادرة القرار الوطني الكردي المستقل في سورية.

بعد إعلان المجلس الوطني السوري برئاسة برهان غليون كان ثمة حرص من المجلس على استمرار الاتصالات مع المجلس الوطني الكردي الذي كان قد شكّل حديثاً (في 26 تشرين الأول/ أكتوبر 2011) للانضمام إلى المجلس الوطني السوري، إلا أن ذلك لم يحدث بسبب قدرة النظام عبر علاقاته القديمة الجديدة مع قيادات بعض الأحزاب الكردية على الحيلولة دون عملية الانضمام، وجرت حوارات عدة بين المجلس الوطني السوري والمجلس الوطني، وكان الاختلاف الأساس على مطالبة المجلس الوطني الكردي بالفدرالية، بينما ركز المجلس الوطني السوري على النظام اللامركزي مع إعطاء صلاحيات واسعة مثل سلطات الحكم المحلي، واستمرت الحوارات والسجلات بين المجلسين إلى حين انضمام المجلس الوطني الكردي إلى الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية في 2013، بعد الاتفاق على مقترح كان قد تقدم به مؤلف هذا الكتاب الدكتور عبد الباسط سيدا مفاده أن ((يسجل المجلس الوطني الكردي تحفظه على عدم ورود مطلب النظام الفدرالي لشكل الدولة المستقبلي في

(25) المصدر السابق، ص 65.

(26) المصدر السابق نفسه، ص 70.

(27) المصدر السابق نفسه، ص 70.

(28) المصدر السابق نفسه، ص 70.

سورية ضمن وثيقة التوافق بينه وبين الائتلاف. وأقرت في الاجتماع العام للائتلاف وثيقة التوافق التي استندت بصورة أساسية الى الوثيقة الوطنية المتعلقة بالقضية الكردية في سورية والتي كان المجلس الوطني الكردي قد اصدرها في حينه⁽²⁹⁾.

خامساً: ملحقات الكتاب

نشر المؤلف 8 ملحقات للكتاب، وهي وثائق مهمة لمتابعي الموضوع الكردي.

الملحق الأول: بعنوان "الاتفاقية الفرنسية – التركية، أنقرة، تشرين الأول / أكتوبر 1921"⁽³⁰⁾.

الملحق الثاني: "المواد التي تناولت القضية الكردية في معاهدة سيفر، فرنسا، 10 آب / أغسطس 1920"⁽³¹⁾.

الملحق الثالث: "بيان من مجلس الكرد السوريين في السويد حول ثورة الشعب السوري العزيز"⁽³²⁾.

الملحق الرابع: "البيان الختامي للمؤتمر الأول للمجلس الوطني السوري (وثيقة تونس حول المسألة / القضية الكردية في سوريا)"⁽³³⁾.

الملحق الخامس: "الوثيقة الوطنية حول القضية الكردية في سورية"⁽³⁴⁾.

الملحق السادس: "وثيقة "العهد الوطني" الصادرة من مؤتمر المعارضة السورية في القاهرة"⁽³⁵⁾.

الملحق السابع: "وثيقة الرؤية السياسية المشتركة للاح المرحلة الانتقالية الصادرة من مؤتمر القاهرة للمعارضة السورية 3 تموز/ يوليو 2012"⁽³⁶⁾.

الملحق الثامن: "نص الاتفاق بين الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية والمجلس

(29) المصدر السابق نفسه، ص 168.

(30) المصدر السابق نفسه، ص 219.

(31) المصدر السابق نفسه، ص 223.

(32) المصدر السابق نفسه، ص 225.

(33) المصدر السابق نفسه، ص 228.

(34) المصدر السابق نفسه، ص 232.

(35) المصدر السابق نفسه، ص 235.

(36) المصدر السابق نفسه، ص 239.

الوطني الكردي" (37).

مراجع الكتاب: اعتمد المؤلف على مراجع عربية وأجنبية عدة.

سادساً: ختاماً

يمكن القول إن المؤلف وفق في تقديم أوراق بحثية مهمة ضمن هذا الكتاب، غنية بالمعلومات السياسية والتاريخية والاجتماعية للقارئ العربي والكردي، وللسياسيين والمفكرين والمهتمين بالقضية الكردية في سورية التي يكتنفها الغموض والالتباس الشديدين، بسبب اختلاف التوجهات والمشارب الفكرية والأيديولوجية للمثقفين والكتاب الذين يتناولون هذا الموضوع المهم والحساس في آن معاً، ويتميز المؤلف بقدرته البحثية الفكرية في إعطاء معلومة للقارئ بصورة معتدلة وورصينة بعيداً من التعصب أو الانحياز غير المستند إلى المنطق والإنصاف، ويمكن القول بقوة إن هذا الكتاب يعد الرائد - إن لم يكن الأول من نوعه - الذي تناول القضية الكردية في سورية بأسلوب أكاديمي سلس معتدل وراقي.

(37) المصدر السابق نفسه، ص 247.

النسوية والعنف الجنسي: مواجهة الأذى الجنسي وإنهاء العنف الدولة

غسان زكريا⁽¹⁾

نستعرض في ما يلي كتاب "النسوية والعنف الجنسي: مواجهة الأذى الجنسي وإنهاء العنف الدولة" للكاتبتين الأمريكيتين جوديث ليفاين وإيريكار ماينرز⁽²⁾، الصادر عن دار فيرسو (Verso) في لندن ونيويورك، في 224 صفحة من القطع المتوسط.

جوديث ليفاين صحافية وكاتبة وناشطة نسوية ومناصرة لقضايا العدالة الاجتماعية. اختيرت زاويتها الأسبوعية في مطبوعة Seven Days أفضل زاوية صحافية سياسية لعام 2006. وإيريكار ماينرز محاضرة وكاتبة في مجال دراسات المرأة والجندر ودراسات العدالة، كتبت وأسهمت في كُتُب عدة حول الآثار الاجتماعية للسجون وقضايا الجندر، من أبرزها "من أجل الأطفال؟ حماية البراءة في دولة سجناء" (For the Children? Protecting Innocence in a Carceral State).

يطرح الكتاب الذي بين يدينا وجهة نظر جديدة حول الأساليب المثلى لمواجهة مشكلة العنف الجنسي بعيداً عن الآليات القانونية القائمة على العقاب والسجون، ويقسم إلى مقدمة وأربعة أجزاء. في مقدمة الكتاب، وعنوانها ((مشكلة واحدة بوجهين: الأذى الجنسي وعنف الدولة))، تستعرض الكاتبتان نقطة انطلاق كتابهما، وهي خلوّ الساحة الإعلامية والسياسية والاجتماعية من الحديث عن مواجهة العنف الجنسي بأدوات تتجاوز العقاب، ((وتسعى إلى المحاسبة والتعافي لا إلى الانتقام))⁽³⁾. وتستند الكاتبتان في ذلك إلى أن الانتقام لا يؤدي إلى شعور بعيد الأمد بالرضى، والأهم من ذلك أنه لا يؤدي إلى إنهاء العنف الجنسي والجندري، فالنظام القانوني المتعلق بمواجهة العنف الجنسي في الولايات المتحدة لا يحقق منافع في الوقت الذي يسبب فيه كثيراً من الأذى. حيث ترى الكاتبتان أن ((العنف الشخصي وعنف الدولة ليسا طرفين في حرب أخلاقية أو سياسية، فالمُعْتَف أو المُعْتَصَب

(1) كاتب وسيناريست سوري، خريج قسم الدراسات المسرحية في المعهد العالي للفنون المسرحية.

(2) Judith Levine & Erica R. Meiners, The Feminist and the Sex Offender: Confronting Sexual Harm, Ending State Violence (London, New York: Verso, 2020).

(3) Levine & Meiners, The Feminist and the Sex Offender, 2.

والنظام القانوني الجزائري فريق واحد، الأول هو الشرطي القاسي، والثاني هو الشرطي اللطيف⁽⁴⁾. المطلوب إذا تفكيك مؤسسات الشرطة والعقاب، ولكن ذلك ليس كافياً، إذ لا بدّ من ((فضح ومقاومة الإيديولوجيات التي تجعل من السجون وأجهزة المراقبة الإلكترونية من "الفطرة السليمة"، وتجعل من كل ما عداها حلماً ساذجاً))⁽⁵⁾، وترى الكاتبان أن الحركة النسوية هي المؤهلة لمواجهة هذه المشكلة ذات الوجهين لأن النسوية ((في أكثر أشكالها راديكالية... لا ترفض الهيمنة على النساء ... فحسب، بل تقاوم أشكال القمع كافة))⁽⁶⁾.

بطبيعة الحال تُعَرِّج الكاتبان على حركة #MeToo، وتثنيان على إنجازاتها في المحاكم، ولكنهما تنبهان إلى محدودية الحركة لأنها لم تُحدث تغييراً في النظام القانوني الذي تشرف على تنفيذه محكمة عليا تضم قاضيين مُتهمين بالاغتصاب والتحرش، ورئيس جمهورية متحرش باعترافه شخصياً⁽⁷⁾. ويتمثل العيب الأساس في النظام القانوني في بنيته نفسها. فعلى سبيل المثال، تجاوب قانون مكافحة العنف ضد المرأة مع مطالب الحركة النسوية بتعزيز نشاط أجهزة الشرطة، ولكنه تجاهل مطالبها بتقديم مزيد من الخدمات للناجيات، إذ حُصص للشق الأول تمويلاً يبلغ ضعف تمويل الشق الثاني. إلا أن المشكلة هي أن تيارات الحركة النسوية لم تُجمع يوماً على الأسلوب الأمثل لمواجهة العنف الشخصي والجندري. وعلى الرغم من كثرة الآراء، تقسم الكاتبان وجهات النظر النسوية في هذه المسألة إلى تيارين اثنين أساسيين، يهدفان كلاهما إلى إنهاء العنف الجنسي والجندري: ((تيار يريد الزج بالمُعْتَصِبِينَ والمُعْتَصَبِينَ في السجون، وتيار يريد إلغاء السجن وإيجاد استجابة غير عقابية وغير عنيفة للأذى))⁽⁸⁾. يساوي التيار الأول، وهو الأكثر انتشاراً، بين المحاسبة والقصاص الانتقامي، في حين نشأ التيار الثاني في أوساط الأقليات الإثنية والفقراء وذوي الاحتياجات الخاصة، وهي الفئات التي لم تحمها الدولة، وتعلّمت بالتجربة أن السجن لا ينهي العنف، بل يذكّيه. يعلن الكتاب بوضوح ميله إلى التيار الثاني، ويؤكد أن على الحركة النسوية والحركة المناهضة للسجن مواجهة النظام القانوني المتخصص بالجرائم الجنسية ((لأنه يمثل أحد أكثر ممارسات المنظومة القضائية الجنائية

(4) Ibid., 5.

والشرطي القاسي والشرطي اللطيف (good cop, bad cop) هي إشارة إلى أسلوب متّبع في التحقيقات في الولايات المتحدة، حيث يمارس شرطي قسوة على الخاضع للاستجواب تبث فيه الخوف، ويتبعه شرطي يتظاهر باللفظ ليحصل على المعلومات.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) نُشِر الكتاب قبل انتهاء ولاية دونالد ترامب الرئاسية.

(8) Levine & Meiners, The Feminist and the Sex Offender, 12.

قسوة⁽⁹⁾، ذلك أنّ سجلّ مرتكبي الجرائم الجنسية، وهو أحد أهمّ مكونات النظام القضائي ويضم أسماء مرتكبي الجرائم الجنسية كافة -مهما تكن فداحتها- في سجلّ مفتوح على العلن ومُتاح للجميع، ((مُصمّم لإلحاق العار، والعار يغذي ثقافة من العنف الجنسي والجندري ويثني الناجيات من هذا العنف عن التحدث عمّا تعرضنّ له))⁽¹⁰⁾ لأنهنّ لا يردن لهذا العار أن يلحق بالمُعْتَف إذا كان قريباً أو زميلاً، أو إذا كان شعورهنّ أن حجم الجريمة لا يستحق ذلك العار كله⁽¹¹⁾.

إلا أن حركة مناهضة السّجن تخشى الحركة النسوية، بسبب التيار الأكثر انتشاراً، الساعي إلى إيداع المُعْتَف في السجون، وتعد نضالها معطلاً لمساعي مواجهة الدولة السّجّانة (carceral state).

تعترف الكاتبتان بأن حلمهما بتحقيق عالم أكثر أمناً وسعادةً من دون قمع وهيمنة طوباوي، بل قد يكون وهمًا. ولكن، ((كما يعرف كل ناشط، لا يمكن رسم الطريق إلا إذا كنا نعلم إلى أين نريد أن نصل ... والعالم الأفضل ليس وجهة بل طريقاً؛ ليس مكاناً بل ممارسة))⁽¹²⁾، وتعلنان أنهما لا تقبلان أن ((ظلم فئة يحقق العدالة لفئة أخرى))، وأنهما تريان وجوب إلغاء النظام القانوني المتخصص بالجرائم الجنسية، ومعه مؤسسة السجن الحالية برمتها⁽¹³⁾.

أولاً: نسويّات ضد العنف الجنسي

يقدم الجزء الأول من الكتاب عرضاً لأهم المساعي التي بذلتها الحركة النسوية لمواجهة العنف الجنسي، بدءاً من تجمع نسويات نيويورك الراديكاليات الذي نظّم مداولات توصلت إلى أن ((الاغتصاب فعل سياسي ... لذا، لا بد من أن يكون الرد عليه سياسياً))⁽¹⁴⁾، ذلك أن الاغتصاب ليس ناتجاً من حالات مرَضِيّة أو إجرامية منفردة، بل هو ظاهرة تنشأ وتتغذى نتيجة وجود بيئة مساعدة من علاقات القوة هي المجتمع البطريركي. ثم تعرض الكاتبتان كيف حققت الحركة النسوية، بتياراتها المتعددة، إنجازات قانونية باتت اليوم تُعد من المعايير المُسلم بها، مثل تجريم الاغتصاب الزوجي، وتوسيع تعريف الاعتداء الجنسي، وتقديم خدمات دعم للضحايا.

(9) Ibid., 14.

(10) Ibid.

(11) Ibid.

(12) Ibid., 15.

(13) Ibid., 17.

(14) Ibid., 22.

ولكن التيار النسوي اليساري -ولا سيما الأقليات الإثنية فيه- عبّر عن رفضه تسليم الدولة مسؤولية الانتقام منذ 1974. في المقابل، تحالف تيار نسوي آخر مع الدولة وأجهزة الشرطة محتفياً بالتعديلات الجديدة على القوانين. وتستعير ليفاين وماينرز من عالمة الاجتماع إليزابيث بيرنستين اصطلاح "النسوية السجّانة" لوصف هذا التيار الذي تحالف مع الدولة السجّانة، وينقلان عنها رؤيتها أن النسوية السجّانة هي ((تعبير عن النيوليبرالية: منطق يحمل مسؤولية المشكلات الاجتماعية للأفراد عوضاً عن قوى اجتماعية أكبر، والتمييز المنهجي على أساس العرق والجنس ومكان الإقامة، ويُخصّص المؤسسات والخدمات العامة الممولة من الضرائب، ما يؤدي إلى نقص تمويلها وتدهور مستواها))⁽¹⁵⁾.

وتشير أبحاث إحصائية واجتماعية تستند إليهما الكاتبتان إلى أن العوامل الاجتماعية -لا الشخصية- مثل ارتفاع معدلات بطالة الرجال، من أهم أسباب ازدياد العنف الجنسي وانتشاره، وإلى أن إجراءات التقشّف الاقتصادية في الاتحاد الأوروبي ارتبطت بزيادة في العنف الجسدي والنفسي والجنسي ضد النساء.

على الرغم من ذلك واصل تيار النسوية السجّانة تحالفه مع الدولة، وأسهم في استصدار قانون مكافحة العنف ضد المرأة، الذي صدر ضمن حزمة قوانين أضافت ستين جريمة إلى قائمة الجرائم المستحقة للإعدام، وألغت التمويل الحكومي الفدرالي لبرامج التعليم الجامعي في السجون، وخصصت المليارات لبناء مزيد من السجون، وتوسيع أجهزة الشرطة، واشترطت في كل ولاية فتح سجلّ مرتكبي الجرائم الجنسية. تبين الكاتبتان الآثار الكارثية لهذا القانون، لا سيما على الفقراء والأقليات الإثنية التي نتج بعضها من القانون ونصوصه المباشرة، وبعضها الآخر من تطبيقه واستغلاله في حالات لا ينطبق عليها.

من جهة أخرى، يؤكّد الكتاب قصور نهج معالجة مشكلة العنف الجنسي بالقانون وحده، لكثرة الأسباب التي تمنع الضحايا من تقديم الشكوى، مثل الخشية من خسارة الشريك أو الزوج، ومن ثم مصدر الرزق والسكن ومساعدات الدولة، أو خسارة الوظيفة في حالات العاملات في المنازل والمزارع، أو التهجير في حالات النساء المهاجرات. ففي نهاية المطاف ((ليست الدعوى القانونية عملاً سياسياً، فلئن كانت أحياناً تنقل المال من طرف إلى طرف، فإنها لا تعيد توزيع السلطة. وحده التغيير الجماعي العميق، مثل المساواة في الأجور والإسكان غير المكلف والنقابات الفاعلة والرعاية المجانية للأطفال، سيمكّن النساء من المطالبة بالأمان الجنسي في أماكن عملهنّ ومن إنهاء العلاقات التي يتعرضن فيها

(15) Ibid., 24

للأذى⁽¹⁶⁾.

من هذه النقطة، يطرح الكتاب أهمية التقاطعية (intersectionality) في مواجهة العنف الجنسي، والعنف ضد المرأة عمومًا، ويشير إلى أن إصرار عدد من النسويات من الأغلبية البيضاء على أن النساء يُشكّلن طبقة واحدة عالمية يتجاوز قمعها الانتماء العرقي والطبقي والميول الجنسية، وعلى أن النضال ضد الاغتصاب، بما هو أشد أشكال قمع النساء قسوة، يجب أن يوحد النساء جميعًا؛ ثبت خطؤه. وينقل الكتاب عن أنجيلا ديفيس⁽¹⁷⁾، إحدى رائدات النسوية التقاطعية⁽¹⁸⁾، أن ((تقاعس الناشطات من البيض عن صياغة تحليل للاغتصاب يتضمن الظروف الاجتماعية التي تُغذي العنف الجنسي، والموقع المحوري الذي يشغله التمييز العنصري في تحديد هذه الظروف الاجتماعية، أدى إلى تردد النساء من السود وأميركا اللاتينية والسكان الأصليين في المشاركة في هذه الحركة))⁽¹⁹⁾. لم يكن الاغتصاب الأولوية العليا لدى هذه الفئات من النساء، لأن احتمال تعرّض المرأة السوداء للطرد من منزلها مثلًا أعلى من احتمال تعرّضها للاغتصاب. ويتمثل التعبير الأبلغ عن رؤية التيارات النسوية التقاطعية في إعلان تجمع للنسويات من السود أنهنّ يناضلن مع الرجال السود ضد التمييز العنصري، في الوقت الذي يعانين فيه تمييز الرجال السود ضدّهن على أساس جنس، ووضع التجمع إستراتيجية للنضال ضد التمييز الجندري بإشراك الرجال في العملية، لا بإقصائهم منها. أدت هذه الإستراتيجية ومبادرات شبيهة إلى حركات مثل سجناء ضد الاغتصاب، وهو تحالف بين نسويات ورجال مسجونين يهدف إلى فهم العنف الجنسي، ويسعى إلى معالجة الأذى الناتج منه.

تستعير الكاتبتان في نهاية هذا الجزء تسمية أنجيلا ديفيس لهذا التيار بتيار ((نسوية هدم السجون))⁽²⁰⁾.

(16) Ibid., 30.

(17) Angela Y. Davis (1944 -) كاتبة وفيلسوفة وأستاذة جامعية وناشطة سياسية أميركية. انتمت في شبابه إلى الحزب الشيوعي الأمريكي، وكانت على صلة بحركة الفهود السود (Black Panthers) الثورية الأميركية، وحافظت على نهجها الماركسي في عملها الأكاديمي. لها خطابات سياسية شهيرة حول ما يتعرض له السود من الظلم وضد منظومة السجون الأميركية، وصدر لها عشرة كتب لعل أبرزها المرأة والعرق والطبقة (Women, Race and Class) والحرية نضال مستمر: فيرغسون وفلسطين وأسس الحركات التحررية (Freedom Is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement).

(18) Intersectionality، نظرية اجتماعية تضع إطارًا تحليليًا يدرس دور الظروف الاجتماعية والسياسية في التمييز الممارس ضد فئات اجتماعية محددة، والمرأة خصوصًا. يأتي اسم النظرية من سعيها إلى إيضاح التقاطع بين الانتماء الجندري والطبقي والعرق، والانتماءات الأخرى، في صناعة التمييز. تأخذ النظرية حيّزًا ملحوظًا في العالم الغربي في مواجهة ما يُعرف بالنسوية البيضاء. انظر البحث المخصص للموضوع في هذا العدد.

(19) Levine & Meiners, The Feminist and the Sex Offender, 31.

(20) Abolition feminism، وترجمة abolition الحرفية هي الهدم أو الإنهاء. وللکلمة مرجعية خاصة في تاريخ النضال ضد العبودية.

ثانيًا: عنف الدولة؛ النظام القانوني الخاص بالعنف الجنسي

يحلل الكتاب في جزئه الثاني النظام القانوني المطبق في الجرائم الجنسية، ويبدأ من تحليل تعامل هذا النظام مع العنف الجنسي ضد الأطفال، مقارنةً بين تعامل الإعلام وأجهزة الشرطة مع حالة طفل أبيض وحالات أطفال من السود. أظهرت أبحاث عدة أن الهيئات الحكومية ترى الأطفال السود أكثر قابلية لارتكاب الجرائم، لما تراه فيهم من نيات وصفات يحملها الكبار، الأمر الذي يجعلهم بالنسبة إلى هذه الهيئات أكثر استحقاقًا للعقاب القاسي من أقرانهم البيض.

وفي حين رأى التيار الليبرالي في ستينيات القرن العشرين أن فقر العائلات هو أكبر تهديد لسلامة الأطفال وعافيتهم، حمل التيار المحافظ المسؤولية للأمهات العازبات، ولا سيما المنتميات إلى الأقليات الإثنية، لتأتي النظرية النسوية الجديدة في السبعينيات، ومناصروها معظمهم من النساء المنتميات إلى الأغلبية البيضاء، وتنقل المسؤولية من الأم إلى الأب، فالعائلة البطريركية بحسب نظرهنّ ((بوتقة للعنف الزوجي والعنف ضد الأطفال ... فركّز تحليلهنّ على ركيزتين للقمع، الجنس والجندر، ولكنه قلّل من أهمية الركائز الأخرى، وعلى رأسها التمييز العنصري والسلطة الحكومية))⁽²¹⁾. جاء تصحيح هذه النظرة من النسويات المنتميات إلى الأقليات، اللواتي قلن إن الدولة ((أهملت أطفال وعائلات السود والأقليات والسكان الأصليين من خلال وقف الاستثمار في الأحياء والسّجن على نطاق واسع ونزع وصاية العائلات على الأطفال تحت مسمى حمايتهم))⁽²²⁾.

ترافق ذلك مع زعر لاعقلاني ناتج من أسباب اجتماعية من الاعتداء على الأطفال، وخُلقت صورة المعتدي على الأطفال: شخص غريب يترصّ بالأطفال في الأماكن العامة أو المدارس أو الكنائس، لا في المنزل. إلا أن المعطيات الإحصائية والبحثية تنفي هذه الصورة، فنحو 95 % من حالات اختفاء القُصّر هي حالات هرب طوعي من المنزل، وحالات الخطف من أشخاص لا يعرفهم الطفل المخطوف أقل من 0.1 %، وهؤلاء معظمهم يعودون إلى منازلهم سالمين. ويرتكب الأقارب والأصدقاء المقربون من العائلات أكثر من 90 % من جرائم الاستغلال الجنسي للأطفال. على الرغم من هذه الحقائق، يبقى أهمّ مكونات النظام القانوني الخاص بالعنف الجنسي، أي سجل مرتكبي الجرائم الجنسية، قائمًا على تلك الصورة غير الدقيقة، وعلى الزعم بأرجحية عودة مُرتكبي الجرائم الجنسية إلى ارتكابها مرة أخرى، مع أن أبحاثًا موسّعة ومعقّمة أثبتت خطأ هذا الزعم.

فوق ذلك، يعطل تصميم السجلّ والإجراءات الملحقة به قيامه بمهمته المفترضة منه، فهو لا يذكر، مثلاً، الجريمة التي ارتكبها الاسم المذكور في السجل التي يمكن أن تتضمن طيفًا واسعًا من

(21) Levine & Meiners, The Feminist and the Sex Offender, 43.

(22) Ibid.

الممارسات، من التعري في الشارع أمام امرأة إلى الاغتصاب تحت تهديد السلاح. نتيجة هذا العيب الجوهري وغيوب آخر ((أظهرت خمس وعشرون سنة من الخبرة وأبحاث عديدة أن السجل والإجراءات الملحقه به ... لم يمنح السكان أي سبب للشعور بأنهم أكثر أو أقل أماناً))⁽²³⁾، لا سيما أن الأبحاث التحليلية والإحصائية أظهرت أن السجل لم يقلل من عدد الجرائم الجنسية، ولا من احتمال تكرار مرتكبها لها. وبما أن السجل والإجراءات الملحقه به⁽²⁴⁾ لا تحقق الهدف الذي صُممت لتحقيقه، وهو تعزيز السلامة العامة، ولا يساعد الناجيات على التعافي من آثار الأذى، ويؤدي إلى اغتيال الاجتماعي الكامل لمن يرد اسمه في السجل، ((فلا مبرر لوجوده ولا بد من إلغائه))⁽²⁵⁾.

تناقش الكاتبتان أيضاً تجريم النشاط الجنسي للأطفال، والاختلاط بين الضحية والمجرم في بعض الحالات لما في القوانين من ارتباك، وبسبب ارتفاع السن القانونية للموافقة على الفعل الجنسي (consent)، وهو ما يؤدي إلى نتيجة مناقضة لتلك التي تهدف إليها القوانين، وتزيد من جعل الأطفال موضوعاً جنسياً. وتجريم الإصابة بمرض الإيدز الذي أدى إلى تردد كثيرين في إجراء الفحوص الطبية، لأن جهلهم بإصابتهم بالمرض يعفيهم من المسؤولية القانونية، وتذكران الحالات التي استُخدمت فيها القوانين لمعاقة أشخاص يعانون الشيخوخة أو الإعاقات الذهنية. تشير ليفاين وماينرز إلى أن هذه الظواهر تنجم عن مبدأ راسخ بعمق في الأيديولوجية والنفسية الجمعية الأميركية، وهو أن العنف الجنسي يختلف عن غيره من أشكال العنف، ((يسبب صدمة فريدة لا تسببها أشكال العنف الأخرى))⁽²⁶⁾، فالصدمة الناتجة من العنف اللفظي أو الضرب المبرح أو الإفقار أو التعرض للسجن يمكن تجاوزها، أما تلك الناتجة من العنف الجنسي فلا، وهو مبدأ ترفضه الكاتبتان.

ما البديل إذن؟ ليس الحل بالتأكيد ترك مُسببي الأذى الجنسي يتجولون في الشوارع من دون محاسبة الآخرين لهم.

يطرح الكتاب هنا مفهوم العدالة الترميمية (restorative justice)، ويطرح مثلاً على المفهوم دائرة الدعم والمحاسبة المجتمعية:

((تتألف الدائرة من شخص مُدان بجريمة جنسية تصفها الدولة بأنها متوسطة إلى خطرة؛ خرج مؤخراً من السجن، وثلاثة أشخاص من أفراد التجمّع السكاني الذي يقيم فيه، وغالباً ما تضم منسقاً

(23) Ibid., 51.

(24) أهم هذه الإجراءات هي الفرض على الشخص الموجود اسمه في السجل إعلان وجوده في السجل لكل من يلتقي به، ومن الإجراءات أيضاً منع المذكورين في السجل من استخدام الإنترنت والتحدث إلى الأطفال، بمن فيهم أطفاله، وإجراءات أخرى تكاد تكون مستحيلة التطبيق عملياً لصرامتها.

(25) Levine & Meiners, The Feminist and the Sex Offender, 52.

(26) Ibid., 58.

يتقاضى أجزاً. في اجتماعات أسبوعية وجلسات متقطعة لتناول القهوة أو ممارسة الرياضة، تساعد الدائرة "العضو الرئيس" في الإجراءات الأساس للعودة إلى المجتمع، مثل العثور على سكن أو تقديم طلبات المعونات الغذائية. ومن خلال اصطحابه إلى المراكز التجارية أو مساعدته في إجراء البحث عبر الإنترنت، يتجاوز أفراد الدائرة مشكلة الممنوعات المفروضة عليه بحكم وجوده في السجل (المنع من سيطرة سيارة، من استخدام الإنترنت، إلخ) بما يقلل احتمال انتهاكه لشروط إطلاق سراحه ... ومقابل ذلك، يتوقع أفراد الدائرة منه أن يتحمل مسؤوليته أمامهم بوصفه ندًا لهم وشخصاً راشداً⁽²⁷⁾.

حققت البرامج والمبادرات الشبيهة في كندا انخفاضاً بنسبة 70 % في حالات تكرار الجرائم الجنسية، وغيرت مفهوم المحاسبة من "تسديد الدين للمجتمع" بقضاء سنوات في السجن، إلى مساعدة الآخرين والإسهام في المجتمع.

ولا تمثل هذه العملية، بحسب الكتاب، إلا خطوة أولى نحو ما يسميه العدالة التحويلية (transformative justice)، والتي تتحقق بالجمع بين العدالة الترميمية وإحداث تحول في تعريف البريء والمذنب، فالحكم بالذنب والإدانة أو بالبراءة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالتمييز العنصري والانقسام الطبقي والجنس وغيرها، وما تتعرض له قطاعات كبيرة من المجتمع من الإهمال والحيث والتهميش. ويجب ألا تؤدي الانتصارات القانونية الصغيرة إلى الظن الواهم بأن النظام القانوني الخاص بالعنف الجنسي ينطوي على بعض العيوب الممكن إصلاحها، فهذا النظام يؤدي على أكمل وجه وظيفته الحقيقية؛ الهيمنة على المجتمع وممارسة دور الشرطي عليه.

ثالثاً: مقاومة مشتتة

يستعرض الكتاب في هذا الجزء تشتت المقاومة ضد ظاهري الأذى الجنسي وعنف الدولة في الولايات المتحدة، ويرى أن أسباب هذا التشتت غالباً ما تكون غير عميقة أو جذرية، بل ناجمة عن خشية بعض التيارات خسارة التمويل أو التعرض لتشويه السمعة في الإعلام.

وفي إثر استعراض النقاط المشتركة التي تجمع بين التيارات المناهضة للعنف والقمع في الولايات المتحدة، تقترح الكاتبتان تحالفات ممكنة لمواجهة الظاهرتين اللتين يتصدى لهما الكتاب، وغيرهما. حيث ترى الكاتبتان وجوب تحالف حركة الدفاع عن حقوق المثليين وأصحاب الميول الجنسية غير الشائعة (LGBTQ) مع حركة الدفاع عن حقوق المذكورين في سجل الجرائم الجنسية وحركة النضال ضد مؤسسة السجون، لأن هذه الحركات قادرة على أن تعلم إحداها الأخرى بما ((يعزز مساعي كل

(27) Ibid., 77-78.

حركة منفصلة لإحداث تحول أكثر شمولية وراديكالية⁽²⁸⁾. وفي هذا المضممار، يرفض الكتاب توجّه بعض التيارات والحركات نحو حلول جزئية تصيغ خطابها حول من يرتكبون جنحًا بسيطة أو من يرتكبون جرمًا للمرة الأولى، لأن ((حل مشكلات السجن الجماعي لن يتحقق بالتركيز على الجرائم غير العنيفة أو غير الفادحة أو غير الجنسية، أو بالمبالغة في التركيز على القوانين المتعلقة بمُرتكبي الجرائم لأول مرة))، بل باتّباع الحركات ((تحليلًا تقاطعيًا، وإبداءًا استعدادًا لبناء تحالفات تتعالى على الاختلافات))⁽²⁹⁾.

ثم تشير الكاتبتان إلى إمكان التحالف بين الحركات العلمانية والحركات الدينية المنفتحة على النضال من أجل العدالة الاجتماعية، حيث توفّر أماكن العبادة ساحة مهمة للتنظيم، ما دام 80% من الأميركيين يقولون إن الدين مهم في حياتهم. وتدعوان إلى التحالف مع من تصفانهم بالرجال النسويين التقاطعيين الذين يحللون ((القمع المنهجي، ويدعون الرجال، أيًا يكن مدى ما يتعرضون له من تهمةيش أو أذى، إلى إدراك ما يتمتعون به من ميزات لكونهم رجال، وإلى قبول قيادة النساء ... لعملية التحول الشاملة))⁽³⁰⁾. ويتطرق هذا الجزء من الكتاب إلى عنف الدولة ضد العاملات في الجنس⁽³¹⁾ الذي يزيد من خطر عملهنّ، ويدفعهنّ إلى مزيد من السرية في العمل، وعدم التقدم بشكوى عند تعرضهنّ للعنف، ما يجعلهنّ حليقات محتملات للذين ترد أسماؤهم في سجل الجرائم الجنسية، ولا سيما من يوضعون في السجل لأنهم زبائن لهنّ.

يتمثل الهدف من هذه التحالفات في التوصل إلى تحقيق العدالة التحويلية التي تسعى إلى تحقيق تحول اجتماعي يُغيّر مفهوم العدالة من العقاب والانتقام إلى المحاسبة التي من شأنها أن تسهم في تعافي الناجيات والضحايا، ببناء عمليات قائمة على النشاط المجتمعي الداخلي من الألف إلى الياء ((ارافضة التعاون مع الشرطة والمحاكم والسجون، وساعيةً لهدم الدولة السجّانة التي تزهق ملايين الأرواح وتفكك العائلات وتدمّر الحياة الاجتماعية في الأحياء السكنية))⁽³²⁾.

(28) Ibid., 104.

(29) Ibid., 105-106.

(30) Ibid., 116.

(31) Sex workers، وقد فضّلنا ترجمة الاصطلاح إلى الصيغة الواردة هنا تجنبًا لاستخدام اصطلاحات اكتسبت أبعادًا تحقيرية أو مُهينة بسبب استخدامها الاجتماعية، وهو ما تحرص الكاتبتان على عدم تكريره.

(32) Levine & Meiners, The Feminist and the Sex Offender, 144.

رابعاً: عشر وسائل لمواجهة الأذى الجنسي وإنهاء عنف الدولة وإحداث التحول في المجتمع

((يسهل التقليل من أهمية المشروعات والمبادرات التنظيمية التي وصفناها في هذا الكتاب وعدها عشوائية أو مرتجلة أو ... طوباوية. ما الدليل على نجاحها؟ ما المعايير؟ يتنهد المشككون بتعاطف، ويتسمون باستعلاء، ثم يلقون بحكمهم: نعم، للمنظومة عيوبها، ولكن، للأسف، ليس ثمة بديل))⁽³³⁾.

هكذا تبدأ جوديث ليفاين وإيريكار ماينرز الجزء الرابع من كتابهما، وترفضان هذا الموقف لأنه يتجاهل الواقع بأن مؤسسة السجون ليست مُعطّلة، بل هي تحقق الهدف الحقيقي الذي صُمِّمت له، وهو الانتقام من الفئات المهمشة والمستضعفة ((وإيداع من خلفتهم الرأسمالية الحديثة وراءها في مستودعات مغلقة، وإدامة عقيدة تفوق العرق الأبيض، وجني الأموال، وهذه بعض الوظائف لا جميعها))⁽³⁴⁾. لا يمكن إصلاح هذه المنظومة إذن، بل لا بد من التغيير الجذري، ولكن المساعي الإصلاحية، برأي الكاتبتين، لا تتعارض بالضرورة مع مساعي التغيير الجذري، ويمكن التوفيق بينهما. وعلى سبيل التغيير المنشود، يقترح الكتاب عشر خطوات من شأنها أن تسهم في إطلاق عمليات العدالة التحويلية، وهي:

1. إلغاء سجل الجرائم الجنسية وعقوبة الإقامة الجبرية، لما يسببه هذان الإجراءان من أضرار وصفها الكتاب.
2. وقف استخدام الإخفاء الكيميائي والأدوية عمومًا في معالجة العنف الجنسي، لأنها تنتهك حقوق المدانين، بصرف النظر عن فداحة جرمهم، ولا تخفف الجرائم الجنسية.
3. نزع الصفة الجرمية عن نشاط المراهقين الجنسي، لما يؤدي إليه تجريم هذا النشاط من تعريض الأطفال والمراهقين إلى السجون وعوالم الجريمة في سن مبكرة، وإلى زرع الخوف فيهم من النشاط الجنسي وربطه ربطاً غير واعٍ بالعنف.
4. الاستثمار في تعليم جنسي راديكالي وحرّ، لما لذلك من آثار واضحة في فهم العنف الجنسي وحدوده الأخلاقية والقانونية.

(33) Ibid., 157.

(34) Ibid.

5. تناول مفهوم الموافقة على الفعل الجنسي (consent) بصورة أقل تبسيطاً وأكثر عمقاً⁽³⁵⁾.
6. منح الأمان الجسدي صفة الإيروتيكية ومنح المتعة قيمتها، لمقاومة تأثيرات الثقافة الشعبية على الحياة الشخصية والجنسية.
7. بناء دولة رفاه اجتماعي متماسكة عوضاً عن الدولة السجّانة، لمواجهة الفقر والاختلاف الطبقي الحاد والعوامل التي تنتج العنف الشخصي والجنسي.
8. التفكير تقاطعياً، لأن إهمال عوامل التمييز العنصري والانقسام الطبقي لن يؤدي إلا إلى زيادة المشكلة عمقاً.
9. ممارسة العدالة الترميمية والعدالة التحولية.
10. اتباع نسوية هدم السجون، لإصلاح المشكلة جذرياً.

خامساً: خاتمة

بصورة عامة، يقدم الكتاب تحليلاً موسّعاً يستند إلى معطيات إحصائية وبحثية لإقناعنا بقضيته، ولا تألّ الكاتبان جهداً في الاستفادة من المعلومات الإحصائية المتوافرة، والإضاءة على التجارب والمبادرات التي سلكت مسالك بديلة مختلفة حققت بحسب التجربة والتحليل نتائج أفضل، وأدت خدمة أكبر للمجتمع. يركّز الكتاب على المجتمع الأمريكي بمؤسساته ومفهوماته، إلا أننا نرى فيه صلةً بمناقشات ونشاط يشغل حيزاً ملحوظاً في المجال العام السوري في الشتات. حيث يلاحظ المراقب انتشار ثقافة انتقامية وإقصائية في كثير من الحالات من جهة، واستهانة مؤسفة وتجاهلاً خطراً لقضايا الجندر.

لئن كان الكتاب ينطلق من رؤية راديكالية ورفض جذري للمؤسسات السياسية والاجتماعية التي يناقشها على الرغم من رسوخها وكونها من ركائز المجتمع، فإن ذلك ينسجم مع ما تسعى الكاتبان إلى تحقيقه؛ نقل مهمة المحاسبة من أجهزة الشرطة المتسلطة إلى أفراد المجتمع، وأولهم من تعرض بينهم للعنف. ولعلّ هذا أهم مزية تُحسب للكتاب، وهي تحدّيه للمسلّمات، وجراته في طرح النقاط والأفكار، والدفاع عنها بإحصاءات موثقة وتحليلات مُقنعة، سواء تلك الأصلية منها أم المقتبسة من تحليلات ودراسات سابقة. ولا ريب في أن الكاتبين نجحتا في الجزئين الأول والثاني في زعزعة كثير مما صار مبادئ مسلماً بها في الثقافة العامة والإعلام، ولا سيما في ما يخص النظرة إلى العنف الجنسي ومفهوم

(35) لمناقشة لافتة ومعتمقة لمفهوم الموافقة، انظر:

Katherine Angel, Tomorrow Sex Will Be Good Again (London, New York: Verso, 2021), 1 – 40.

العدالة. إلا أن الكاتبتين -ربما في مسعى للإيجابية- تطرحان تحالفات وإجراءات تبدو مُستعجلة، ولا تخصصان جهداً للبحث في آلياتها ووسائل تنفيذها يوازي الجهد المبذول في الجزئين الأول والثاني. ولعل كون الكاتبتين أقرب إلى النشاط المدني المباشر، خفف من التماسك النظري في الجزئين الثالث والرابع اللذين سعيا فهما إلى تعميم تجارب أُجريت في أماكن محدودة على المجتمع على اتساعه، أو طرح خطوات تكتيكية لا تبدو أسس تنفيذها قائمة في المجتمع.

على الرغم من ذلك، يطرح الكتاب تساؤلات وتأملات تبدو الحركة النسوية والحركة التحررية والتقدمية عمومًا بحاجة إليها، في ظلّ ما تواجهه من تناقضات في عملها ضمن بيئة تسيطر عليها منظومة عالمية ممسكة بتقاليد السلطة كلها، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولئن كانت التكتيكات، المستمدة من مختلف الجمعيات والحركات الساعية إلى العثور على حل لقضية العنف الجنسي وعنف الدولة، افتقدت في الكتاب إلى قاعدة عملية أو نظرية واضحة، فإن الحل الإستراتيجي الذي تخلص إليه الكاتبتان في الحصيلة، وهو تفكيك البنية البطيركية السلطوية الهرمية التي تمكّن التمييز والعنف في مستوى عالمي، بحيث لا يعود الجندر مكونًا من مكونات الهوية الفردية التي تسمح بالتمييز، يبقى المهمة الكبرى والأكثر إلحاحًا أمام المشروع النسوي.

طقوس الحج من الأداء المناسكي إلى التأويل الثقافي قراءة في "كتاب أنثروبولوجيا الحج الإسلامي"

أمينة زوجي⁽¹⁾

أولاً: مقدمة

تعرف الديانات جميعها بوصفها نسقاً منظماً من المعتقدات والممارسات والعبادات، شكلاً واحداً على الأقل من أشكال الحج، بوصفه تجربة دينية وروحية، تُقدّم بالسفر نحو الأماكن المقدسة بغرض التطهر والتقرب إلى الإله والانتقال من المندس إلى المقدس، وفي الدين الإسلامي أيضاً تحظى شعيرة الحج بأهمية كبيرة في مخيال المسلمين، نظراً إلى كونها ركناً من أركان الإسلام الخمسة، ما يجعلها حدثاً سنوياً بارزاً، يجمع المسلمين من بقاع العالم كافة، على اختلاف أعراقهم وجنسياتهم في مكان وتوقيت واحد، لأداء مجموعة من الطقوس والشعائر الدينية وفق معايير محددة.

وعلى الرغم من قدم شعيرة الحج في الأديان جميعها، فإنها تظل موضوعاً غنياً للدراسة والبحث بالنسبة إلى مختلف المجالات العلمية، ولا سيما السوسولوجيا والأنثروبولوجيا. وفي هذا الإطار يأتي كتاب "أنثروبولوجيا الحج الإسلامي: من التجربة الدينية إلى النقد المنفتح"، للباحث المغربي عبد الرحيم العطري المتخصص في السوسولوجيا والأنثروبولوجيا، محاولة لسبر أغوار تجربة الحج الإسلامي سواء بوصفه طقساً دينياً مقدساً له مجموعة من الرمزيات والدلالات، أم طقساً اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً.

صدر كتاب "أنثروبولوجيا الحج الإسلامي: من التجربة الدينية إلى النقد المنفتح"، من دار الحكمة، سنة 2021، ويمتد على مدار 377 صفحة من الحجم المتوسط، ويتوزع الكتاب على ثلاثة فصول أو ثلاث عتبات كما يسميها الكاتب؛ وهي التفكير في الحج، والحج معيشاً وملاحظاً، ثم حوارات النص الحجّي، وصولاً إلى فصل ما بعد العتبات وهو مدخل إلى النقد المنفتح، وقد استهل الكاتب كتابه بمقدمة عنوانها "اللابداية" إشارة إلى أن العمل لا ينفصل عما سبقه من أعمال، وخاتمة وسمها

(1) باحثة مغربية متخصصة في علم الاجتماع، كلية علوم التربية جامعة محمد الخامس.

بـ"اللا نهاية"، للدلالة على ضرورة الاحسم واللايقين، وهي دعوة إلى الاستمرار والانفتاح على أفق للتفكير والبحث، لأنه لا توجد حقيقة مطلقة وثابتة، ((فنحن لا نصل إلى الحقيقة، ولكن فقط إلى أحواز الحقيقة، ذلكم ما نتعلمه باستمرار من التأويل وحدوده))⁽²⁾. وقد أدرج المؤلف في كتابه ملحقاتاً غنيًا يتضمن شذرات من مذكرات الطريق، وقائمة تعريفية بمصطلحات الحج، إضافة إلى دليل الرحلات الحجّية المغربية، وجداول إحصائية ووثائق تاريخية.

ثانيًا: الكتابة عن الحج الإسلامي

يشير الباحث عبد الرحيم العطري إلى أن الحج الإسلامي، كان دائمًا موضوعًا للكتابة والدراسة، ويتحدث عن وجود ستة أقلام على الأقل تناولت موضوع الحج من زوايا نظر مختلفة، أسهمت في إنتاج ((أغلفة بحثية وتأملية وإبداعية في النص الحجي ومن جنسيات متعددة وجغرافيات معرفية متنوعة))⁽³⁾، وتتمثل هذه الأقلام في ما يأتي:

1. التأريخ والارتحال

يحضر الحج بقوة في الكتابة التاريخية، بوصفه شاهدًا على وقائع سوسيوثقافية ودينية عرفتها شبه الجزيرة العربية والعالم الإسلامي عمومًا. وقد كانت هذه الكتابة توثيقًا للرحلات الحجّية، أو ما يسمى أيضًا بالرحلات الحجازية وما يرافقها من تعبيرات وأحداث وأنماط للسلوك تعكس ثقافة الحجاج وتفاعلاتهم.

2. الحج بعيون غربية

يرى الكاتب أن الكتابة عن الحج في هذا المستوى، ترتبط بالأبحاث والدراسات والتقارير التي أنتجها عدد من المستشرقين في أثناء رحلاتهم الحجّية، إما لأهداف علمية أو لأهداف استعمارية، قاموا بها إما بشكل متخفٍ أو عن طريق اعتناق الإسلام، نظرًا إلى صعوبة ولوج غير المسلمين الأماكن الإسلامية المقدسة، ويرى الكاتب أنه مهما كانت المرجعية الأيديولوجية لهذه الكتابات فمن المهم إصاخة السمع للكتابة المضادة.

3. فقه الحج

يعدّ فقه الحج المجال الأكثر اتساعًا كمًّا وكيفًا في الكتابة عن الحج، حيث انكب الفقهاء على

(2) عبد الرحيم العطري، أنثروبولوجيا الحج الإسلامي من التجربة الدينية إلى النقد المنفتح، (دم: دار الحكمة، 2021)، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 25.

تفسير المناسك الحجية وتعليم طرائق أداء شعائر الحج والعمرة.

4. أدب الحج

على الرغم من أن الحج شعيرة دينية، فإنه بوصفه مكاناً مقدساً، كان ملهماً للشعراء والأدباء حتى ما قبل الرسالة المحمدية، إذ كانت الكعبة مزاراً للشعراء، وما زال الحج إلى حدود اليوم مضمراً ملهماً للمبدعين من المجالات الأدبية كافة، بوصفه محفزاً للبوح والتعبير عن مكنون الذات، وهذه النصوص المنتجة هي وثائق تفيد في فهم تحولات المجتمع.

5. قلم الريشة

لقد جعل الفن التشكيلي الحج موضوعاً لمجموعة من التصورات الفنية، غير أن ذلك ظل في إطار محدود وضيق، نظراً إلى رفض فكرة التمثيل والتجسيد في الإسلام، "فمعلوم أن التصوير ونحت التماثيل، تعرض لنوع من "الإبادة" في بدايات الإسلام، خوفاً من احتمال الارتداد إلى الوثنية، وذلك ما جعل التصوير والرسم وعدداً من الفنون تنسحب لسنوات من المجال التداولي العربي الإسلامي وتتعرض للتحريم والإقصاء والتجريم"⁽⁴⁾، بخلاف الثقافة المسيحية التي استثمرت الصور والمنحوتات في أماكنها المقدسة.

6. سوسيو-أنثروبولوجيا الحج

يرى الكاتب أنه لا توجد كتابات مخصصة للحج في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية المغربية، إلا في سياق عام متصل بسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الدين والتدين. ويقول الكاتب إنه باستثناء "موسم في مكة" لعبد الله حمودي، تعذر علينا إيجاد عمل سوسيوانثروبولوجي يختص بالحج سؤالاً خالصاً، بحثاً وتنظيراً⁽⁵⁾.

إلى جانب هذه الأقلام التي تناولت الحج الإسلامي، يشير الكاتب إلى الكتابات التي تتعلق بحج الآخر، أي تلك التي أنتجت عن الأشكال الأخرى للحج في مختلف الديانات، ويشير الكاتب هنا إلى أن الباحث يمكنه ولوج الأماكن المقدسة الخاصة بعدد من الديانات بحرية بقصد السياحة أو لأغراض بحثية، من دون الاضطرار إلى التخفي أو اعتناق الدين المراد دراسته، كما هو الحال بالنسبة إلى الإسلام.

(4) المصدر نفسه، ص 34

(5) المصدر نفسه، ص 38

ثالثاً: تجربة الحج وقلق العبور إلى المقدس

يعبر الباحث عبد الرحيم العطري عن انتمائه إلى مدرسة القلق الفكري، ما يجعله مدفوعاً بمجموعة من الأسئلة التي تتعلق بمسألة العبور إلى المقدس، حيث يتساءل الكاتب إن كان الحجاج ينشغلون بالعبور إلى المقدس، أم إن الانشغال الأكبر يتعلق بالعبور إلى اللقب الاجتماعي المكتسب بعد خوض هذه التجربة الدينية، إذ ((يصير لقب الحاج أو الحاجة، مضافاً إلى أسمائنا، ومؤسساً بالتالي لنوع من التمايز الذي يمكن استثماره في سوق التداول والتنافس الاجتماعي، فاللقب مؤثر في إنتاج وصوغ العلاقات والتراتبات، بل وحتى في تحديد التمثلات والمواقف))⁽⁶⁾. وهنا نستحضر بعض العادات والطقوس التي أشار إليها السوسولوجي عبد الغني منديب في كتابه "الدين والمجتمع" التي تعكس الوجهة الاجتماعية للحاج في بعض المناطق في المغرب، ومن بين هذه العادات تنظيم الحاج المستقبلي حفلاً لتوديع الأقارب والمعارف، تتخلله قراءة القرآن والمدائح النبوية، وتقدم فيه الولائم، وفي يوم السفر الموعود، يلبس الشخص المقبل على أداء فريضة الحج ملابس بيضاء جديدة، ويخرج من بيته وسط زغاريد النساء ويرافق الحاج موكباً إلى المطار، وعند عودته يجد الموكب نفسه في انتظاره، حيث يتوافد عليه الناس لتهنئته والتبرك به⁽⁷⁾، وقد تحدث أيضاً الأنثروبولوجي عبد الله حمودي في كتابه "حكاية حج موسم في مكة" عن احتفالات الوداع التي تسبق السفر⁽⁸⁾ في منطقة جبال الأطلس بمراكش، وتجب الإشارة إلى أن هذه المناسبات يُعبر عنها في اللهجة المغربية بـ"الصدقة"، وينقل لنا حمودي أهمية هذه الاحتفالات على لسان مستضيفه "الحسن" الذي سيرافقه وزوجته في رحلة الحج حيث يقول متحدثاً عن احتفال الوداع "الصدقة شيء جيد. لا حج بدون صدقة... تدعو الناس. هنا كان ستة وثمانون شخصاً في المجموع؛ من قريتنا، لكن أيضاً من القرى الأخرى للقبيلة. وحين العودة، سيكونون معك... إذا لم يأتوا، إذا لم تفعل هذا، فلا حج لك... سترى، طوال أيام وأيام سيأتون إلى هنا راقصين، وينصرفون بالطريقة نفسها. تلك هي العادة"⁽⁹⁾، إذن فحفل الوداع طقس مهم بالنسبة إلى المغاربة، ومراحله أساسية من مراحل الإعداد للحج. وأمام هذه المنزلة الكبيرة التي يولها الناس لشعيرة الحج، يرى عبد الرحيم العطري أن التفكير في المقدس، لا يعني التشكيك فيه، بل يعني أن يصير المقدس قابلاً للقراءة والتحليل سعياً إلى البحث عن أفق للفهم والتفهم.

يقر الكتاب أننا اليوم نعيش زمن القلق الديني، في سياق أزمنة ما بعد الحداثة، حيث يترسخ اللايقين واللامعنى، والتجربة الدينية هي ((التي تعمل على ربط الدين كنظام ثقافي بغاياته الأدائية،

(6) المصدر نفسه، ص 17

(7) عبد الغني منديب، الدين والمجتمع، دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، (دم: أفريقيا الشرق، 2006) ص 141-142

(8) عبد الله حمودي، حكاية حج موسم في مكة، تعبد الكبير الشرقاوي (مترجماً)، (دم: دار الساق، 2010) ص 57

(9) المصدر نفسه، ص 62-63

وهي التي تمنح للعابرين من المسلك الديني، ممكنات الجواب على أسئلة الواقع، في شأن "جبر الخاطر" و"إنتاج اليقين" و"تدبير التوتر" و"إنتاج المعنى فضلاً عن تحقيق التجربة الدينية لفعل التواصل مع المقدس⁽¹⁰⁾، لذلك يتوصل الدكتور عبد الرحيم العطري إلى عدم إمكان التفكير في الدين خارج التجارب الدينية المتمثلة في الطقوس والشعائر والممارسات.

يرى الكاتب ((أن الحج كتجربة دينية، ليس حكراً على "مسلك ديني" دون آخر، إنه "ممارسة" عابرة للثقافات، تحضر بصيغ متنوعة وبطقوس متباينة في كثير من "الملل والنحل"، وإن كانت تتم في الغالب حول رمز مجالي محدد موسوم بالقداسة... وتتم في سقف زمني محدد مسنود بحكايات تأسيسية⁽¹¹⁾))، ويفترض الحج بوصفه ظاهرة دينية في جميع الديانات، بحسب فرانك فريجوسي ((توفر ثلاثة مكونات على الأقل، تتمثل أولاً في وجود مكان مقدس يذهب إليه الحجاج، وثانياً فعل الحركة، حيث يتطلب الحج رحلة فعلية بشكل فردي أو جماعي من أجل الوصول إلى هذا المكان المقدس، وأخيراً الهدف المنشود الذي يتمثل في الحصول على فوائد روحية، ونعمة معينة، كمقابلة الله أو الفوائد المادية، وحتى الفسيولوجية التي تتعلق به كعلاج⁽¹²⁾)).

يحيل الحج في كثير من الأنساق الدينية على السفر والهجرة، بغية التطهر والولادة من جديد، ويعدّ ممارسة مساواتية تعيد الأفراد إلى درجة العبودية والخضوع التام للمطلق القدسي، بوصف هذا المقدس كما يرى مرسيا إلياد، تجلياً ((يحل في المكان والزمان، يتأتى العبور منه وإليه عن طريق الطقس⁽¹³⁾)).

لكن في الوقت الحالي لم تعد الرحلة نحو المقدس مشابهة لما كان عليه الحال قديماً، إذ يشير الأنثروبولوجي الفرنسي مانويل بينيكود إلى أن ((المثني لم يعد جزءاً من رحلة الحج المعاصر، حيث يسافر الكثيرون بالطائرة أو الحافلة أو القطار للوصول إلى ضريح لورد أو القدس أو مكة، باستثناء بعض الحالات القليلة مثل الحج إلى ضريح سانتياغو دي كومبوستيلا في إسبانيا، أي إنه لم يعد قانون الحج بالضرورة مرادفاً لمسار ومسيرة طويلة، بل إن "اللقاء المقدس" في المكان المقدس هو المهم⁽¹⁴⁾)).

(10) عبد الرحيم العطري، مصدر سابق، ص 44

(11) المصدر نفسه، ص 55

(12) Franck Frégosi, "Introduction: Inattendus pèlerinages", Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 155 | juillet-septembre 2011, mis en ligne le 10 novembre 2011, consulté le 20 avril 2021, p 103.

(13) عبد الرحيم العطري، مصدر سابق، ص 57

(14) Manoël Pénicaut, "Filmer les pèlerinages et le religieux en mouvement", ThéoRèmes [En ligne], 7 | 2015, mis en ligne le 07 novembre 2014, consulté le 04 mai 2021. URL: <http://journals.openedition.org/theoremes/673>

وعلى الرغم من كل التحولات الاجتماعية التي تعرفها حياة الأفراد التي جعلت العبور إلى المقدس عملية يسيرة مقارنة بالماضي، فإن عبد الرحيم العطري يرى أن هناك دائماً محطات فارقة في كل مرور إلى طقوس العبور، فإجراءات المطار تمرين نفسي ((لاحتمال الخروج من "الأرض" إلى "السماء". إن التأشير على جواز السفر من جانب شرطة المطار هو "إذن" بالدخول إلى المابين، الذي يوصف "تجارياً" بالمنطقة الحرة المعفاة من الضرائب، لكنه بمنظور الراغب في العبور، يعني "تمريناً" أولياً للدخول في تجربة السفر إلى الأعالي، فالطائرة تجسد بدورها واقعة المابين، ما بين العلوي والسفلي، فمهما تعالت الطائرة عن الأرض، تظل أسفل القدسي الذي نهفو إلى تلقي أنواره وبركاته)).⁽¹⁵⁾

رابعاً: رحلة الحج ورمزية الطقوس

يرى الكتاب أن الأطر المؤسسة للممارسات الدينية تعمل باستمرار على ما يسميه الباحث "الشحن الرمزي"، عن طريق التطقيس والتقدّيس والتكثيف، عبر استعادة التاريخ والحكايات التأسيسية وإعادة ترتيبها في المجال والمخيال، فالأجساد تتحرك مثل الأرواح ضمن حيز جغرافي مفعم بالدلالات والرموز. إذ ما يميز الحج هو المشاعر والطقوس، حيث إن شعائره تعمل على ((إعادة تحيين العلاقة بالمقدس، عبر آلية التطهير أيضاً، فالحج يضمن "الولادة الجديدة" المتحررة من ثقل الذنوب الفائتة))⁽¹⁶⁾، والمرور إلى هذه الطقوس لا يتأتى إلا عبر الأجساد والإيماءات والمواقف والكلمات. فالملابس مثلاً، علامات تشير إلى الدخول في الطقس الحجي، وهي تضيف نوعاً من المساواة في الولوج إلى المقدس، حيث إن الولوج بلباس الإحرام بوصفه لباساً موحداً يلغي الاختلافات، وهي خاصية تتكرر في حج المسيحيين إلى ضريح العذراء "غوادالوبي" في المكسيك مثلاً، وحتى في حج الهندوس على ضفاف نهر الغانج.

رحلة الحج الإسلامي، هي رحلة طويلة تبدأ بالإحرام، فحين نتخلص من ألبستنا العادية و"نحرم"، يصير للباسنا معنى مرتبطاً بالقداسة، ويصير بياض الثوب -بوصفه "مخزوناً دلاليّاً"⁽¹⁷⁾- إعلاناً عن الزهد في الدنيا وإغراءاتها، ويتطابق مظهر الجسد مع الكلمات التي يرددها الحجاج في دعاء التلبية "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك"، وهي كلمات تعكس كل معاني الخضوع والتضرع إلى الخالق، بعد الإحرام وإعلان النية. وتساهم هذه الطقوس في

(15) عبد الرحيم العطري، مصدر سابق، ص 79

(16) المصدر نفسه، ص 91

(17) المصدر نفسه، ص 86

((تحقيق الانفصال عن الدنيوي، وتأسيس بدايات العبور إلى المقدس))⁽¹⁸⁾.

يرى الباحث، أن ما يمنح للمقدس قوته، هو أنه يتحدد خارج الاعتيادي من حياتنا، إذ يرتبط بالخلود والاستدامة، وتتمحور حوله كل الطقوس والرموز والشعائر، عبر خاصية التكرار والانتشار واستعادة حكايات البدء. وتهدف الطقوس بحسب الباحثة الأنثروبولوجية كليمنتين رينو في معناها الأنثروبولوجي إلى ضمان التحول⁽¹⁹⁾، ذلك أن الشعيرة ((مهما أعلنت انفصالها عن الدنيوي، تبقى غائية ترمي إلى إحداث تغيير في الأشياء والوقائع))⁽²⁰⁾، لهذا فلكل طقس من طقوس الحج دلالات ورمزيات وأهداف، فطقس السعي بين الصفا والمروة مثلاً هو طقس مفعم بالحركات، يحيل على رمزية البحث والهجرة والتعب، وعلى إعادة بناء الذات ((وذلك من خلال فعل المشي والإنصات لحركة الجسد فوق الأرض))⁽²¹⁾، بخلاف الطواف الذي يتمحور حول العلاقة بالسماء. ويعد رمي الجمرات إصابة للشر وقتله. وإذا كان الماء عموماً يحتل أهمية بالغة في الديانات كلها، بوصفه أداة للتطهر وأداة للحياة والإحياء، فإن ماء زمزم له رمزية خاصة في تجربة الحج الإسلامي، فهو ((يحتل مكاناً وسيطاً بين الطواف والقرب من بيت الله من جهة، والسعي بين الصفا والمروة من جهة ثانية))⁽²²⁾، ويذكر الكاتب أن ماء زمزم ثلاث دلالات على الأقل، تتصل بالجانب التعبدي والاستشفائي والاسترجاعي، من خلال استحضار بحث هاجر عن الماء لإرواء ظمأ ابنها إسماعيل. ومن خلال الوقوف بجبل عرفات، يختبر الحاج صبره وقدرته على الزهد والتقشف والتصالح مع الذات، عن طريق الاعتراف بالذنب، ويؤشر المبيت في مزدلفة بحسب الباحث على ((براديفم العودة إلى الصفر))⁽²³⁾، من خلال التجرد من الامتيازات والممتلكات جميعها.

لقد تطرق الكاتب عبد الرحيم العطري في كتابه إلى كل مراحل الحج وما تتضمنه من طقوس، وقد حاول موضعتها في سياقها التاريخي والأنثروبولوجي، وإخضاعها للتأويل الثقافي. وفي هذا الإطار ينبه إلى أن ((الممارسات الدينية في جل من أن تبرز أو تعقلن، وإلا وجدنا أنفسنا أمام تناقض مركزي، متصل بالوجود المسبق لهذه الشعائر ما قبل الإسلام أو في ديانات ونظم معتقدية أخرى))⁽²⁴⁾؛ حيث

(18) المصدر نفسه، ص 89

(19) Clémentine Raineau, "Du rite de passage au souci de soi : vers une anthropologie de la jeunesse ? ", Siècles, 24 | 2006, 25-37.

(20) عبد الرحيم العطري، مصدر سابق، ص 101

(21) المصدر نفسه، ص 120

(22) المصدر نفسه، ص 113

(23) المصدر نفسه، ص 141

(24) المصدر نفسه، ص 100

إن طقوس الحج معظمها على غرار الطواف والإفاضة وتقبيل الحجر الأسود والسعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة، ليست وليدة الرسالة المحمدية، بل كانت طقوساً معمولاً بها في حج ما قبل الإسلام بصيغ مختلفة، وما حدث هو أسلمة هذه الطقوس والتصرف في طريقة أدائها من قبيل تغيير اتجاه الطواف بعكس اتجاه عقارب الساعة، ويعرف الرقم سبعة -الذي يعد محور طقس الطواف- حضوراً في أغلب الأنساق الدينية الأخرى.

تتمحور طقوس الحج حول عنصر الحركة، ففي كل طقس حركات خاصة، في ((كل خطوة وكل ابتهاج يتم شحذ الذاكرة لاسترجاع قصة الخلق وكذا تفاصيل الرحلة الإبراهيمية وأساسيات الرسالة المحمدية))⁽²⁵⁾.

خامساً: الحج بين الديني والديني

يرصد عبد الرحيم العطري في كتابه مجموعة من المعطيات التي تعرف تداخلاً بين الديني والديني، وبين المقدس والمدنس، فالحجاج مثلاً على الرغم من شوقهم إلى الحج لأغراض روحانية من خلال زيارة بيت الله، فإن سلوكاتهم لا تعرف قطيعة مع واقعهم الاجتماعي الاعتيادي، وتبرز هذه السلوكات من خلال التدافع خلال تسجيل الأمتعة، إذ لا يجد عبد الرحيم العطري في ما يسميه مشروع الحاج ((حرجاً في عدم احترام الصف، والتزام من أجل الدخول والخروج، ما نعيشه في "اليومي" نعيد تجربته مرة أخرى في الطريق إلى المقدس))⁽²⁶⁾. وينغمس الحاج في دوامة من المعلومات التي تتعلق بالتحذيرات المرتبطة بالتسوق وصرف العملة، والسرقعة التي تحدث في المرافق الصحية وفي أثناء الطواف.

ويميز الدكتور عبد الرحيم العطري بين الحاج "الفوق" الذي يرى بأن الحج لا يستقيم إلا في الأبراج والإشهار المتواصل للغة والعلاقات والعتاد التكنولوجي، وتصير العمرة أو الحج محض علامة اجتماعية يجري تسويقها وتأكيد التفوق والتميز بها. والحاج التحتي المنتمي إلى القاع الاجتماعي الذي يعلن في المطار أنه حديث العهد بالطائرة والسفر، وتكون الدهشة بادية عليه في علاقته بالسفر بدءاً من حقائبه، إلى تسابقه على الصفوف الأولى، وإذا كان النوع الأول من الحجاج يعلنون تميزهم وتفوقهم، فإن الصنف الثاني يعلنون عن انصهارهم وتشابههم مع الآخرين⁽²⁷⁾.

(25) المصدر نفسه، ص 110

(26) المصدر نفسه، ص 79

(27) المصدر نفسه، ص 81-82

يتحدث عبد الرحيم العطري، في كتابه أيضاً عن الصراع في حضرة المقدس، ويتعلق الأمر بالصراع القوي الذي يخوضه الحجاج لبلوغ الحجر الأسود خلال طوافهم بـ"الكعبة"، هذا المكان الذي يفترض الخشوع بوصفه بيت الله، ويتطلب التحلي بقدر من السلمية والتسامح، غير أن كثيراً من الحجاج أمام رغبتهم في الوصول إلى الحجر الأسود، يتناسون سلمية الحج، وقد يصل الأمر ببعضهم إلى استخدام العنف، وقد توصل الكاتب من خلال دراسته الميدانية، إلى أن الحجاج يرون أن الأمر طبيعي واعتيادي فـ((كل شيء يهون في سبيل الوصول إلى سر الأسرار والإسرار))⁽²⁸⁾.

يرى علي شريعتي أن طقس السعي يشكل، ((درساً في المساواة بين الرجل والمرأة، وبياناً سوسيودينياً ضد النبذ الاجتماعي الذي تعرضت له الأمة هاجر والتي تعرضت للإبعاد المجالي))⁽²⁹⁾، إلا أن الكاتب عبد الرحيم العطري يسلط الضوء على أوجه الحجب والحصار الذي تتعرض إليه النساء في الحج، والمتمثل في اشتراط حضور الزوج أو المحرم، ولا يفترض أن تكون المرأة معتدة من طلاق أو وفاة، وبرز التمييز أيضاً في مستوى اللباس، فضلاً عن كون الكتابات التي تناولت الحج، تجاهلت تجربة النساء الحجة، ما يعكس تأثير الثقافة الذكورية.

يتطرق الكتاب كذلك إلى ما يسميه الباحث عبد الرحيم العطري "الحاج الرقمي"، وهو ((منتج طبيعي للتقننة والتشيء والإفراط في الاتصالية))⁽³⁰⁾، فالحاج عند وصوله يصبح محض رقم تسلسلي رقمي قابل للاستدلال، والرقمنة أصبحت وسيلة للتراث الرقمي وإنتاج "الهوية الرقمية" عبر الصورة والسلفي والستوري، فضلاً عن تصريف ما يسميه الباحث "التدين التمشهدي"، أو "التدين الفرجوي" الذي يُختزل في الطقوس والمناسبات التي تحدث بطريقة واعية ولا واعية، بغية التمازج الاجتماعي والإعلان المبالغ فيه عن أداء مناسك الحج.

لم يكتفِ عبد الرحيم العطري بذلك، بل تحدث عن مجموعة من الظواهر الاجتماعية المحيطة بالحج التي تتعلق بالفقر والتسول والسرقعة، ووضعية العمال الأجانب في الحرم، والتحرش بالنساء التي يراها وقائع ((تشوش على النص الحجي، وتسرق منه إنسانيته الروحية))⁽³¹⁾. فالحج وإن كان تجربة دينية، فهو أيضاً تجربة تكشف عن أوجه أخرى قد لا تتناسب مع الطابع القدسي للحج، وتتمثل في بعض السلوكات التي قد يرتكبها الحاج نفسه، أو تلك التي قد تصدر عن المشرفين على رحلة الحج، ما يجعل دائماً هناك فواصل تعكر صفوة الجو القدسي لرحلة الحج.

(28) المصدر نفسه، ص108

(29) المصدر نفسه، ص180

(30) المصدر نفسه، ص229

(31) المصدر نفسه، ص264

يرى الباحث أن كل ما سبق يدعو إلى التوقف عند الفرق بين الدين والتدين، حيث يعدّ الدين ظاهرة اجتماعية عرفتها المجتمعات كلها، وإن تعددت الصيغ والمرجعيات فلكل دينه وتصوره الخاص عن العالم، أما التدين فيعني بطريقة إجرائية الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية. ويؤكد أن السياق الذي نعيشه يعرف عودة إلى الديني، ((سواء في إطار صراعات هوياتية وإثنية، وكذا في إطار تديرات إيديولوجية أو سياسية))⁽³²⁾، وكل ذلك في سياق يسميه الباحث عبد الرحيم العطري "العنف الديني"، أو "العنف باسم المقدس"، ما يحيل على صراع حول الدين والتدين، فهناك أنماط تدين متنوعة ومتعارضة أحياناً، تراهن كلياً أو جزئياً -بحسب الكاتب- على امتلاك أحقية الكلام باسم الإسلام⁽³³⁾. لكن تظل التجربة الدينية -بما فيها الحج- تعمل على تأمين الحاجات الروحية والنفسية، والاغتسال والتحرر من كل الخطايا، وذلك ما يعمل على تبرير دواعي تجربة الحج.

يرى عبد الرحيم العطري، أن تحويل الحج إلى موضوع أنثروبولوجي، يعني في ما يعنيه إدخاله إلى قارة السؤال، تشريحاً وتفكيكاً، ويعني إخراجاً له من "الأداء المناسكي" إلى "التأويل الثقافي"، وهذا يعني أن الكاتب يهدف من خلال هذا البحث، إلى دراسة الحالة الدينية للمجتمع الإسلامي من خلال تجربة الحج، ولتحقيق هذا الغرض، يرى الكاتب أنه من الضروري، تحرير الدين من ملاكه ومستثمريه⁽³⁴⁾ وجعل فهم النص بعيداً من الرهانات السياسية والتوظيفات الإيديولوجية. فيصير بذلك النص الحجي نسقاً مفتوحاً ممتلئاً بالرموز والمعاني والدلالات، ويجعله نصاً تراكمياً ساهمت في نسخته الأخيرة مجموعة من الأزمنة والأمكنة. وهنا الحاجة إلى "عقل علانقي"⁽³⁵⁾ قائم على التفكير في المجتمع كعلاقات وتفاعلات اجتماعية وسياسية، ويصير النص الحجي أفقاً للفهم التأويلي الذي يكشف لنا -بحسب الباحث- وجود ثلاثة نصوص⁽³⁶⁾ على الأقل، وهي:

1. النص الحجي في تاريخيته بوصفه تجربة دينية فردية وجماعية.
2. النص الشارح الذي يتضمن عدداً من النصوص الفرعية التي لا تخلو من رهانات سوسيو سياسية.
3. النص الموازي الذي يتشكل من الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي.

(32) المصدر نفسه، ص 63

(33) المصدر نفسه، ص 64

(34) المصدر نفسه، ص 290

(35) المصدر نفسه، ص 292

(36) المصدر نفسه، ص 298

سادساً: على سبيل الختام

لقد حاولنا من خلال هذه القراءة، تسليط الضوء على بعض الجوانب التي أثارها الكاتب عبد الرحيم العطري في كتابه الموسوم بـ"أنثروبولوجيا الحج الإسلامي"، وتأتي أهمية هذا الكتاب من غوصه في رحلة الحج، من زوايا متعددة، فالحج ليس محض مكان مقدس ومجموعة من الطقوس التي تحدث في جو من التسامي الروحي، بل هو أيضاً تجربة دينية وحياتية كلية، فردية وجماعية، تفصل بين مرحلة ما قبل الحج وخلال الحج وما بعد الحج، حيث يتفاعل القدسي والدنيوي. ويتميز الكتاب بكونه دراسة تتموقع ضمن حقل الأنثروبولوجيا التي تعتمد على التأويل الثقافي للطقوس والسلوكات المحيطة بالمقدس، بهدف البحث عن المعنى الذي يضيفه الفاعل الاجتماعي على سلوكاته ومواقفه، وعلى الرغم من هذا التموقع العلمي للكتاب، فإن طريقة بنائه وسلاسة لغته تجعله نصاً في متناول أي قارئ غير متخصص.

لقد جاء هذا الكتاب، نتيجة لتجربة حجية قام بها الكاتب عبد الرحيم العطري عبر مرحلتين أساسيتين، وهما تجربة العمرة في 2015، وتجربة الحج في 2019، وفي هذه التجربة يرتدي الكاتب جبة الحاج والباحث الأنثروبولوجي القلق بإشكالات الميدان على حد سواء. وقد سمحت له هذه التجارب الحجية بالاحتكاك بالميدان، حيث اعتمد في بحثه على تقنية المقابلات والملاحظة بالمشاركة، للتعرف إلى التجربة الدينية للحجاج بما تحمله من تمثلات ومعان ورميزات وسلوكات، وقد تطلب منه الأمر كذلك ((الانفتاح على تقنيات التاريخ والسميولوجيا وعلوم أخرى، لأجل إعادة التركيب التاريخي والعلاماتي لشعائر الحج، في شروط إنتاجها واشتغالها الدلالية))⁽³⁷⁾. ويمكن عدّ هذا العمل امتداداً لكتاب عبد الله حمودي الصادر في 2005 باللغة الفرنسية، وقد عمل حمودي في هذا العمل على نقل تفاصيل تجربته الحجية التي قام بها في 1999، بالاعتماد على تقنية الملاحظة بالمشاركة. ويمكن انطلاقاً من خلال المسافة الزمنية التي تفصل بين الكتابين الوقوف على بعض مظاهر الثابت والمتحول في رحلة المغاربة نحو الحج.

في نهاية هذه القراءة، تجدر الإشارة، إلى أن موضوع هذا الكتاب، يندرج ضمن الاهتمامات العلمية للباحث عبد الرحيم العطري، حيث سبق أن ألف كتاباً بعنوان "بركة الأولياء: بحث في المقدس الضرائحي".

(37) المصدر نفسه، ص 47

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. حمودي. عبد الله، حكاية حج موسم في مكة، عبد الكبير الشرقاوي (مترجمًا)، (د.م: دار الساقى، 2010).
2. العطري. عبد الرحيم، أنثروبولوجيا الحج الإسلامي من التجربة الدينية إلى النقد المنفتح، (د.م: دار الحكمة، 2021).
3. منديب عبد الغني، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، (د.م: أفريقيا الشرق، 2006).

بلغة أجنبية

1. Franck Frégosi, " Introduction: Inattendus pèlerinages ", Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 155 juillet-septembre 2011, mis en ligne le 10 novembre 2011, consulté le 20 avril 2021.
2. Manoël Pénicaud, " Filmer les pèlerinages et le religieux en mouvement ", ThéoRèmes [En ligne], 7 2015, mis en ligne le 07 novembre 2014, consulté le 04 mai 2021.

خامسًا: الأكاديميون السوريون في جامعات العالم



استخدام النظام السوري المتكرر للأسلحة الكيماوية في النزاع المسلح غير الدولي

ومسؤولية روسيا عن حمايته في مجلس الأمن وعجز المجتمع الدولي عن وقف استخدامها

فضل عبد الغني⁽¹⁾

أولاً: الإطار العام للرسالة

1. مقدمة الرسالة

لم يعتد سكان الكرة الأرضية في القرن الواحد والعشرين مشاهدة أشخاص مدنيين يموتون بالمئات خنقاً من دون أي قطرة دم، في إثر هجمات بأسلحة كيماوية، فقد تسببت أهوال الهجمات بالأسلحة الكيماوية في الحرب العالمية الأولى وارتفاع حصيلة القتلى والمصابين في إثرها في التوصل إلى بروتوكول غاز جنيف عام 1925 الذي يحظر استخدام غازات الخنق أو الغازات السامة والغازات الأخرى في الحرب، وجميع السوائل ذات الصلة والمواد والمعدات، وعلى الرغم من أن البروتوكول لا يحظر استحداث الأسلحة الكيماوية أو إنتاجها أو تكديسها، لكنه كان خطوة جيدة في المسار الصحيح، ولم يمنع بشكل قاطع بعضاً من دول العالم من الاستمرار في استخدام الأسلحة الكيماوية، واستمر ذلك الاستخدام حتى الهجوم على مدينة حلبجة في العراق في آذار/ مارس 1988 خلال الحرب العراقية الإيرانية، وهو آخر هجوم وقع قبل اعتماد مؤتمر نزع السلاح في أيلول/ سبتمبر 1992 في جنيف اتفاقية حظر استحداث الأسلحة الكيماوية وإنتاجها وتخزينها واستعمالها، وتدمير تلك الأسلحة (يطلق عليها اختصاراً اتفاقية الأسلحة الكيماوية)، التي دخلت حيز النفاذ في نيسان/ أبريل 1997، وقد وضع هذا الاتفاق حظراً دولياً شاملاً على هذه الأسلحة الفظيعة، ونصّ على القضاء على هذا النوع من أسلحة الدمار الشامل برقابة دولية، والعمل على تدمير الأسلحة الكيماوية جميعها، وتسليم الدول المنضمة إلى الاتفاق في الوقوف في وجه أي دولة تخرقه، وقد أنشأت المادة الثامنة من الاتفاقية "منظمة حظر الأسلحة الكيماوية"، وتعد "اتفاقية حظر الأسلحة الكيماوية" من أقوى

(1) مؤسس الشبكة السورية لحقوق الإنسان ورئيسها.

هذا البحث ملخص رسالة ماجستير أعدها الباحث في القانون الدولي في De Montfort University بإشراف الدكتور Tim Hillier، عام 2020.

معاهدات الحظر في القانون الدولي نظراً إلى انضمام 193 دولة إليها . يحظر القانون الدولي الإنساني والقانون العرفي الدولي بوضوح استخدام الأسلحة الكيماوية، وهذا الحظر يشمل النزاعات الدولية أو غير الدولية كافة.

تأسيساً على ما سبق، فقد مثل استخدام الحكومة السورية الأسلحة الكيماوية بعد الحراك الشعبي في 2011 تحدياً كبيراً للمجتمع الدولي، فهو أول استخدام واسع ومثبت بعد "اتفاقية الأسلحة الكيماوية"، وقد استخدم النظام السوري الأسلحة الكيماوية قبل مصادقته على الاتفاقية، واستخدمها أكثر بعد مصادقته عليها.

2. منهج الدراسة

تعتمد الدراسة منهجاً مختلطاً، حيث استخدم المنهج الوصفي لبعض القواعد القانونية الدولية، وللتقارير والتحقيقات الأممية والدولية، ولقرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي الخاصة عن استخدام الأسلحة الكيماوية في سورية، وكذلك حق النقض (الفيتو)، واستخدم أيضاً المنهج التاريخي في سرد تسلسل الأحداث كما وقعت، وأخيراً المنهج التحليلي للأحداث والتقارير والقرارات وفقاً لتسلسلها الزمني وتداخلها وارتباطها.

3. تساؤلات الدراسة

تهدف الرسالة هدفاً أساساً إلى محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: لماذا فشل المجتمع الدولي ومجلس الأمن في ردع النظام السوري عن تكرار استخدام أسلحة الدمار الشامل الكيماوية التي تُعد تهديداً واضحاً للأمن والسلم الدوليين على الرغم من كافة القرارات التي أصدرها مجلس الأمن وجميع التقارير التي أثبتت تورط النظام السوري، حيث يُعد تكرار استخدام النظام السوري للأسلحة الكيماوية إهانة لمجلس الأمن نفسه؟.

وتطرح الرسالة سؤالين متفرعين من سؤالها الرئيس:

كيف سينعكس ذلك في صدقية مجلس الأمن، وخصوصاً الدول المتورطة في حماية النظام السوري؟، وهل يمكن لدكتاتوريات أن تستنسخ تجربة النظام السوري وتستثمر في أحد أعضاء مجلس الأمن دائمي العضوية الذين يمتلكون حق النقض؟

ما الآليات الإضافية المطلوبة لتعزيز مبدأ حماية المدنيين والاستجابة العاجلة لحماية حقوق

الإنسان؟، وأين هو المجلس التنفيذي لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية"، و"اتفاقية حظر الأسلحة الكيميائية" بوصفه أحد آليات الأمم المتحدة في معالجة ما حصل في سورية؟، وكيف يمكن لآليات الأمم المتحدة اتخاذ خطوات إضافية عاجلة تردع انتهاكات القانون الدولي والاتفاقيات الدولية الملزمة؟

4. حدود الدراسة

الحدود المكانية: الجمهورية العربية السورية.

الحدود الزمانية: تقتصر الدراسة على الحقبة الزمنية بين آذار/ مارس 2011 و31 كانون الأول/ ديسمبر 2019، وهي المدة التي شهدت فيها سورية استخدامًا مكثفًا ومتكررًا للأسلحة الكيماوية، وتبعات ذلك، بما يشمل حصول "لجنة نزع الأسلحة الكيميائية" على اختصاص تحديد المتهمين باستخدامها.

ثانيًا: التحقيقات الأممية والدولية والمحلية تؤكد استخدام النظام السوري أسلحة الدمار الشامل الكيماوية

1. دور الأمم المتحدة ومنظمة حظر الأسلحة الكيميائية في قضية الأسلحة الكيماوية في سورية أ. الأمم المتحدة

كما هو معلوم فإن الأمم المتحدة ليست كتلة واحدة، وأظن أنه يمكن الحديث عن شقين أساسيين في دور الأمم المتحدة؛ الشق الأول: هو لجان التحقيق، والشق الثاني: هو الشق السياسي (الجمعية العامة ومجلس الأمن)، وإن كان بينهما تداخل واضح، لكنني أرى أن هذا التمايز التقريبي مهم، ويعطي مزيدًا من الإيضاح لكل هيئة من الهيئات:

4. لجان التحقيق في الأمم المتحدة

هناك ثلاث لجان تحقيق تابعة للأمم المتحدة عملت على التحقق من حوادث استخدام الأسلحة الكيماوية في سورية، وهذه اللجان هي:

- 1 - لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن سورية.
 - 2 - آلية الأمين العام للتحقيق في مزاعم استخدام الأسلحة الكيماوية والبيولوجية.
 - 3 - آلية التحقيق المشتركة بين الأمم المتحدة ومنظمة حظر الأسلحة الكيماوية.
- سوف نتحدث عما أنجزته بخصوص استخدام الأسلحة الكيماوية في سورية وفقاً لولاية كل منها.
- 1 - لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن سورية
- أصدرت اللجنة أكثر من 22 تقريراً، ومنذ آذار/ مارس 2013 حتى آذار/ مارس 2019 وثقت لجنة التحقيق استخدام القوات الحكومية الأسلحة الكيماوية 32 مرة (بما في ذلك استخدام السارين والكلور)، وبحسب المخطط البياني الآتي الذي نشرته اللجنة⁽²⁾ نلاحظ أن 90 بالمئة من الهجمات قد وقعت بعد مصادقتها على "اتفاقية حظر استخدام الأسلحة الكيميائية".

(2) <https://twitter.com/UNColSyria/status/1105408408830820355>

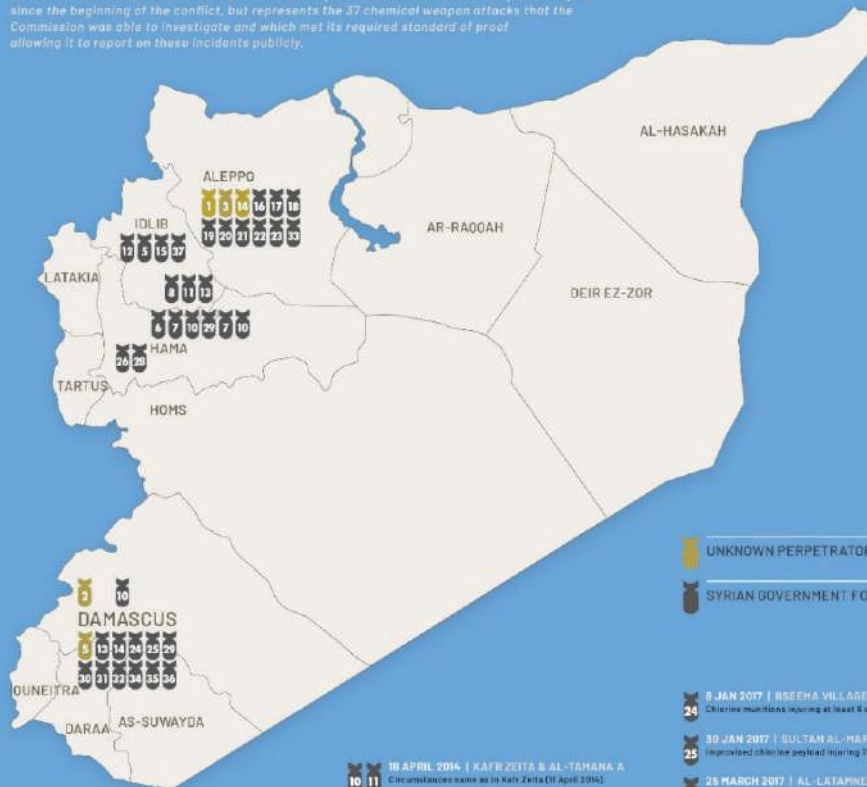
U.N. INDEPENDENT INTERNATIONAL COMMISSION OF INQUIRY ON THE SYRIAN ARAB REPUBLIC



UNITED NATIONS
HUMAN RIGHTS COUNCIL

CHEMICAL WEAPONS ATTACKS (as of 12 March 2019)

This is not an exhaustive overview of chemical weapons attacks that have taken place in Syria since the beginning of the conflict, but represents the 37 chemical weapon attacks that the Commission was able to investigate and which met its required standard of proof allowing it to report on these incidents publicly.



UNKNOWN PERPETRATORS
SYRIAN GOVERNMENT FORCES

- 1 19 MARCH 2013 | KHAN AL-ASAL
Chemical agents used in some unique hollow-rocket air-to-ground (HAG) attacks.
- 2 19 MARCH 2013 | UFEIBAH
Circumstances not specified.
- 3 13 APRIL 2013 | SHEIKH MAQSOUD NEIGHBOURHOOD
Circumstances not specified.
- 4 29 APRIL 2013 | SARACIB
Circumstances not specified.
- 5 31 AUG 2013 | AL-SHOUTA
Well-planned indiscriminate attack targeting civilian-inhabited areas with Syria, causing mass casualties; perpetrators likely had access to Syrian military chemical weapons stockpiles, expertise & equipment to manufacture large amounts of chemical agents.
- 6 11 APRIL 2014 | KAFR ZEITA
Witnesses saw helicopters drop barrel bombs & smelled a sweet akin to domestic chlorine; symptoms of victims & medical personnel compatible with exposure to chemical agents.
- 7 12 APRIL 2014 | KAFR ZEITA & AL-TAMANA A
Circumstances same as in Kaf Zaita (11 April 2014).
- 8 19 APRIL 2014 | KAFR ZEITA
Circumstances same as in Kaf Zaita (11 April 2014).

- 10 10 APRIL 2014 | KAFR ZEITA & AL-TAMANA A
Circumstances same as in Kaf Zaita (11 April 2014).
- 11 21 APRIL 2014 | TAL MINNIS
Circumstances same as in Kaf Zaita (11 April 2014).
- 12 29 APRIL 2014 | AL-TAMANA A
Circumstances same as in Kaf Zaita (11 April 2014).
- 13 5 APRIL 2016 | SHEIKH MAQSOUD NEIGHBOURHOOD
Circumstances same as in Kaf Zaita (11 April 2014).
- 14 1 AUG 2016 | SARACIB
Helicopters dropped chlorine munitions in a residential area, inflicting 28 civilians, incl. 10 children & 5 women.
- 15 8 SEPT 2016 | AL-SUKKARI NEIGHBOURHOOD
Improvised chlorine bomb killing a 13-year-old girl & a man, & injuring 85 civilians.
- 16 1 OCT 2016 | HED HOSPITAL
Hit with series of bombs incl. 1 bunker-busting bomb, cluster munitions & chlorine; several people treated for symptoms of chlorine inhalation.
- 17 8 DEC 2016 | AL-KALASA, BUSTAN AL-QAGR & AL-FAROUQ NEIGHBOURHOOD
Helicopters dropped chlorine bombs injuring several people.
- 18 9 DEC 2016 | AL-KALASA NEIGHBOURHOOD
Two improvised bombs with chlorine payloads dropped, injuring 35 people.
- 19 10 DEC 2016 | AL-HAYAT HOSPITAL
Improvised chemical bombs directly dropped; patients' symptoms similar as in Bustan al-Qagr (8 Dec 2016).

- 24 8 JAN 2017 | BSEHA VILLAGE
Chlorine munitions injuring at least 8 civilians.
- 25 30 JAN 2017 | SULTAN AL-MARJ VILLAGE
Improvised chlorine payload injuring 11 men.
- 26 25 MARCH 2017 | AL-LATAMNEH HOSPITAL
Helicopter dropped 1 improvised chlorine bomb killing 3 civilians & injuring at least 50 persons.
- 27 29 MARCH 2017 | QABUN MUNICIPALITY
3 rockets dropped releasing white cloud & strong smell of domestic chlorine; injuring 35 persons, incl. 1 woman & 2 children.
- 28 30 MARCH 2017 | AL-LATAMNEH VILLAGE
Warplane dropped 2 bombs injuring at least 80 people, incl. 12 farmers & 8 medical personnel.
- 29 4 APRIL 2017 | KHAN SHEKHOUN
Air strikes had released sarin in residential area, killing dozens & injuring hundreds.
- 30 1 JULY 2017 | AYN TARMA
Chlorine used against Free Syrian Army fighters, injuring 42 fighters.
- 31 7 APRIL 2017 | AL-HAYAT HOSPITAL
2 men treated for suffering severe symptoms as in Al-Latamneh village (30 March 2017).
- 32 18 NOV 2017 | HARASTA FRONTLINE
Weapons dropped, injuring 25 fighters.
- 33 22 JAN 2018 | DOUMA
Series of ground attacks injuring 8 children, 7 women, 8 men (22 Jan), 8 women (1 Feb).
- 34 1 FEB 2018 | DOUMA
Series of ground attacks injuring 8 children, 7 women, 8 men (22 Jan), 8 women (1 Feb).
- 35 4 FEB 2018 | SARACIB
Helicopters dropped at least 2 barrels carrying chlorine payloads injuring at least 11 men, incl. 3 first responders.

© UNHCR | 2019

2 - آلية الأمين العام للتحقيق في مزاعم استخدام الأسلحة الكيماوية والبيولوجية

استخدمت هذه الآلية للتحقيق في مزاعم استخدام الأسلحة الكيماوية في موزمبيق وأذربيجان عام 1992، وفي 21 آذار/ مارس 2013 أعلن الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون أن الأمم المتحدة ستجري تحقيقاً بشأن الاستخدام المحتمل للأسلحة الكيماوية في سورية، وطُلب التعاون مع "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" من ناحية تشكيل فريق خبراء، إضافة إلى منظمة الصحة العالمية، وأنشأ -من ثم- بعثة استناداً إلى سلطته بموجب قرار الجمعية العامة 37/42 - جيم وقرار مجلس الأمن رقم 620 سوف تصوغ ما توصلت إليه ضمن تقرير يقدم إلى الأمين العام، لكن النظام السوري منع هذه البعثة من الدخول، وفي 17 نيسان/ أبريل 2013 صرح الأمين العام للأمم المتحدة أن: ((سورية قد أعاققت تحقيق الأمم المتحدة عن طريق عدم الموافقة على نطاق تحقيق الأمم المتحدة بشأن استخدام الأسلحة الكيماوية))، ولم يسمح النظام السوري لفريق التفتيش التابع للأمم المتحدة بالدخول إلى سورية حتى 14 آب/ أغسطس 2013، وذلك على الرغم من أن ولاية هذه الآلية تنصُ فقط على تحديد ما إذا كانت قد استخدمت أسلحة كيماوية أم لا، ولا تنصُ ولايتها على تحديد من هو المسؤول عن الاستخدام.

حققت هذه الآلية في الهجوم على الغوطين بريف دمشق الذي وقع في 21 آب/ أغسطس 2013، وقدمت تقريرها في 16 أيلول/ سبتمبر 2013 وأكدت من خلاله أن أسلحة كيماوية قد استخدمت عبر صواريخ أرض - أرض، لكنها لم تحدد من استخدمها، وأعدت هذه الآلية تقريراً آخر وذلك في عقب تلقي الأمين العام بلاغات بستة عشر هجوماً مزعوماً بالأسلحة الكيماوية، وردت إليه من حكومات دول عدة كفرنسا، وقطر، وسورية، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأميركية، وقد صدر في كانون الأول/ ديسمبر 2013، وأجرت البعثة تحقيقاً يغطي الحقبة الممتدة بين نيسان/ أبريل وتشرين الثاني/ نوفمبر 2013، وخلص التقرير إلى أن الأسلحة الكيماوية قد استُخدمت إضافة إلى هجوم على منطقة الغوطة الشرقية والغربية بريف دمشق في 21 آب/ أغسطس 2013، في هجمات أخرى وقعت على نطاق أصغر في كل من: جوبر في يوم 24 آب/ أغسطس 2013، وسراقب في يوم 29 نيسان/ أبريل 2013، وأشرفية صحنيا في يوم 25 آب/ 2013، وخان العسل في يوم 19 آذار/ مارس 2013، أي إنه بعد مصادقة النظام السوري على اتفاقية حظر الأسلحة الكيماوية، ولم تجرِ هذه الآلية أي تحقيقات أخرى.

3 - آلية التحقيق المشتركة بين الأمم المتحدة ومنظمة حظر الأسلحة الكيميائية المنشأة بقرار مجلس الأمن 2235

بعد تكرار حوادث استخدام الأسلحة الكيميائية في سورية وعدم إتيان مجلس الأمن بأي خطوة ملموسة منذ أول استخدام لها في نهاية 2012، وتكرار استخدامها بعد صدور قرار مجلس الأمن رقم 2118 في 14 أيلول/ سبتمبر 2013، وكذلك بعد قرار مجلس الأمن 2209 في 6 آذار/ مارس 2015، وبسبب عدم اختصاص آلية الأمين العام بالتحقيق في مزاعم استخدام الأسلحة الكيميائية، وكذلك "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية"، بمعنى عدم اختصاص أي منهما في تحديد الجهة التي استخدمت الأسلحة الكيميائية، تحرك أخيراً مجلس الأمن الدولي خطوة نحو الأمام، ولو أنها جاءت متأخرة كثيراً، لكنها خطوة في الاتجاه الصحيح، حيث أصدر القرار 2235 في 7 آب/ أغسطس 2015 الذي نصّت المادة 6 منه على تأسيس آلية تحقيق مشتركة ناتجة من تعاون مشترك بين كل من "لجنة نزع الأسلحة الكيميائية"، والأمم المتحدة، وذلك لمدة سنة واحدة مع إمكان تمديد ولايتها في المستقبل من جانب مجلس الأمن الدولي.

أصدرت الآلية تقريرها الثاني في حزيران/ يونيو 2016، وفي 24 آب/ أغسطس 2016 أصدرت تقريرها الثالث، في 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2016 صدر تقرير الآلية الرابع، في 28 تشرين الأول/ أكتوبر 2016 أعلنت فرجينيا غامبا رئيسة فريق التحقيق في الآلية المشتركة نتائج التحقيقات التي وردت في التقارير الأربعة التي أصدرتها الآلية، وقالت إن الهجمات التي ثبتت فيها مسؤولية الحكومة نفذت عبر طائرات مروحية، في 13 شباط/ فبراير 2017 أصدرت الآلية تقريرها الخامس، في 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2017 صدر تقرير الآلية السابع.

الشق السياسي في الأمم المتحدة (الجمعية العامة ومجلس الأمن الدولي)

عرض لأبرز ما ورد في أهم قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تحدثت فيها عن قضية الأسلحة الكيميائية في سورية:

يبرز دور الجمعية العامة للأمم المتحدة في قضية الأسلحة الكيميائية في سورية من خلال القرارات والمواقف التي اتخذتها، وقد راجعنا كافة قرارات الجمعية العامة وتبين أنها قد تحدثت عن القضية في قرابة 15 قراراً، وسوف أستعرض أبرز تلك القرارات وأهم ما ورد فيها سريعاً:

تحدثت الجمعية العامة لأول مرة في قضية الأسلحة الكيميائية في سورية من خلال قرارها الصادر في 15 أيار/ مايو 2013 وقد طالبت في المادة الحادية عشر منه السلطات السورية بوضوح بأن تتقيد

تقييداً تاماً بالتزاماتها بموجب القانون الدولي في ما يتعلق بالأسلحة الكيماوية والبيولوجية، ذلك في إثر تهديد السلطات السورية باستعمال أسلحة من هذا القبيل بحسب ما ورد في القرار.

وبعد انضمام سورية إلى اتفاقية حظر الأسلحة الكيماوية في أيلول/ سبتمبر 2013 أصدرت الجمعية العامة بتاريخ 5 كانون الأول/ ديسمبر 2013 القرار رقم 45/68 الذي أشارت فيه إلى تقرير بعثة الأمم المتحدة التي أرسلها الأمين العام، وحقق في مزاعم استخدام الأسلحة الكيماوية في الغوطة الشرقية والغربية بريف دمشق في 21 آب/ أغسطس 2013، وفي 18 كانون الأول/ ديسمبر 2013 أصدرت الجمعية العامة القرار 182/68 الذي أعتد أنه قرار مفصلي فقد أدانت فيه بشكل صريح استخدام الأسلحة الكيماوية في سورية، ورأت أن هذا الاستهداف يحظره القانون الدولي ويشكل جريمة خطيرة وله أثر مدمر على المدنيين، وبخاصة المذبحة التي وقعت في غوطتي دمشق، وأشار القرار إلى التقرير المؤرخ 16 أيلول/ سبتمبر 2013 الذي أعدته بعثة الأمم المتحدة التي أرسلها الأمين العام للتحقيق في مزاعم استخدام الأسلحة الكيماوية في سورية، وفي 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014 أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم 14/69 الذي رحبت فيه بعمل البعثة المشتركة بين منظمة حظر الأسلحة الكيماوية والأمم المتحدة التي عملت على القضاء على برنامج الأسلحة الكيماوية الخاص في سورية، وفي 2 كانون الأول/ ديسمبر 2014 أصدرت الجمعية العامة القرار رقم 67/69 الذي أشاد بالتقدم المحرز في مجال إزالة برنامج الأسلحة الكيماوية السوري مشيراً إلى الانتهاء من إزالة جميع مواد ومعدات الأسلحة الكيماوية المعلن عنها من جانب سورية بحلول 23 حزيران/ يونيو 2014.

وفي خطوة مفصلية جديدة أصدرت الجمعية العامة في 18 كانون الأول/ ديسمبر 2014 القرار رقم 189/69 الذي اهتمت فيه بوضوح النظام السوري لاستخدامه المتكرر لغاز الكلور بوصفه سلاحاً غير قانوني، وعدت الجمعية العامة أن ذلك انتهاك لـ"اتفاقية حظر الأسلحة الكيماوية"، وطلبت من النظام السوري احترام "اتفاقية حظر الأسلحة الكيماوية" وقرار المجلس التنفيذي لمنظمة حظر الأسلحة الكيماوية وقرار مجلس الأمن رقم 2118.

وفي 7 كانون الأول/ ديسمبر 2015 أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم 41/70 وأكد وجود ثغرات في إعلان النظام السوري عن برنامجه الكيماوي.

في 19 كانون الأول/ ديسمبر 2016 أصدرت الجمعية العامة القرار رقم 203/71 وهو قرار مهم بوصفه أول قرار في عقب إصدار آلية التحقيق المشتركة تقريرها الثالث والرابع، اللذين حدّدت فيهما مسؤولية النظام السوري عن ثلاث هجمات كيماوية بحسب ما أوردنا سابقاً، وقد تضمّن قرار الجمعية العامة في فقراته 4-5-6 إدانة واضحة لاستخدام النظام السوري للسلاح الكيماوي،

وتلعبه بشأن إعلانه عن برنامجه الكيماوي.

في 4 كانون الأول/ ديسمبر 2017 أصدرت الجمعية العامة القرار 43/72، وفي 19 كانون الأول/ ديسمبر 2017 أصدرت القرار رقم 191/72 وفي القرارين كليهما أدانت بوضوح استخدام النظام السوري للأسلحة الكيماوية الذي أفادت به آلية التحقيق المشتركة في تقاريرها التي صدرت في 24 آب/ أغسطس 2016 و 21/ تشرين الأول/ أكتوبر 2016 و 27 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، وأكدت فيهما مسؤولية النظام السوري عن أربع هجمات كيماوية مثل ما أشرنا سابقاً.

وفي 2018 تحدثت الجمعية العامة للأمم المتحدة ضمن كل من القرارات: رقم 45/73 في 5 كانون الأول/ ديسمبر 2018 والقرار رقم 182/73 في 17 كانون الأول/ ديسمبر 2018 والقرار رقم 258/73 في 20 كانون الأول/ ديسمبر 2018 عن إدانتها الشديدة والمطلقة لاستخدام النظام السوري السلاح الكيماوي، وخرقه قرارات مجلس الأمن جميعها ذات الصلة، وأشار القرار رقم 182/73 في الفقرة 5 و 6 إلى هجمات بعينها وقعت في 2018، منها هجوم سراقب في 4 شباط/ فبراير 2018 وهجوم دوما في 7 نيسان/ أبريل 2018، ولاحظت أن هناك إشارة إلى تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بسورية الذي أكد وجود مجموعة كبيرة من الأدلة تفيد بأن الكلور أُسقط بوساطة طائرة هليكوبتر على مبنى سكني في مدينة دوما، وهذا يشير إلى مسؤولية النظام السوري عن هجوم دوما بما أنه وحليفته روسيا وحدهما من يمتلكان سلاح الطيران.

وأشاد القرار بالامتيازات التي حصلت عليها "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" في حزيران/ يونيو 2018 التي تخولها بتحديد مسؤولية مرتكبي الهجمات الكيماوية.

عرض لأبرز ما ورد في قرارات مجلس الأمن الدولي التي تحدث فيها عن قضية الأسلحة الكيماوية في سورية:

1 - قرار مجلس الأمن الدولي رقم 2118 الصادر في 27 أيلول/ سبتمبر 2013

جاء هذا القرار بعد انضمام النظام السوري إلى "معاهدة الأسلحة الكيميائية" في 14 أيلول/ سبتمبر 2013، وتعد المادة 21 منه هي أهم ما ورد في هذا القرار بخصوص قضية الأسلحة الكيماوية في سورية التي ورد فيها:

((في حالة عدم الامتثال لهذا القرار، بما يشمل نقل الأسلحة الكيميائية من دون إذن، أو استخدام أي أحد للأسلحة الكيميائية في الجمهورية العربية السورية، أن يفرض تدابير بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة))

2 - قرار مجلس الأمن الدولي رقم 2209 الصادر بتاريخ 6 آذار/ مارس 2015

أشار هذا القرار بوضوح إلى أن استخدام أي مادة كيميائية سمية، مثل الكلور، بوصفها سلاحًا كيميائيًا في سورية هو انتهاك للقرار رقم 2118، وأكد مجددًا في المادة 7 منه أنه: ((في حال عدم الامتثال في المستقبل لأحكام القرار 2118، أن يفرض تدابير بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة)).

3 - قرار مجلس الأمن الدولي رقم 2235 الصادر في 7 آب/ أغسطس 2015

هذا هو القرار الذي أنشأ آلية التحقيق المشتركة مثل ما فصلنا في ذلك سابقًا، وقد نصّت المادة الرابعة منه على عزمه على تحديد المسؤولين عن الهجمات الكيميائية التي استخدم فيها الكلور أو أي مادة كيميائية سامة أخرى، وأيضًا أكد هذا القرار في المادة 15 منه مجددًا أنه سوف يكون هناك اتخاذ تدابير بموجب الفصل السابع في حال عدم الامتثال لقرار مجلس الأمن رقم 2118. وأصدر مجلس الأمن قرارين آخرين يقضيان بتمديد عمل آلية التحقيق المشتركة بحسب ما أوردنا سابقًا.

ب. دور "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية"

1 - إصدار 16 تقريرًا قبل توسيع ولايتها لتشمل تحديد مستخدم الأسلحة الكيميائية

لقد بدأت منظمة حظر الأسلحة الكيميائية عملها في سورية في عقب مصادقة الحكومة السورية على معاهدة حظر الأسلحة الكيميائية في أيلول/ سبتمبر 2013، وعليه، فإنّ الهجمات جميعها التي سبقت هذا التاريخ لم تكن تدخل ضمن إطار عمل المنظمة، بما فيها أكبر هجوم كيميائي في سورية في العصر الحديث الذي وقع على الغوطين في آب/ أغسطس 2013، وإنّ الهجمات جميعها التي حققت فيها المنظمة، وأصدرت فيها تقاريرها، كانت ولايتها تقتصر على التأكيد بأن أسلحة كيميائية قد استُخدمت أو لم تستخدم.

ووفقًا للفقرة الثانية من قرار المجلس التنفيذي لمنظمة حظر الأسلحة الكيميائية، والفقرة 12 من قرار مجلس الأمن رقم 2118 فإنه يجب على المدير العام لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" أن يقدم تقريرًا شهريًا إلى مجلس الأمن يتضمن نشاط الأمم المتحدة المتعلقة بتنفيذ هذا القرار، وطلب من كل من المدير العام لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية"، والأمين العام إبلاغ مجلس الأمن بطريقة منسقة، بحسب الاقتضاء، بحالات عدم الامتثال للقرار 2118، أو لقرار المجلس التنفيذي

لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" المؤرخ بـ 27 أيلول/ سبتمبر 2013.

أصدرت المنظمة أكثر من 16 تقريراً كانت في معظمها تقارير تشرح التقدم المحرز في إزالة برنامج الأسلحة الكيميائية السوري ونتيجة لتكرار ادعاءات استخدام الأسلحة الكيميائية في سورية أعلن المدير العام لمنظمة حظر الأسلحة الكيميائية في 29/ نيسان/ أبريل/ 2014 إنشاء بعثة لتقصي الحقائق لإثبات الحقائق المحيطة بادعاءات استخدام الكلور التي وقعت بعد انضمام النظام السوري إلى معاهدة حظر الأسلحة الكيميائية.

2 - أبرز مخرجات تقارير بعثة تقصي الحقائق التابعة لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية"

في الحقيقة فإن تتبع عمل لجنة تقصي الحقائق هو ما يهمننا في هذا الدراسة، وبعد مراجعة التقارير التي أصدرتها وجدت أنها قد حققت في حوالي 58 حادثة يحتمل فيها استخدام الأسلحة الكيميائية، وقد أثبتت في 43 منها أن سلاحاً كيميائياً قد استخدم، وكان آخر تلك التحقيقات هو هجوم مدينة دوما في محافظة ريف دمشق في نيسان/ أبريل 2018 الذي أثبتت فيه أن أسلحة كيميائية قد استخدمت.

3 - فريق تقييم الإعلان التابع لمنظمة حظر الأسلحة الكيميائية

أنشئ هذا الفريق في 2014، وذلك من أجل إشراك السلطات السورية ذات الصلة في حلّ الثغرات والتناقضات المحددة في الإعلان السوري عن برنامج الأسلحة الكيميائية، وكيفية تدميره.

في تموز/ يوليو 2016 قدم المدير العام لفريق تقييم الإعلان تقريره إلى المجلس التنفيذي لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" وجاء في التقرير أن الأمانة الفنية لم تكن قادرة على حلّ جميع الفجوات المحددة والتناقضات في إعلان السلطات السورية عن تسليم ترسانتها الكيميائية.

في تموز/ يوليو 2019 صدر تقرير آخر لفريق إعلان التقييم، وأشار التقرير إلى أن الجمهورية العربية السورية قد أقرت بنشاط البحث والتطوير المتعلق ببعض عوامل الحرب الكيميائية التي لم تعلن عنها سابقاً، وعُثر على مؤشرات عليها في عينات جمعها الفريق في 2016.

4 - منظمة حظر الأسلحة الكيميائية بعد توسيع ولايتها

لقد كانت الحالة السورية محفزة وملهمة لعدد كبير من دول العالم لتوسيع ولاية عمل "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية"، وبخاصة بعد أن أوقفت روسيا عبر حق النقض عمل آلية التحقيق المشتركة، ومنعت إنشاء آلية جديدة، بحسب ما أشرنا في فقرة سابقة، واجتمع الدول الأعضاء في الاتفاقية في مدينة لاهاي، وصوتوا في 28 حزيران/ يونيو 2018، ووافق أغلب دول العالم على توسيع ولاية عمل "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" بحيث تشمل إمكان تحديد المسؤول عن استخدام

الأسلحة الكيماوية، وبعد توسيع ولايتها لم تصدر اللجنة حتى لحظة طباعة هذه الكلمات أي تقرير يحدد المسؤولين، وهناك مؤشرات إلى إمكان صدور تقرير يتضمن تحديداً للمسؤولين عن هجمات عدة مع بدايات عام 2020.

ثالثاً: الإخفاق الذريع للمجتمع الدولي شجع النظام السوري على تكرار استخدام الأسلحة الكيماوية منهجياً

لقد استعرض الفصل الأول من هذه الدراسة عمل الأمم المتحدة بشقيها التحقيقي والسياسي، وعمل لجنة حظر الأسلحة الكيماوية، ورُكِّز عليهما تحديداً، ولم يتطرق الفصل الأول إلى تحليل الأحداث، وفي الفصل الثاني استندنا إلى ما عُمل عليه في الفصل الأول، وإضافة أبرز الأحداث التي جرت بالتقاطع مع عمل الأمم المتحدة ولجنة حظر الأسلحة الكيماوية الذي ورد في الفصل الأول، ما يمكننا إعطاء صورة أكثر شمولية وفقاً لتسلسل زمني واضح يتيح لنا إمكان تحليل ما جرى، وكيفية إخفاق كل من الأمم المتحدة بشقيها السياسي والتحقيقي، والمجتمع الدولي، وفي مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وبريطانيا في إنقاذ الشعب السوري من أسلحة دمار شامل قد استخدمت حقيقة وبصورة متكررة ضده، وليس بناءً على افتراضات كما حصل في العراق.

ولما كانت الحقبة الزمنية طويلة، وتمتد بصورة أساس من نقطة البداية وهي اعتراف النظام السوري بامتلاكه الأسلحة الكيماوية في 23 تموز/ يوليو 2012 وحتى آخر هجوم ارتكبته قوات النظام السوري في سورية في 19 أيار/ مايو 2019؛ فقد قسمت هذه المدة الطويلة إلى خمس مراحل استناداً إلى أضخم الهجمات التي نفذها النظام السوري بالأسلحة الكيماوية وتسببت في رد فعل دولي واسع النطاق، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: منذ إعلان النظام السوري امتلاكه أسلحة كيماوية حتى هجوم الغوطتين بمحافظة ريف دمشق 21 آب/ أغسطس 2013

ثانياً: منذ هجوم الغوطتين 21 آب/ أغسطس 2013 حتى هجوم مدينة خان شيخون بريف إدلب 4 نيسان/ أبريل 2017

ثالثاً: منذ هجوم خان شيخون 4 نيسان/ أبريل 2017 حتى هجوم مدينة دوما بمحافظة ريف دمشق 7 نيسان/ أبريل 2018

رابعاً: منذ هجوم دوما 7 نيسان/ أبريل 2018 حتى هجوم قرية الكبينة بريف اللاذقية 19 أيار/ مايو 2019

خامساً: هجوم الكبينة 19 أيار/ مايو 2019.

1. منذ إعلان النظام السوري امتلاكه أسلحة كيميائية وحتى هجوم الغوطين 21 آب/ أغسطس 2013

لطالما أنكر النظام السوري حيازته أي أسلحة كيميائية، وأظن أن اعتراف جهاد مقدسي، وهو المتحدث باسم الخارجية السورية، في 23 تموز/ يوليو 2012 امتلاك النظام السوري أسلحة كيميائية يعد أمراً غير متوقع، وقد أثار مباشرة ردات فعل دولية عالية المستوى، فبعد أقل من شهر في 20 آب/ أغسطس 2012 أعلن الرئيس أوباما عن مصطلح "الخط الأحمر"، وقال إن الخط الأحمر بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأميركية هو استخدام الأسلحة الكيميائية، شكّل هذا تعهداً من الدولة الأميركية نفسها لأن الرئيس أوباما يمثل الدولة بوصفه رئيسها المنتخب، وبعد شهر في 20 أيلول/ سبتمبر 2012 كرّر الرئيس أوباما ذلك ضمن بيان صادر عن البيت الأبيض، وفي 4 كانون الأول/ ديسمبر 2012 شدد أوباما بوتيرة أعلى على التزاماته السابقة قائلاً: ((إذا ارتكبت الخطأ الجسيم باستخدام هذه الأسلحة، فستكون هناك عواقب وستحاسبون عليها. لا يمكننا أن نسمح بأن يغرق القرن الواحد والعشرين في السواد بسبب أسوأ أسلحة القرن العشرين)).

لقد شكلت هذه التعهدات من أقوى دولة في العالم على لسان رئيسها شخصياً حلاً من الارتياح لدى الشعب السوري بأن النظام السوري لن يستخدم الأسلحة الكيميائية.

تحذيرات دولية عن نية النظام السوري استخدام الأسلحة الكيميائية

في 8 كانون الأول/ ديسمبر 2012 أكد وزير الخارجية البريطاني وليام هيج أن لديه "أدلة استخباراتية" على نية الحكومة السورية استخدام "أسلحة كيميائية" في النزاع المسلح الدائر حالياً في سورية، وبعد أسبوعين في 23 كانون الأول/ ديسمبر 2012 سُجل أول ادعاء باستخدام الأسلحة الكيميائية من جانب النظام السوري ضد أهالي حي البياضة في مدينة حمص، وقد تسبب الهجوم في مقتل 6 من مقاتلي المعارضة المسلحة، وإصابة ما لا يقل عن 60 آخرين بأعراض مختلفة، ويبدو أن النظام السوري قد قصد من خلاله اختبار جدية المجتمع الدولي، وتحديدًا الولايات المتحدة الأميركية، وبعد يومين فقط في 25 كانون الأول/ ديسمبر 2012 وردت أنباء تفيد بأن النظام السوري قد شنَّ هجوماً كيميائياً استهدف منطقة الزعفرانة الواقعة في ريف حمص الشمالي، الخاضعة لسيطرة فصائل في المعارضة المسلحة، وقد تسبب القصف في إصابة ما لا يقل عن 35 شخصاً بأعراض اختناق.

تحرك خجول ومحدود من جانب الأمم المتحدة في ظلّ تجاهل تام من جانب مجلس الأمن الدولي

في 21 آذار/ مارس 2013 أعلن الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون أن الأمم المتحدة ستجري تحقيقاً بشأن الاستخدام المحتمل للأسلحة الكيماوية في سورية، بالتعاون مع منظمة الصحة العالمية، ومنظمة حظر الأسلحة الكيميائية، وفي 17 نيسان/ أبريل 2013 صرح الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون: ((أن سوريا قد أعاققت تحقيق الأمم المتحدة عن طريق عدم الموافقة على نطاق تحقيق الأمم المتحدة بشأن استخدام الأسلحة الكيماوية)).

لجنة التحقيق الدولية تؤكد في تقريرها مزاعم بوقوع أربع هجمات كيماوية، ومجلس الأمن لا يعلق أو يتحرك

في 4 تموز/ يوليو 2013 أكدت لجنة التحقيق الدولية المستقلة في تقريرها أن هناك مزاعم عن أن القوات الحكومية قد استخدمت الأسلحة الكيماوية في أربع مواقع، وفي اليوم ذاته أكد وزير الخارجية الفرنسي لوران فابيوس أنه لا شك ((في أن النظام السوري قد استخدم السارين في حالات متعددة، وبأن الحكومة الفرنسية قد تحققت من ذلك عن طريق اختبار العينة المأخوذة من سوريا)). وفي 13 حزيران/ يونيو 2013 قال البيت الأبيض: ((إن مجتمع المخابرات الأميركي لديه "ثقة كبيرة" في أن نظام الأسد هاجم قوات المعارضة باستخدام أسلحة كيماوية عدة مرات خلال العام الماضي)). واستمرّ النظام السوري في إعاقة دخول فريق التحقيق التابع للأمم المتحدة أكثر من أربعة أشهر، ولم يسمح له بالدخول إلى سورية إلا في 14 آب/ أغسطس 2013، وهذا الفريق مخوّل فقط بالقول هل استخدمت أسلحة كيماوية أم لا، وليس مخوّلًا بكشف من استخدمها.

2. منذ هجوم الغوطين 21 آب/ أغسطس 2013 حتى هجوم خان شيخون 4 نيسان/ أبريل 2017

في 21/ اب/ 2013 وقع أضخم هجوم باستخدام الأسلحة الكيماوية في النزاع المسلح الداخلي في سورية، وعقد مجلس الأمن اجتماعاً طارئاً بشأن الهجوم، وأصدر بياناً يطالب بمزيد من الوضوح عما وقع، وثقت الشبكة السورية لحقوق الإنسان مقتل 1144 شخصاً بينهم 99 طفلاً و194 سيدة (أنثى بالغة)، ووفقاً لمنظمة أطباء بلا حدود فإن حوالي 3600 شخص على الأقل تلقوا العلاج من أعراض تتسق مع التعرض لغاز أعصاب وذلك في الساعات الثلاث الأولى التالية للهجمات، وتقدر الشبكة

السورية لحقوق الإنسان حصيلة المصابين الإجمالية بحوالى 5935 شخصاً، ما يجعل هذا الهجوم هو أكبر هجوم كيميائي في العالم من بعد دخول "اتفاقية حظر الأسلحة الكيميائية" حيز النفاذ في 1997.

صدرت تعهدات كبيرة من دول العالم الحضارية الرئيسة (الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا وبريطانيا وألمانيا) ومن رأس الهرم فيها بمعاقبة النظام السوري على استخدام أسلحة الدمار الشامل.

روسيا ترمي طوق النجاة للنظام السوري والولايات المتحدة الأميركية وفرنسا وبريطانيا وألمانيا يتنازلون عن تعهداتهم

في 9 أيلول/ سبتمبر قال وزير الخارجية الأميركي متحدثاً من بريطانيا إن النظام السوري إذا سلّم أسلحته الكيميائية إلى المجتمع الدولي فإنه قد يتجنب الضربة العسكرية، وبعدها مباشرة أعلن وزير الخارجية الروسي لافروف اقتراحاً روسياً يقضي بتفكيك سورية أسلحتها الكيميائية، مقابل أن توافق الولايات المتحدة على عدم توجيه ضربة عسكرية، وبناءً على ذلك طلب الرئيس أوباما من الكونغرس تأجيل التصويت.

في 10 أيلول/ سبتمبر 2013 أصدرت Human Rights Watch تقريراً موسعاً أثبتت فيه وقوع هجوم الغوطين وحملت النظام السوري مسؤولية الهجوم كلياً، في 14 أيلول/ سبتمبر أودعت الحكومة السورية لدى الأمين العام للأمم المتحدة صكاً انضمامها إلى "اتفاقية حظر الأسلحة الكيميائية"، وفي اليوم ذاته جرى الاتفاق بين وزير الخارجية الأميركي والروسي الذي ينصّ على القضاء على الأسلحة الكيميائية في سورية بحلول منتصف عام 2014، وحصل الاتفاق على موافقة المجلس التنفيذي لمنظمة حظر الأسلحة الكيميائية. في 16 أيلول/ سبتمبر قدمت آلية التحقيق التابعة للأمم المتحدة تقريراً أكدت فيه أن أسلحة كيميائية قد استخدمت في 21 آب/ أغسطس عبر صواريخ أرض-أرض، لكنها لم تحدد مَنْ استخدمها.

صدور أول قرار من مجلس الأمن الدولي في خصوص الأسلحة الكيماوية في سورية

بعد أكبر هجوم في القرن الحالي بأسلحة الدمار الشامل الكيماوية استيقظ مجلس الأمن الدولي من عدم اكتراثه المطلق، وأصدر القرار رقم 2118 في 27 أيلول/ سبتمبر عن قضية الأسلحة الكيماوية في سورية، وأهم ما يعنينا في سياق هذه الدراسة نقطتان أساسيتان: الأولى وعد مجلس الأمن بضرورة محاسبة الأفراد المسؤولين عن استخدام الأسلحة الكيماوية، والثانية أنه في حال عدم الامتثال سوف يفرض تدابير بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

النظام السوري يخضع منظمة حظر الأسلحة الكيماوية، وبعثة التحقيق المشتركة تُبرر تأخر النظام عن الالتزام بموعد إزالة الأسلحة الكيماوية

في 1 تشرين الأول/ أكتوبر 2013 وصل إلى سورية فريق مشترك من "منظمة حظر الأسلحة الكيماوية" والأمم المتحدة من أجل البدء في تدمير الأسلحة الكيماوية، وفي نهاية الشهر أكدت "منظمة حظر الأسلحة الكيماوية" أن النظام السوري قد دمر الأسلحة الكيماوية ومعداتها ومرافقها.

ووفقاً للمرفق الأول في قرار مجلس الأمن 2118 فإنه ((تتم إزالة جميع مواد الأسلحة الكيماوية ومعداتها في النصف الأول من عام 2014)) وقد فشل النظام السوري في ذلك، وفي 6 شباط/ فبراير 2014 قالت سيغريد كاغ، رئيسة البعثة المشتركة (الأمم المتحدة ومنظمة حظر الأسلحة الكيماوية) لتدمير الأسلحة الكيماوية السورية: ((إنها لا تعتقد أن نظام الأسد كان يعطل عملية الإزالة عن عمد)) وطالب النظام السوري بالتمديد 100 يوم إضافية، وفي 23 حزيران/ يونيو أعلن مدير منظمة حظر الأسلحة الكيماوية أن الأسلحة الكيماوية كلها قد سُجنت من البلاد.

لكن تقرير لجنة التحقيق الدولية الذي صدر في 13 آب/ أغسطس 2014 الذي يغطي المدة بين 20 كانون الثاني/ يناير 2014 و15 تموز/ يوليو 2014، حمل النظام السوري مسؤولية 8 هجمات كيماوية وقعت في بلدات كفر زيتا والتمانة وتلمنس في نيسان/ أبريل 2014، وكذلك تقرير "لجنة حظر الأسلحة الكيماوية" الذي صدر في أيلول/ سبتمبر 2014 وأشار إلى وقوع هجمات بالأسلحة الكيماوية في نيسان/ أبريل وأيار/ مايو وحزيران/ يونيو وتموز/ يوليو وآب/ أغسطس، مثل ما أشرنا إلى ذلك ضمن الفقرة الخاصة بعملها، وكذلك أصدرت الجمعية العامة في 18 كانون الأول/ ديسمبر 2014 القرار رقم 189/69 الذي اهتمت فيه بوضوح النظام السوري باستخدامه المتكرر لغاز الكلور سلاحاً غير قانوني.

تقارير آلية التحقيق المشتركة تُشكل مرحلة حاسمة في قضية الأسلحة الكيماوية

في 24 آب/ أغسطس 2016 أصدرت الآلية تقريرها الثالث الذي أثبتت فيه مسؤولية الحكومة السورية عن هجمتين بالأسلحة الكيماوية؛ الأولى في تلمنس في 21 نيسان/ أبريل 2014، والثانية في سمرين في 16 آذار/ مارس 2015، هذه الآلية أنشئت بقرار من مجلس الأمن بهدف تحديد مسؤولية الجهة التي استخدمت الأسلحة الكيماوية، وفي 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2016 صدر تقرير الآلية الرابع الذي أثبتت فيه مسؤولية الحكومة السورية عن حادثة جديدة في بلدة قمين بمحافظة إدلب في 16 آذار/ مارس 2015، بمعنى أنه حتى الآن اتهمت الآلية الحكومة السورية بمسؤوليتها عن ثلاث هجمات بالأسلحة الكيماوية ومسؤولية تنظيم داعش عن هجوم واحد، وردًا على هذه التقارير أدان المجلس التنفيذي لـ "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" في 11 تشرين الثاني نوفمبر استخدام الأسلحة الكيماوية في سورية، وفي 19 كانون الأول/ ديسمبر 2016 أصدرت الجمعية العامة القرار رقم 203/71 وقد تضمن في فقراته 4-5-6 إدانة واضحة لاستخدام النظام السوري للسلح الكيماوي وتلاعبه بشأن إعلانه عن برنامج الكيماوي.

أول استخدامات روسيا والصين حقَّ النقض بخصوص قضية الأسلحة الكيماوية ودعم إفلات النظام السوري من العقاب

تعد قيمة التقارير الصادرة عن آلية التحقيق المشتركة أعلى ما يمكن أن يصدر عن إدانة واضحة للنظام السوري على استخدام الأسلحة الكيماوية، فهي أعلى من جميع هيئات التحقيق، ومختصة بتحديد المسؤولين عن الاستخدام، وبعد صدور هذين التقريرين قدمت كل من فرنسا وبريطانيا مشروع قرار إلى مجلس الأمن في 28 شباط/ فبراير 2017 تحت رقم S/2017/172 ويتضمن الإشارة إلى استخدام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، وينصُّ مشروع القرار على ضرورة إجراء تحقيق شامل مع الأفراد المسؤولين عن استخدام الأسلحة الكيماوية في سوريا ومحاكمتهم، أمام محكمة مختصة تكون مستقلة ومحيدة، بمعنى أنه ينصُّ على إمكانية إنشاء محكمة دولية خاصة من جانب مجلس الأمن لمحاسبة المتورطين في استخدام الأسلحة الكيماوية، وقد أيدت 9 دول القرار، وامتنعت كازاخستان وإثيوبيا ومصر عن التصويت واستخدمت روسيا والصين حق النقض.

3. هجوم خان شيخون 4 نيسان/ أبريل 2017 حتى هجوم دوما 7 نيسان/ أبريل 2018

في 4 نيسان/ أبريل 2017 وقع هجوم بالأسلحة الكيماوية على مدينة خان شيخون في محافظة إدلب الخاضعة لسيطرة المعارضة المسلحة، وكان قد سُجِّلَ قبله بأيام وقوع هجومين على مدينة اللطامنة الخاضعة لسيطرة المعارضة المسلحة وذلك في 24 و30 آذار/ مارس، ولم تجلب الهجمات التي وقعت منذ هجوم الغوطتين في 21 آب/ أغسطس 2013 وحتى هجوم خان شيخون ردات فعل دولية واسعة، ويبدو أن ذلك يعود إلى صغر حجم الهجمات، حتى تجاهلها المجتمع الدولي ومجلس الأمن كأنها لم تقع، على الرغم من التقارير الصادرة من هيئات تابعة للأمم المتحدة، وهذا يشير إلى أن الدافع والمحرك ليس مبدأ انتهاك القانون الدولي الإنساني وقرارات مجلس الأمن الدولي على الإطلاق.

في 7 نيسان/ أبريل استهدفت البحرية الأميركية قاعدة "الشعيرات" العسكرية قرب حمص وهي القاعدة التي انطلقت منها الطائرات التي قصفت مدينة خان شيخون بالأسلحة الكيماوية، يعد هجوم خان شيخون أول هجوم كيماوي ضخم بعد تولي الرئيس الأمريكي دونالد ترامب مقاليد الرئاسة، وفي 19 نيسان/ أبريل قالت "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" إن الهجوم قد استخدم فيه غاز السارين، في 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2017 صدر تقرير آلية التحقيق المشتركة السابع، وأثبت مسؤولية النظام السوري عن الهجوم الكيماوي على مدينة خان شيخون في 4 نيسان/ أبريل 2017.

ثاني استخدامات روسيا حق النقض في قضية استخدام الأسلحة الكيماوية

ردًا على هجوم النظام السوري بالأسلحة الكيماوية قدمت كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية في 12 نيسان/ أبريل إلى مجلس الأمن مشروع قرار رقم S/2017/315 تحت الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

على الرغم من لغة مشروع القرار الضعيفة مقارنة بمشروع القرار السابق رقم S/2017/172 إلا أن روسيا لم تسمح بتمرير هذا القرار.

روسيا تعاقب آلية التحقيق الدولية المشتركة وتنتهي عملها باستخدام حق النقض ثلاث مرات متوالية

كما قد تحدثنا في فقرة مستقلة عن عمل آلية التحقيق الدولية المشتركة، وفي 24 تشرين الأول/ أكتوبر 2017 قدمت الولايات المتحدة الأميركية مشروع قرار رقم S\2017\884 الذي من شأنه أن يمدد عمل آلية التحقيق المشتركة مدة عام، وكان يُفترض أن تنتهي ولايتها في تشرين الثاني/ نوفمبر

2017، استخدمت روسيا حق النقض وأفشلت مهمة تمديد عمل الآلية، وادعت أنها ترغب في الاطلاع على تقرير الآلية السابع الذي تناول هجوم خان شيخون الكيماوي الذي كان يتوقع صدوره في 26 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، وهذه هي المرة الثالثة التي تستخدم فيها روسيا حق النقض في قضية الأسلحة الكيماوية السورية.

رابع وخامس استخدامات حق النقض 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017

وقد أصدرت آلية التحقيق المشتركة تقريرها الخاص عن خان شيخون أثبتت فيه مسؤولية النظام السوري عن الهجوم، وفي 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017 قدمت الولايات المتحدة الأميركية مشروع قرار رقم S\2017\962 دعت فيه مجلس الأمن الدولي إلى تمديد عمل آلية التحقيق المشتركة مدة عام إضافي، واستخدمت روسيا حق النقض للمرة العاشرة كإجمالي ما استخدمته منذ بداية الحراك الشعبي في آذار/ مارس 2011 حتى تاريخه، وللمرة الرابعة في قضية الأسلحة الكيماوية تحديداً، وفي أقل من 24 ساعة استخدمت روسيا مجدداً حق النقض ضد مشروع قرار رقم S\2017\962 الذي قدمته دولة اليابان ودعت فيه إلى تمديد عمل آلية التحقيق المشتركة مدة شهر واحد فقط، وهكذا تكون روسيا قد أنهت عمل هيئة دولية من شأنها تحديد مسؤولية استخدام الأسلحة الكيماوية.

4. هجوم دوما 7 نيسان/ أبريل 2018 حتى هجوم الكبينة 19 أيار/ مايو 2019

في 7 نيسان/ أبريل 2018 وقع هجوم واسع بالأسلحة الكيماوية على مدينة دوما في ريف دمشق الخاضعة لسيطرة المعارضة، وهو ثالث هجوم من حيث نطاق الاتساع، لقد جاء هذا الهجوم بعد 72 ساعة فقط من اجتماع عقده مجلس الأمن الدولي لمناقشة وضع الذخائر الكيماوية ومراقبة تنفيذ القرار رقم 2118، وهو قريب من ناحية التوقيت من الذكرى السنوية الأولى لهجوم خان شيخون الذي وقع في 4 نيسان/ أبريل 2017 ويصادف تحديداً اليوم الذي استهدفت فيه القوات الأميركية مطار الشعيرات، وأعتقد أن هذا التوقيت في هذا اليوم تحديداً مدروس ويشكل تحدياً من جانب النظام السوري للمجتمع الدولي، في 8 نيسان/ أبريل، قال الرئيس الأميركي دونالد ترامب إنه سيتم "دفع ثمن باهظ" من جراء شن هجوم كيماوي على مدينة دوما، وقال الاتحاد الأوروبي في بيان أصدره إن ((الدلائل تشير إلى هجوم كيماوي آخر شنه النظام "السوري")). في 10 نيسان/ أبريل 2018 أدان مفوض الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، زيد رعد الحسين، الدول الكبرى في العالم ومجلس الأمن نفسه، وقال ((إن الرد على استخدام الأسلحة الكيماوية في سوريا الآن وفي الماضي كان مجرد كذبة جماعية وفشل ذريع)).

في 12 نيسان/ أبريل أعلنت كل من الحكومة الفرنسية والبيت الأبيض وجود أدلة على مسؤولية النظام السوري عن تنفيذ هجوم دوما الكيماوي في حوزتهم، وفي 14 نيسان/ أبريل نفذت القوات الأميركية والبريطانية والفرنسية هجوماً جويًا وبحريًا على ثلاثة أهداف في سورية.

النظام السوري والروسي يعرقلان وصول "منظمة حظر الأسلحة الكيميائية" وعملها

وصلت بعثة تقصي الحقائق إلى سورية في 14 نيسان/ أبريل إلا أنها لم تباشر عملها إلا في 21 نيسان/ أبريل بسبب عرقلة وتأخير مقصودين قام بهما النظام السوري بالتنسيق مع روسيا، وفي تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة الصادر في آب/ أغسطس 2018 أثبتت اللجنة مسؤولية النظام السوري عن الهجوم الكيماوي على مدينة دوما.

روسيا تستخدم حق النقض للمرة السادسة في قضية الأسلحة الكيماوية السورية

بعد أن أنهت روسيا عبر حق النقض عمل آلية التحقيق الدولية المشتركة، ووقع هجوم دوما الكيماوي بعد ذلك، فلم يكن هناك هيئة دولية تحدد من قام بالهجوم، (مُدّ اختصاص "لجنة حظر الأسلحة الكيميائية" في حزيران/ يونيو 2018)، فتقدمت الولايات المتحدة الأميركية في 11 نيسان/ أبريل 2018 بمشروع قرار رقم S2018321 أدانت فيه استخدام النظام السوري للأسلحة الكيماوية في دوما ودعت إلى إنشاء آلية تحقيق مستقلة لمدة عام كامل مع إمكان تجديد ولايتها، عرقلت روسيا مشروع القرار باستخدام حق النقض، بمعنى أن روسيا لا ترغب في هيئة دولية تحدد هوية مستخدم الأسلحة الكيماوية، وهذا تحدٍ للقانون الدولي وتشجيع على الإفلات التام من العقاب.

5. هجوم الكبينة 19 أيار/ مايو 2019

بعد مرور أكثر من عام على هجوم دوما الكيماوي وتحديداً في 19 أيار/ مايو 2019 أشار تقرير للشبكة السورية لحقوق الإنسان إلى وقوع هجوم جديد في قرية الكبينة بريف اللاذقية، حيث قصفت راجمة صواريخ تابعة لقوات النظام السوري متركزة في منطقة الجب الأحمر جنوب قرية الكبينة الواقعة في ريف اللاذقية الشرقي، ثلاثة صواريخ محملة بغازات سامة استهدفت هذه الصواريخ نقطة تركز تابعة لهيئة تحرير الشام في تلة واقعة في الأطراف الجنوبية الغربية من قرية الكبينة، في 26 أيلول/ سبتمبر 2019 أعلن وزير الخارجية الأميركي السيد مايك بومبيو أن الولايات المتحدة الأميركية قد خلصت إلى أن النظام السوري قد استخدم الأسلحة الكيماوية في هجوم الكبينة بريف

اللاذقية الشرقي.

رابعاً: توصيات وخاتمة

1. توصيات

أ. تعزيز آليات الردع لدى القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان:

يجب أن تتمتع الهيئات واللجان المنبثقة من المعاهدات الدولية بقوة تنفيذية ذاتية في حال عدم الالتزام الفاضح من جانب دولة عضو في المعاهدة، ولا يجب أن تكون الصلاحيات الرادعة كافة في يد مجلس الأمن وحده، أو أن يترك ذلك لبقية دول العالم كي تقوم بذلك بمحض إرادتها، أقترح على سبيل المثال: أن تتمكن اللجان والهيئات المنبثقة من المعاهدات من الطلب الإلزامي من بقية دول العالم المصادقة على الاتفاقية فرض عقوبات سياسية واقتصادية على الدولة التي انتهكت الاتفاقية، ويكون بإمكان اللجنة تقدير رفع هذه العقوبات أو إنهاؤها.

وأرى أن هذا تطبيق عملي للمادة (1) المشتركة بين اتفاقيات جنيف (التي صادقت عليها جميع دول العالم تقريباً) وتنص ليس فقط على تأكيد التزام الدول داخلياً بالقواعد المنصوص عليها أي من جانب قواتها المسلحة والسلطات العسكرية والمدنية للدولة، بل تطلب منها ما هو أبعد من ذلك، حيث تفترض أنه على الدول الثالثة (أي غير المشاركة في النزاع المسلح)، الامتناع عن تشجيع الدول أو الأشخاص أو المجموعات خارج نطاق الدولة على ارتكاب أي فعل ينتهك اتفاقيات جنيف، وكذلك اتخاذ التدابير المناسبة كلها لكفالة احترام قواعد اتفاقيات جنيف وتطبيقها، ومن ثم منع انتهاكات القانون الدولي الإنساني، وهذا مشابه تقريباً للمادة 8 من "اتفاقية حظر الأسلحة الكيميائية".

ب. إيجاد آلية فاعلة للتدخل لحماية المدنيين في حال فشل مجلس الأمن في حفظ

الأمن والسلم الدوليين كما حصل في قضية استخدام أسلحة الدمار الشامل من جانب النظام السوري في سورية

أثبتت الدراسة إخفاقاً متكرراً لمجلس الأمن الدولي في التحرك والتعامل مع قضية الأسلحة الكيميائية في سورية، حيث لم يتخذ أي تدابير جماعية بموجب المادتين 41 و42 من ميثاق الأمم المتحدة، وعندما يفشل مجلس الأمن ويستمر بالفشل يجب على المجتمع الدولي ألا يظل متفرجاً وخصوصاً في القضايا الخطرة والحساسة، ثم إن التعويل على قرار اتحاد من أجل السلام الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1950 وينصُّ على ((أن ننظر في المسألة

على الفور وأن توصي أعضائها باتخاذ تدابير جماعية لحفظ السلم والأمن الدوليين أو استعادتهما)) لا يكفي مطلقاً، وذلك نظراً إلى أنه لم يطبق إلا مرات محدودة لا تتجاوز ثلاثاً منذ ذلك العام حتى الآن، وقد أكدت اللجنة الدولية المعنية بالتدخل وسيادة الدول في تقريرها المنشور في كانون الأول/ ديسمبر 2001: ((إنّ تخلف مجلس الأمن عن الوفاء بمسؤوليته في أوضاع تهز الضمير وتستصرخ النجدة فسيكون من غير المعقول أن نتوقع من الدول المعنية أن تستبعد استخدام وسائل أخرى أو اتخاذ أشكال أخرى من التدابير للتصدي لخطورة وإلحاح هذه الأوضاع))

وأضافت في التقرير ذاته: ((يستحيل التوصل إلى توافق في الرأي حول أية مجموعة من اقتراحات القيام بتدخل عسكري يعترف بصحة أي تدخل لم يأذن به مجلس الأمن أو الجمعية العامة. ولكن هذا ربما يترك ظروفاً يتخلف فيها مجلس الأمن عن الوفاء بما تعتبره هذه اللجنة مسؤوليته عن الحماية في وضع يهز الضمير ويستصرخ النجدة. إنها لمسألة حقيقية في هذه الظروف حيث يقع أشد الضرر: في الإضرار بالنظام الدولي إذا تم تجاوز مجلس الأمن أو في الإضرار بذلك النظام إذا ذبح الناس ومجلس الأمن واقف وقفة المتفرج)).

ت. إيجاد حل جذري لقضية المحاسبة القضائية لحالة الدول غير المصادقة على ميثاق روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية

إن ما حصل في سورية من ارتكاب السلطات السورية وغيرها من قوات المعارضة أو التنظيمات الإسلامية المتشددة أو القوات الروسية أو القوات الكردية أو قوات التحالف الدولي، المقاتلة في سورية لجرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية منذ 2011 يدخل ضمن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، لكن ليس للمحكمة الجنائية الدولية أي ولاية على سورية لأنها لم تصادق على ميثاق روما الأساسي للمحكمة، وأحبطت روسيا مراراً أي إحالة من مجلس الأمن الدولي للمحكمة الجنائية الدولية، وبناءً على ذلك أعتقد أنه من المهم توسيع ولاية المحكمة الجنائية الدولية لتشمل الدول ولو كانت غير مصادقة على ميثاق المحكمة التأسيسي في حال ارتكاب أنظمة هذه الدول جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية ورفض مجلس الأمن إعطاء المحكمة هذا الاختصاص، ما يعني أن مجلس الأمن أصبح عقبة في وجه المحاسبة ويرسخ ثقافة الإفلات من العقاب كما رأينا ما حصل في سورية.

ولا يمكن التعويل على الاختصاص القضائي العالمي لبعض دول العالم، فإنه على الرغم من أهميته محدود الصلاحيات ويختلف من دولة إلى أخرى، وفي قضية الأسلحة الكيماوية تحديداً فإنه ليس من السهولة فتح قضية كهذه في المحاكم التي لديها اختصاص عالمي وإدانة المتورطين فيها، أما طلب إنشاء محكمة خاصة فهو يشترط أيضاً موافقة مجلس الأمن الدولي وهو ما لم تقبل به روسيا مطلقاً لأن قواتها متورطة في ارتكاب جرائم حرب في سورية بحسب ما أثبتت ذلك منظمات حقوقية

محلية ودولية.

الخاتمة

لقد حاولت هذه الرسالة عبر الدراسة والبحث في عمل لجان الأمم المتحدة كلها، وكذلك في "لجنة حظر الأسلحة الكيميائية"، ثم عبر تتبع معقد ودقيق للوقائع ضمن سياقها الزمني، ومقاطعتها ومقارنتها وتحليلها، أن تحلل قضية استخدام الأسلحة الكيميائية في سورية ضمن مراحلها المختلفة منذ استخدامها الأول حتى نهاية عام 2019 عبر رصد دقيق للأحداث الميدانية والسياسية، واعتمدت اعتماداً رئيساً على تقارير لجان الأمم المتحدة وخصصت الهجمات الكيميائية الكبرى في سورية بوصفها نقاط علام، وصولاً إلى الهجوم الأخير وما حدث بعده، وخلصت إلى حصول فشل ذريع في إلزام النظام السوري بتطبيق القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، وكذلك "اتفاقية حظر الأسلحة الكيميائية"، وأن سبب هذا الفشل الرئيس هو حماية جرائم النظام السوري وانتهاكاته للقانون الدولي من جانب روسيا في مجلس الأمن عبر حق النقض بشكل أساسي، ما يفقد مجلس الأمن الدولي أي صدقية ويشكك كثيراً في مغزى وجوده بالنسبة إلى سكان الكرة الأرضية عندما يخفق في قضية من مستوى استخدام أسلحة دمار شامل، وأظهرت الرسالة تهافت تعهدات كثير من دول العالم الديمقراطية المتحضرة مما يجعلها شريكة في هذا الإخفاق الذريع، وأخيراً، عدم وجود أكتراث حقيقي من بقية دول العالم بما يجب عليها فعلياً القيام به بوصفها دولاً مصادقة على "معاهدة حظر الأسلحة الكيميائية"، وكذلك على اتفاقيات جنيف، وذلك بسبب وجود خلل كبير في آليات القانون الدولي نظراً إلى عدم وجود عواقب جدية في حال عدم الالتزام بالتعهدات، وفي النهاية قدمت الرسالة بعض التوصيات بناء على الخبرة الطويلة في قضية الأسلحة الكيميائية في سورية، لعل تلك التوصيات تساهم قليلاً في خلق مراجعة حقوقية وقانونية وسياسية لما يجب علينا جميعاً إنجازه من إصلاحات قانونية وسياسية تحد من تسلط المصالح والمجرمين والإرهابيين، وتدعو المجتمع الدولي إلى تصحيح وصمة العار التي سوف تظل ملازمة له عبر التاريخ في حال استمر النظام السوري الذي استخدم أسلحة الدمار الشامل الكيميائية وأهان القانون الدولي والأمم المتحدة والمجتمع الدولي في الإفلات من العقاب.





سادسًا: دعوة إلى الكتابة





المسرح السوري منذ الاستقلال وحتى عام 2020

منذ مئة وخمسين عاماً كانت بلاد الشام سباقة في التعرف إلى الظاهرة المسرحية قبل البلدان العربية جميعها، عبر الاقتباس من المسرحين الإيطالي والفرنسي. ومما يؤسف له حقاً هو التأخر في الكشف عن تجربة (أبي خليل القباني) بصورتها الكاملة، وهو الذي انطلق من دمشق إلى شيكاغو حاملاً معه شكلاً ومضموناً مسرحياً بقي طي النسيان لسنوات طويلة.

ونتيجة لكثير من التعقيدات السياسية، والأحداث الكونية الخطرة – بمثل الحرب العالمية الأولى وما نجم عنها من نتائج – لم تستطع النوادي السورية الفنية أن تستأنف نشاطها إلا بعيد "الثورة السورية الكبرى" عام 1925. ولقد غلب على نشاط هذه النوادي في ذلك الوقت طابع الاستكشافات الفكاهية والغناء والرقص والتسلية، لكنها لم تكن مبتدلة أبداً. بل كثيراً ما كانت مشاكسة لسلطات الاستعمار الفرنسي.

بالقرب من (محطة الحجاز) وسط دمشق كانت تقام العروض في صالات عدة، أبرزها صالة سينما (فريال) وصالة سينما (عايدة) يومي الخميس والجمعة فقط. وكانت العائلة تستطيع حجز صف كامل من المقاعد لأفرادها جميعهم. ومن الأمور التي كانت مألوفة أيضاً أن يجتمع هذا الجمهور قبل العرض أمام الصالة للتحدث عن "الوضع العام"، وليس بالضرورة أن يكون الحديث منصباً على العرض الفني ذاته.

وفي الطرف الآخر من المدينة، كان ثمة جمهور من نوع آخر في مقهى (النوفرة) ومقهى (العمارة) اللذين كانا يقدمان (كركوز وعواظ والحكواتي) في شهر رمضان خاصة. إلا أن هذه العروض غالباً كانت مصحوبة بالراقصات والمغنيات و(لاعبي الخفة)، وهي أقرب إلى عروض الترفيه وألعاب السحر منها إلى المسرح. ومع ذلك فقد كانت (فرقة المسرح الحر) وغيرها من الفرق الناشئة قادرة على تقديم عروض أقرب إلى العروض المسرحية بالمعنى الدقيق لكلمة المسرح.

أما رعاية الفرق المسرحية فكانوا من بين أهم الشخصيات الوطنية والاجتماعية. وكان كبيرو رجال الدولة يحضرون العروض، ويقدمون المساعدات، ويحمون النوادي والفرق من بطش الاحتلال الفرنسي.

وبمرور الوقت، ظهر عدد من الفرق المسرحية في دمشق وحلب ومدن سورية أخرى، فكان بمنزلة التمهيد الضروري لثلاثة أحداث استثنائية مهمة، يتعذر على المؤرخ والناقد أن يستكشف المضمون الجوهرى للخبرة المسرحية السورية من دون فهمها، والوقوف على الملابسات والأحداث

التي رافقتها؛ أولها تأسيس (مهرجان دمشق للفنون المسرحية) عام 1969 من جانب نقابة الفنانين التي كانت ما تزال حرة ومستقلة عن هيمنة الحكومة السورية. وثانيها افتتاح (المعهد العالي للفنون المسرحية) عام 1977. وثالثها تظاهرة (دمشق عاصمة للثقافة العربية) عام 2008 التي حاول النظام من خلالها تحسين صورته.

ولكن هذه الإنجازات لسوء الحظ أُفْرِغَتْ من مضمونها سلفاً، لأن بواكيرها جاءت متزامنة مع استيلاء (حافظ الأسد) على السلطة الذي بادر من فوره إلى تخويل حزب البعث كل ما يلزم من سلطة لتكوين فرقة مسرحية لكل منظمة شعبية في كل مدينة سورية، وعقد مهرجان مسرحي سنوي مستقل لها أيضاً. وبذا لم يعد من وظيفة للمسرح العمالي ومسرح الشبيبة ومسرح الطلائع والمسرح المدرسي والمسرح الجامعي إلا وظيفة التلقين الأيديولوجي لعظمة الدكتاتور الفرد في نفوس الناشئة والشبيبة السوريين، بعد أن كان المسرح الجامعي في الستينيات، على سبيل المثال، من أغنى المسارح بالشخصيات المبدعة والمواهب الفريدة.

وكانت الضربة اللاحقة للمسرح السوري صدور القانون رقم 10 مطلع التسعينيات الخاص (بالاستثمار الفني)، وكان من نتائجه تراجع النشاط المسرحي في مقابل تنشيط (الدراما التلفزيونية). ولم يكن المطلوب أبداً إهمال فن الدراما التلفزيونية، بل أن يترك إحداث التوازن بين هذين الفنين للمتخصصين بوضع الاستراتيجيات الثقافية. إن هجرة كثير من المشتغلين في المسرح من الخشبة إلى الدراما التلفزيونية صاحبها ازدهار في الكتابة الإبداعية للمسرح، وهكذا تواصل ظهور كتاب جدد تحولوا إلى ما يشبه النجوم في أذهان القراء، نعفي أنفسنا من ذكر الأسماء حتى لا نهمل أحداً منهم.

وفي عام 2008 شرع المسرحيون السوريون بإنتاج عروض خارج العلبة الإيطالية في بعض الأماكن البديلة في مدينة دمشق. وفي الوقت نفسه تقريباً لعب المعتقلون السياسيون - في سجن صيدنايا الرهيب، والمعتقلات السياسيات في سجن دوما البغيض - دوراً مهماً في التمهيد لثورة الحرية والكرامة في المستويات الفنية والأخلاقية والسياسية من داخل محابسهم عبر ما أنتجوه من أشكال مسرحية مبتكرة جديدة بالدرس والتقويم. وقد شكلت في مجملها تجربة فريدة في مخاطرتها، فتحوّلت بذلك إلى شهادة نادرة على الالتحام بين صلابة الإرادة ويقظة الحواس الفنية، وهو ما لم نشهد له مثيلاً في تجارب المسجونين السياسيين من قبل.

وبعد عام 2011 تجذر الميل نحو الخروج من العلبة الإيطالية، فغادرها المسرح مع متفرجيه باحثاً عن ساحات عامة وأماكن لم يرتدها المتفرج من قبل. وقد أتيح للمسرحيين السوريين الذين هاجروا بأعداد كبيرة بعد عام 2011 الاحتكاك بتجارب مسرحية جديدة في بيئة سياسية يسود فيها النمط الديمقراطي في قيادة الدولة، وفي بيئة اجتماعية تضمن للإنسان حقه في التميز والتفرد، ما مكّنهم

ابتكار أشكال مسرحية تتسم بالنفور من العلبة الإيطالية المغلقة، مع انفتاح – يكاد يكون لانهائياً – على الفضاء العام الذي تحول بمجمله إلى نوع من الخشبة الكونية التي وجدت تجسيدا لها في كبريات ساحات المدن الأوروبية العصرية، وفي الفضاءات الحزينة والكثيية لمخيمات اللجوء السوري في البلدان المجاورة. وقد وقع هذا الانفتاح من غير أن تكون قطيعة بين بعض الأشكال المسرحية التي ابتدعها السوريون، وخشبات بعض المسارح التقليدية في أوروبا، لاقتضاء هذا الشكل أو ذاك أن يؤدي على خشبة تقليدية. هذا الانفتاح للتجربة المسرحية السورية الجديدة هو شكل من أشكال الخروج من العلبة، وهو ما يفسر لنا التقارب الملحوظ بين كثير من هذه التجارب الجديدة وأشكال التظاهر السلمي للشباب السوري في العام الأول من عمر الثورة في ساحات المدن السورية، تظاهر واجهه النظام بأشد الإجراءات عنفاً وقمعاً.

يعني الخروج من المسرح أو مغادرة المسرح أيضاً الخروج من ظلام العلبة الإيطالية، وهو ما شاهدناه في فضاء مخيمات اللجوء في لبنان والأردن، وهي تجربة تضعنا وجهاً لوجه أمام التساؤل عن العلاقة بين الجمهور وطبيعة الممارسة المسرحية ذاتها، ما يسمح لنا بدرس هذه الظاهرة انطلاقاً من مفهوم (مسرح المقهورين).

وفي السياق ذاته؛ سياق مغادرة المسرح، اكتسب عدد من أشكال التظاهر والاحتجاج في مناصرة الثورة السورية في الخارج أشكالاً أدائية علنية تختزن كثيراً من المضامين السياسية والقيم الجمالية. إنها أشكال أدائية علنية يؤديها لاجئون أمام جمهور المواطنين في البلدان المضيفة. ولذا نحن هنا بإزاء نوع من (مسرح الشهادات) الذي يتحرك فيه الممثلون بين المتخيل والواقعي.

وقد لا يكون من الإنصاف الاصرار على حصر الإبداع المسرحي السوري في المهجر ضمن شكل أو أشكال مسرحية بعينها. فهذه التجربة ما تزال مستمرة ونامية ومتطورة ومفتوحة على إمكانات لا يمكن التنبؤ بها بكل تأكيد، لذا لا بد لنا من الإشارة إلى أن سياسات التمثيل تشكل جزءاً لا يتجزأ من الخبرة المسرحية السورية الجديدة، سواء تعلق الأمر بتمثيل المرأة السورية في شتى أحوالها أو بتمثيل الضحية، مع الإقرار غير المشروط بأن الضحية كانت في الغالب سورية، في حين إن الجلادين كثيرون، والنظام في رأس القائمة بكل تأكيد.

محاورا الملف

أولاً: المسرح السوري قبل عام 2011

1. الفرق المسرحية السورية من الاستقلال حتى عام 2011.
2. التمثيلات الهزلية للسلطة في المسرح السوري.
3. دور مهرجان دمشق للفنون الدرامية في تبادل وجهات النظر، وتثبيت هوية المسرح العربي.
4. ديناميكية الرقابة على الأعمال المسرحية: قبل العرض وفي أثنائه وبعده. ووعي أجهزة الدولة بخطر المسرح.
5. مناقشة الأدوار المختلفة التي لعبها المعهد العالي للفنون المسرحية في تأصيل التجربة المسرحية السورية، وتطوير الذوق الجمالي.
6. دمشق عاصمة للثقافة العربية 2008: الفضاءات الجديدة التي فتحتها أمام الفن المسرحي السوري.
7. المسرح خارج المكان: المسرح في السجن، قراءة في شكل العرض داخل السجن وطبيعة الحكايات وعلاقتها مع السلطة.

ثانياً: المسرح السوري بعد عام 2011

1. أجساد في العلن: جماليات الاحتجاج في الثورة السورية.
2. المسرح في مخيم اللجوء: لبنان والأردن.
3. اللاجئون خارج الخشبة: أشكال الأداء والتظاهر والاحتجاج التي نفذها اللاجئون أمام مواطني البلدان المضيفة.
4. اللاجئون على الخشبة: مسرح الشهادات التي يؤديها اللاجئون بوصفهم مؤدين في الوقت نفسه.
5. المسرح السوري في المنفى: مسرح الحكايات المتخيلة بدلاً من الشهادات الواقعية، عروض تحاول أن تجد لها مكاناً في الساحة الفنية الغربية.
6. سياسات التمثيل: صورة المرأة في المسرح السوري، الأم والأرملة وأم الشهيد والناجية من

الاعتقال والناشطة.

7. سياسات التمثيل: صور الضحية في المسرح السوري، قراءة في الأشكال المختلفة للعنف الذي عانتها الضحايا من قبل النظام والأطراف الأخرى.

8. سياسات التمثيل: صورة الآخر الأوروبي في المسرح السوري خصوصًا بعد تدخل الأخير في عمليات الإنتاج والتمثيل عبر التمويل.

هذه نظرة سريعة إلى التجربة المسرحية السورية، لا ندعي فيها الشمول والتمام والكمال. لذا فالمحاور السابقة هي مقترحات عامة، ويمكن للراغبين في الكتابة في موضوعات أخرى التقدم بمقترحاتهم، وستلقى كل عناية واهتمام.

للمشاركة في ملف العدد:

1. إرسال ملخص مقترح بحثي لا يتجاوز عدد كلماته 500 كلمة، وذلك حتى موعد أقصاه 10 تموز/ يوليو 2021، على أن تستكمل البحوث في موعد أقصاه 31 آب/ أغسطس 2021.
2. للباحثين حرية الكتابة في أي من الموضوعات المذكورة أعلاه، والتعبير عن رؤيتهم بما يرونه مناسبًا. وسترد عليهم هيئة التحرير خلال أسبوع من تسلم المقترحات بالموافقة أو الرفض.
3. ترسل المقترحات البحثية إلى إيميل رئيس التحرير youssef.salamah@harmoon.org



هذا العدد

النسوية السورية

صبيحة خليل

واقع المرأة الكردية السورية وبدعة النسوية
الأيوجية

علياء أحمد

النسوية التقاطعية: معناها، تطبيقاتها،
نقدها

طارق عزيزة

نسوية إسلامية" أم مسلمات مدافعات عن
حقوق المرأة المسلمة

حمدان العكلة

صورة المرأة في الدراما السورية في ظل
الثورة

هدى أبو نبوت

زواج القاصرات السوريات في تركيا من
منظور نسوي

رهادة عبدوش

الاجتهادات القضائية المتعلقة بالنساء في
قانون العقوبات السوري

إيناس حقي

الجنس في الميراث والمسموع من الإعلام
التقليدي والبدلي

أمل حميدوش

صورة النساء السوريات في وسائل التواصل
الاجتماعي

لبابة الهواربي

صورة المرأة في الخطاب الكاريكاتيري خلال
الثورة السورية



ISSN 25481339



9 770254 813398