دراسات

مجلة يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام. دمشق - لندن

العدد الثاني، كانون الأول / ديسمبر ـ 2014

تقرير:

- العدالة الانتقالية من الباسك إلى أوكرانيا

مقالات:

- قراءة في التنظير الثوري في سوريا

مراجعات كتب:

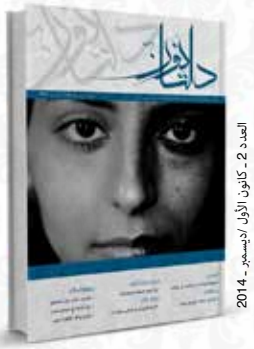
- في السيرة الصوفية لمحمد إقبال

دراسات:

- الدولة الليبرالية بين الترهيب والعلمنة

ريبورتاجات:

- دلتا نون تناقش ملف المعتقلين
- حول الإلحاد في مجتمع متدين
- الزواج في ظل الواقع السوري



صورة الغلاف:

'نصف إمرأة'

آلاء حميدي، المزيد في محور 'المشهد البصري'

في الصفحة 221

دِلتَا نُــون مجلة يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام. دمشق ـ لندن. السنة الأولى، العدد الثاني، كانون الأول/ ديسمبر 2014

هيئة التحرير: طلال المَيْهَني (رئيس التحرير)
فرزند عمر (محرر القسم العربي)
مازن علي (محرر القسم العربي وجولة العدد)
عزام قصير (محرر القسم الإنكليزي)
ماهر المونس (محرر القسم الصحفي)

الفريق الصحفي: ديما نقولا
طارق العبد
علاء إحسان
قصي عمامة
أحمد حاج حمدو
نور شلغين (جولة العدد ومقهى دلتا نون)

فريق الملتيميديا: مصطفى دباس
كندة يوسف
خالد هربش

فريق الترجمة: يمن القيسي
ريمه سواح

مسؤول الإنترنت: طارق سواح

تدقيق لغوي: عبد السلام حلوم
محمد متين الميهني

للاتصال بنا:

مكتب دمشق:
شارع العابد - جادة العاني
ص.ب: 10250

مكتب لنــدن:
436A Hamilton House
Mabledon Place, Bloomsbury
London, WC1H 9BB
Tel. +44 20 75 54 85 30

email: editors@c-tpa.org
www.delta-n.c-tpa.org

مركز دراسات الفكر والشأن العام
Centre for Thought and Public Affairs
email: info@c-tpa.org
www.c-tpa.org

التصميم والإخراج الفني:
Omran **Attar**
gaea.goddess@gmail.com

يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام، دمشق - لندن

المحتوى

تحرير 7

الافتتاحية: الظلامية حين تثبت أركانها	هيئة التحرير	8
جولة العدد	هيئة التحرير	10

مقالات 17

قراءة في التنظير الثوري في السياق السوري	طلال المَيْهَني	18
الشــرق	منوّر الشوّا	24
الفساد: مقاربة منظومية نحو التحديث	مازن علي	30
مظاهر العلمنة في الممارسات الإسلامية الأولى	مبارك أباعزي	34
مرثية لربيعٍ ضائع: الشيطان يكمن في التفاصيل	هوزان خداج	38
تنظيم الدولة الإسلامية: تساؤلات تاريخية وفكرية	وسيم السلطي	42
فيلم 'المرآة' لأندريه تاركوفسكي: قراءة نقدية	علاء الدين العالم	49

مراجعات كتب 55

تقاطع نيران	محمد حجو	56
مُحمّد إقبال: نحو سِيرةٍ صوفيّة	خالد محمد عبده	64
إعادة قراءة لرواية 'مزرعة الحيوانات' في زمن 'الربيع العربي'	أحمد مصطفى الغر	81

ريبورتاجات صحفية 89

مبادئ العدالة الانتقالية: من بلاد الباسك إلى أوكرانيا	سليمان علي سليمان	90
الإلحاد والبحث عن رب غير سخيف	نسرين علاء الدين	104
المقبلون على الزواج: حرفٌ ضائعٌ في أبجدية الأزمة السورية	أحمد حاج حمدو	111
الفصائل المسلحة في سوريا: أهلاً بالمسلحين ولكن بشروط	طارق العبد	119
عن الحرب والتعايش: القصة الحمصيّة الكاملة	سومر طلال العلي	123
بين ألم المعتقل وتصريح الوزير: ملف الاعتقال في سوريا	قصي عمامة	128
أحلامٌ سورية: بين الداخل والخارج	لميس الجاسم	135

دراسات 141

أسباب عجز المثقف عن إنتاج معرفة سورية	محمد ديبو	142
مفهوم الهوية السردية من منظور بول ريكور	زهير الخويلدي	154
كل الطرق تؤدي إلى العولمة: روما الجديدة	إبراهيم النفره	161
الخطاب الإعلامي الاسرائيلي الموجه للعرب عبر الـ 'نيوميديا'	حيان الضلع	168
إشكالية التدخل الدولي في سوريا	محمد زيكار	175
محددات تشكيل الهوية الثقافية للطفل السوري	ياسمين حسين عيود	181
الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر	رشيد العلوي	193
في الدولة الليبرالية: بين الترهيب والعلمنة	تحسين بايازيوراك	211

المشهد البصري 218

’تشبيه عقلي تخيّلي لزوجين سوريين‘

كنده يوسف *

* خريجة طلية الإعلام بجامعة دمشق، قسم الإذاعة والتلفزيون. مدونة في موقع blokeh.com. كتبت وأخرجت عدة أفلام قصيرة كان آخرها بعنوان Altico. منسقة نشاطات ثقافية ومعارض فنية في ’منتدى البناء الثقافي‘ في دمشق، ومعدة تقارير ومذيعة في ’راديو بنا‘ (يبث عبر الإنترنت)، إضافة إلى عملها كصحفية مستقلة.

”الفن بالنسبة لي وسيلة لا محدودة للتفكير. يصبح الفن ذا معنى حين يلتقي الجنون بالوعي البشري. لا أعتبر نفسي فنانة، ولكني أفسح المجال لأفكاري لتتنفس كي تعبر عن كينونتها المريضة“.

تحـــرير

- افتتاحية العدد
- جولة العدد

الافتتاحية

الظلامية حين تثبت أركانها

نضع بين أيديكم العدد الثاني من مجلة دلتا نون التي يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام. يأتي هذا العدد الجديد في وقتٍ عصيبٍ تعيش فيه شعوب المنطقة حالةً عميقةً من الانقسام والاستقطاب وخلق 'الآخر' ورفضه. كل هذا وسط تصدعاتٍ وانهياراتٍ في المنظومات السياسية والاجتماعية التي سادتْ في المنطقة لعقود، دون أن يترافق ذلك بالضرورة مع بناء منظوماتٍ بديلة قادرة على تجاوز تراكمات الماضي. بل لعل ما يحدث في عددٍ من دول المنطقة ليس سوى إعادة إنتاجٍ لما كان قائماً تحت عناوين مختلفة، وفي صيغٍ قد تكون أكثر قمعاً وظلماً وتطرفاً واستبداداً، ما يزيد من المعاناة الإنسانية، ويُضعف من احتمالات خلق حلولٍ قابلة للتطبيق.

لكن هذا الواقع لم يأتِ من فراغ، فقد تعددتْ أسبابه وتنوعت من السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فضلاً عن الجمود الفكري الذي يمكن اعتباره واحداً من أهم تلك الأسباب. ورغم إقرار الكثيرين بأهمية الحراك الفكري، ورغم أن المنطقة في أمس الحاجة إلى نتاجٍ فكريٍّ نقديٍّ وجريء، إلا أن الظروف القائمة ستجعل من أي محاولةٍ جدّيةٍ في هذا السياق عرضةً للتهجم والتخندق. وسط هذه الظروف تؤكد مجلة دلتا نون على أنها ليست مشروعاً إرضائياً، وليست مبادرةً للاصطفاف السياسي الأعمى أو للتماهي مع العنف المنفلت في المنطقة، بل هي محاولةٌ فكريةٌ ونقديةٌ، تُعلي من حرية الرأي والتعبير، في سبيل فهم الواقع المعقد تمهيداً للتعامل معه، بالاعتماد على شبكةٍ من الأقلام الشابة والصاعدة والمخضرمة.

تأتي مواد العدد الحالي، تمشّياً مع نهج المجلة، كي تدرس الأبعاد الفكرية لعددٍ من القضايا في الفضاء العام في المنطقة. وقد تراوحت هذه المواد بين المقالات ومراجعات الكتب والريبورتاجات والدراسات، بالإضافة إلى مجموعةٍ مختارةٍ من الأعمال الفنية في قسم المشهد البصري.

ففي قسم المقالات ترثي هوازن خداج "الربيع الضائع"، في حين يحاول وسيم السلطي الإشارة إلى بعض الجذور الفكرية التي استندت إليها داعش في نشأتها. كما كتب رئيس التحرير، د. طلال الميهني، مقالاً نقدياً قدم قراءةً أوليةً في خطاب المعارضة السورية السائدة إعلامياً، وقدم محرر القسم العربي في المجلة، الأستاذ مازن علي، مقالاً عن التآزر بين الفساد والمنظومات السياسية القائمة. أما منور شوا فكتب وبأسلوب أدبي وفكري سلس عن صورة الشرق كما تصنعها العين الغربية. يضاف إلى ذلك مقالات بقلم مبارك أباعزي عن العلمانية في الإسلام، وعلاء الدين العالم عن فيلم المرآة لتاركوفسكي.

وقد اشتمل العدد على عرضٍ لكتب محمد إقبال بقلم خالد محمد عبده، وإعادة قراءة لرواية مزرعة الحيوان في سياق الربيع العربي بقلم أحمد مصطفى الغر، ومراجعة بقلم محمد حجو لكتاب تقاطع نيران للمؤلفة سمر يزبك.

في قسم الريبورتاجات يكتب سليمان سليمان تقريراً محكماً عن مؤتمر العدالة الانتقالية الذي أقيم في إقليم الباسك الفرنسي. كما يقدم الفريق الصحفي في دلتا نون عدداً من التحقيقات المنوعة التي تناولت الواقع السوري والشرق أوسطي؛ بدءاً بالإلحاد والسلاح وأحلام الشباب الضائعة، وانتهاءً بالمعتقلين والتعايش والزواج في ظل الوضع السوري القائم.

وتقرؤون في قسم الدراسات عن العولمة بقلم إبراهيم النفره، وإشكالية التدخل الدولي في سوريا بقلم محمد زيكار، والخطاب الإعلامي الإسرائيلي بقلم حيان الضلع، والجزء الثاني من محددات الهوية الثقافية للطفل السوري بقلم ياسمين عيود. كما يكتب محمد ديبو الجزء الثاني من دراسته المعمقة عن واقع المثقف السوري وعلاقته مع المعارضة والشأن العام في سوريا. ويشتمل العدد على دراستين فلسفيتين بقلم رشيد العلوي عن هايبرماس وفريزر والفضاء العمومي، وبقلم زهير الخويلدي عن الهوية السردية في فكر الفيلسوف بول ريكور. وأخيراً تقرؤون دراسةً مترجمةً عن الإنكليزية تسلّط الضوء في صورةٍ نقديةٍ على الترهيب المتأصل في مفهوم الدولة الليبرالية بقلم الباحث تحسين بايازيوراك.

أخيراً وليس آخراً، نأمل أن تنال المواد استحسان القُراء الأعزاء، وأن تكون استمراراً لسعي هيئة التحرير لخلق حالةٍ من النقاش الفكري الحر والنقدي في القضايا العامة في سوريا وعموم المنطقة.

هيئة التحرير
مجلة دلتا نون

جولة العدد

أخبار مركز دراسات الفكر والشأن العام

تهنئة

في ختام "ملتقى أريج السابع للصحافة الاستقصائية" فاز أحمد حاج حمدو، بالمشاركة مع مختار إبراهيم، بالجائزة الأولى من فئة المطبوع عن تحقيقهما المعنون بـ "الاغتراب المزدوج: شبكات تستولي على عقارات السوريين بالتزوير". وعُقد ملتقى أريج السابع مطلع كانون الأول/ديسمبر 2014 في العاصمة الأردنية عمان، وبحضور المئات من أعضاء منظمة أريج، وعدد من الإعلاميين المخضرمين العرب والأجانب كيسري فودة وسايمور هيرش. يذكر أن أحمد حاج حمدو هو عضو الفريق الصحفي في مجلة دلتا نون التي يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام.

إطلاق ملحق دلتا نون المختصر

تم في تشرين الأول/أكتوبر 2014 إطلاق ملحق دلتا نون المختصر، وهو مدونة تابعة لمجلة دلتا نون التي ينشرها مركز دراسات الفكر والشأن العام (دمشق – لندن). يشكل الملحق منصة للنشر السريع لمواد قصيرة الحجم، دون الحاجة للانتظار ليتم نشرها في مجلة دلتا نون التي تصدر فصلياً. ويهتم الملحق بنشر مواد تناقش وتسلط الضوء على الأحداث اليومية الآنية وقضايا الساعة، مع التركيز على الوقائع والمقابلات والاعتماد على آراء الخبراء. وقد تكون هذه المواد على شكل: تعليقات وتحليلات، مقالات رأي أو تقارير صحفية. يمكن الاطلاع على الملحق على الرابط التالي: deltanblog.wordpress.com

دعوة للمشاركة في العدد القادم من مجلة دلتا نون

تدعو هيئة التحرير كل الكتاب والباحثين المهتمين إلى المشاركة في العدد القادم (ربيع 2015) من مجلة دلتا نون. يمكن إرسال المساهمات المكتوبة على الإيميل التالي editors@c-tpa.org علماً أن آخر موعد لاستقبال المواد هو نهاية كانون الثاني/يناير 2015.

دعوة للمشاركة في ملف خاص عن الإسلام السياسي

يحتوي العدد القادم من مجلة دلتا نون (ربيع 2015) على ملف خاص حول الإسلام السياسي. سيتضمن الملف عدداً من المقالات القصيرة والمطولة التي تناقش الإسلام السياسي على كافة المستويات؛

الاصطلاحية والتاريخية والفلسفية والاجتماعية والسياسية العملية وغيرها.

وفي هذا السياق تدعو هيئة التحرير كل الكتاب والباحثين المهتمين إلى المشاركة في هذا الملف، وإرسال مساهماتهم المكتوبة إلى الإيميل التالي editors@c-tpa.org علماً أن آخر موعد لاستلام المواد هو نهاية كانون الثاني/يناير 2015. يذكر أن هيئة التحرير ستسعى إلى ترجمة الملف ليكون متاحاً للجمهور الناطق بالإنكليزية، كما أن بعض المواد المختارة سيتم نشرها في موقع أوبن ديمكراسي في سياق اتفاقية التعاون مع مركز دراسات الفكر والشأن العام.

ورقة بحثية عن تأثير الصراع على الوضع النفسي للأطفال في سوريا (قيد التحضير للنشر)

أنجزت الباحثة علياء أحمد دراسة ميدانية عن تأثير العنف على الوضع النفسي للأطفال في سوريا. حيث توصلت الباحثة في هذه الورقة إلى مجموعة من النتائج التي حصلت عليها عبر دراسة ميدانية مباشرة. وقد عمدت الباحثة إلى توظيف عدد من الطرائق البحثية في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس، فضلاً عن الاستبيانات المباشرة والمقابلات مع شريحة عشوائية من الأطفال النازحين وذويهم في ريف دمشق. ويعمل مركز دراسات الفكر والشأن العام على تجهيز الورقة للنشر لتغدو متوفرة مطلع كانون الثاني/يناير 2015.

ورقة بحثية عن الكتابة الروائية الأنثوية والشأن العام (قيد التحضير للنشر)

يعمل مركز دراسات الفكر والشأن العام على إصدار ورقة بحثية تناقش دور الكتابة الروائية الأنثوية في التفاعل مع قضايا الفضاء العمومي. حيث قامت هيئة التحرير باختيار عدد من الأسماء الأدبية من سوريا والعراق والسودان وكردستان وتركيا وتمت دعوة عدد من الكتاب للكتابة عنهن وعن نتاجهن الأدبي. الورقة من إشراف عضو هيئة التحرير الدكتور فرزند عمر، وتقديم الأستاذ الدكتور سعد الدين كليب أستاذ علم الجمال في جامعة حلب في سوريا.

محاضرة في جامعة لندن

ألقى الدكتور طلال الميهني، رئيس تحرير دلتا نون ومدير المركز، محاضرةً بعنوان: "سوريا اليوم: الصحة والسياسة". حيث سلطت المحاضرة الضوء على واقع السياسة الصحية في سوريا في ظل الصراع العنفي القائم، وقدم الدكتور الميهني عرضاً عن تعقيدات الوضع السوري وأثر ذلك على الواقع الصحي. يذكر أن المحاضرة كانت برعاية مجلس رعاية الأكاديميين المعرضين للخطر Council for At-Risk Academics في لندن.

محاضرة تفاعلية في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية

في سياق نشاطات مركز دراسات الفكر والشأن العام، ألقى الأستاذ مازن علي، محرر القسم العربي في دلتا نون، محاضرةً بعنوان: "المشرق العربي فوات تاريخي وآلام مجانية". ناقشت المحاضرة بعض الأفكار الخاصة بالوضع الجيوسياسي في سوريا بخاصة مع استفحال الصراع العنفي، ووقوع أجزاء من سوريا والعراق تحت سيطرة تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، وتأثير ذلك على الجغرافيا السياسية في المنطقة. تبع اللقاء جلسة نقاش مفتوح مع الحضور.

أخبار ثقافية وفنية

BBC تسلّط الضوء على أفلام الواقع العربي في مهرجان عن قرب

أقامت هيئة الإذاعة البريطانية BBC، مهرجان الأفلام الوثائقية "عن قرب"، الذي يسلط الضوء على الأفلام التي تم صنعها منذ بداية الانتفاضات في العالم العربي، وذلك على مسرح الهيئة في لندن، بين 31 أكتوبر/ تشرين الأول و3 نوفمبر/تشرين الثاني 2014.

وذكر موقع BBC العربي أنّ برنامج المهرجان سيتضمّن عروضاً ومحاضرات ونقاشات وورشات عمل لجميع المهتمّين في مجال الأفلام التمثيلية الطويلة والقصيرة، والأفلام الوثائقية والاستقصائية، إضافة إلى أفلام صحافة المواطن، وسيتم تكريم الفائزين بجوائز المهرجان خلال حفل الختام، إضافة إلى الإعلان عن اسم الفائز بأول جائزة من نوعها للصحفي العربي الشاب.

وأشار الموقع الالكتروني إلى أنّه تم تخصيص الجلسة الثانية في برنامج المهرجان، لأمسية "حكايات من سوريا"، والتي تتضمن الفيلم الوثائقي "شباب اليرموك" من إخراج أليكس سلافاتوري سينز، إضافة إلى فيلم "وداعاً دمشق" من إخراج عزة الحموي، والذي تدور قصته حول المعاناة الخاصة التي تتعرّض لها الفنانة السورية المعارضة مي سكاف خلال فترة الحرب.

ويُشار إلى أنّه قد ترأس لجنة تحكيم الأفلام القصيرة والطويلة، مسؤولة إعلام BBC باللغات غير الإنكليزية ليليان لاندور، فيما ترأس لجنة تحكيم الأفلام الوثائقية والاستقصائية وصحافة المواطن، رئيس تحرير برنامج "بانورما" الذي تعرضه قناة "BBC" توم جايلز.

وقد تم الإعلان عن أسماء الفائزين وهم: فيلم "أم أميرة" للمخرج ناجي إسماعيل (عن فئة الأفلام الوثائقية)، وفيلم "زينوس" للمخرج مهدي فليفل (عن فئة الأفلام القصيرة)، وفيلم "جرح" للمخرج وائل كالدو (عن فئة صحافة المواطن)، وفيلم "صابر على الغلب" للمخرج عبد الفتاح فرج (وهي جائزة بي بي سي العربي للصحافيين الشباب).

فيلم "بلدنا الرهيب"
يحصد الجائزة الكبرى في مهرجان مارسيليا السينمائي الدولي

حاز الفيلم السوري "بلدنا الرهيب" على اهتمام الصحافة العربية خلال الفترة الماضية، بعد أن حصل على الجائزة الكبرى في مهرجان مارسيليا الدولي 2014، في شهر سبتمبر/أيلول 2014.

ويتناول الفيلم قصة الكاتب السوري المعارض ياسين الحاج صالح، الذي اعتقلته السلطات السورية في 1980 لنحو 16 عاماً، ويجسّد رحلته الحقيقية في البلاد قبل أن ينتهي إلى منفاه الحالي في تركيا. وقد تم تصوير الفيلم، الذي أخرجه زياد الحمصي وعلي الأتاسي، في بقاع سورية عديدة، بدءاً من دوما الخاضعة لسيطرة المعارضة، إلى القلمون والصحراء السورية، وصولاً إلى مدينة الرقة الشمالية، التي يسيطر عليها تنظيم 'داعش'، ويشارك المخرجان في تجسيد شخصيات الفيلم الوثائقي إلى جانب ياسين الحاج صالح، لينتهي الفيلم بنبأ اعتقال زوجته سميرة الخليل، إلى جانب الناشطة رزان زيتونة وغيرهم في دوما.

ويُشار إلى أن الفيلم الذي استغرق تصويره عاماً من عمر الحرب السورية، يُؤرّخ مرحلة تاريخية هامة، بدءاً من المراحل السلمية للانتفاضة السورية، إلى تصاعد التسليح والعنف في البلاد، وصولاً إلى ظهور التيارات الإسلاموية المتطرفة وهيمنتها على الحركة المعارضة في البلاد.

مسرحية "فوق الصفر" تحمل هواجس السوريين إلى بيروت

احتضن مسرح "بابل" في بيروت، العرض المسرحي السوري الراقص "فوق الصفر"، للمخرج السوري أسامة حلال، في أربع أمسيات متتالية، بين 8 و12 تشرين الأول/أكتوبر 2014.

وأدّى شخصيات المسرحية 8 مؤدين، عملوا على تجسيد هواجس السوريين خلال الحرب، على اختلاف انتماءاتهم، منطلقين من شعر الألماني برتولد بريخت، التي قام بتلحينها العازف السوري مازن السيد. وامتد العرض المسرحي على نحو 80 دقيقة، جمعت مشاهد متنوعة من واقع الحرب السورية على اختلاف بقاع ضحاياها، بدءاً من الاعتقال والخطف، والقصف والأسلحة الكيماوية، وليس انتهاء بالخوف وتفشّي التطرّف، لينتهي المؤدون إلى نتيجة واحدة على اختلاف انتماءاتهم، وهي الانتحار، مبقين على أحدهم معلقاً بين احتمالات الانتحار أو البقاء على قيد الحياة. ويُشار إلى أنّ المخرج السوري قدم في عام 2012 عملاً مسرحياً راقصاً بعنوان "سولفان" مع فرقة "سما" بقيادة علاء كريميد، متناولاً بشكل مشابه زمن الحرب من جانب الهواجس الإنسانية.

أخبار متفرقة

أدونيس يثير الجدل ويبقى بلا نوبل مرة أخرى

لم يكد الجدل المتواصل حول المواقف السياسية للشاعر السوري أدونيس يخفت، حتى تصاعد جدل جديد حول تأهله الدائم لجائزة 'نوبل' العالمية في مجال الأدب، وعدم فوزه بها مرةً إثر أخرى.

بعض الصحف العربية وصفت أدونيس بالمرشّح الأبدي للجائزة، في حين أبدى الشاعر المصري فاروق جويدة خيبة أمله لعدم فوز نظيره السوري بالجائزة العريقة، معتبراً أنّه يستحقّها أكثر من الفائز النهائي، الأديب الفرنسي باتريك موديانو، مضيفا: "أن اللجنة لها تقديرات في منح الجائزة، منها حسابات سياسية أكثر منها أدبية".

وكان أدونيس قد تعرّض في وقت سابق بداية آب/أغسطس 2014 الماضي لهجوم عنيف شنّه نظيره العراقي عبد القادر الجنابي، الذي أطلق نيران انتقاداته على أدونيس، في إشارات عديدة حول تناقض مواقفه، واصفا إياه بـ "شيطان يعرف كيف يصنع من صغار الشعراء عبيداً له في كل زاوية وجريدة ليفرضوه كإله الحداثة". وذهب الجنابي إلى اتهام أدونيس بالتقلب المرفق بالكذب، مستشهداً بـ "وقوفه إلى جانب النظام السوري خلال الحرب، لأسباب طائفية بحتة"، ليختم بقوله: "بعض الأغبياء يغفرون لأدونيس بحجة أنه شاعر كبير. وأنا أقول ربما فعلاً أدونيس شاعر كبير عند العرب، لكن بكل تأكيد إنه إنسان صغير، أينما حلّ. وهذا ليس بشاعر في قاموسي".

إدوارد سعيد: حاضرٌ رغم عقد وعام على الرحيل

عاد المفكر العربي الراحل إدوارد سعيد إلى الواجهة مجدداً، في ذكرى رحيله الحادية عشر، والتي صادفت في 25 أيلول/سبتمبر، وذلك بالحوار الفكري الذي أجراه الشاعر السوري نوري الجراح معه، وأعاد نشره مجددا عبر صحيفة 'العرب' اللندنية.

وذكر الجراح أنّ النص المنشور أُنجز في عام 1996، وتمت ترجمته إلى لغات عديدة كالفرنسية والإنكليزية والألمانية، وحاز على اهتمام كبير يستدعي إعادته إلى الوعي العربي اليوم، لما يحمله من أفكار ومقاربات لم تختفِ حاجة العالم العربي إليها، رغم مرور سنوات طويلة عليها. وينقل الجراح في النص المذكور أهم أفكار المفكّر الفلسطيني الراحل عن لسانه مباشرة، حول العديد من كتاباته التي أثارت اهتماماً عالمياً أثناء العقود الماضية، وسط إشارة إلى تقصير العرب في قراءة هذه الإسهامات كما فعل الغرب وسائر العالم، فضلاً عن انتقادات سعيد لشخصية المثقف العربي الذي أضاع بوصلته وفقد مكانته المفترضة كمثقف حرّ، كما يرى، ليختم بعدة آراء حول طبيعة الصراع الفلسطيني الاسرائيلي، والواقع العربي في ظل هذه القضية المثخنة بالتفاصيل.

ويُشار إلى أنّ النص الذي نشره الجراح، يأتي بعد أيام من نشر صحيفة 'القدس العربي' عدة مقالات أنجزها نقّاد وكتّاب عرب حول أفكار وإسهامات إدوارد سعيد بمناسبة ذكرى وفاته الحادية عشر.

المفكّر المغربي سعيد ناشيد:
فشل الخروج من العبودية لا يبرر رفض الحرية

أكّد المفكر المغربي سعيد ناشيد في سياق حديث نشرته صحيفة 'القدس العربي' نهاية شهر أيلول/سبتمبر 2014، أنّ هواجس سيطرة الحركات الدينية المتطرفة على أوائل ثورات القرن الراهن، أصبحت تتأكد يوماً بعد آخر، إلا أنّ ذلك لا يعني أن تتباكى الشعوب على الأنظمة الاستبدادية السالفة، لأنها هي من أفرزت هذه الحركات المتطرفة من قبل.

وأشار ناشيد إلى أنّ سيطرة الأيديولوجيات الهمجية اليوم على زمام الحركات الثورية في العالم العربي ماهو إلا نتيجة من نتائج قمع الحركات الفكرية والحضارية من قبل الأنظمة الاستبدادية في العقود السابقة. ورأى المفكر المغربي بأن هذه الحركات الإسلامية المتطرفة محكومةٌ بالفشل، لأنّها لم تكن مهيئة لاستلام القيادة قبل قيام هذه الثورات، ولم تتحمل مسؤوليات عظيمة كهذه من قبل، إضافة إلى محدودية قاعدتها الاقتصادية التي تؤهلها لمثل هذه المكانة. وعن تمدد تنظيم دولة الخلافة الإسلامية 'داعش'، قال ناشيد: "داعش هي إحدى الثمار المرّة لمسار فقهي تحريمي وتكفيري"، مؤكّدا أنّ التنظيم لم يهبط من السماء فجأة، بل هو نتيجة بذور الخطاب الديني السائد في معظم المجتمعات العربية والإسلامية، والذي ترعاه الكثير من الدول والأحزاب العربية.

وختم ناشيد بأنّ ضرورة إصلاح صورة الإسلام، وتحديث الخطاب الديني السائد وتطهيره من المفاهيم الرجعية والهمجية، هي معركة العالم كله خلال الفترة القادمة، للوصول إلى فرص أفضل للنضال الإنساني من أجل عولمة عادلة.

مشروع سوريا تكتب: صوت جديد على طريق الديمقراطية

حكاية ما انحكت
SyriaUntold

أعلن موقع 'سوريا حكاية ما انحكت' عن بدء إصدار مجلة 'سوريا تكتب' الثقافية السياسية الإلكترونية، بالتعاون مع مؤسسة 'سمير القصير'، بهدف خلق وتفعيل صوت ديمقراطي مؤثّر للوقت الحالي والمستقبلي. وذكر الموقع، الذي يُعنى بأرشفة الأخبار السورية المعارضة ذات الطابع الإنساني والفنّي خلال السنوات الأخيرة، أنّ مشروع المجلة يأخذ على عاتقه العمل الكتابي التأسيسي سياسياً وثقافياً واجتماعياً لفكرة دولة المواطنة المأمولة في سوريا، وتعزيز الإيمان بالحريات العامة والخاصة وبالديمقراطية.

ونشر موقع 'سوريا حكاية ما انحكت'، شروط ومعايير النشر في المجلة التي يرأس تحريرها الكاتب والباحث السوري محمد ديبو، إلى جانب الكاتب والباحث في مؤسسة 'سمير القصير' عبدالله أمين الحلاق، كمساعد في رئاسة التحرير.

دراسات وتقارير

مركز بروكنجز ينشر دراسة جديدة حول الصراع الطائفي والإقليمي في الشرق الأوسط

صدر عن 'مركز بروكنجز الدوحة'، نهاية تموز/يوليو 2014، دراسة تحليلية جديدة بعنوان 'ما وراء الطائفية: الحرب الباردة الجديدة في الشرق الأوسط'، للباحث الأميركي غريغوري غوس.

ويشير غوس إلى صراع النفوذ والقوة بين القوى الطائفية الكبرى في المنطقة، متمثلةً في إيران والمملكة العربية السعودية، لافتاً إلى التشابهات الهيكلية المهمة بين الصراعات الإقليمية الحالية وتلك التي نشبت في خمسينيات وستينيات القرن الماضي. ويحلل الباحث الأميركي عبر دراسته ماهية الصراع المفترض بين القوى السنية والشيعية في المنطقة، رافضاً اعتبار الصراع الدائر حالياً قائماً على أسباب طائفية فقط، بل أيديولوجية أكثر، مستشهداً بالعديد من تجليات هذا الصراع الأيديولوجي في المنطقة من قبل، والذي لم يكن محصوراً بفئتي السنة والشيعة وحدهما فقط. ويختم غوس بالإشارة إلى الدور الضبابي للسياسة الأميركية الجديدة في الشرق الأوسط، مع التأكيد على أنّ أولويات هذه الإدارة تنصب حالياً على الصفقة النووية مع إيران، بغض النظر عن سلوك الأخيرة في بلدان المنطقة كسوريا والعراق ولبنان. يُذكر أنّ غوس أستاذ بالعلاقات الدولية في 'كلية بوش' للخدمات الحكومية، التابعة لـ 'جامعة تكساس أي أند إم'، ونشر في وقت سابق العديد من المقالات والدراسات حول سياسات الشرق الأوسط ومنطقة شبه الجزيرة العربية والخليج.

الصداقة وأبو حيان التوحيدي في كتاب من تأليف الدكتورة نهى الشعار

صدر عن دار نشر روتليدج، وضمن سلسلة الثقافة والحضارة في الشرق الأوسط، كتابٌ جديد للدكتورة نهى الشعار بعنوان: 'الصداقة في الفكر السياسي للتوحيدي ومعاصريه Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries'.

يسهم هذا الكتاب في النقاش الحديث في مجال الأخلاقيات السياسية، ويقدم قراءةً جديدةً للفكر السياسي والأخلاقي في العهد البويضي، مُركزاً بشكل خاص على فكر أبو حيان التوحيدي (توفي على الأرجح عام 1023م). يعتبر هذا الكتاب أول معالجة معمقة للأخلاقيات والفكر السياسي والمثالية الاجتماعية عند التوحيدي، ويسعى إلى تحفيز دراسات أعمق عن التأثيرات المعقدة التي أسهمت في صياغة فكره، وبخاصة مفهوم الصداقة الذي تم تحليله في السياق المجتمعي في العهد البويضي، وبالمقارنة مع معاصريه الذين ناقشوا ذات المفهوم. كما يسلط الكتاب الضوء على مفهوم الصداقة في السياق السياسي، مبرزاً دورها في إصلاح الواقع الاجتماعي وكوسيلةٍ للحياة السعيدة. فالصداقة أداةٌ تلجم الانفعال والمصالح الشخصية، وتجلب التعاون، وتعزز العقل في مواجهة التعصب الديني.

يقدم الكتاب جدلاً يصحِّح موقع التوحيدي في مجتمعه: فعوضاً عن النظر إليه كشخص منعزل عن المجتمع ورافض للقواعد الإيمانية التقليدية في الإسلام، كما اقترح كريمر، فإن هذا العمل يضع التوحيدي في سياقه التاريخي والفكري، وينوه بأنه رغم كونه ذا فكرٍ غير تقليدي في عدة جوانب، إلا أن نتاجه الفكري كان مستنداً في العمق إلى الثقافة الإسلامية التي ترعرع في أحضانها.

جولة العدد من إعداد:
نور شلغين ومازن علي وطلال الميهني

مقالات

- قراءة في التنظير الثوري في السياق السوري
- الشرق
- الفساد: مقاربة منظومية نحو التحديث
- مظاهر العلمنة في الممارسات الإسلامية الأولى
- مرثية لربيع ضائع
- داعش وتساؤلات تاريخية وفكرية
- فيلم 'المرآة' لأندريه تاركوفسكي

طلال المَيْهَني*

قراءة في التنظير الثوري
في السياق السوري

الخلاصة:

تسعى هذه الورقة المختصرة إلى نقد الخطاب المعارض السائد إعلامياً، ونقد التنظير الثوري الذي يؤسس لمثل هذا الخطاب. حيث يرى الكاتب أن الخطاب المعارض يشتمل على تناقضٍ صارخ: فهو هَشٌّ إنْ نظرنا إليه حسب مقوِّمات التنظير الفكري الرصين، إلا أنه يحمل الكثير من عناصر الفكر الأيديولوجي الـمُصَادِر للحقيقة. وقد أفضى هذا الوضع إلى تعرية الأيديولوجيا الثورية من أساسها النظري، مع المحافظة على هيكلها الدوغمائي المتخشب. كثيرةٌ هي العناصر التي دفعت بالتنظير الثوري إلى فجوةٍ حقيقيةٍ بين التزاماته الأيديولوجية ووَرْطَتِه البراغماتية، ولكنها تضافرت كي تجعل من التنظير الثوري، وبكل أسف، تنظيراً ضد الثورة.

* خريج كلية الطب البشري، وحاصل على الدبلوم في تاريخ وفلسفة العلوم من معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب. يعمل حالياً كباحث أكاديمي في مجال السرطانيات في مركز ترميم الدماغ، ويقوم بتدريس العلوم العصبية والسلوك البشري بجامعة كامبريدج في بريطانيا. أسس مع مجموعة من الزملاء 'مركز دراسات الفكر والشأن العام'، حيث يشغل منصب مدير المركز ورئيس تحرير مجلة 'دلتا نون'. له العديد من المقالات والمشاركات العلمية المحكمة في مجلات ومؤتمرات تخصصية، كما يكتب في مجالات السياسة والنقد الثقافي في عدة منابر عربية مثل صحيفة 'الحياة'، و'القدس العربي'، و'ملحق نوافذ'.

يمتلكُ قاطع الطريق بروكروستس Procrustes، حسب الأسطورة الإغريقية، منزلاً على الطريق المقدس Hiera Hodos قرب مدينة أثينا، حيث يعرض على ضحاياه النوم في غرفةٍ خاصةٍ بالضيوف. لكن لدى بروكروستس هذا هَوَسٌ من نوعٍ خاص: يجب أن يكون طول الضيف مساوياً تماماً لطول السرير الذي سينام عليه؛ فإن كان الضيف أقصر من السرير فإنه يعمد إلى شدّه ومطّه، وإن كان الضيف أطول من السرير فإنه يعمد إلى نشره بالمنشار. وفي كلتا الحالتين، وفي سبيل الوصول إلى تطابقٍ كاملٍ بين طوله وطول السرير، يموت الضيف المسكين فداءً للهَوَس!

تنطبق أسطورة بروكروستس على أتباع الفكر الأيديولوجي، أولئك الذين يسقطون أسرى للفكرة التي يؤمنون بأنها يقينٌ لا يَشُوبُه خللٌ أو شك، أولئك الذين يعطون الحلمَ الأولوية على الحقيقة، ولا يتورّعون عن تشويه وفبركة الحقائق بُغْيَةَ حشرِها في قالبٍ جامدٍ ومسبق الصنع. أما النتيجة فحالةٌ من التوهّم، وانفصالٌ عن الواقع، مع مفعولٍ عكسيٍّ للغاية التي يغدو كلُّ شيءٍ مباحاً في سبيلها. وهكذا تضمحل الفكرة، التي يفترض أن تُعلي من شأن الإنسان، لتغدو مبرّراً لاستباحة الإنسان (على مبدأ: نجحت العملية، لكن مات المريض).

يبرز خطاب النظام، في السياق السوري، كتجسيدٍ فاقعٍ لهذه المقاربة الهَوَسيّة. فهو خطابٌ متخشّبٌ ومرتكزٌ على مسلّماتٍ مغلوطة، وعلى مصطلحاتٍ مكررةٍ تُصَوّر الشعب (وتسمية الشعب تقتصر على القطاع الموالي في عِرْف النظام) ككينونةٍ مطلقة القوة، دون أن يتردد، للمفارقة، في الاستعلاء على هذا الشعب، في الآن ذاته، بعد أن يستغله في خدمة الأيديولوجيا السلطوية. هذا ما تقوله التراجيديا التي ترافق المشهد: مئات آلاف الضحايا، وملايين المعتقلين والمفقودين والمخطوفين والنازحين، وتراجعٌ تنمويٌّ واقتصاديٌّ وتفككٌ مجتمعي، لكن خطاب النظام لا يفتأ يتحدث، بجرعةٍ عاليةٍ من الهلوسة والغراندیوز (جنون العظمة)، عن الانتصار على "المؤامرة" على حساب خسارة الوطن والإنسان.

من المؤسف أن نجد هَوَساً مشابهاً في الخطاب المعارض الذي يتبنى قضيةً كالثورة، بخاصة حين تتنكس الثورة لتغدو بدورها حاملاً لأيديولوجيا متخشبة تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. ففي الحالتين نقع على خطابٍ منزوع الأنسنة، خطابٍ يهمش الإنسان في سبيل "القضية" التي لا بد أن تكون لها الأولوية باعتبارها على حق. لكن بينما كان خطاب النظام موضوعاً متكرراً لتحليلٍ مكثفٍ خلال السنوات الماضية، نجد أن الخطاب المعارض ما يزال في حاجةٍ إلى دراسةٍ معمّقة.

لا بد من التأكيد هنا على أن الخطاب المعارض ليس كلاً متجانساً، بل هو طيفٌ عريضٌ يضم العديد من المواقف المتباينة. وحرصاً على عدم الوقوع في فخّ التعميم فإن التحليل المبسط في هذه المقالة سيحاول، في صورةٍ مقتضبة، تناول الخطاب المعارض "السائد إعلامياً" والذي تصنعه شريحةٌ كبيرةٌ من المثقفين المعارضين؛ معظمهم خارج البلاد، وجزءٌ منهم آثر الانضواء في تجمعاتٍ معارضةٍ، في حين بقي آخرون كحالاتٍ فرديةٍ (مستفيدين غالباً من الواقع الافتراضي الذي تقدمه منابر الميديا الاجتماعية). كما يجب التنويه إلى أن دراسة الخطاب المعارض، وعملياً دراسة أي خطاب، ليست سوى دراسةٍ للتنظير القابع وراءه، ولملمحٍ من ملامح المنظومة العامة، ولمواقف شريحةٍ من المثقفين التي تتفاعل وتنتج في فضاء هذه المنظومة. إذ لا يمكن عزل الخطاب عن صُنّاعه، أو عن الظروف التي يتشكل فيها هذا الخطاب.

انطلاقاً مما سبق، وبالعودة إلى الشهور الأولى من الحراك الشعبي في سوريا، يمكن القول أن التنظير الثوري، ضمن هذه الشريحة السائدة إعلامياً، لم يكن متبلوراً أو متشكلاً في هيئةٍ واضحة المعالم. فقد كانت الممارسة سابقةً على الخطاب، بخاصة وأن الحراك قد أخذ طبيعةً عفويةً تجلّت كصدمةٍ غير متوقعة. قبالة هذا الواقع وجد الخطاب المعارض نفسه وسط تيارٍ جارفٍ لا يملك القدرةَ على التحكم فيه. لكن من الملحوظ في تلك الفترة المبكرة أن الخطاب المعارض، في مجاراةٍ للخطاب العفوي المنتشر، كان مشبعاً بالمفاهيم العامة ذات البعد الإنساني (الكرامة، الحرية، العدالة، رفع الظلم، إلخ)، وموجهاً في صورة وطنية جامعة لعموم المكونات السكانية في المجتمع السوري. لكن مع ارتفاع سوية العنف والعنف المضاد، سرعان ما تقلّصت وتراجعت هذه المفاهيم. وفي مرحلةٍ لاحقةٍ صار الحديث عنها مدعاةً للتهكُّم والسخرية، بعد أن ساد التصعيد الكلامي الشعبوي. وخلال هذا التحول، حافظ الخطاب المعارض على سمته الأساسية، واستمر بالسباحة مع تيارٍ يغوص في وَحْلِ التشدد، مستغلاً مشاعر الغضب والألم الحاد عند الناس.

يمكن الحديث أيضاً عن الاستقطاب كسمةٍ أخرى للخطاب المعارض (وهذا متوقعٌ في أي خطابٍ يعارض خطاباً سلطوياً). لكن من الملاحظ أن هذا الاستقطاب، الذي خلق "الآخر" على المستوى المعنوي والمادي، قد قزّم "الثورة" وحوّلها إلى طرفٍ من الأطراف الموجودة على الساحة، متحوّلاً مع الوقت إلى عقبةٍ تُجْهِضُ فرص التلاقي مع هذا "الآخر". ولم يقتصر الاستقطاب على خلق حالةٍ من التضاد مع النظام فقط، بل تجاوزه إلى الاحتكاك مع باقي عناصر الطيف الصامت والمعارض (كما في التبادل الروتيني والبائس للاتهامات والتخوين إلخ). من الواضح هنا أن المثقف المعارض، والخطاب المتولّد عنه، لم يكن في منأىً من الاستقطاب الذي طبع المجتمع السوري عموماً، وأدّى إلى تقسيمه سيكولوجياً بحكم الأمر الواقع؛ تقسيمٌ لم يقف عند حدود التوزع الجغرافي والاصطفاف السياسي، بل امتد ليشمل الأبعاد الاقتصادية

والديمغرافية الاجتماعية، مع آثارٍ رضّيةٍ من المتوقع استمرارها على مستوى الذاكرة الجيلية في المستقبل.

تتعزّز هذه الآثار الرضّية مع متابعة السلبية التي تسيطر على الخطاب الاستقطابي المذكور. إذ تمكن ملاحظة ذلك على مستوى المصطلحات التي يتم تكرارها في صورةٍ متواترة (سقاط، اجتثاث، ثأر، إبادة إلخ)، وعلى مستوى القيم الإيجابية التي تعاني من تراجعٍ ملحوظ (العدالة، الحقوق، القانون، بناء السلام، التقدم، الازدهار).

قد تكون هذه السلبية منسجمةً لحدٍّ ما مع السياق العنفي العام، إلا أنها بالمحصلة ليست سوى تكريسٍ لواقعٍ قائمٍ دون سعيٍ نحو التغيير. وعلى المستوى العملي، يبدو أن النتاج الفكري لمنظّري الثورة قد انحصر في حلقةٍ مفرغةٍ من التنظير للأمر الواقع، أي من محاولات التفسير والتحليل (أو بالأحرى التعليق) التالي والمتأخر لحدثٍ سبق أن تم وانتهى، أو من الاستشراف المستقبلي لمآلاتٍ متوقعة دون أن يكون لهذه المساهمة الفكرية، في مساراتها المختلفة، وبغض النظر عن صدق أو سوء النوايا، دورٌ في توجيه الدَّفة أو التحكم فيها. بل على العكس، يلعب هذا الخطاب دوراً في تكريس الأمر الواقع، أو إعادة إنتاجه دون أن يعي القائمون عليه ومستهلكوه ذلك بالضرورة. طبعاً لا يتحمل مثقفو الخطاب المعارض السائد وحدهم مسؤولية ذلك، إذ لا يمكن إنكار العجز والخواء الفكري المتراكم على مدى عقودٍ وقرونٍ من الاستبداد.

تأخذ مسارات الأحداث منحىً أكثر دمويةً مع صعود التطرف الذي تمارسه العديد من الأطراف العنفية الفاعلة. ومع اختزال الحدث السوري في سرديةٍ طائفيةٍ استشراقية، استمرت السباحة السافرة مع التيار السائد (بدلاً من بذل الجهود لتقويم التيار، ناهيكم عن صناعته). حيث لم يتردد بعض المثقفين في التخلّي عن ورقة التوت العلمانية والحداثية منسحبين طوعاً إلى هوياتهم الضيقة والمنتمية إلى مرحلة ما قبل الدولة. دفع ذلك بالخطاب المعارض لأن يأخذ ملامح عَدَمِيَّةً في بعض الجوانب. فقد أفرز التنظير الثوري، على سبيل المثال، حالةً غريبةً من التآزر الخطابي مع كل من يعادي النظام. ولعلّه من النافل القول أن هذا التعاقد 'الفاوستي' الساذج مع الشيطان كان وَبَالاً على المشهد السوري، بخاصة بعد أن بدأت البلاد تعاني من ويلات داعش وغيرها. كما نجد تحالفاً خطابياً غريباً بين اليسار والتطرف الإسلاموي، في رد فعلٍ غير مسؤول على التآزر الخطابي النقيض بين اليسار والنظم المستبدة. فعلى طرفي الطيف اليساري نقع على مقاربةٍ لامسؤولة وانتهازية تنطلق من مناكفة الآخر (هناك نماذج تاريخية قريبة ومشابهة كما حدث في الثورة الإيرانية وفي أحداث الثمانينيات في سوريا، ولكن في تلك الفترة لم يكن التطرف الإسلاموي فاقعاً كما نشهد هذه الأيام في تنظيمات القاعدة وما شابهها، كما أن الخطاب اليساري لم يأخذ منحىً تبريرياً كما هي الحال في المشهد السوري). أما على مستوى اليمين الاجتماعي المحافظ فإننا نرى صدىً لهذا الانشطار الاستقطابي السابح مع التيار بين داعمٍ خجولٍ أو سافرٍ للتطرف الإسلاموي، أو مسانِدٍ لتطرف النظام (تحت مسميات مختلفة كتحريم الخروج على ولي الأمر)، أو الصمت (على سبيل اجتناب الفتنة). لكن ما يميز هذا التآزر الخطابي، بين هذه الأطراف المتنافرة، هو عدم استناده إلى قاعدةٍ أيديولوجيةٍ ناضجة بقدر استناده إلى تبادلٍ لردود الأفعال الكيدية. وهذا ما يفسر التذبذب والتحول السريع في المواقف من اعتبار جهةٍ متطرفةٍ جزءاً من الثورة، مثلاً، قبل الانقلاب على ذلك ومهاجمة ذات الجهة

بحجة أنها مخترقة من قبل النظام وحلفائه - وقد برز هذا التحول في صورةٍ صارخةٍ مع أحداث العراق الأخيرة، حيث عمد الخطاب إلى تشجيع (أو الصمت إزاء) داعش في العراق، مع الاستمرار بمهاجمتها في سوريا!

يغيب عن الخطاب المعارض، وسط كل هذا، الطرح السياسي، لا بل تمكن ملاحظة قدرٍ من شَيْطَنَةِ السياسة وتشويهها - رغم أن الثورة في عِرْفِ التنظير الثوري الحالي مُخْتَزَلَةٌ في سَرْدِيَّةِ التغيير السياسي (أو تغيير رأس السلطة). ربما يعود غياب أو تغييب السياسة إلى سعيٍ موهوم، لدى صُنّاع الخطاب المعارض السائد، للوصول إلى حالةٍ من الطهرانية السطحية من رجس العمل السياسي الذي ارتبط بالانتهازية والقذارة في ذهن الناس! لكن كل هذا لا يغير من حقيقة وقوع الخطاب المعارض السائد إعلامياً في ورطة: إذ لم يحقق وعوده في إسقاط النظام، ولم يستطع فتح الشأن العام السوري وخلق بيئة جديدة للعمل السياسي الحقيقي، ولم يعد قادراً على ادعاء طهرانيته وبراءته من الدم الذي يسيل (حتى لو اختبأ وراء التبريرات).

لكن رغم هذه الورطة، وبدلاً من الدخول في مصارحةٍ شاملةٍ وشفافة، يبدو أن التنظير الثوري السائد لا يمتلك الشجاعة أو النية لإخضاع الحقيقة المطلقة التي يدّعي امتلاكها للمساءلة أو التشكيك، حيث يغيب التقييم الذاتي في شكلٍ شبه كامل. ولهذا لم نرى مراجعاتٍ جادةً بعد أن استيقظ التنظير الثوري على وقع الفاجعة. بل على العكس بدأ هذا الخطاب بالتباكي على الثورة التي سُرقت (وأسهم هو في سرقتها من حيث لا يدري)، وبدأ بإلقاء اللوْم على النظام وتخاذل المجتمع الدولي أو على شرائح أخرى من الخطاب المعارض التي تم تهميشها على حساب الخطاب السائد. أفرز ما سبق بيئةً حاضنةً لنظرية المؤامرة التي باتت تحظى بقبولٍ واسعٍ عند أصحاب هذا الخطاب، لتكتمل الدائرة، ويغدو التنظير الثوري صورةً مرآتيةً لتنظير النظام. ومع تأسيس الخطاب المعارض على أساس التناظر العكوس لخطاب النظام، بات المشهد حلقةً مفرغةً من ردود الأفعال العنفية المنفعلة لا الفاعلة. لا يجعل ما سبق شبح النظام حيّاً فقط، بل يجعل مشروعية واستمرارية الخطاب المعارض معتمدةً في صورةٍ شبه كليةٍ على بقاء النظام (وليس على المبادئ والطموحات التي يفترض السعي إلى تحقيقها!).

لكن ما يُجْمِعُ عليه صُنّاع الخطاب المعارض السائد إعلامياً هو أن نقطة الاستناد عندهم تعتمد، وبدرجاتٍ مختلفة، على الخارج: سواء تمثّل هذا الخارج في قوى إقليمية، أو دولية، أو متطوعين عابرين للحدود. يمكن القول، انطلاقاً من هذه السِّمة، أن الخطاب المعارض ذو ميولٍ عولميةٍ وما بعد حداثية، عابرةٍ للحدود ونابذةٍ في صورةٍ سطحيةٍ للسيادة. إلا أن اجتماع الخطاب المعارض مع انتهازية التآزر مع القوى المتطرفة يعطيه، في نفس الوقت، أبعاداً قروسطية ما قبل حداثية، ويضعف بالتالي من حضوره قبالة القوى الداعمة على مستوى المجتمع الدولي (تمكن متابعة التصريحات الدولية حول الشأن السوري التي ما عادت تستخدم كلمات مثل 'ثورة' أو 'انتفاضة'، بل باتت تصف الوضع السوري على أنه حرب أهلية أو صراع عنفي أو 'حرب على الإرهاب').

يؤكد هذا التناقض على وجود فصامٍ مُتَأَصِّلٍ يميز خطاب المعارضة والتنظير الثوري عموماً. نرى ذلك أصلاً في عدم التزام خطاب الثورة بفكرة الثورة (أو ما يفترض أن تكون عليه هذه الفكرة). فقد تم تفريغ الثورة من معناها الطوباوي من خلال حشر المتناقضات فيها: كما في الجمع بين الثورة والخطاب الندْبي

المتمحور حول الضحية، أو الجمع بين الثورة وخطاب اللوْم المتمحور حول الجلاد، أو الجمع بين الثورة وخطاب الاحتجاج والمطالبة.

في كل هذه الحالات لا يمكن أن تجتمع الثورة، من حيث تعريفاتها الوجودية، ومن حيث كونها ثورة، مع هذا المزيج من الندْب واللوْم والمطالبة، ومع هذا الكم الهائل من الانفعال وعدم القدرة على المبادرة. فأكثر ما يركز عليه الخطاب الثوري الشائع هو تأكيد امتلاكه اليقيني للحقيقة المطلقة دون أن يكون مَعْنِيّاً بابتكار وسائل إثبات أو تحقيق ذلك في صورة واقعية. ولهذا يُكْثِرُ الخطاب المعارض من طرح السؤال التالي: "وهل سيقبل النظام بكذا أو كذا؟" في الحقيقة، وفي سياق ثورةٍ وخطابٍ معارضٍ منسجمٍ مع ذاته، يغدو مثل هذا السؤال عديم المعنى؛ فالثورة (أي ثورة) غير معنيةٍ بانتظار الـمَكْرُمات ممن تثور عليه. لكن مجرد طرح هذا السؤال يحمل دلالةً مهمةً مفادها، مرةً أخرى، أن شبح النظام لم يمت عند صُنَّاع هذا الخطاب، في اعترافٍ ضمنيٍّ باليأس الذي يتناقض جذرياً مع مفهوم الثورة. يؤدي هذا الفصام إلى حالةٍ من النفاق على مستوى التنظير الثوري: فهو غير منسجمٍ مع ذاته ومع ما يُفْتَرَض أن تمثله روح الثورة والمبادرة والتغيير، وذلك على العكس من خطاب النظامِ (المنسجم مع طبيعته الديكتاتورية الاستبدادية والقمعية)، أو خطاب داعش (المنسجم مع طبيعتها المؤدلجة) - ولعله من النافل القول أن هذا النفاق يغدو أكثر وضوحاً على مستوى الممارسة.

بالمحصلة يمكن تلخيص واقع التنظير الثوري عند الخطاب المعارض السائد إعلامياً بأنه مشتملٌ على تناقضٍ صارخ: فهو هَشٌّ إنْ نظرنا إليه حسب مقوِّمات التنظير الفكري الرصين، إلا أنه يحمل الكثير من عناصر الفكر الأيديولوجي الـمُصَادِر للحقيقة. وقد أفضى هذا الوضع إلى نتيجةٍ غريبة: تعرية الأيديولوجيا الثورية من أساسها النظري، مع المحافظة على هيكلها الدوغمائي المتخشب. ولا حاجة هنا إلى كثيرٍ من التنقيب للبحث عن أسباب التفسخ الذي يصيب المشهد السوري؛ فصامية الخطاب وعدم انسجامه مع ذاته من ناحية، والانفصال الرضي بين الخطاب الفصامي والواقع من ناحية ثانية، مع ما يسبق ذلك من تَشَوُّهٍ في الممارسة، وما يتلوه من تبريرٍ لهذا التشوه. وربما يكون مجموع هذه العناصر هو ما يدفع بالتنظير الثوري إلى فجوةٍ حقيقيةٍ بين التزاماته الأيديولوجية ووَرْطَتِه البراغماتية، بين طموحاته التي استسهلت ركوب الموجة وتضخيم الأمل وبين فقر الأدوات المتاحة واللازمة لتحقيق هذا الأمل، وهو ما يجعل من التنظير الثوري بكل أسف، على مستوى النتيجة، تنظيراً ضد الثورة.

ملاحظة:

في هذا المقال توصيفٌ مبسط من داخل التنظير والخطاب الثوري، أي على مستوى المحتوى، عند شريحة من الطيف المعارض، على أن يتبعه مقال آخر يعنى بتقديم تحليل معياري من خارج التنظير والخطاب الثوري، مع نقد جذري له من حيث كونه كذلك.

منوّر الشوّا *

الشـرق

الخلاصة:

تريد هذه المقالة أن تعيد إلى السطح من جديد، أو تلقي مزيداً من الضوء على، قضية التمثيل. ففيما أنت -كشرقي مصنف على أنّه ينتمي إلى العالم الثالث- تمارس حياتك اليومية في الشارع، في المقهى، في مركز عملك، وحدَك أو في إطارك الاجتماعي، أو الثقافي، ثمّة من يجلس في مكتبه ما وراء البحار ليكتب، ضمن مؤسساته الأكاديمية والتخييلية، عنك. ثمّة من يزعم أنه يمثّلك، من ينمطك وينمذجك، من يَسِمُكَ ـ كفرد ضمن مجموعة بشرية هو من يكتب عناوينها ـ بصفاتٍ مغرقة في العمومية، لا أسماء محددة، مجرّد ظلٍّ ضمن ظلال بشرية ينسجها على صفحته ليتلقفها صنّاع السياسة. باختصار ثمّة من يُقصي صوتك ويهمّشه، ومن ثمّ يسرقه. طباقياً، تثير المقالة، أيضاً، تساؤلات كبيرة ـ وإن كانت غير مباشرة ـ حول صوتِك أنت، فجواتِكَ الفكرية المهولة، فراغك الذي استدعى مقولة ماركس: "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، يجب أن يُمثَّلوا"، حول خطابِك، لا أقول المضاد، أو الذي يعتمد اللومَ فكرةً مفتاحية للحلول، بل الذي يساعدك لعبور الحدود الجغرافية، إنسانياً وثقافياً، إلى حيث يكون الآخر؛ الآخر الغربي الذي يُظهِرُ خطابُه السياسيّ اليومَ أنّه لم يعترف بعد ـ على الأقلّ أخلاقياً ـ بأنّ صوتك موجود، والذي يُظهِر، أيضاً، أنه لم يتغيّر، ذلك الخطاب الذي يمكن أن نقول إنّه ذو نسبٍ ثقافيّ يمتدّ لقرون، بما تحمله كلمة "ثقافي"، هنا، من أبحاث معرفية، ورحلات استكشافية، وأعمال روائية وسينمائية، لذلك أرى أنه لا بد لنا من استعادة صوتنا المقصيّ ثقافياً، وذلك بأن نعي-بحسب مقولة أنطونيو غرامشي- ما نحن حقاً، كنتاج للعملية التاريخية حتى اللحظة الحاضرة، التي أودعت فينا آثاراً لا حصر لها، وأن نقدّم جرداً بتلك العملية.

* طالب دراسات عليا في كلية الآداب، قسم اللغة العربية، شعبة النقد الأدبي والبلاغة بجامعة دمشق. يمارس مهنة الصحافة، وله العديد من المقالات في سياق النقد الثقافي، كما أن له تجربة في كتابة القصة القصيرة نشرت في مجلة الموقف الأدبي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب.

الشرق كعادته مُمسْرَحاً على خشبات الغرب

هل أُنجِزَ الاعترافُ بالاختلاف ثقافةً تؤدي إلى المشترك الإنساني واقعياً؟ هل ثمة ما يمكن أن نسميه 'اللعب العميق' في البحث المعرفي وصولاً إلى وضع سياسات تترتّب عليها الهيمنةُ على شعوبٍ بأكملها سياسياً واقتصادياً، بعد أن كانت عسكرياً أيضاً، ومن ثمّ هل أُنجِزَ استقلالُ الدول الحديثة التي تشكّلت بعد فكفكة الاستعمار؟

أظن أنّ أحداً لم يقدّم إلى اليوم إجابةً قاطعة، في الوقت الذي تكمن فيه الإجابات لدى الناس في مفردات حياتهم اليومية. لقد بات الفكر، أو البحث المعرفي، أعقدَ بكثير ممّا يُعايِشُهُ الإنسانُ البسيط في أيّ مكانٍ في هذا العالم، في الشارع، في المقهى، فكيف به في 'الشرق'!، ما يجعله -أي البحث المعرفي- متّهماً إنسانياً.

بين النصّ وحياة الناس ثمّة خطوطٌ النصُّ فيها هو المهيمن، ما دام النصّ مجرّد استعارة لغوية، تصبح مع مرور الزمن قاعدةً علميةً تثبّت في الأرشيف، لِترِدَ في سياقاتٍ بحثية جديدة على أنّها مراجع موثوقة. يقول فريريك نيتشه: "الحقائق أوهام نسِيَ الناس أنها كذلك".

الخلفية 1

المزة، إنها التاسعة صباحاً. تبدو دمشق كما لو كانت أنثى تثاءبت ثيابُها فتفجَّرت عن أكثر مواطن أنوثتها إثارة. دمشق التي تُظهرُ بين قطعتي قماش سرَّ ألقها وبريقها؛ المدينة الوحيدة التي أعترف بأني لن

أندم يوماً لأنّها دخلت نطاق ذاكرتي، والتي أخشى اليوم أن تتوقف الحياة فيها فجأة. على طول أوتستراد المزة الذي يصل بك إلى ساحة الأمويين، ويستمرّ بك إلى شارع الثورة، يضجّ الدمشقيون، اليوم، حيوية على نحوٍ مزدحم لم تشهده منذ ثلاث سنوات وبضعة أشهر إلا فيما ندر. فمنذ أيام أنهى السوريون، كجزء من العالم الإسلامي، شهر صيامهم، بعد أن أُغرقوا ألماً واستمتاعاً بدراما كانت من الفنية تتفاوت ما بين الارتقاء والهذر.

عادت دمشق إلى الحياة من جديد، هكذا يبدو الأمر للوهلة الأولى، وأنت ترى الناس شباناً وفتياتٍ وكباراً في السن، أحياناً، جالسين وواقفين يتمسكون بالأسطوانات المعدنية في حافلات النقل الداخلي، إلا أنك ما إن تلامس تجاعيد وجوههم التي سببتها رائحة الموت، حتى تدرك أنّ الألم عظيم، وأن ما يتحرّك مجرّد أجساد متناغمة لا تزال ترتّل مع محمود درويش: "على هذه الأرض... سيدة الأرض... ما يستحق الحياة".

الخلفية 2

المقهى. يبدو المشهد أشدَّ تفاؤلاً، حيث الصخب يعلو مع حركة الأيدي تلقي بالنرد، وإيقاع حجارة طاولة الزهر، والأحاديث المترافقة مع الجدية الظاهرة على الوجوه تارة، والابتسامات الساخرة تارة أخرى. قرقعة الأكواب، رشفات القهوة، صمت القارئ الهادئ، إنها موسيقا الإنسان في تجلّيه الحركيّ. إلى اليمين، ستّينيٌّ يقرأ الجريدة، وفي الزاوية، هناك، سبعينيٌّ ينفث، وحيداً على طاولته، دخان التنباك في صمتٍ غامض. يبدو أنّه يخطو به خطوةً تتجاوز الحاضر القاسي الذي أفقده لذّة الصباحات القديمة، وخطوة أخرى تعيده إلى ماضٍ فقده، وربما، لن يعود، فيما يبدو الجالس في الجانب الآخر من المقهى يتصفّح الإنترنت على محموله؛ حالة قد تكون شاذّة في مقهى دمشقيّ مغرقٍ في الشعبية والقِدم كمقهى الكمال.

بمجرّد أن تلقي علبة سجائرك وهاتفك وتجلس على الطاولة، تدرك أنّ الحياة لم تتغيّر؛ توقّفت قليلاً، ربّما للحظات، ثمّ عادت، أو أنّك غادرت المقهى لإحضار شيءٍ ما فخرجتَ ممّا كنت مشبعاً به من إحساسٍ منحتك إيّاهُ جدرانُه، أو وجوهُ الناس فيه، ثمّ عدت، وإن زاد شيبُ هذا، أو كثرتْ تجاعيدُ وجه ذاك، أو شردَ مَن كانت ثرثرتُه قبل قليل تملأ المقهى كما كان لسنوات..

الخلفية 3

من الذاكرة. إنّه الشرق متجسداً في إحدى أعرق عواصمه وأقدمها؛ في دمشق. الشرق. تلك الكلمة ذات الرنين الثقافي المتعَب والمثقَل بسلطة القوّة الثقافية الغربية؛ القوة الثقافية التي كانت ناعمة يوماً؛ إلا أنّها أصبحت مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أكثرَ قسوة وإجراماً، واليومَ أكثرَ دهاءً.

أفتحُ صفحةً ممّا رسخ في ذاكرتي من كتاب 'الاستشراق' للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد. تقول غرترود بل عام 1907 وهي العميلة البريطانية الخبيرة في دمشق، التي صُوِّرت على أنها باحثة في الآثار رحّالة (وهي كذلك)، فيما كان الأهم حقيقةً كونها مستشارة المندوب السامي بيرسي كوكس، شأنها في ذلك

شأن تي. إي. لورانس، وفيليب، في الجزيرة العربية: "تُرى كم ألف سنّة مرّت على هذه الحال - أي على حالة الحرب التي يعيش فيها العرب. سوف نجد الإجابة عند من يقرؤون أولى السجلات القديمة للحياة في أعماق الصحراء، فتاريخ هذه الحال يعود إلى تلك الأزمان، لكنَّ العربي لم يفلح، على مرّ القرون، في استخلاص أيِّ حكمةٍ من خبرته. إنه لا يعيش في أمان مطلقاً، ومع ذلك فهو يتصرّف كما لو كان الأمن خبز يومه".

الخلفية 2

المقهى. ماضياً وحاضراً، هل كلّ هؤلاء 'يتصرّفون'!!؟ يدّعون؟ بلغة اللوحة الإنسانية التي يرسمونها، الآن، يبدون منعتقين من كلّ هذه السمات، فهم شكلياً على الأقلّ بشر. قد لا يدركون أنهم في نظر الخبيرة البريطانية مجرّد مخلوقات لا تشبهها في إنسانيّتها، ومن ثمّ يبدون كما لو أنّهم لا يكتسبون السمات التي تتمتع هي بها، إلا أنهم لا يظهرون أن أحداً بحاجةٍ إلى العودة إلى "السجلات القديمة للحياة في أعماق الصحراء" ليفهمهم، لا يظهرون أنهم جامدون في بدائيّتهم، أنهم لم يخضعوا أبداً لتحوّلات التاريخ والتطوّر والحداثة. ومع ذلك لا تتردّد في وضعهم على قائمة مفتوحة لطعام السياسيين بنثرٍ يبدو في الظاهر ترفاً لغوياً، لكنه كان، ولا يزال، إنفاقاً مجدياً، سياسياً واقتصادياً، فنحن ما زلنا نعيش ضمن الألف سنة، وضمن قرون 'بل'.

الخلفية 3

من الذاكرة. في مكان آخر، وفي صفحاتها الشخصية بين العامين 1889-1914 تضيف غرترود بل، بكلمات تتعلق بالحياة في دمشق: "بدأت أرى، ولو دون وضوح، معنى حضارة مدينة شرقية عظيمة، وكيف يعيش الناس فيها وما يفكرون فيه، ولقد تمكنت من التوافق معهم. وأعتقد أن كوني إنكليزية ساعدني كثيراً. لقد ارتفعت مكانتنا في العالم في السنوات الخمس الماضية، والاختلاف بالغ الوضوح. أعتقد أنه يرجع إلى نجاح حكومتنا في مصر إلى حدٍّ كبير... وهزيمة روسيا ترمز للكثير. أظن أن السياسة القوية التي يتبعها اللورد كيرزُن في الخليج الفارسي وإزاء الهند ترمز إلى ما هو أكثر بكثير، فمن لا يعرف الشرق لن يدرك مدى ارتباط هذه العناصر كلها بعضها ببعض، وليس من قبيل المبالغة أن أقول إنه لو كانت البعثة البريطانية قد أخفقت، فرُدَّت على أعقابها، عند أبواب مدينة كابول، لما لقي السائح الإنكليزي غير الصدود والجفاء في شوارع دمشق".

قوة هذين النصين وخطورتهما لا تكمن في أنّهما يستندان إلى القوة الثقافية، وحتى السياسية والعسكرية التي كانت لبريطانيا كرأس هرم غربي إزاء الشرق، ولا في مدى البلاغة التي يتمتّعان بها، أو في سلطان وسحر الصياغة، ولا في مدى صدق ما يصفانه آنذاك (أو الآن فنظرة الغرب لم تتغير)، بل تكمن في أنّ هذه الصورة هي ما يبدو أن الغرب يريد أن يحافظ عليه؛ صورة الشرقي البدائي، ولهذا، لا لسببٍ آخر، وُجِدَت هي في الشرق.

الخلفية 2

المقهى. يوقظني النادل الخمسيني بكوب شاي ساخن كنت قد طلبت أن يحضره، وكأس ماء. ألتفتُ يساراً فتقع عيني على ساعة أربعينيٍّ يجلس إلى الطاولة المجاورة لطاولتي، لأنظرَ كم الساعة. إنّها متوقفة عند التاسعة ولكن لا أدري منذ متى. بقيتِ الجريدةُ على الطاولة المجاورة وغادر الرجل الذي كان يقرؤها، مرتدياً ذهنياً كلماتِها ليتركها مجرد صفحات بيضاء، وربما ترك كل شيء، حتى الكلمات، وغادر.

خارج النص

لا بطبعٍ حاد، بل بالنصوص التي سجنت الشرق، أشعر أن غضباً تملّكني. استبدّت بي فكرة أننا كشرقيين مجرّد أوابد هم صنعوها، فكرةٍ وضعوها على واجهات محلاتهم الفخمة في باريس ولندن وبرلين وبالتأكيد في واشنطن، واليوم هم أشد العابدين، ليس لها، ولكن لمجرد وجودها. تخيّلت لو أنّ أوروبياً يجلس في الجانب الآخر ما وراء البحار في إحدى الحواضر الغربية، في مقهى، في تلك اللحظة، وتخيّلت حجم الامتيازات التي يتمتع بها، أقلها مادياً، فانتهيت إلى أن أنا أنا فقط لأنّ هو هو. فجغرافياً ما هو غربي إلا لأنني شرقي، وأخلاقياً ما هو متفوّق إلا لأنني مهزوم، وسياسياً ما هو مستعمِر إلا لأنني مستعمَر، وما ذاك إلا لأنه معرفياً وبقوة الثقافة رسَّخ فكرةً لم يكن يوماً لها وجود فعلي إلا في أبحاثه وكتاباته التخييلية، وهي فكرة أنه ينتمي إلى عرق متفوق وأنتمي إلى عرق دوني هو اليوم في الدرجة الثالثة، أنه من العالم الأول، وأنا أنتمي إلى دولة من دول العالم الثالث.

قد لا تبدو الفكرة هنا، بالنسبة إلى من يرى فيها مغالاة، أو -لنقل- مبالغ فيها، المفتاح السحري، أو المركز المفهومي لحل مشكلاتنا الواقعية، ومن ثمّ ستصبح مألوفة فتفقد بريقها. إنها فكرة قديمة تناولها الوعي النقدي على الأقل بعد الثورة الفكرية التي أحدثها كتابا 'الاستشراق' و'الثقافة والإمبريالية'، إلا أنها يمكن أن تُدرَج كسلعة ثقافية مكرّرة ضمن الترسانة النصيّة التي لا تتوقف مصانع التسليح الفكرية الغربية عن إمداد الإعلام والسينما، وبالضرورة، السياسة بها. فنحن اليوم في انتظار العرض الأول لفيلم 'ملكة الصحراء' للمخرج العميق النفوذ فيرنر هيرتزوغ، الفيلم الذي يحكي سيرة الرحالة والمستشرقة غيرترود بل، التي تؤدي شخصيتها الفنانة العالمية نيكول كيدمان، يشاركها الفنان السوري جهاد عبدو بدور مرشد بل؛ في انتظار فيلم لا أتوقع منه حواراً متبادل الاعتماد بين الشرق والغرب، بل هو الذات الأوروبية العليا ممثلةً في السيدة بل، وهي تسهم في إعادة ترتيب أوضاع منطقة الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى، وقد يتزامن عرضه (من يدري) مع إعادة ترتيب المنطقة ذاتها من جديد.

لقد استثمر فينا الغرب وقدّم مشاريعه على أجسادنا، ولا يزال، فما وجود القواعد العسكرية الأمريكية في الخليج إلا لهذا، وكذلك في أفغانستان، وفي معظم الشرق، وما قاتل الجيش الفرنسي في مالي إلا لهذا، واليوم لا شيء تغير؛ سوريا، لبنان، العراق، اليمن، ليبيا، مصر، تونس. باتت مجرّد جغرافيا شرقيّة عادت

اليوم من جديد لترقص رقصة الموت على خشبات العرض الغربية، وهي تواجه مسخاً، وحشاً أسطورياً فاخَرَ مدير وكالة السي آي أيه عام 2006 بأنه سيوجده.

إنساناً

أودّ أن أؤكّد أن المسألة لا تندرج في سبيل العداء للغرب؛ الغرب الذي لا يبادلنا، حتى اللحظة، حق الاحترام والاعتراف باختلافنا عنه، ولكن أن نعاني الجمود في بدائيتنا (إذا سلمنا بذلك) ليس مبرراً لأن يتدخّل في حياتنا، في عيشنا، في ثقافتنا. إذا كان يؤمن بالاختلاف، ويحترم من يختلف معه حقاً، فعليه ألا يمارس قوته الثقافية بالهيمنة على ثقافتنا بل بإقصائها، وقوته السياسية بالهيمنة على أسلوبنا في إدارة دولنا، وقوته الاقتصادية بالهيمنة على مقدراتنا وثرواتنا.

إن الفعل الغربي في الشرق لَيَنسفُ كلّ المبادئ التي يتظاهر بها الغرب من حقوق الإنسان إلى الحرية إلى الديمقراطية، حتى العدالة الإنسانية. بل إنّه لا يتوانى، كلما شعر بأن سيطرته يتهددها خطر ما، في إدخالنا في متاهة تلو أخرى، كمتاهة ديدالوس، فإذا ما شعر بأنّ السيطرة استتبّت له رمى إلينا بخيط أدرياني للخروج من هذه المتاهة. هكذا نحن نعيش في كنف أسطورة إغريقية هي اليوم عنوان مَسرحَتِنا: نحن الشرق... أمام الغرب.

مازن علي*

الفساد:
مقاربة منظومية نحو التحديث

الخلاصة:

لا بد من إعادة النظر بظاهرة الفساد ودراستها موضوعياً، وتحديد مصادرها ومسوغات تفاقمها حتى اكتسبت صفة 'الظاهرة'، بعيداً عن أحكام القيمة التي تدينها. لأنها، ومن وجهة نظر مسؤولة، هي مسؤولية جماعية تطال فلسفة النظام النظام السياسي برمته وآثاره الواقعة على المجتمع المنعكسة في ثقافته وقيمه، التي تجعل من الفساد ظاهرة مبررة أو مدانة اجتماعياً.

* خريج كلية العلوم السياسية في جامعة دمشق. تقدم برسالة الماجستير تحت عنوان 'المتطلبات السياسية للتنمية: دراسة تحليلية في تنظيم السلطة والتحديث السياسي'. عمل كباحث متفرغ في 'مركز الدراسات الإستراتيجية' بدمشق، وكسكرتير تحرير وعضو الهيئة الاستشارية في مجلة 'دراسات فكرية'. كما ساهم بمجموعة من الأبحاث والدراسات لهيئات سياسية وحكومية في سوريا أهمها: 'قانون الأحزاب'، 'قانون الانتخابات'، 'دراسات عن المجتمع المدني' و'الحياة الحزبية في سوريا'. له العديد من الأبحاث المكتوبة منها 'أسئلة في النهضة'، و'الديمقراطية بين الخصوصية والعالمية'، فضلاً عن مشاركته في برنامج التعاون الأكاديمي 'وعي الذات ووعي الآخر في السياسة والتاريخ والثقافة' بين جامعتي دمشق وإرلانغن الألمانية. انضم إلى هيئة التحرير في مجلة دلتا نون كمحرر للقسم العربي وجولة العدد.

تتزاحم الأبحاث والدراسات التي تتناول بشكل دوري القضايا والتحديات الاجتماعية والاقتصادية التي تواجهها البلدان النامية، وتعقد من أجلها الندوات والمحاضرات وورش العمل، وعلى رأسها قضايا التنمية والديمقراطية. حيث بات الربط العضوي بينهما ضرورة يتفق عليها الجميع. لينتقل الحديث بعدها عن معوقات التنمية وكيف يمكن للديمقراطية بتعينها الإجرائي أن تسهم في إزاحة هذه المعوقات المتمظهرة على شكل أمراض مركبة من الهدر والفساد.

لكن بداية، لا بد من إعادة النظر بظاهرة الفساد نفسها ودراستها موضوعياً، وتحديد مصادرها ومسوغات تفاقمها حتى اكتسبت صفة 'الظاهرة'، بعيداً عن أحكام القيمة التي تدينها. لأنها، ومن وجهة نظر مسؤولة، هي مسؤولية جماعية تطال فلسفة النظام النظام السياسي برمته وآثاره الواقعة على المجتمع المنعكسة في ثقافته وقيمه، التي تجعل من الفساد ظاهرة مبررة أو مدانة اجتماعياً.

وحيث أن ظاهرة الفساد متعددة ومتداخلة المظاهر بدرجة يصعب معها تحديد تعريف يوصِّف حالة الفساد، فإن أول ما يتبادر للذهن تلك المظاهر المالية من اختلاس للأموال العامة أو الرشوة التي يتقاضاها الموظف العام واستغلال المنصب والوساطة نتيجة القرابة أو غيرها. مما يشلّ انسياب الإجراءات القانونية ويفرمل الهياكل الإدارية المصممة لإدارة الشأن العام ويحرفها عن أداء وظيفتها بالفعالية والكفاءة المطلوبة.

إلا أن ظاهرة الفساد حين تفكيكها من ناحية بنيوية، نجدها أعم وأشمل. فهي لا تقتصر على الجانب المالي أو إساءة استخدام المنصب العام فحسب، بل إنه تحويل أو تحوّل عن **الإدارة الفعّالة** للشأن العام وغياب الشأن العام مقابل الشأن الخاص، بما ينطوي عليه الخاص من أشخاص بعينهم أو أشخاص اعتباريين. فالفساد هو تحوّل المصلحة العامة إلى مصلحة خاصة لأفراد أو لجماعات أضيق.

وهنا تُعد المقاربة الإدارية قاصرة عن فهم وحل ظاهرة الفساد بالقدر الذي تنتفي معه إمكانية مقاربتها مقاربة تربوية أو ثقافية، فهي في هذه الحالة استهانة واستكانة لواقع وثقافة مجتمع نسمه بغير صفة؛ بينما يكتنز في حقيقته قيماً حضارية أعلى وأكثر تمدناً. لأن الإدارة نفسها أصبحت موضوعاً وليست حلا. فما هي المقاربة التي يمكن أن ندخل بها على ظاهرة الفساد بتعينه الذي نلحظه من استغلال نفوذ أو دفع رشوة أو برطيل؟ لاسيما إذا عرفنا بأن ذلك التعين الأخير يقدّم من قبل المواطن من أجل تسريع وتسيير الماكينة الإدارية بالدرجة الأولى.

المقاربة الإدارية، وإن بدت أنها الأقرب في تشميل ظاهرة الفساد، سرعان ما نجد بأنها شكلية تقتصر على تعديل القوانين والأنظمة الإدارية وسن قوانين جديدة في إطار ما نطلق عليه عملية الإصلاح الإداري، الذي لا ينتج عنه إلا تضخم في القوانين وتشابك النصوص وتعقد الإجراءات، ما يركِّب حالة الفساد ويجعلها أكثر استعصاءاً عن الكشف في ظل كثرة الت وقيعات وتبعثر المسؤولية.

وعليه، أين تكمن العلة؟ ومن أين يبدأ الاستطباب لتجاوز تلك المقاربات، أو إيجاد مقاربة تُجمل ما سبقها من إجراءات قانونية وإدارية وتربوية اجتماعية؟

العلّة تكمن تماماً في تلك المقاربة المنظومية الكلية للنظام السياسي ونقاط اتصاله مع الشأن العام وضمان عدم انزياحه إلى نطاقات ضيقة من الشأن الخاص. والمسألة المنظومية يطرحها 'علم السيبرناتيك' الذي يعالج المسائل التنظيمية وظيفياً ويربطها مع البنية، بحيث تنطوي كل بنية على وظيفة محددة متخصصة وظيفياً تتكامل مع البنى الأخرى مشكلة منظومة تتحرك في ظهرانيها المسألة العامة في ظل إدارة فعّالة للنظام العام.

تستند هذه المقاربة التنظيمية على مجموعة من المبادئ والأصول تهدف إلى إيجاد إدارة فعالة للشأن العام، ورسم الخرائط السلطوية وخطوط الاتصال وقنوات التصريف العملية لتحديث الإدارة، كي تظهر لدينا بنية قادرة على مواكبة ما يستجد من مهام تستطيع التفاعل معها؛ كإعادة الإعمار، والتنمية المستدامة، وبعض تعييناتها الإجرائية كالحكومة الإلكترونية مثلاً، والتي لا تستقيم معها المفاعيل الجانبية للفساد فضلاً عن تجفيف مصادره. وهذه المبادئ تتلخص بما يلي:

- **كلية القرارات العامة:** أي أن تصدر القرارات عن حصر المشترك العام وتحديده بدقة في الجوانب المختلفة، فكلما زادت وتنوعت التشكيلات الاجتماعية الداخلة في عملية القرار كلما استبعدت الخصوصيات الفردية وتعادلت الآراء الحدية، وانصب الاهتمام نحو الأولويات العامة لهذه التشكيلات، مع مفاضلتها بصورة موضوعية تكفلها الضرورة.

- **تعدد الهيئات:** أن يصدر القرار قدر ما أمكن من هيئات متعددة، تضطلع كل منها باختصاصات مختلفة عن الأخرى في شأن الأمر المعني المزمع أخذ القرار بصدده، وتعدد الاختصاصات وزاوية النظر التخصصي منه، وأن تكون كل هيئة مختلفة عن الأخرى من حيث التكوين والتشكيل حتى إسناد الصلاحيات؛ سواء كانت بالتعيين أو بالانتخاب وأن تختلف فيها مستويات التسلسل الهرمي والوظيفي ضماناً لاستكمال النواقص في صنع القرار من خلال تعدد السلطات.

- **الفصل بين الهيئات وتوازنها:** بحيث تنتفي إمكانية أي من هذه الهيئات أن ينشئ الأخرى، أو أن

يكون له أثر في تشكيلها. وألا يكون في قدرة هذه الهيئات نفيها أو حلها أو إلغاؤها، وإلا كانت تابعة لها، والتبعية هنا حتى إن خالف مرؤوسه مجرد سماح ومحض أريحية، والسماح والأريحية لا تبنى بهما المؤسسات.

- **تقييد النيابة العامة:** إذ ما من قائم على شأن عام إلا ويكون ممثلاً عن غيره، حيث أنه يمثل جماعة عامة في التحليل النهائي، بغض النظر عن أسلوب اكتساب الصفة التمثيلية بالانتخاب أو بالتعيين، المهم أنه يأخذ صفة تمثيلية عن جماعة ما. ومبدأ التمثيل هذا يفقد شرعيته بتجاوز شروط النيابة، إذ لا نيابة إلا ومحدودة لا تقبل التجاوز ومقيدة لا تقبل الإطلاق فهي مشروطة لا تقبل الانفلات. وإلا غدت الممارسة عدواناً وسلباً للسلطة العامة.

- **مبدأ التداول:** وهو العنصر الأساسي الذي تستقل به الوظيفة العامة عن سواها من الحيز الخاص، فالموقع العام أو المنصب العام هو المستقر والأكثر دواماً بينما شاغله، فهو طارئ عليه تنتهي صلاحيته بعد زمن معين. وبغير هذا التداول والتغيير يصير المنصب ملحقاً بشخص متوليه وتتشخصن الوظيفة العامة، مما يفقد المنصب العام شرعية أداءه للشأن العام.

إن الفساد يعطل النظام الساعي إلى النهوض بالعملية التنموية وينخر المفاصل المبرمجة على أساسها المؤسسات، فيحرفها عن مساراتها دون عملية تصويب وتقويم كان يجب أن تنطوي عليها الهياكل التنظيمية والمؤسسات نفسها. وتقدم لنا المقاربة التنظيمية رؤية أكثر شمولية ومدخلاً لإعادة البنيان الإداري الذي نعكف على تحقيقه في مؤسساتنا وهيئاتنا التي استعصت معها وصفات الخبراء الدوليين (المفتقدين إلى حس المكان).

في النهاية يضع لنا هذا النوع من المقاربات حداً لظاهرة الفساد، ويخضعه لعدسة المراجعة والتحكم بميكانيزماته، خصوصاً الفساد من العيار الثقيل. أما الفساد الصغير، لا يلبث أن يفقد مصادر تبريره، ليصبح حالات فردية وجزراً معزولة تجف مع مرور الوقت دون أن تؤثر في سيرورة النظام، لأن الفساد الكبير هو من يعطل نظاماً كاملاً، قد تشيع في ثناياه مظاهر القهر والظلم والإثراء الفاحش، واحتكار الثروات وصبها في قنوات خاصة تفيد فئة متنفذة، معطلة بذلك أي سيرورة باتجاه التحديث.

مبارك أباعزي*

مظاهر العلمنة
في الممارسات الإسلامية الأولى

الخلاصة:

يحاول مقال 'مظاهر العلمنة في الممارسات الإسلامية الأولى' البحث عن بعض مظاهر العلمنة في التراث الإسلامي القديم، من خلال أفعال وسلوكات الرسول وعمر بن الخطاب باعتبارهما قطبين كبيرين في التراث الإسلامي. وتم الاعتماد على بعض الأحداث كواقعة تأبير النخل وبعض الحروب التي قادها الرسول، أو إيقاف حد السرقة وزواج المتعة من لدن عمر بن الخطاب، وهذه الأمور كلها رأينا فيها تصرفا للعقل البشري ضدا على ما هو نصي أو ديني. وقد تم التوصل إلى أن الرسول كان علمانيَ التصرف والسلوك في كثير من الأحيان، مثله في ذلك مثل عمر بن الخطاب.

* باحث مغربي في الشأن الأمازيغي ومهتم بالجانب الحقوقي. حاصل على الماجستير في علم النص وتحليل الخطاب. له مقالات منشورة في مجلات وجرائد مشرقية ومغاربية.

يعد مفهوم العلمنة من المفاهيم الأكثر انتشاراً في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، وقد تم تناوله من مرجعيات مختلفة حتى أصبح القبض على معنى محدد من معانيه أمراً صعباً، ونتيجة لذلك ارتبكت علاقة الناس بالمفهوم مداً وجزراً، رفضا وقبولا، حسب الوسيط الإديولوجي الذي بُلغت به؛ فالإسلاميون ألصقوها بالإلحاد ونفّروا منها كل العقول البسيطة التي لا تفهم مغازي العلمنة وأهدافها، وأوهموا الناس أنها ترتبط بالعالم (العَالمانية)، وغير ذلك. وكثيراً ما اختلف رواد العلمنة أنفسهم في حدود السياسي وحدود الديني، كل حسب وجهة نظره لأمور الحياة وطرق تدبيرها. ولعل المفهوم الأكثر انتشاراً هو "فصل الدين عن السياسية"، وهو نفسه الذي نتبناه ونحاول أن نبحث عن بعض آثاره في التراث الإسلامي القديم، مستندين في ذلك إلى بعض سلوكات الرسول وعمر بن الخطاب.

ونشير بدءاً إلى أن العلمنة مرفوضة في أوساط الإسلام السياسي رفضاً قاطعاً، ويعود ذلك إلى أسباب عدة، لعل أبرزها أنها، أي العلمنة، تنزع عن الإسلاموي الوتر الذي يعزف عليه ألحانه ذات النغمة الوصولية، إذ لا تسمح له بأن يتحدث في أمور السياسة بمرجعيات دينية، وهو بذلك معزول اجتماعياً في ركن الفتاوى الدينية. ولما كان الأمر كذلك، فهو يحتاج إلى براهين نصية يبرر بها دمجه بين الديني والسياسي، لذلك يستعين مثلا بقول الله عز وجل: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾، متجاهلاً بذلك مكونين أساسيين؛ الأول هو السياق اللغوي للنص، أي أن الآية ورد قبلها قوله عز وجل: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ**

بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، وفي هذه الآيات إشارة واضحة إلى أن المعنيين بالخطاب هم اليهود دون المسلمين. والمكون الثاني هو السياق المقامي المرتبط بأسباب النزول، ففي تفسير القرطبي ورد أن الآية "هِيَ فِي الْيَهُود خَاصَّة، وَاخْتَارَهُ النَّحَّاس؛ قَالَ: وَيَدُلّ عَلَى ذَلِكَ ثَلَاثَة أَشْيَاء؛ مِنْهَا أَنَّ الْيَهُود قَدْ ذُكِرُوا قَبْل هَذَا فِي قَوْله: **﴿لِلَّذِينَ هَادُوا﴾**؛ فَعَادَ الضَّمِير عَلَيْهِمْ، وَمِنْهَا أَنَّ سِيَاق الْكَلَام يَدُلّ عَلَى ذَلِكَ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ بَعْده **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾** فَهَذَا الضَّمِير لِلْيَهُودِ بِإِجْمَاعٍ؛ وَأَيْضًا فَإِنَّ الْيَهُود هُمْ الَّذِينَ أَنْكَرُوا الرَّجْم وَالْقِصَاص". وفي السياق نفسه أكد الطبري أن هذه الآيات نزلت في أهل الكتاب وليس في المسلمين، وقد احتذى به الزمخشري أيضاً في ذلك.

وفي المقابل، يتعمد الخطاب الإسلاموي تجاهل وثائق تاريخية غاية في الأهمية، تدل على ما بين الدين والسياسية من تباين وتباعد واختلاف في مجالات التدبير؛ فقد ورد في النصوص التاريخية أن الرسول قال للناس "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" عندما أخطأ رأيه في واقعة تأبير النخل، أي أن قضايا الاقتصاد والاجتماع وغيرها لا تخضع للوحي الديني، بل هي من أمور الوحي العقلي، وهذه العبارة لا تختلف في شيء عن عبارة "الدين لله والوطن للجميع" التي تنسب إلى المسيح، وأخذها الكثيرون من بعده، من قبيل الأزهري سعد زغلول.

ويُذكر أيضا أن الرسول اختار موقعاً لمحاربة العدو في إحدى الغزوات، لكن الحباب بن المنذر سأله إن كان اختياره لذلك الموقع من الوحي الديني، أم من الوحي العقلي، فأجابه الرسول أن ذلك من أمور العقل، فدله الحباب على موقع آخر أصلح لتحقيق النصر. وفي صحيح مسلم ورد أن الرسول أوصى بريدة قائلاً: "إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزل على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا"، وهو ما ينطبق على أهل زماننا، إذ ليسوا في مرتبة الرسول صلى الله عليه وسلم لكي يدبروا أمور الدين فقط، بله أمور الدنيا، بشكل فردي وسليم.

بل إن الرسول كان يقوم بسلوكات ذات طابع علماني حينما تراه يشاور رعيته في أمور الدنيا، بخلاف شيوخ هذا الزمان الذين يريدون إخضاع الدنيا والآخرة لوصايتهم الثيوقراطية، ولو كانوا على كلمة واحدة لهان الأمر، لكنهم في معظم الأحيان يختلفون في كل أمور الدنيا والدين، باستثناء عدد صلوات اليوم الواحد! وهو ما لا يصح حينما يرتبط الأمر بكلام الله.

أما عمر بن الخطاب، فقد ذُكِر في النصوص التاريخية أنه أوقف حد السرقة عام المجاعة، ولم ينقل لنا التاريخ الإسلامي أن الناس أعادوا هذا الحد إلى الوجود. وإذا قلنا للإسلاميين اليوم إن عمر أوقف حد السرقة يقولون إنه أعملها الإعمال الصحيح، كما يذهب إلى ذلك أبو إسحاق الجويني، ولا نعرف ما يعنيه إعماله لها الإعمال الصحيح، لكن المؤكد أن عمر أوقف الحد، ولا تعنينا التفاصيل ما دام الأمر ثابتا بالنصوص التاريخية.

فضلاً عن ذلك، يعتبر عمر بن الخطاب أكثر الناس اجتهاداً، ليس لأنه ألغى حد السرقة فقط، بل لأنه منع زواج المتعة أيضا الذي ما زال موجوداً في بعض البلاد الإسلامية. وكثيراً ما يسمع الواحد منا من يسخر من وجوده عند الشيعة معتبراً الأمر غير مختلف عن 'المباغي' المقننة، لكن هؤلاء الناس لا يعرفون أن الشيعة لم تخترع زواج المتعة، بل اعتمدت على نص قرآني واضح المعنى صريح العبارة وهو قوله

جل وعلا: ﴿**فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن**﴾، ولكنهم سيقولون من جديد إن الشيعة عليهم أن ينظروا من جديد في ما يحيط بهم -رغم أن السنة لم تنظر في صلاحية حد السرقة- لأن الله العلي والقدير والرحيم بالعباد لن يريد بالأنثى ما يحصل لها من قهر جراء ما يسمى بزواج المتعة.

وقد قام عمر أيضا بإيقاف العمل بما سمي في عهد الرسول وأبي بكر بـ 'المؤلفة قلوبهم'، وهم فئة من غير المسلمين يتلقون الصدقات من خزينة المسلمين حتى تألف قلوبهم. وأظن أن استقراء كتب التاريخ الإسلامي سيتيح وثائق أكثر أهمية من هذه، ولا يحتاج ذلك سوى إلى بناء مشاريع بحوث أكاديمية لتتحقق الغاية وننتهي من هذه المعضلة الكبيرة.

إن فصل الديني عن الدنيوي ضرورة ملحة، وقد كان الرسول هو أول ما بدأها، وإن بشكل نسبي، كما أن التصرف في النص الديني تحقيقا للعدالة الاجتماعية، أمر ملح، وهو ما فعله عمر وغيره من قبل، لأن الخضوع لسلطة النص في الحين الذي تضيع فيه مصالح الناس، لا يمكن لله نفسه إلا أن يرفضه، فلو افترضنا أن الوحي سينزل في القرن الواحد والعشرين، هل سيكون النص الديني، الذي نزل قبل خمسة عشر قرناً، هو نفسه الذي سينزل الآن، أم أنه سيخضع لشروط الحياة الجديدة التي تطبعها تعقيدات كثيرة؟

هوازن خداج*

مرثية لربيعٍ ضائع:
الشيطان يكمن في التفاصيل

الخلاصة:

إن ما نعيشه من فوضى السلاح والأفكار والمفاهيم وحالة الاقتتال الطائفي الديني، وغيرها من مصائبنا السورية الحالية، يتحمل جزءاً كبيراً منها النظام، والجزء الآخر يتحمله شركاء الظل من مثقفين ومن 'أحزاب تقدمية علمانية' لم تكن قادرة على إزهار الربيع، لكنها تستطيع أن تنوح على ما تبقى من زهور الأرض السورية التي باتت تداس بكافة أنواع الأسلحة الدينية الطائفية التي لم تأت من المريخ إنما هي جزء من شياطيننا.

* خريجة معهد رسم وتصميم من جامعة دمشق. عملت في موقع ثروة بروجكت عام 2002. تضمن العمل إعداد التقارير الصحفية للموقع، وتحرير المواد، بالإضافة إلى مساهمات في كتابة الدراسات والمقالات. لها العديد من المواد المنشورة حالياً في منابر عربية مثا: 'الحوار المتمدن'، مجلة 'تحولات'، 'ميدل إيست أون لاين'، 'نساء سوريا'، وصحيفة 'العرب' اللندنية.

لكي لا نظلم الربيع كثيراً ونحمله وزر السقوط والتصدع فيما يجري من العنف والإرهاب ونزيف الدماء على كافة الأراضي العربية، فنقطة الارتكاز الربيعية لما يجري من أهوال لم تكن معلقة في الفضاء، وما قبلها لم يكن سراباً، سنبعثر التراب عن قبر لم يجف بعد ولم يصبح تاريخاً منصرماً، فقد يفيد أحيانا تغيير الاتجاه في قراءة ما يحدث من فوضى السلاح والأفكار والمفاهيم وحتى حالة الاقتتال الطائفي الديني وغيرها من مصائبنا السورية الحالية.

لقد جرت العادة تحميل ما يجري للنظام الديكتاتوري الفاسد الذي ساهم بشكل قطعي بالوصول إلى ما نعيشه من انهيار، ولا يمكننا بأي حال من الأحوال تبرئة القاتل. فانهيارنا ليس حديثاً إنه جزءٌ من لعبة الفساد وانعدام المساءلة، وناتجٌ طبيعي لما عاشه الشعب السوري بكافة أطيافه من كبت الحريات وغياب الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني، وعدم إحياء جميع الثقافات الموجودة في المجتمع، وعدم الاستفادة من المزيج الاجتماعي والثقافي التعددي، بالإضافة إلى جملةٍ من الدساتير والقوانين التي لم يجر عليها أي تعديل منذ الحكم العثماني أو الفرنسي.

لكن هذا النظام لم يكن لاعباً منفرداً، بل هو لاعبٌ أساسي من ضمن مجموعةٍ ضخمةٍ من اللاعبين المحليين والإقليميين والدوليين. وبما أن الحديث هنا يقتصر على الشأن الداخلي، فلا يمكننا عدم الالتفات إلى وضع المجتمع السوري وظروف تكوينه الناتجة عن تقسيمات سايكس بيكو؛ تلك التي لم تتوافق فيها الحدود الجغرافية مع الخريطة الديمغرافية للشعوب والقوميات بكافة خصوصياتها الثقافية الأصيلة التي نشأت وتطورت عبر مراحل تاريخية طويلة. ما أدى إلى ضياع الهوية الثقافية الجامعة تحت سقف

الوطن. إذ تكفي حادثةٌ أو إشاعة حتى يهرع الجميع إلى القبيلة أو الطائفة التي نشأ فيها، والتي يعتقد أنها ستحميه، فالمشاعر الفطرية الضيقة والمغلقة المتأصلة بالسواد الأعظم عَبَّدَت الطريق لانتشار ثقافة التعصب والكراهية والخوف من الآخر المختلف.

هذه الحالة يتحمل جزءاً كبيراً منها النظام نتيجة مصادرته وملاحقته للمشاريع الثقافية الساعية إلى تغييرٍ يعتمد التعددية الفكرية دون حجْر على أي فكر واحترام الخصوصية الثقافية لكافة المكونات. أما الجزء الآخر فيتحمله شركاء الظل من مثقفين وأحزاب: المثقفون أصابتهم حالة الاسترخاء فاستكانوا إلى المواجهه الصامتة بينهم وبين مجموعات الحكم المتمسكة بالسلطة والمستأثرة بالثروة الوطنية وبقية أفراد المجتمع الصامت المنبوذ. فمثقفونا لم يتركوا أبراجهم ويتوجهوا نحو الشارع العريض من الجماهير التي تشكو من أمراض الموروث الاجتماعي، وسلاسل الفقر والجوع والمرض وانتشار الأمية والبطالة وغيرها، والمكتفية بعيش حالة القلق اللامجدي في واقع التخلف الحضاري والاستلاب السياسي. فلم يتم إنجاز شيءٍ على صعيد بناء الإنسان الجديد، ولم يتم تثبيت أي رؤية واضحة للمكون المجتمعي وكيفية العمل على تفعيل كافة القوى والقدرات الفكرية والبشرية في المجتمع. أما الأحزاب فقد سقطت في دوامةٍ من المعضلات كمعضلة عدم استطاعتها الخروج من عباءة تعصبها للتكوينة الحزبية، فمارست في معظمها نفس حالات العنف السياسي الداخلي الذي تمارسه السلطة على المجتمعات والأفراد بعدم قبولها الحوار البنّاء واختلاف الرأي بين أفرادها باعتباره علاقة تفاعلية تهدف للتجديد والتطور، وصولاً إلى حد التكفير والإدانة والطرد في حال طرح الفكر والنهج الحزبيين على طاولة الجدل، ويعتبر هذا 'الرأي الآخر' معارضةً للنظرية، التي وُضعت على الأقل قبل مئة سنة ولم تعد تتناسب مع التطورات العالمية التي تشكل جزءاً من مقومات الوجود الحزبي، لكنها تستمر كشعارٍ أجوف يُرفع أو يُخفى حسب الضرورة. ومعضلة الانتماء التي أتت إما كبيرة أوسع من حدود الوطن، كأن ينتمي الشخص إلى الأممية العالمية كالأحزاب الشيوعية التي تعتبر أن الوطن هو كيانٌ صغيرٌ ضمن المجموعة العالمية، أو القومية العربية بالنسبة لحزب البعث الذي يعتبر الوطن قطراً قابلاً للانصهار في الكيان القومي العربي، أو السورية بالنسبة للحزب السوري القومي الاجتماعي، أو العالم الإسلامي بالنسبة للتيارات الأصولية الإسلامية التي تعتبر أن الوطن قطرٌ لا يمثل شيئاً في وحدة الأمة الإسلامية. أو صغيرة كالأمة الكردية بالنسبة للقومية الكردية أو الآشورية أو الانتماء الطائفي والقبلي.

أما المعضلة التي شكّلت صدمةً حضارية، والتي يتحمل مسؤوليتها الأحزاب التقدمية العلمانية، أنها لم تستطع خلال وجودها امتلاك أي وسيلةٍ فعالة للانتشار وتكوين قاعدتها الجماهيرية، بل تَبَنَّت بشكلٍ ما حالة التهميش، وغابت عن كل الساحات الهامة وكل القضايا المصيرية، تاركةً الباب مفتوحاً لتحتل الأحزاب والتيارات الدينية والطائفية التي تم دعمها من قبل النظام كأوراق سياسية في وجه التهديد الديمقراطي العالمي، واستطاعت بناء مستنبتاتها في صفوف الشعب لتزيد في المحرمات السياسية والتشظي المجتمعي في البلدان المتعددة الطوائف. إن ضعف الأحزاب العلمانية الناتج عن تعرضها للقمع كان مساهماً جيداً في تدعيم الأفكار الطائفية، وتعزيز الانقسامات في صفوف الشعب، والذهاب بالخطاب السياسي إلى خطابٍ ديني وتحويل العقيدة السياسية إلى عقيدةٍ دينية.

لن نبرئ النظام، لكننا لن نبرئ هذه النسخ المشوهة التي أثبتت فشلها في إحداث أي تغييرٍ بسيطٍ للأفراد المنضوين في صفوفها، والمصابين بنفس أمراض المجتمع من تزلفٍ ووصوليةٍ وجعجعةٍ وبراغماتيةٍ وطائفية، وكانت مجرد تجمعاتٍ إقصائية معزولة تلهث في مكانها لا تقبل الآخر المختلف حزبياً، لا تحاور ولا تناور، لتسهم بشكلٍ غير مباشر، بوجودها الهش واصطفافاتها غير المحسوبة، في فتح المجال لتمدد أنواع الأصوليات المختلفة بكل مفاعيلها القاتلة.

مهما كانت يد النظام طويلة، وأياً كان ما فعله وما سيفعله، فهو لم يكن وحده، فعجز المعارضة عن امتلاك قوى اجتماعية قادرة على الدخول في سجال سياسي مع السلطة، أو منافسة حقيقية مع النظام، أو طرح نفسها كبديل يتبناه الشعب، لتبقى على حالها أصواتاً معزولةً لا تغير كفة الميزان الجماهيري ولا تقود حتى المنتمين إليها. فالتصحر الذي طال الجغرافيا طال العقول وأحزابنا التقدمية العلمانية لم تكن قادرة على إزهار الربيع، لكنها تستطيع أن تنوح على ما تبقى من زهور الأرض السورية التي باتت تداس بكافة أنواع الأسلحة الدينية الطائفية التي لم تأت من المريخ إنما هي جزء من شياطيننا.

هذه الحالة من الفشل الذريع للأحزاب العقائدية والأيديولوجيات القائمة والأنظمة وقيادات المجتمع على الساحة السورية التي أدت إلى الانهيار التام في البنية المجتمعية والفكرية التي وصلنا إليها، تستوجب من كافة الهيئات الفكرية والثقافية العمل على تأسيس أنواع مختلفة وحديثة من الحراك السياسي والحزبي الذي يعتمد مراجعة العقائد ووضعها على طاولة البحث والنقد من حيث مواكبتها لخصوصية المجتمعات، وإيجاد طريقة مختلفة في التعاطي مع الأفراد. وهذا يعني بناء هيكلية جديدة تعتمد التفاعلية في الأداء والوظيفة الحزبية وفتح المجال لطرح كافة الأفكار للوصول نحو بناء أحزاب سياسية قادرة على خلق كوادر فعالة في المجتمعات، مع تشجيع المبادرات الفردية الثقافية ومساعدتها على إيصال صوتها عبر استخدام كافة الوسائل المتاحة. ومن الأجدى قبل كل ذلك منع استغلال العامل الديني والمذهبي في الحراك السياسي حمايةً للدين وللمواطنة في آنٍ معاً، حيث أثبتت التجارب السابقة والحالية أن دمج الدين بالسياسة أدى إلى تجاوزات أودت بالأوطان إلى حالة من الانهيار والتفتت، خصوصاً في ظل غياب مشروعٍ ثقافي تنموي اجتماعي يشكل بديلاً يتخطى حالة الانتماءات الضيقة والعاجزة عن بناء وطنٍ واحد يضم الجميع. وهذه مسؤولية الهيئات الحزبية والفكرية والثقافية عبر رفضها للواقع الماضي والآني، والتوجه نحو الجماهير ضمن إطار أساسي ينادي بحق وجود الرأي الآخر والعمل على حمايته، وهو ما يعيد الفاعلية للتأثير الشعبي بصفته الأساس الحقيقي في بناء المجتمع الحداثي الذي يلائم الجميع.

أما في وضعنا الحالي الذي تم التأسيس له من قبل الجميع ستبقى الحقيقة المرة، فالانغلاقات الطائفية والإثنية والحزبية لا يمكنها توليد الطمأنينة أيا كانت الحلول المدرجة، فما تمّ تجذيره في هذه المرحلة مكّن الشيطان الذي يسكن في تفاصيلنا ليكون شريكاً في القتل أو الرفض ونفي الآخر أياً كان انتماؤه، ولم يبق للسوريين من حلٍّ سوى ركوب الموجة التي تقودها قطعان الإبل إلى ماشاء الله.

وسيم السلطي*

تنظيم الدولة الإسلامية:
تساؤلات تاريخية وفكرية

الخلاصة:

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على بعض الأسباب الفكرية لنشوء داعش ومشروعها الأيديولوجي، حيث يتم طرح سؤالين مع محاولة للإجابة عليهما: أولاً، هل هناك أصلٌ إسلامي لما تقوم به داعش؟ أم أنه جاء من الفراغ؟ وثانياً، وإذا كان هناك أصل، فما هي الفترة الزمنية الإسلامية التي اختارتها داعش لتكون نموذجاً لها؟

* خريج كلية الفلسفة بجامعة دمشق. يعمل حالياً على إعداد رسالة ماجستير حول 'تاريخ الفلسفة'. عمل في السابق كمحرر ومنضد في مجلة 'الكفاح' التابعة لمنظمة الشبيبة الفلسطينية، كما راسل صحيفة 'تشرين' في صفحتي 'عكس الجد' و'دراما'. يكتب حالياً في جريدة 'العرب' اللندنية، كما يدرس مادة الفلسفة لطلاب الثالث الثانوي في مركز جفرا التربوي.

تأثر الوطن العربي في تاريخه الحديث والمعاصر بثلاثة تيارات أيديولوجية تحكمت بواقعه السياسي والفكري، وهذه التيارات هي الديني والماركسي والقومي. وما يهم في هذه الدراسة هو 'التيار الديني' الذي تعرف المجتمع العربي من خلاله على ما يسمى 'النموذج الإسلامي' الذي مثله جماعة الإخوان المسلمين. فقد برزت في فترة ما بين الحربين العالميتين أفكار حسن البنا مؤسس الجماعة بمصر حيث أنشأ جمعيات كرست نفسها للشعائر الدينية والصوفية، ولمحاربة انتشار العادات الاجتماعية التي تعدها مفسدة. كما كرست نفسها لمواجهة الأفكار العلمانية. وحين نشبت الحرب العالمية الثانية كان حسن البنا قد أصبح زعيماً معترفاً به في أوساط المهتمين بالإصلاح الاجتماعي والديني، كما في أوساط رجال السياسة على مختلف مشاربهم. ولو أن البنا قد تغلغل ببطءٍ في مجال السياسي لصَعُب على الحكام التخلص منه، لكن لجوء منظمته إلى العنف والإرهاب، واتهام الحكام ممن لا يدور في فلك أفكاره بالفساد والانحلال الخلقي، جعل أفكاره منبوذةً وغير مستحبة حتى قادته هذه العقلية إلى الاغتيال، وإغلاق مقر منظمته في مصر. وقد لاحظ نقاد حركة الإخوان المسلمين أن أقوال البنا لا تلبي حاجة الناشئة المتطلعة إلى قيام مجتمع حديث، بل على العكس إنها تعود بالمجتمع إلى الوراء، وأنه كان يبغي من خلف هذه الأفكار الوصول إلى السلطة. في الحقيقة فإن حسن البنا لم يكن لديه برنامج مفصل يتضمن انبعاثاً إسلامياً جديداً، لكنه كان يدرك أن للإسلام معنى واسعاً، وأنه ينظم كل شؤون الناس بما في ذلك القضايا المعاصرة، وأنه لا يقتصر على المسائل الدينية والروحية الصوفية. بعبارة أخرى فإن الإسلام ينظم أمور الحياة الدنيا والآخرة، وهو دينٌ شاملٌ جامع، لكنه لا يقبل بالسياسة الحزبية أبداً. وعندما سئل البنا عن مدى اتفاق الإسلام مع

الديمقراطية أو القومية أو الاشتراكية، أو العلمانية والشيوعية، بذل قصارى جهده ليبين أن الإسلام يحتوي على كل حسنات الأنظمة الأخرى، وقال إنّ الإسلام هو في الأساس نظام يضمن الحرية والمساواة، ويوفر الرخاء والعدالة للجميع، وينشر روح التسامح والخلق الاجتماعي. هكذا يرى البنا أنه ليس من الضروري أن يستعير المسلمون أفكار ومؤسسات من مجتمعات أخرى، كما أنكر إنكاراً جازماً، حتى نشوب الحرب العالمية الثانية، أن يكون لحركته علاقةٌ بالسياسة، حيث كان يحث أتباعه على الابتعاد عنها، وينصحهم بالتركيز على العمل الديني. ولكن هذا لا يعني أن منظمة البنا كانت راضيةً عن الأنظمة السياسية القائمة، وعن مجرى التطور في العالم الإسلامي. مع هذا فقد سعى البنا في العام 1941 لدخول البرلمان، لكنه منع من الاشتراك في العمل السياسي في الوقت الذي كان مريدوه يتكلمون صراحةً عن ضرورة السيطرة الثورية على السلطة السياسية حتى تحقق حركتهم أهدافها.

ومع أن الدين والسياسة في الإسلام قد تداخلا تداخلاً مستمراً، ورغم الأصولية الإسلامية التي تمتعت بها جماعة الإخوان المسلمين، إلا أن الجماعة لم تطرح فكرة 'الخلافة الإسلامية' بشكل علني. وما يدلل على ذلك أيضاً، تسلم مرسي للحكم في مصر وهو منها، أي من جماعة الإخوان، كعضو في حزب 'الحرية والعدالة' في إطار دولة حديثة. أي أن الإخوان، ورغم دعوتهم إلى رفض نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته باعتباره 'عصر جاهلية' يجب تركه جملةً وتفصيلاً والعودة إلى النبع الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أصلاً بعصر الرسول، إلا أنهم براغماتيون يحملون أهدافاً ومطامع سياسية بعيداً عن **فكرة الخلافة الإسلامية** التي جاءت بها 'الدولة الإسلامية في العراق والشام' (داعش).

جاءت داعش إلى سوريا والعراق، ليس من أجل إسقاط نظام أو مطامع سلطوية، ولا من أجل تحرير الناس ولا من أجل رفع ظلم هنا أو فقر هناك، بل جاءت ولتعلن بشكل واضح عن سبب قدومها وهو إعلان عودة 'الخلافة الإسلامية' ونشر الإسلام من جديد. ومع تهكم العديد وسخريته من هذا الإعلان، إلا أن داعش قامت وتقوم فعلاً بتطبيق هذه العودة على أرض الواقع. تجسد ذلك بإعلان أبو بكر البغدادي خليفةً للمسلمين في كل بقاع العالم. بمعنى أن الخلافة الإسلامية قد باتت أمراً واقعاً، وأن هذه 'الدولة الإسلامية' قد أصبح لها كيانٌ حقيقي واقعي؛ كيانٌ يتطلب اعترافنا شئنا أم أبينا، كيانٌ يمثله غزو البلاد لفتحها ونشر الإسلام فيها، وله كافة أدوات القوة وعواملها التي تعمل على ترسيخ هذا الكيان وتأكيد وجوده، وبقيامنا بنظرة تحليلية للموضوع، نجد هذه العوامل عند التنظيم كالتالي:

القوة العسكرية: حيث تمتلك عدداً كبيراً جداً من المقاتلين من جنسيات متعددة، ويتصفون بشدة البأس وعددهم غير معروف، وغالباً ما يتم التكتم على الرقم الحقيقي.

القوة الاقتصادية: بعد الدعم الهائل الذي كانت تتلقاه داعش من جهات غير معروفة، أعلنت سيطرتها على حقول النفط في الشمال الشرقي من سوريا، وحقول النفط في الشمال العراقي، والبنوك التجارية والعراقية في الموصل، كما أعلنت عن الاكتفاء المالي الذاتي، أي أنه لو توقف عنها الإمداد المالي، فباستطاعتها الاعتماد على نفسها لحينٍ من الزمن.

القوة الافتراضية: عن طريق معرفتها بآخر ما توصلت إليه التكنولوجيا في العالم، وقدرتها على

التعامل مع أحدث الوسائل التقنية والمعلوماتية، بالإضافة إلى دور الشبكات الضخمة الداخلية منها والخارجية في المنطقة والتي تعمل على غسل أدمغة الشباب وأدلجتها وتربيتها على أفكار التنظيم من أجل استقطابها. يقوم التنظيم أيضاً، من خلال وسائل التواصل الاجتماعي، على تجنيد واستقطاب أعداد كبيرة من الشباب في صفوف التنظيم في كافة أنحاء العالم العربي والغربي، إضافةً إلى تجنيد النساء. إذ إن هناك عدة تقارير عن نساء أوروبيات سافرن إلى سورية للانضمام إلى الجهاديين. وفي نيسان/أبريل اختفت فتاتان في النمسا، تتراوح أعمارهن بين 15 و16عاماً، ثم ظهرتا لاحقاً في سوريا، ويجري الآن البحث عنهما من قبل الإنتربول. كما تسللت في أيار/مايو فتاتان توأمان من بريطانيا، تبلغان من العمر 16عاما، من منزلهما في مانشستر وسافرتا إلى سورية، لتصبحا عروسين للجهاديين. وقد اتصلت الفتاتان، سلمى وزهرة هالاني، هاتفياً بأسرتهما لتقولا إنهما وصلتا إلى البلاد التي مزقتها الحرب وقالتا "لن نعود". وفي تموز/يوليو اعتقل مكتب التحقيقات الفيدرالي الممرضة دنفر شانون، البالغة من العمر 19عاما، والتي اعتنقت الإسلام مؤخراً، فيما كانت تستعد لركوب الطائرة للسفر إلى تركيا، وبعدها إلى سورية. وقالت الفتاة إنه تم تجنيدها عبر الإنترنت بواسطة رجل تونسي، ادعى أنه كان يقاتل من أجل 'الدولة الإسلامية'.

بعد هذا العرض لعوامل القوة التي تمتلكها داعش والتي تدعم وجودها، لابد من التساؤل عن العوامل التي أثرت وأغنت هذا الوجود ومكنته من تثبيت نفسه على الأرض أكثر فأكثر، بعيداً عن السبب الذي يكون غير مقنع أحياناً، أو لندعوه بالسبب التقليدي أو السبب القريب الذي يبتعد أحياناً كثيرة، ويقترب أحياناً أقل، من الحقيقة والذي ينتشر في مثل هذه الحالات، وهو أن الاستبداد السياسي يعطي التطرف الديني كل مقومات وجوده ويهيئ له المناخ الذي يسمح له بالازدهار، ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدوداً معينة، وهو لابد أن يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لا يمكن أن يرسم له حدودٌ لا يمكن أن يتعداها. لذا يدخل التطرف في علاقة جدلية شديدة التعقيد مع هذا الاستبداد؛ علاقة نفعية وضارة في آن واحد. ولكن لو سلمنا بهذا السبب، والذي أظنه غير كافٍ وغير مبررٍ بإسقاط داعش لأكثر من 1400 عام من تاريخ البشرية لتقوم بتطبيق نموذج الخلافة، هذا الإسقاط الضخم للزمن من حسابها، يقودنا لطرح عدة تساؤلات.

أولاً: هل هناك أصلٌ إسلامي لما تقوم به داعش؟ أم جاء من الفراغ؟

ثانياً: وإذا كان، فما هي الفترة الزمنية الإسلامية التي اختارتها داعش لتكون نموذجاً لها؟

فيما يتعلق بالتساؤل الثاني، يدلنا عنوان النموذج الداعشي 'الخلافة الإسلامية' على أن الفترة التي اختارتها ليست بالفترة التي كان فيها النبي محمد على قيد الحياة. وبالتالي تكون هذه الفترة الزمنية في الوقت الذي بدأت فيها الخلافة الإسلامية ما بعد وفاة الرسول أي زمن تولي أبو بكر للخلافة. بهذا التحديد الزمني يمكننا النفاذ إلى إجابة التساؤل الأول وذلك عبر إلقاء نظرة على الخلافتين وتحديداً فترة حروب الردة والفتوحات الإسلامية أيام أبو بكر.

أ- الخلافة الإسلامية سنة 632م: بعد وفاة النبي محمد، خرجت بعض القبائل في شبه الجزيرة العربية وارتدت عن الإسلام بثلاثة أشكال. منهم، وهم الجزء الأكبر، من ارتد عن دفع الزكاة. والشكل الثاني

عاد إلى عبادة الأوثان. فيما خرج الشكل الثالث عن الإسلام وقال بأنه مقترن بفترة حياة النبي محمد. لذلك حين قرر أبو بكر، بعد توليه الخلافة، محاربة أولئك المرتدين، اجتمع بجيوشه -التي كانت حينها تتألف من 11 لواء يقود كلاً منها أميرٌ يحدده الخليفة- وخاطبهم بأن "ادعوهم إلى الله فإن ارتدوا عن كفرهم اقبلوا منهم ذلك، ومن يرفض قاتلوه ولا تبقوا عليه، ولا يقبل من أحد إلا الإسلام". وعندما فرغ أبو بكر من محاربة المرتدين، واستقرت الأمور في شبه الجزيرة بدأت فترة الفتوحات لنشر الإسلام في العراق والشام. حيث أمر خالد ابن الوليد بغزو العراق، ومن ثم دمشق وفلسطين، ومن يمتنع منهم اعتناق الإسلام قاتلوه أو عليه بالجزية.

ب- الخلافة الإسلامية سنة 2013: كنتُ قد ذكرتُ الهدف الذي جاءت داعش لتحققه ألا وهو "إقامة الخلافة ونشر الإسلام". وهكذا فبعد إعلان الخلافة وتنصيب الخليفة اتبعت داعش سلوكيات محددة. حيث تقوم فور دخولها أي منطقة بقتل من ليس مسلماً. وباستثناء الأزيديين ومسيحيي الموصل، فالأغلبية الساحقة من سكان المناطق التي وقعت تحت سيطرة داعش هم من المسلمين. ولكن تعريف الانتماء إلى الإسلام وفق رؤية داعش هو انتماءٌ إلى نهجها العنفي والمتطرف، وكل انحرافٍ عن هذا النهج حسب رأيهم هو انحراف عن الإسلام، إلا من يود إعلان إسلامه أمام العامة. لهذا فكونك مسلماً لا ينقذك بالضرورة، بل عليك أن تعلن اعترافك بالخلافة وأن تبايع الخليفة، ناهيك عن المحظورات والممنوعات التي يتم فرضها.

ليس السبيل لهذه المقارنة أو إلقاء النظرة على الخلافة، هو إظهار دموية الإسلام أو تطابق النموذجين، فلكل حالةٍ أسبابها وظروفها الموضوعية والتاريخية. لكن المراد من ذلك، أنه من حيث الشكل ألا يمكن ملاحظة أن شيئاً مما تقوم به داعش يشبه ظاهرياً تلك الفترة الزمنية؟ سواء في نشر الإسلام وفتح البلاد والاعتراف بالخلافة، وفرض الجزية؟

قد يقول قائل إن هذه المقارنة باطلة، وأن العودة إلى تلك المرحلة لا تصح بالمطلق، وفي هذا يمكن الرد بأن موضوع الخلافة إشكاليٌّ أصلاً، فهو اختراعٌ بشري وعرضةٌ للخطأ والزلل، لذلك نحن غير ملزمين على أخذه كما هو وعلى مبدأ حرفية النص دون رؤيةٍ نقدية شاملة. ويمكن توضيح هذه الإشكالية بالرجوع إلى المفكر علي عبد الرازق وكيف ناقش فكرة الخلافة في كتابه 'الإسلام وأصول الحكم' على أساس فرضيتين. الأولى أن الخلافة ليست متأصلة بالإسلام، فهي لذلك ليست ضرورية. والثانية أن القول بفصل الدين عن الدولة يفترض أن الإسلام كالمسيحية يحمل رسالةً عالمية. وفي معرض دفاعه عن الفرضية الأولى يقول بأن المصدرين الأساسيين في الإسلام، وهما القرآن والحديث، لا يذكران شيئاً عن الخلافة، أما الإشارات الغامضة إلى الموضوع فلا تدعم إذا ما فسرت تفسيراً صحيحاً قضيتها، ولذلك برأيه أصبحت الخلافة مصدر انقسام وتمرد بين المسلمين. كما أن القول برفاهية المسلمين وممارسة أصول دينهم تعتمد على وجود الخلافة قولٌ مردود، إذ ليس ثمة ضرورة لأن تتخذ السلطة شكل الخلافة كما حدد علماء الإسلام، وأي شكل من أشكال السلطة يخدم مصلحة المسلمين في وقتٍ معين هو شكلٌ مقبولٌ استناداً إلى قاعدة 'تغير الأحكام بتغير الأحوال'. وينتقل منطقياً من هذه الفرضية إلى الفرضية الثانية، أي الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية فيقول: "إن النبي مارس السلطة التي أملتها ظروف زمانه الخاصة، لكن عمله

هذا يجب أن لا يفسر على أنه محاولةٌ لإيجاد دولة، أو أنه كان جزءاً من رسالته الدينية، وهي الرسالة النبوية وليس الزمنية، فرسالة محمد انتهت بوفاته، وكان على المسلمين من بعده أن ينظموا أنفسهم في شكلٍ حكومي ما، إذ لم يكن في وسعهم العودة إلى الحالة السابقة، وأرسى انتخاب أبو بكر خليفة على المسلمين سابقةً بالنسبة لموضوع الخلافة، لكن مركز الخلافة كان سياسياً وليس دينياً، ولم يصبح لهذا المركز أهميةٌ دينية إلا فيما بعد، عندما رأى الخلفاء أنه من مصلحتهم تعزيز هذه الأهمية". من هذا يستنتج علي عبد الرازق أن الخلافة فقدت مبررها، وصار بالإمكان تجاوزها بعد أن تغيرت الظروف السياسية تغيراً جذرياً، وهذا ما أدى إلى اتهامه بالكفر والإلحاد، ونبذه اجتماعياً.

الآن، إذا تركنا هذه الأسباب، وتوجهنا إلى الموضوع بنظرةٍ أخرى مبتعدين عن مسألة الخلافتين والمقارنة وما إلى ذلك، يمكن حينها التركيز على موضوع 'التجنيد' في صفوف التنظيم. ألم تستطع داعش تنظيم عدد كبير من الشباب العربي في صفوفها؟ وكيف استطاعت بسط نفوذها من غير صعوبات أحياناً على عقول هذه الشباب، بنموذج يعود عمره إلى مئات السنين؟ هذه مسألةٌ غير عصية على أحد وظاهرةٌ للعيان، فقد نشرت جريدة 'العرب اليوم' تقريراً بتاريخ 2014/8/10، أكدت فيه مصادر أمنية عراقية لـ CNN أن المئات من الشباب في محافظات صلاح الدين ونينوى والأنبار انضموا خلال الأيام الماضية إلى داعش، وتحدثت المصادر عن عدة طرق يقوم عبرها التنظيم باجتذاب الأتباع في المناطق التي تعاني من مرارة التهميش السياسي. وتقدّر المصادر الأمنية الأمريكية والعراقية وجود عشرة آلاف مقاتل في صفوف داعش في سوريا والعراق، بينهم المئات من العناصر التي حررها التنظيم من السجون مؤخراً، ولا يشمل ذلك العدد المتطوعين الجدد الذين انضموا إلى التنظيم بعد تقدمه الأخير شمال العراق وهم مئاتٌ من الشبان الذين تتراوح أعمارهم ما بين 16 و25 سنة، ومعظمهم من الفقراء والعاطلين عن العمل وغير المتعلمين، وفقاً لما يؤكده لـ CNN مسؤولون عراقيون. وقد تحدثت CNN إلى والد أحد الشبان الذين انضموا إلى داعش مؤخراً، وطلب تعريفه باسم أبو رعد، حيث أشار إلى أن ابنه البالغ من العمر 19سنة حزم حقائبه وغادر المنزل من أجل الالتحاق بالقتال، ووجه أبو رعد انتقادات قاسية لحكومة المالكي قائلاً إنها المسؤولة عما يجري موضحاً وجهة نظره بالقول: "لقد سمحت الحكومة لهذه العصابات (داعش) بالسيطرة على البلاد"، مضيفاً: "قبل دخول المسلحين كان ابني يستمع للموسيقى ويلعب بألعاب الفيديو، ولكنه تغير بعد ذلك وبات شخصاً مختلفاً... كان يحلم بأن يصبح مهندس كمبيوتر، ولكنه اليوم بات مجرد إرهابي".

هذا التدمير الممنهج للمنظومة الفكرية والأخلاقية والمجتمعية العربية الذي تقوم به داعش، يتطلب منا أن نتساءل عن مدى هشاشة هذه المنظومة وعدم مقاومتها لهذا الهجوم الذي تتعرض له. هنا يكون الرد من خلال العودة إلى الكارثة الفكرية التي حصلت في تاريخ الفكر العربي ألا وهي مرور سبعة قرون عجاف، سبعة قرون خالية من الفكر والإنتاج الفكري الواضح والمميز، والتي تتحدد تقريباً منذ وفاة العلامة ابن خلدون إلى أن جاء عصر النهضة العربية حيث حمل بعض المفكرين والمثقفين هماً نهضوياً كان قد أشار إليه الدكتور الجابري باعتباره يهدف إلى 'التمدن' و'مقاومة الاستعمار الأجنبي'.

قرونٌ عربيةٌ جافة فكرياً، وقرونٌ وسطى أوربية مظلمة على كافة الصعد. الفرق أنه في الأولى لم يتم إنتاج أي شيء جراء هذه القرون، أما في الثانية فقد نهضت أوروبا نهضةً فكريةً وإنسانية. يكمن السبب في أن الإنسان الغربي عرف وقرأ ونقد جيداً تاريخه الكنسي والديني ومنه أنتج 'العلمانية'؛ ليس بمعناها الخاطئ وغير المفهوم من قبل الكثيرين بأنها آتيةٌ من العلم، بل معناها الذي يقصد منه فصل الدين عن الأمور الدنيوية والأرضية. إلا أنهم لم يخلصوا إلى هذه النتيجة إلا بعد أن رؤوا سيطرة الدين على كل مفاصل الحياة السياسية والاجتماعية والأخلاقية ما أدى إلى انغلاقهم على العالم بشكل تام.

لذا تكمن القصة لدينا في عدم الإلمام الشامل والواسع بتاريخنا العربي، وحتى الإسلامي، كي نستطيع إنتاج شيء يضاهي أو يقترب من المستوى الأوروبي. هذا الإلمام يحتاج قراءةً تاريخيةً بعينٍ دقيقة بعيداً عن أسلوب الرواية دون التأكد من صحتها ودقتها التاريخية. هذا ما قد يفسر استغرابنا النموذج الداعشي، وفي نفس الوقت انتقادنا لعدد من الحركات الفكرية كـ 'المعتزلة'التي أسهمت في إثراء العقل العربي. لقد أغرقنا أسلوب الرواية في الماضي، فجعل حاضرنا ومستقبلنا متعلقاً بماضينا، ودون قدرة على النهوض، وهذا ما يسهل من إعادة إحياءٍ أي نموذجٍ تاريخي يمكن أن تأتي به.

المراجع

(1) عبد الرزاق، علي. "الإسلام وأصول الحكم". في الفكر النهضوي الإسلامي. دار الكتاب المصري، القاهرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت. 2011م.
(2) د. خزنة كاتبي، غيداء. "أوليات الحروب. حروب الردة في الإسلام". دار المدار الإسلامي، بيروت. 2011م.
(3) موقع R.T الإخباري الالكتروني.
(4) عابد الجابري، محمد. مجموعة محاضرات بعنوان "إشكاليات فكرية معاصرة في الوطن العربي". /قسم الفلسفة/ جامعة دمشق.
(5) تقرير لـCNN، نشر في جريدة "العرب اليوم" بتاريخ 2014/8/4.

علاء الدين العالم*

فيلم 'المرآة' لأندريه تاركوفسكي:
قراءة نقدية

الخلاصة:

لا يمكن افتتاح الحديث عن فيلم 'المرآة' لأندريه تاركوفسكي بعبارات نمطية من قبيل: تدور أحداث الفيلم، تنطلق فكرة الفيلم الأساسية من، أو يقدم الفيلم مجموعة من المقولات، إلخ، كما لا يمكن استخدام هذه العبارات أثناء قراءة هذا الفيلم، لا لشيء إنما لأنه فيلم مختلف، وهنا لن أكيل المدائح للفيلم مؤكداً بذلك على اختلافه، إنما يُترك الحكم في مثل هذه المقامات للمشاهد. أما عن الاختلاف فهو لن يختلف فيه أحد، سواء رأى هذا الاختلاف من وجهة نظر سلبية أدت لحكم قيمةٍ بخس، أم رآه إيجابية أفرزت حكماً معيارياً بالجودة والتميز.

* خريج كلية الآداب، قسم اللغة العربية بجامعة دمشق. طالب في المعهد العالي للفنون المسرحية، قسم الدراسات المسرحية بدمشق. عمل في صحف محلية داخل سوريا (سكرتير تحرير مجلة 'الكفاح' الفلسطينية سابقاً، وصحافي في جريدة 'تشرين' سابقاً)، إضافة إلى صحف عربية مثل 'السفير' اللبنانية و'الحياة' اللندنية، و'العرب' اللندنية.

يكتسب فيلم 'المرآة' ميزة الاختلاف من خلال ابتعاده عن حبكة تقليدية مبنية على فعلٍ ينتج حدثاً يرتقي للذروة وينتهي بنهايةٍ حزينة أو مفرحة. يظهر في الفيلم البناءُ المغاير للحدث، بمعنى أنه لا توجد أحداثٌ كاملة لها مسار محدد تنتهي عند نقطة معينة وتغير مصير الشخصيات، إنما يتصف الحدث هنا بالانقطاع وعدم التمام والتشرذم وفقدانه للوحدة التي تجمع أجزاءه، بالإضافة إلى تداخل مجموعة من الأحداث والأفعال في زمنين مختلفين أيضاً. لا يُرى في 'المرآة' ذروةٌ أو نهايةٌ لفعل ما، أو تغيرٌ سريعٌ يظهر جلياً في نفسية الشخصيات، ولا يُلحظ زمنٌ محددٌ واضح -على الرغم من وجود زمنين يتمكن المشاهد من فصلهما- تسير فيه الأحداث تتابعاً أو بشكل اطرادي. أيضاً لا يظهر تسلسل للأحداث منطقي، أو لنقل تراتبي يصعد بوتيرة الفيلم وإيقاعه. إنما يتداخل في 'المرآة' الزمن والحدث والشخصية والفعل والصورة والإيقاع المتواتر تداخلاً يشكل بذاته بنيةً غنيةً بالمفردات والمقولات الإنسانية التي لا تظهر إلا بعد تأمل وتفكير. كل هذه الأمور أدت إلى أن يظهر فيلم 'المرآة' لأندريه تاركوفسكي مسبوغاً بهذا السربال من الاختلاف والتمايز.

تفرض المرآة على من يقف أمامها علاقة تناظر، أي أنها تعكس كل ما يقابلها وتكوّنه داخل إطارها كما هو. إن علاقة المرايا هذه هي العلاقة القائم عليها الفيلم، وهي اللبنة التي ما إن يصل إليها المشاهد ويزحزحها، مكتشفاً التناظر والتباين، حتى يتفكك الفيلم أمامه وينهار إلى وحداته الأولية مظهراً كل ما فيه من جماليات بصرية ومقولات فكرية كانت مختفية خلف العنوان الواضح وهو 'المرآة'. تبدأ العلاقة المرآوية في الفيلم انطلاقاً من طرحه زمنين مختلفين محورهما شخصية الابن/الأب، التي تشكل بذاتها محور علاقة المرايا، بمعنى أن التناظر يحصل على اعتبار أن هذه الشخصية هي الوساطة بين كل أطراف

التناظر والتباين الذي كرّس العلاقة المرآوية بين الأم والزوجة، الأب والابن، روسيا الأمس وروسيا اليوم، الريف والمدينة، الحرب والسلم، المطر والحريق، الحلم والواقع، حيث يقيم تاركوفسكي بين هذه الثنائيات علاقة مرايا قائمة على التناظر والتباين. فالتناظر يظهر من خلال تكرار الجنس وهو الأنثى في ثنائية أم/زوجة، الذكر في ثنائية أب/ابن، المساحات الخضراء الشاسعة في روسيا الأمس/روسيا اليوم. وعبر وضع ذات الممثلة في دور الأم الشابة والزوجة، والطفل الممثل عينه في دور الأب عندما كان طفلاً، والابن. أما التباين فأولى علامته هي تغيّر دور الأنثى من أمّ إلى زوجة، فالأنثى التي تُرى في بداية الفيلم موجهةً كل طاقتها نحو أطفالها، تظهر في دور زوجة الابن كأنثى تريد أن تتحرر وتتوق للخروج من قيد هذا الزوج غريب الأطوار، ولاسيما تحوّل دورها كأنثى من أم يغيب عنها جانب الزوجة إلا في الانتظار، إلى زوجة يغيب عنها جانب الأمومة إلا فيما ندر.

تعود علاقة المرايا لتوسم علاقة زمني الفيلم، إذ تجري حبكة الفيلم في زمنين (زمن الأم وابنها، زمن الابن بعد أن صار أباً وزوجته). إن العلاقة القائمة بين الزمنين هي علاقة مرايا يحكمها تناظرٌ من خلال التشويش الحاصل في كلا الزمنين، بمعنى أن تاركوفسكي لا يأبه في فيلمه بوضع تسلسل منطقي أو تتابعي يتبعه المشاهد، فهو يتذكر ولا يتابع في الذاكرة، ينتقل بين الزمنين بشكل اعتباطي مفاجئ، ولا يعتمد في تقطيعه للفيلم زمنين واضحين ينتقل بينهما بشكل مرتب، مشهد هنا ومشهد هناك على سبيل المثال، إنما يسلسل خمسة مشاهد من زمن الأم، ومشهد من زمن الزوجة، ثم يعود إلى زمن الأم بشكل مفاجئ دون أيّ وسيلة ربط. كذلك لا يميّز تاركوفسكي الزمنين من خلال اللون، فحيناً يصور مشاهد زمن الأم بلون داكن وحيناً آخر بألوان طبيعية. وكذلك حال مشاهد الزوجة فلم تصور بلونٍ واحد للدلالة على الزمن إنما بثلاث فئاتٍ لونية، داكن، وأسود وأبيض، وألوان طبيعية. ومن الممكن أن يخال البعض أن هذا الانتقال يؤثر في بنية العمل ووحدته، لكن لو تذكرنا أن عملية التذكر لدى الإنسان تنتج زمناً ذا أحداث غير مرتبة واعتباطية في التسلسل لعرفنا أن عشوائية ترتيب المشاهد، وعدم الفصل بين الزمنين بحدة، والتشويش الذي يصيب ذاكرة الابن/الأب، يكرس مقولة الفيلم في التذكر وينقل الذكرى من حالةٍ ذهنيةٍ مجردة إلى صورةٍ مرئية.

كذلك الحال بالنسبة لثنائية الحلم والواقع، إذ يداخل تاركوفسكي بين الحلم والواقع ولا يضع بينهما حداً فاصلاً على امتداد الفيلم. فكما يستخدم إبطاء الحركة في الكادر في مشاهد الحلم يستخدمه في مشاهد الواقع. وينطبق هذا على الفئة اللونية بين الحلم والواقع أيضاً فلا تمايز في اللون، وهذا بدوره يكرس ما سبق من التشويش الذي يصيب عملية تذكر الحلم ومقارنته مع الواقع في الذهن البشري.

تتجلى أوضح صور التباين في علاقة المرايا في الفيلم في المكان الحاضن للحكاية، فزمن الأم يحضنه مكانٌ ريفي، وزمن الزوجة يحضنه مكانٌ مديني. لهذا التباين تأويلاتٌ كثيرة قد يكون تفسيرها تقييداً للخيال الذي يمنحه الفيلم أكثر مما هو شرح له، ولكن قد يصلح أحد التفسيرات لهذا التباين القائلة بأن انتقال القصة من الريف إلى المدينة هو انتقال المجتمع الروسي من البساطة إلى الأدلجة الشيوعية، من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع العمالي الاشتراكي، من نقاء الحقول إلى عتمة المعامل، ومن حرية التأمل إلى تقييد الفكر بأيديولوجيا محددة.

إن انتقاد تاركوفسكي في فيلمه 'المرآة' للنظام الشيوعي في الاتحاد السوفييتي لم يتوقف على

التباين الحاصل في البنية المكانية، إذ كان الفيلم بمثابة مرآة عاكسة لكل أخطاء النظام الشيوعي في روسيا ممثلاً بستالين، والصين ممثلاً بماو تسي تونغ، حيث يُحَمِّل تاركوفسكي النظام الشيوعي الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي مسؤولية الحرب العالمية الثانية من خلال عرض قصة الأم التي لا تنفك هي وأولادها تنتظر زوجها لحين عودته من الحرب، مظهراً بذلك كم المعاناة الهائل الذي تعرض له الروس جراء دخول روسيا في الحرب العالمية، ولاسيما الأنثى الروسية ممثلةً بدور الأم، والطفل الروسي ممثلاً بدور الابن، مرفقاً ذلك بمشاهد واقعية للحرب العالمية الثانية تصور معاناة الروس من ويلات الحرب، ومشاهد أخرى للقنبلة الذرية أثناء سقوطها على هورشيما. لكن الفيلم يفصل بين الموقف السلبي من النظام الشيوعي الذي اتخذ قرار الحرب وبين الإنسان الروسي الحر الذي دافع عن بلاده، وذلك من خلال قصيدة للشاعر الروسي لارسين تاركوفسكي والد المخرج، فتأتي القصيدة متزامنةً مع مشاهد الحرب العالمية الثانية ومشهد الأطفال الذين يتعلمون الرماية في ثلوج روسيا وصقيعها، يقول تاركوفسكي الأب:

إنّي رَبَطتُ مَصيري بِسَرجِي
فأنا الآن بالأزمنةِ القادمة
يَكفِينِي خُلُودِي
مِن أَجلِ سيلِ دَمِي مِن عصرٍ إلى آخر
مِن أَجلِ زَاويةٍ دافئةٍ وآمنة
دَفَعتُ ثَمَنَ حَياتِي بِإرادَتِي

تعبّر هذه القصيدة عن موقف الشاعر من الشعب الروسي في الحرب العالمية الثانية، هو ينتقد النظام الشمولي الذي جر روسيا إلى الحرب، ولا ينتقد الإنسان الروسي الذي دفع روحه ثمنا لكرامته. لم يقتصر تتبع الفيلم لمثالب النظام الشيوعي عند حد الحرب العالمية الثانية، بل تعداه للحديث عن روسيا ما بعد الحرب، منتقدا آلية النظام الشيوعي الستاليني الذي حول الإنسان الروسي إلى آلة وعمل على تشييء الروس بدلا من إعطائهم الحريات فكان بذلك نظاما شموليا بامتياز. يعبر عن هذه المقولة مشهد الأم عندما تظن أنها ارتكبت خطأً أثناء تدقيقها إحدى المقالات، فتنطلق مسرعة تحت السماء والطارق لتصل إلى الجريدة وتتأكد من وجود الخطأ، فتجد أنه مجرد تهيّؤ ناتج عن الرهاب السياسي الذي فرضه النظام الشيوعي وينتهي الموقف على خير. يطرح تاركوفسكي من خلال هذا المشهد أمرين، الأول قسوة النظام السياسي الشيوعي في الاتحاد السوفييتي الذي قد ينهي حياة شخص ما بسبب خطأ في جريدة، والثاني هو تصوير البنية المعمارية السوفييتية ذات السراديب الطويلة المتداخلة والجدران المتخمة بأيقونات الشيوعية حيث تظهر صورة ستالين بوضوح في هذا المشهد، ما يؤكد فكرة ترميز الحزب والقائد لدرجة التأليه، وبناء كل المباني الحكومية على طريقة المعتقلات بحيث لا يكاد المرء يفرق بين نظام بناء المشفى أو الجريدة ونظام بناء المعتقل السياسي.

لا يقتصر انتقاد تاركوفسكي للنظام الشيوعي في الاتحاد السوفييتي وحسب، بل ينتقد النظام الشيوعي في الصين ممثلاً بماو تسي تونغ، حيث ينتقد الفيلم ما وصل إليه النظام الشيوعي الصيني من تقديس وسبغ صفات الآلهة على ماو تسي تونغ من خلال إدراج مشاهد واقعية تظهر الإقبال الجماهيري

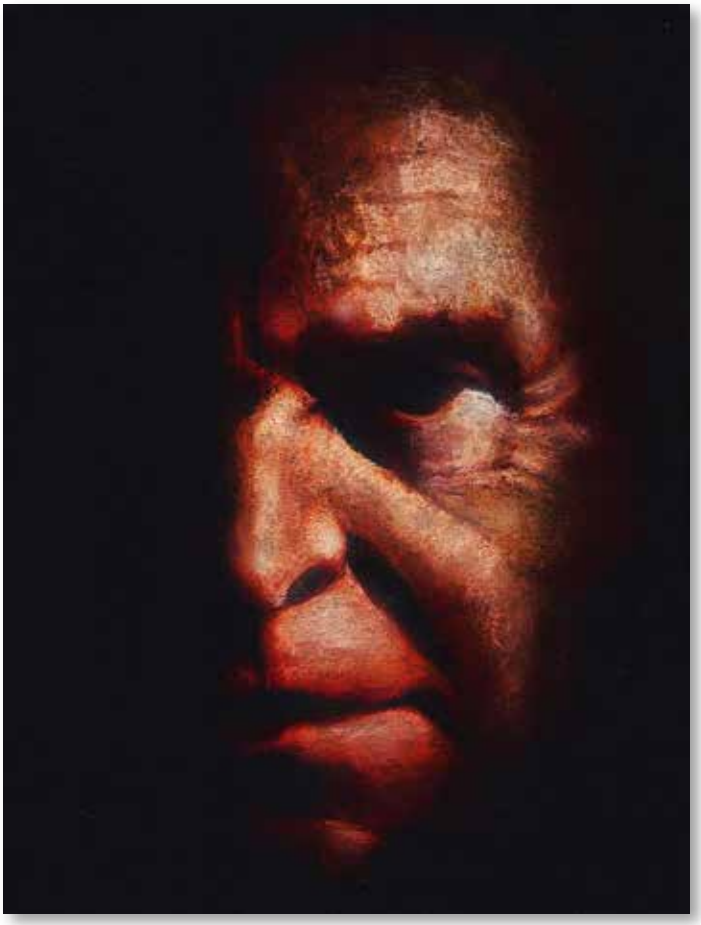
الهائل في الصين، ورفع صورة ماو تسي تونغ في كل مكان. إن تاركوفسكي في 'المرآة' لا ينتقد أسس النظام الشيوعي الاشتراكي ومرتكزاته النظرية، إنما ينتقد الحالة التي وصل إليها والتي يناقض فيها مبادئه وأفكاره.

يقف تاركوفسكي موقفاً حذراً من اللغة ينعكس في فيلمه 'المرآة'. فكما في كل أفلامه يعتمد تاركوفسكي على الصورة التي تظهر بشكل لوحة فنية، وكأن تاركوفسكي في كاميرته يرسم ملامح الصورة التي يريد أن يحمّلها ما يريد. ويمهد لذلك في المشهد الأول الذي يتلو المقدمة، حيث نرى الأم تتوسط الكادر وتجلس على خشبةٍ مرتفعةٍ عن الأرض ظهرها للكاميرا ومن جانبيها الأشجار وأمامها مرجٌ أخضر واسع. إن هذه الصورة لتكوّن بذاتها لوحة فنية طبيعية يخالها المرء لو فصلت عن تاليها وسابقها رسماً، وقس ذلك على كل مشاهد الفيلم. إن تاركوفسكي بذلك يستبدل باللفظة الصورة، ويستبدل بلغة الكلام لغة السينما التي تتكون من الصورة كما يقول الناقد جان ميتري، مع أنه لا يقصي اللغة بشكل تام وأبرز دليل توظيفه للشعر في خدمة الصورة وتكامل المعنى.

ينتهي الفيلم بتطابق المرآة، وتطابق أطراف الثنائيات على وجهيها، ففي المشهد الأخير تتطابق صورة الذكر بشقيها الأب/الابن، وصورة الأنثى بشقيها الأم/الزوجة، والزمن بشقيه الحاضر/الماضي، وذلك في قالب مكاني هو القرية. أي أن تاركوفسكي اختار الريف الروسي بدلاً من المدن الروسية مدللاً بذلك على آخر انتقادٍ له للنظام الشيوعي في الفيلم الذي شيّأ الإنسان الروسي (أي حوّله إلى شيء) وقيده في سراديب المدن.

لايقف فيلم "المرآة" عند حدود روسيا الكبرى، وحدود تقويض النظام الستاليني ورصد ممارساته بحق الروس، إنما يتجاوز ذلك ليهاجم كل الأنظمة السياسية الشمولية التي تُشَيّءُ الإنسان وتحوله إلى عبد للدولة ولمؤسساتها الكونفدرالية. من هنا نجد أن ما رصده تاركوفسكي في فيلمه يتقارب وواقع الحال العربي، فمثلما سُحِقَت الأنثى (أماً وزوجة) في الاتحاد السوفيتي في العهد الستاليني تحت نير النظام الشمولي، تعاني الأنثى العربية اليوم ما تعانيه سواء من الأنظمة الشمولية التي أحكمت قبضتها على الحكم في معظم البلدان العربية سابقاً، أو من أشكال الحكم الجديدة التي أفرزها 'الربيع العربي'؛ حيث بقيت المرأة رغم كل التغييرات الجذرية، التي عصفت في المجتمعات العربية بعد 2011، بقيت المرأة حبيسة العقلية القبلية العربية. ولعل المثال الأوضح على هذا هو الانتهاكات التي تعرضت لها النسوة في المناطق الواقعة تحت سيطرة الدولة الإسلامية في العراق والشام 'داعش'.

من هنا نجد أن 'مرآة' تاركوفسكي، التي عكست شتات العائلة الروسية في ظل الحكم الستاليني، تعكس اليوم الشتات العربي الذي نتج عن أنظمةٍ سياسيةٍ مُتَعَنِّتَة في وجه التغيير، وحكوماتٍ جديدة جاءت كسابقاتها بقوة السلاح والنار.



بورتريه

أحمد بندقجي *

* طالب سنة رابعة في كلية الفنون الجميلة بجامعة دمشق، اختصاص اتصالات بصرية. شارك في عدة أنشطة ومعارض منها ورشة عمل جماعية عام 2011 في المركز الثقافي الفرنسي بدمشق عن صناعة الأفلام القصيرة بتقنية Stop Motion، معرض الربيع السنوي 2013، معرض كاريكاتور في 'منتدى البناء الثقافي' بدمشق 2014، معرض سكتش 'أنو هيك' في 'منتدى البناء الثقافي' 2014، مشاركة في ورشة عمل رسم جداري باسم 'جدران السلام' في منطقة النبك برعاية 'ملتقى سوريات يصنعن السلام'، إضافة إلى رسم عدة قصص لدار 'أصالة' في بيروت.

مراجعات كتب

- تقاطع نيران
- محمد إقبال: نحو سيرة صوفية
- مزرعة الحيوانات والربيع العربي

محمد حجو*

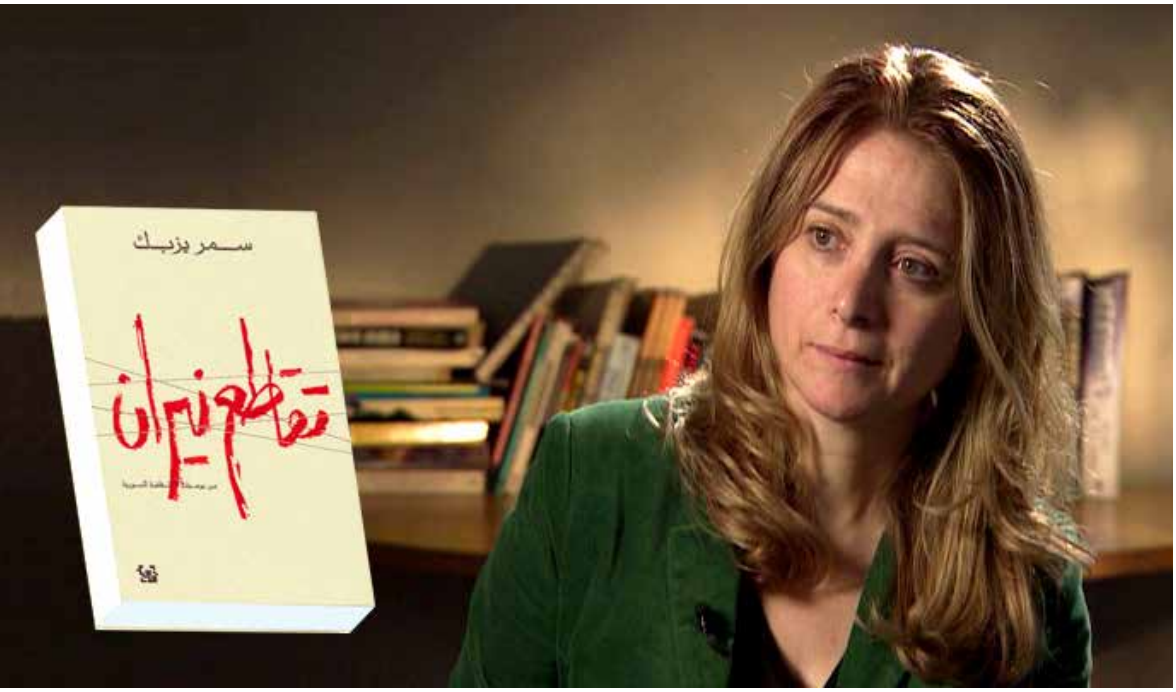
تقاطع نيران

مراجعة لكتاب 'تقاطع نيران'
تأليف سمر يزبك، 304 صفحة، قطع متوسط، نشر 'دار الآداب'، بيروت، 2012.

الخلاصة:

بالشخصنة حيناً والموضوعية أحياناً أخرى، تمسك سمر يزبك بأطراف خيوط باكورة الثورة السورية لتنسج منها بحرفية ثوباً مرقعاً يلبسه القارئ بتمهل عاشقٍ يلثم جسد حبيبته. تمثل كل رقعةٍ فيه مدينةً تذوقت منذ أمدٍ بعيد شهد الحرية الغالي ثمنه والصعب مناله؛ تبدأه من دمشق وشوارعها التي غزاها مجرمون يدعون حب الوطن، إلى درعا وأطفالها وعشائرها، فبانياس والتوتر الطائفي الذي يسكنها. ومن جسر الشغور ومقابرها الجماعية إلى جبلة والقامشلي وحمص. ولا ينساب من بين يديها النقد اللاذع لكل المقصرين والمجرمين فترميهم بسهام غضبها تارةً، وبجمرات خيبة أملها تاراتٍ أخرى، فلا يسلم من تقريعها لا النظام ولا المتواطئون معه أو المتخاذلون في مجابهته.

* يكتب القصة القصيرة والمقالات السياسية والاجتماعية والثقافية. نشرت له عدة صحف ومجلات من أبرزها مجلة العربي الكويتية وصحيفة العربي الجديد. نالت قصته 'البنيان المرصوص' المركز الثالث ضمن مسابقة 'قصص على الهواء' التي تقيمها مجلة العربي بالتعاون مع بي بي سي إكسترا.



مقدمة

تسعى مراجعة كتاب 'تقاطع نيران' الحالية إلى تقديم نقد تقريري للمعلومات المعروضة بقلم سمر يزبك، ولن تتوجه -إلا في بعض المواطن التي تنوه إلى جماليات اللغة المستخدمة- إلى سبر بنية النص الأدبية، وذلك كون العمل مما يصعب تصنيفه؛ فهو قد يندرج تحت بند المذكرات الشخصية، لكنه يتسم بتقريرية عرضه لشهادات الأشخاص الذين عاينوا الشارع السوري إبان اندلاع الثورة وأثناءها.

عندما يقوم القارئ بزيارة هذا العمل الفني والشخصي في آنٍ معاً فإن عبارةً توضيحية تقوم مقام موظفة الاستقبال لتزيل لبس الاسم عن الذين يجهلونه: "تقاطع نيران هو الموقع الذي يكون فيه شخص أو مجموعة قتالية أو سياسية في مرمى نيران متعددة، من العدو ومن الصديق". هذه الجملة تتوضح للقارئ أكثر حين يتخذ القرار بالغوص في صفحات هذا العمل المملوء ألماً وأملاً، فراوية حكاياته تقبع في تقاطع نيرانٍ معنويٍ ومادي.

العمل عبارة عن شهادات عيانية لبدايات الثورة (الشهور الأربعة الأولى) منضدة بأسلوب روائي متميز وهواجس امرأة سورية مزقها وما يزال حزنها على بلدها الجريح. بهذه الكلمات يمكننا أن نلخص تجاوزاً بالطبع هذا العمل. يمكننا تصنيف هذا العمل بالـ 'سودوروائي' أو شبه الروائي، فهو يقترب من المذكرات لكنه يحمل بين طيات هذه المذكرات أبعاداً لأناسٍ وفضاءات أخرى تعطيه الثقة ليثب إلى عالم الرواية بثقة نفسٍ وعزم. سمر يزبك بعملها هذا تقترب من كتابات إيزابيل الليندي التي لطالما أقحمت حياتها الشخصية في أعمالها الأدبية.

انتماءٌ ثوري

سمر يزبك، صاحبة الروايات المثيرة للجدل سياسياً واجتماعياً، تقتحم بشجاعة منقطعة النظير مشاهد الثورة السورية وتؤرخ لها -رغم نفيها لذلك- لا بأسلوب جاف وأكاديمي، بل بروح التعاطف التي تشع من كلماتها.

ينقسم العمل إلى فقرات معنونة تاريخياً، اليوم الفلاني من الشهر الفلاني في السنة الفلانية، تفصل بينها مسافات زمنية متباعدة أو متقاربة. هذا الشيء يتفهمه القارئ إذ أنه لا يتاح للكاتبة أن تنزل إلى الشارع أو تستمع إلى شهادات الناشطين متى أرادت، وحتى الأخبار عل شبكة الانترنت يعترضها انقطاعه المستمر.

تأخذنا الكاتبة في جولة سندبادية دمشقية، متوقفة عند مناطق التوتر والتظاهر وساردة بأسلوب سلس لا يخلو من المغالطات ما تراه، وهي محاولة منها كما أشارت هي للخروج من تصنيف الشيطان الأخرس الذي يرى الظلم واقعاً على أبناء شعبه فلا يحرك ساكناً.

أسلوب الكاتبة المميز يحول أخباراً سمعناها ونسمعها يومياً إلى حدث جديد يثير مشاعرنا ويحضنا على التعاطف مع ما يجري بإنسانية، تفوق بكثير تلك المشاعر التي انتابتنا إثر مشاهداتنا للقنوات الإخبارية والتي تنقل المشهد ببرودة كأنها تصور مؤتمراً صحفياً لأحد السياسيين. فمن ذلك قولها واصفة حال أهالي درعا بعد الحصار الأول للمدينة بين نيسان وأيار من العام الأول للثورة: "الأخبار عنهم غامضة، لكن رائحة الموت واضحة".

تلخص الكاتبة مأساة السوريين في الحرب الدائرة بالقول: "أنا والقتلة من مدينة واحدة في دمي يجري بعض من دمهم". هذه الجملة تستخدمها الكاتبة للإشارة إلى أنها والقتلة إما ينحدرون من مدينة واحدة، كحالها وعاطف نجيب، أو للإشارة العامة لارتباطها بعائلة الأسد وبرأس النظام في كونهم ينتمون للطائفة العلوية. هذا التلخيص يمكن للقارئ إسقاطه على حياة السوريين الآن فهم إن حملوا السلاح حملوه ضد إخوتهم، وإن ماتوا فبرصاصهم أو بقذائف أطلقتها ضغطة زناد قد تكون لأبنائهم.

سمر يزبك تقطع شعرة معاوية مع النظام ومع بشار الأسد وتتهمه بتوظيف الطائفية للمحافظة على السلطة. بشار الأسد يذكر باسمه الصريح هو ونظامه والاتهام لهم واضح تماماً بالتوغل في الدماء السورية. هذه النقطة تفوقت فيها الكاتبة سمر على نظرائها ممن حاولوا التأريخ لبدايات الثورة من خلال روايات ومقالات، والذين اكتفوا بإشارات غالباً ما تكون مبهمة لشخص بشار الأسد وماهر الأسد وعاطف نجيب بل وحتى رفعت الأسد، ناسجين بفعلهم هذا شبكة أمان تلتقطهم في حال بقي الأسد، ومرسخين في الوقت ذاته قدماً شاحبة تمنعهم من السقوط أخلاقياً إن انتصرت الثورة. تحدد سمر موقفها ممن اختاروا الصمت من المثقفين إزاء نهر الدم الجاري، فتصفهم بالشركاء في القتل.

في الكتاب يستشف القارئ بنعومة هاجساً كبيراً لدى يزبك في تفنيد روايات النظام البعثي التي جاهد ليجعلها مقنعة فخرجت كما هو؛ مليئة بالزيف وسخيفة. وهي توظف لهذا الغرض مناقشاتها مع شهود العيان إن صح التعبير، وتحاول إقناع من صدّق ادعاءات النظام بعكس ذلك. من أجل ذلك تسبر الكاتبة، بخبرة من يعلم دهاليز الإعلام السوري، غور السياسات الإعلامية التي اتبعها النظام لمجابه الثورة

والاحتجاجات، متسلحةً بشهادات إعلاميين مغلوب على أمرهم، وخلاصتها قول المذيعة مجهولة الاسم ليزبك: "نحن موظفون فقط، نتقاضى أجوراً، ولسنا إعلاميين".

تتبدى سمر يزبك من خلال الكتاب مدافعة شرسة عن حرية التعبير، وعن حقها هي أولاً في أن تعرف مجريات ما يحدث من حولها، خاصة وأن سياسة التعتيم التي انتهجها إعلام النظام عند بدء الثورة جاءت بنتائج عكسية ووخيمة عليه، إذ أن أغلب الناس كانوا سيكتفون لو علموا ما يحدث بهز الرأس أو الخوف أو حتى تصديق روايات من النظام يعلمون في صميمهم أنها أساطير فرعونية لم يتم تحنيطها جيداً. سياسة التعتيم هذه دفعت بالكثير من الناس إلى محاولة استقصاء ما يحدث من حولهم في ظل غياب أي توضيح رسمي. هذا الاستقصاء كشف للسواد الأعظم منهم أن الذين يتم وصفهم بالعصابات هم في الحقيقة متظاهرون سلميون. وهكذا وكما يحدث مع من ضاق أفقهم السياسي، فقد انقلب سحر النظام عليه وتم تصعيد مطالب المتظاهرين. هذه النقطة جلية جداً في كلمات يزبك التي تحض بشكل مباشر كل من لديه شك في كذب النظام أن ينزل إلى الشارع ويرى بعينيه لا بأعين الفضائيات حقيقة ما يجري على الأرض.

تتساءل الكاتبة: "هل كانت أربعون سنة كافية لخلق هذه الأجيال الخائفة القاتلة؟" وهي تجيب في جل روايتها عن هذا التساؤل ببلى؛ بلى التي تنطقها كلماتها تأتي مدوية وقوية.

سمر يزبك التي عودت قراءها على شجاعة وصفها لحال سوريا قبل الأزمة، لم يتراجع بعد الأزمة زخم سبرها لأغوار النظام السوري العفن والذي تُحَمِّلُه سمر أكبر الوزر في تشويه المجتمع السوري وتحويله للطائفة العلوية -التي تنتمي إليها الكاتبة- لطائفة يعشش فيها خوف دائم من الطوائف الأخرى وبالأخص السنة، وذلك حتى يخلق نظام الحكم السوري تكتلاً طائفياً يدعمه ويضحي من أجله.

سمر أيضا تنفي صفة الإخلاص للطائفة عن النظام؛ فالعلويون في معظمهم فقراء، إلا من انخرط في نظام الحكم وسوّلت له نفسه سرقة شعبه، وهو في ذلك لا يختلف عن مجرمي وسارقي البلاد من أبناء الطوائف الأخرى. كما أن عقاب العلوي الخارج عن طاعة حزب البعث الأسدي هو أكبر بكثير مما يتلقاه المنتمون إلى غير طوائف.

كلمات سمر يزبك تقطر بالكره نحو فئة الشبيحة، فهي دائماً ما تتحدث عنهم بكلمات من وصل به النفور منهم حد القرف. هم ليسوا بأمن ولا جيش، شبان مستهترون مفتولو العضلات يحسبون أن حملهم للسلاح وانتماءهم يخولانهم فعل ما يجول في رأسهم. وهم محقون في ذلك إذ أنهم، وكما تصورهم الكاتبة، لا يمكن المساس بهم من قبل الجيش على الحواجز، حيث يتسللون إلى أماكن التظاهرات السلمية ويقمعونها بلا شفقة أو رحمة؛ فيقتلون ويعطبون من أمامهم وكأنهم هم البشر والمتظاهرون ذباب.

تنفي يزبك إمكانية حدوث حوار بين المتظاهرين والأمن والجيش والنظام "ترى ما هو الحوار الذي يمكن افتراضه بين فوهة مدفع وبيت أعزل؟ لنجر حواراً: لا حوار"، هذه الكلمات تعتبرها يزبك من المسلّمات التي لا تحتاج إلى شرحٍ أو تفصيل.

كما توضح يزبك توظيف الطائفية من قبل النظام من أجل جذب أبناء الطائفة إليه، مع أنه هو الذي كان يقتل العلويين ويتهم السنة بقتلهم ليؤجج الأحقاد الدفينة ويصور للعلويين جحيمية الحياة دون نظام بشار الأسد. الأمر ذاته فعله النظام مع الجيش، فأمر قناصته ورجال أمنه بتصفية العديد من المجندين واتهام المتظاهرين بذلك.

الاستنكار والتعجب من أفعال النظام حاضران دائماً في كلمات يزبك: "هل سيهجِّر الشعب كله؟!" "من يفعل هذا بشعبه؟!" "هل يعقل أن يفعل نظام كل هذا بشعبه؟!" "كيف يقوم الرئيس بإصدار قرارات الموت؟!" إلخ.

بين الإحباط والحيرة

العمل مليء بكم هائل من الأسئلة التي يندرج معظمها تحت خانة غير القابل للإجابة، وهي بذلك تجسد حيرة المواطن العادي الذي لا ينتمي إلى أي من أطراف الصراع والغارق في مستنقع الدهشة الذي يزداد قذارة مع كل يوم ينقضي وكل روح تزهق.

يتضح جلياً، بين السطور تارةً، وبشكل مباشر تارات أخرى، حجم التذبذب الذي يعيشه الناشط السياسي في ظل الثورة السورية. فهو/هي ممزقون بين ما يرونه واجبهم في نقل حقيقة ما يحدث على أرض الواقع، وبين عوائلهم التي لن يتوانى النظام عن التنكيل والتشهير بها حتى ولو قرر الناشط الرحيل عن البلاد بمفرده/ها.

تبكي يزبك بحرقة وحيدةً في غرفتها إزاء دموع وصراخ ابنتها الخائفة عليها من الموت، ويغزوها التشوش والارتباك حيال خطوتها اللاحقة؛ هل تكمل مشوارها في البحث عن الحقيقة ونقلها، مخاطرةً بحياتها وحياة ابنتها وعائلتها؟ أم تركن إلى الخوف خائنة لضميرها ككاتبة ومثقفة؟

شعور طفيف بالإحباط قد يتسلل إلى روح القارئ أثناء مطالعته للصفحات الخمسين الأولى، وذلك لأن الصورة التي ترسمها يزبك عن الثورة وبداياتها بريشة كلماتها المبدعة هي صورة مثالية للغاية لا أظن أنها تنطبق على أية ثورة أو أي شعب في العالم، وفيها إغفالٌ لكثير من التجاوزات التي كانت تحدث في ذلك الوقت من المتظاهرين. هذه الصورة قد تصب في خانة التمجيد والقداسة التي لا ترضى بإبداء العيوب أو الحديث عنها، ونحن كسوريين يقع على عاتقنا محاولة التخلص منه، إذ أنه من مخلفات الأنظمة الشمولية.

سمر يزبك في قلب تقاطع نيران

تمتزج الروائية بالصحفية في كتاب يزبك هذا والذي يعد خليطاً متجانساً من طرفي شخصيتها المميزة. كما يحدث وأن تقوم الروائية بالشرود في سردٍ إبداعي لما يحدث، ومن ثم تعيدها الشخصية الصحفية إلى المهنية والموضوعية. هذا الانتقال الذي أخرجته يزبك سلساً على الرغم من صعوبته ساهم في صبغ العمل بحيوية تشد القارئ وتخفف من جفاف المادة الصحفية التوثيقية، وقد لخصت ذلك بقولها: "أنا أكثر رواية حقيقية يمكن أن أكتبها في يوم من الأيام".

يتخلل العمل ذكريات منثورة للكاتبة تصور طفولتها التي تتبدى لنا قاسية من خلال كلماتها؛ فعائلتها لم تغفر لها تحررها المبكر وهربها من منزل أهلها، أما موقفها من الثورة السورية فقد أحال الطين إلى وحول سائلة. الذي لا يعرف سيرة حياة يزبك سيصدم عندما يعرف بقرابتها لأسامة بن لادن! فنجوى غانم قريبتها هي الزوجة الأولى لأسامة بن لادن. كما سيصطدم أكثر عندما تخبره يزبك بأنه كانت لأسامة فيلا تجاور فيلا فواز الأسد. وهكذا أضفى إسقاط ما يحدث في سوريا على حياة الكاتبة الشخصية في بعض الأحيان حميمية على العمل يقربه من قلب القارئ.

سمر يزبك تروّج الثورة في الغرب وتنفي عنها الصبغة الإسلامية

يبدو الكتاب وكأنه موجهٌ للغرب، إذ يغلب عليه الخطاب التسويقي للمآسي. حيث تحاول الكاتبة جهدها إظهار الحراك على أنه غير إسلامي، وهذا أمر خاطئ للغاية، فسواء كنا علمانيين أو أصحب فكر إسلامي، متدينين أو ملحدين، فلا بد لنا من أن نكون على الأقل منصفين. المتظاهرون في أغلبهم كانوا من الطائفة السنية، وكانوا متدينين، وإلا فكيف نفسر الشعارات المرفوعة؟ "يا الله مالنا غيرك يا الله، الله سوريا حرية وبس، قائدنا للأبد سيدنا محمد، لبيك لبيك لبيك يا الله، عالجنة رايحين شهداء بالملايين، هي لله هي لله لا للسلطة ولا للجاه، تكبير، هييي ويالله وما منركع إلا لله، إلخ"، كما أن أغلب الناشطين في التلفاز أو الذين يبثون مقاطع اليوتيوب يغلب على كلامهم الطابع الديني، بل ويمكن اعتبارهم أصحاب فكر ديني بامتياز. أنا لا أنفي أبداً حراك العلمانيين ولا الناشطين من الطوائف الأخرى، لكننا لا نستطيع تغليب القليل على الكثير.

قمة الموقف الحاد من إسلاميي الثورة تظهر مركزةً في جملة واحدة تعبر عن دواخل سمر يزبك، حيث تقول: "تصلني معلومات بأن الإسلاميين يشتغلون على الأرض، وأن قوتهم المالية هائلة، لكن ذلك لا يعني شيئاً".

الإسلام عقدة حسب أحد الناشطين اليساريين العلمانيين ممن حاورتهم يزبك. وحسب هذا الناشط فقد اضطروا إلى استخدام المساجد حتى يتمكنوا من التجمع والخروج في المظاهرات. الكاتبة كعادتها في هذا العمل تسعى إلى إيصال فكرة للغرب بأن العلمانيين هم أصحاب الثورة وليس الإسلاميون. طبعاً وكما أشرتُ سابقاً فهذا الكلام لا يمت للواقع بصلة، فالشعارات كانت واضحة.

تشوب كلمات سمر بعض السخرية من المظاهر الدينية، وخاصة النقاب، فتذكر وصف الحجاب بالخيشة والذي استخدمه سعد الله الجابري –حسب كلمات سمر دون ذكر المصدر– رئيس الوزراء في عام 1944 لوصف الحجاب بعد حادثة 'نقطة الحليب' التي اعترض على إثرها أعضاء ما كان يعرف بالجمعية الغراء على اجتماع نساء سافرات مع أخريات محجبات ليشاركن بفعاليات غير مقبولة من هذه الجمعية. لكن تكرار ذكر أن النساء جميعهن محجبات ينطوي على أمرين في رأيي:

- إن سمر يزبك تحاول أن تؤكد للعالم العربي والغربي على حد سواء بأن معظم الذين خرجوا سلميين أغلبهم من الطائفة السنية وأنهم متدينون، فمعظم نسائهن يتشحن بالسواد ويتنقبن، الأمر الذي يدحض أقولاً كثيرة زعمت أن الإسلاميين تطفلوا على الثورة السلمية ليحولوها إلى صدام مسلح.
- تريد الكاتبة أن تمهد إلى ظهور المتشددين المسلحين بالقول بأن أولئك قد وجدوا في المتظاهرين السلميين المتدينين حاضنةً شعبيةً بنوا أسسهم على أكتافها، مستثمرين تعاطف المتظاهرين المتدينين البسطاء فكرياً مع فكرة الخلافة الإسلامية وحكم الدين.

وتظهر الفرقة بين المتظاهرين جليةً وواضحةً في نقل الكاتبة لوقائع المظاهرتين المتتاليتين النسائيتين في دمشق بساحة عرنوس؛ ففي اليوم الأول تظاهرت النساء المحجبات، ثم في اليوم الذي يليه خرجت مظاهرة مكونة من ستين امرأة تقريباً ممن وصفتهم الكاتبة بالحاسرات والعلمانيات، وانضمت إليهن الكاتبة. هذه السطور تولد في نفس القارئ تساؤلين: الأول، لماذا خرجت النساء على دفعتين، واحدة

محجبة والأخرى سافرة؟ أما كان الأجدى والأجدر أن يخرجن مجتمعات فيكثر عددهن ويعطين صورة راقية عن تلاحم الشعب السوري بمكوناته الغنية التعددية؟ هذا السؤال سهل الإجابة في رأيي؛ فالتنسيق هو الفيصل هنا، وللأسف فإن تنسيقيات بداية التظاهرات لم تكن موحدة. إضافة إلى ذلك فعامل التخوف من الآخر لعب دوراً أساسياً؛ فغالبية المتدينين كانت لديهم شكوك عظيمة في إخلاص العلمانيين، متصورين أن الأخيرين هم على علاقة وثيقة بالنظام. وعلى الطرف الآخر يظن معظم العلمانيين بأن المتدينين منتمون بطبيعة الحال إلى فرق دينية كالإخوان المسلمين وغيرهم، وهم لا يريدون أن يتم نسبهم إلى هكذا فرق. أما التساؤل الثاني، فهو لماذا خرجت الكاتبة مع السافرات ولم تخرج مع المتدينات؟ وهنا لا يمكننا أن نجزم؛ فالكاتبة تتابع كثيراً من التنسيقيات، وتنخرط مع الناس وتنقل مظاهرات المتدينين وغيرهم. وقد يعود السبب إلى عدم علم الكاتبة بالمظاهرة الأولى، أو لكونها وكما أشرنا سابقاً لا تريد أن يتم احتسابها على جماعات متدينة، أو لموقفها الرافض والمعلن من الدين ككل. هذا الموقف ليس بجديد على كتابات يزبك التي لطالما صورت في كتاباتها تأففاً من تحكم الدين بحياة المواطن السوري، خاصة النساء على حد وصفها.

لكن رغم انتقادها للدين، إلا أن سمر يزبك تتسم بالحيادية والموضوعية في نقل ما يصلها من الناشطين الموثوقين، فهي لم تتوان عن ذكر طل الملوحي ومطالبة أهالي بانياس لإطلاق سراحها. طل الملوحي التي كانت من أوائل من كتبوا ضد النظام في المدونات، وهي من بين الذين ساهموا في إشعال فتيل الثورة السورية، وقد تعرضت للسجن وتشويه السمعة. كثير من المثقفين والكتاب والمنظرين في الثورة السورية تجاهلوا طل وإسهاماتها العظيمة، وخاصة الذين انتموا سابقا إلى الحزب الشيوعي، ومن أبرزهم ياسين الحاج صالح. ففي مقال له في جريدة الحياة تحت عنوان: 'أبطال واضحون في أسطورة'، أغفل الحاج صالح ذكر طل الملوحي تماماً بينما بالغ في التغزل بإنجاز زوجته سميرة خليل ورزان زيتونة وغيرهم. كثير من المراقبين يرجع هذا التجاهل المتعمد إلى كون طل الملوحي محجبة ومحافظة دينياً، الأمر الذي لا ينطبق على من مجدهم ياسين الحاج صالح.

سمر يزبك تعالت عن الطائفية ورفض الآخر لمجرد أنه يختلف عنا، وهي نقطة ذهبية تحسب لهذه الكاتبة الفذة. وقد ظهر ذلك جلياً في تركيزها على ضرورة الحفاظ على إنسانيتنا في ظل الحرب الدائرة؛ فالتعاطف الإنساني حسب يزبك لا يجب أن يقف في طريقه موقف سياسي ولا انتماء طائفي ولا حتى فكر ثقافي. يأتي تركيزها هذا موسوماً بدهشة عارمة من موقف النظام والتابعين له، ممن رفضوا حتى التعاطف مع أسر الشهداء واعتبروه خيانة عظمى تستوجب العقاب. الأمر ذاته انتشر بعد مدة بين صفوف المعارضين وأصبح التعاطف الإنساني مع قاعدة النظام ورفض العنف يستوجبان السخط ويشيران إلى عمالة المتعاطف والشك باحتمال كونه جاسوساً للنظام.

تحولات واعتراف ببعض أخطاء الثورة

تقارن الكاتبة بين الشباب المتحمس لمساعدة المتظاهرين والمليء بالحيوية والنشاط، وبين شخصيات المعارضة التي يغزوها التلكؤ والخمول وتستبد بأوصالها البيروقراطية. فهناك حالةٌ من تعدد الشخصيات أو النفاق تعيشها شخوص المعارضة التي تروي الشهادات، فمن ناحية يقولون أنهم علمانيون

لا انتماءات دينية لهم، بل حتى في بعض الحالات ملحدون، ثم تراهم يهتفون مع المتظاهرين: الله سوريا حرية وبس. هنالك اعتراف بأخطاء قام بها الناشطون وهو أمر إيجابي إذ أن من ضمن أهداف انتفاضة وثورة الشعب السوري كسر أسطورة الألوهية التي نسجها النظام حول عائلة الأسد وحزب البعث. كما تشير الكاتبة إلى ازدواجية معايير الغرب تجاه الوضع في سوريا وذلك لقربها من إسرائيل، فالأمريكيون والناتو لم يهرعوا لـ 'إنقاذ الناس' كما ادعوا أنهم فعلوا في ليبيا، كما لم يتدخلوا سياسياً بالزخم ذاته الذي أظهروه تجاه ثورة مصر.

في النص بعض الأخطاء لا بد من التنويه إليها

قول الكاتبة أنه "في أحد الأيام خرجت دمشق كلها للتظاهر"، وهذا الأمر خاطئ للغاية، فحتى حمص 'عاصمة الثورة'، ودرعا 'مهد الثورة'، لم تخرج كلها ضد النظام، وقد كان الأجدر بالكاتبة أن تبتعد عن التعميم. قد تكون استخدمت هذه الكلمة "كلها" للتعبير عن كبر حجم المظاهرات، ولكن في الأمر مبالغة شديدة لا داعي لها في رأي كاتب هذه السطور. كما أن حلب تأخرت في الخروج بمظاهرات والذين بدؤوا يخرجون لم يكن عددهم يتجاوز العشرات في مدينةٍ يسكنها قرابة الخمسة ملايين إنسان، كما أنها أوحت -عن قصد أو غير قصد- بأن مظاهرات حلب سبقت تظاهرات حماة وهذا خاطئ للغاية.

في النص تكرار لبعض الجمل وللكثير من الأحداث المتشابهة، وقد صبَّ حيناً في مصلحة النص ولم ينتقص منه؛ فوضح للقارئ، وخاصة ذلك الذي لم يشهد الواقع السوري التظاهري المعاش، أن أفعال النظام كانت هي ذاتها يومياً. وتؤكد سمر ذلك بقولها: "عيون لم أكن ألمحها في دمشق؛ أعرف أني أردد هذه الجملة كثيراً في يومياتي ولكني لا أمل من ترددها". إلا أن هذا لم يمنع أن التكرار ساهم في أحيانٍ أخرى في بث الملل لدى القارئ ومن ذلك تكرار: "مدينة أشباح، القتلة ينبتون من الأرض، من أين أتى هؤلاء، تعاطي الحبوب المنومة.. إلخ". كما تغيب بعض الأسماء الهامة عن قلم سمر من أهمها: حمزة الخطيب، ورزان زيتونة.

في الختام

لا يسع القارئ لسطور تقاطع نيران إلا أن يشعر بالأسى والأمل معاً؛ الأسى لما حل ببلدٍ، تعتبر مدنه كحلب ودمشق من أقدم المدن المأهولة في العالم، من خرابٍ ودمارٍ وتشتتٍ أصاب أهلها فأحالهم إما لاجئين أو نازحين أو محاصرين ينتظرون لقمةً تقيهم خطر الموت جوعاً، أو شربة ماءٍ تروي ظماً قد يطول. وعلى الطرف المقابل يبرز الأمل فارساً على صهوة حصانٍ أسود صعب الترويض؛ متمثلاً بشبابٍ كرسوا أنفسهم وخاطروا بأرواحهم في سبيل معنوياتٍ لم تكن تعني لهم الكثير قبلاً، وجاءت انتفاضتهم لتقلب معايير أولوياتهم؛ فنراهم منخرطين في تنسيقيات قد تودي بهم إلى موتٍ أسود داخل سجون الاستبداد: هذا الشباب الذي أقام أفراحاً مبكرة للاحتفال بحريةٍ طالت سرقتها.

خالد محمد عبده*

مُحمّد إقبال:
نحو سِيرةٍ صوفيّة

الخلاصة:

يلقي الباحث في هذه الدراسة الضوء على سيرة وكتابات محمد إقبال 'الصّوفي' الذي نقد التّصوف، وأعاد بناءه من خلال سيرة حياته، وتمثّله لمعاني الصوفية، وتنزيلها على واقعه، ومحاولة استنطاق الصوفية القدامى من خلاله هو. كثيرة هي الكتابات عن إقبال باعتباره فيلسوفًا أو رائدًا من روّاد الوعي في العصر الحديث، أو مجددًا، أو سلفيًّا حديثًا، أو تقدّميًّا أو رجعيًا، لكننا لا نظفر بكتابة عربية حول إقبال 'الصوفي' الذي اتخذ من جلال الدّين الرومي هاديًا ومرشدًا وإماماً له، في نظم الشّعر، أو في نقد أهل الصورة من علماء الكلام أو الفلاسفة أو الفقه، الذين لا يهتمون من العلم سوى بقشوره تاركين اللباب، متغافلين الإنسان المقصود بكافة هذه العلوم والأفكار. تحاول الدراسة أن تبني سيرة حياة إقبال ساعيةً إلى إبراز نشأته الصوفية، وأصوله التي اعتمد عليها، وتركّز على عرض ومراجعة عدد من كتبه التي تضم إنتاجه الشعري والنثري المتّصل بالتّصوف روحًا ومنهاجًا، على أن تكون هذه السطور خطوة لاهتمام أكبر بما يتعلق برؤية إقبال للتصوف والصوفية، وبما يصحح الصورة المغلوطة التي تبناها الجمهور الحديث عن إقبال 'المجدد السلفي'.

* باحث مصري، حاصل على ماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة، مختص في الإسلاميات والتصوف. صدر له كتاب عن 'أمّية النبي' في التراث الإسلامي بالاشتراك مع المستشرق الألماني سبيستيان غونتر. أعدّ وحقق ثلاثة كتب في أدب الجدل والدفاع بين الإسلام والمسيحية، وله تحت الطبع كتاب عن 'الجدل بين الإسلام والمسيحية في القرن الثاني الهجري'، بالاشتراك مع البرفسور ديفيد توماس ورفعت عبيد. يكتب في المجلات والدوريات العلمية والجرائد مقالات تهتم بالشأن الديني والتصوف.

لقد جَاءَ إقبالُ كرسول إنْ لم يكن لعصرِه فلسائرِ العُصورِ
نيكلسون

مقدمة

صدّر هرمان هسه Hermann Hesse 'رسالة الخلود' (جاويد نامه) لإقبال، ترجمة آن ماري شيمل بقوله: "ينتمي السير محمد إقبال إلى ثلاثة أحياز روحية، وهذه الأحياز الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي: حيّز القارة الهندية، وحيّز العالم الإسلامي، وحيّز الفكر الغربي"[1].

ويمكننا أن نقول مع هسه إذا كان إقبال هنديَّ الأصل إلاّ أنه أحسن قراءة القرآن كما علّمه والده، وفي سنٍّ مبكّرة استطاع أن يفهم من رسالة القرآن ومن رحلة النبي ما يجعله يعيد بناء فلسفة وفكر قديم، وليس القرآن وحده المرجع عند إقبال، بل الذي قرأ القرآن قرأ الفيدانتا، وقرأ نصوص التّصوّف العربي والفارسي.

وفي الوقت الذي اطّلع فيه إقبال على هيجل طالع مؤلفات ابن عربي، وإذا كان قد قرأ برجسون وساجله، فلم يترك بساتين سنائي الغزنوي، وإذ بدا في حياته الأولى ناقدًا بحدّة لكتابات حافظ الشيرازي، الذي رأى فيها دعمًا لوحدة الوجود وتغييبًا لعوام المسلمين في الهند، فإنه لم يجد مرشدًا ودليلاً في رحلة حياته ومعراجه وكتاباته الشعرية سوى جلال الدّين الرومي، وكتب أغلب قصائده وأشعاره بنفس أسلوب الرّومي وعلى نفس الوزن (المثنوي) حتى أنّه سُمّي 'رومي هذا العصر'. وكُرّم من قِبل بلدية قونيه بوسط الأناضول حيث أُقيم له نصبٌ تذكاريٌّ في حديقة مقام الرّومي.

فمن هو محمّد إقبال؟ ومن أين جاء؟ وماذا قدّم؟ وكيف قطع خطواته على خطِّ الحياة وخاض بحار الشعر والفلسفة والسياسة؟

1 مجلة 'فكر وفن'، العدد 32 وهو عدد خاصٌّ بمحمد إقبال، أشرفت عليه آنا ماري شيمل وألبرت تَايْلا، ألمانيا 1979م. حيث تمّ الرجوع إلى كلمة هرمان هسه في أكثر من مقال من مقالات العدد، ونشرت الكلمة مستقله في بداية العدد.

وُلد مُحمّدُ إقبال في سيالكوت بالبنجاب الغربية في الثالث من ذي القعدة عام 1294هـ[2] الموافق للتاسع من تشرين الثاني/نوفمبر عام 1877م. وتعود أصول إقبال إلى أسرة من براهمة كشمير، عُرفت باسم سبرو، وهي كلمة سنسكريتية الأصل تعني السبّاق إلى العلوم والمعارف، ومن هو على دراية بالقراءة والكتابة والمُدارسة، وكما يصف إقبال هذه العائلة، كانت من الذكاء والمعرفة بمكان كبير.

ويخبرنا جاويد إقبال أن هذه الأسرة كانت متديّنة إلى حدٍّ كبير، فكان جدّه الأعلى، الذي اعتنق الإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي، واحدًا من مشايخ الطرق الصوفية البارزين في كشمير، ويصفه إقبالُ نفسه بأنه كان أحد الأولياء المرموقين في عصره (1421-1470م)، وبعض أسلاف إقبال بالطبع أضحوا صوفيّين، ويقال إن أحدهم ألّف في التصوّف، وكان والد إقبال نفسه محبًّا للصوفيّة مبجّلاً لهم، ولعله كان من أتباع الطريقة القادرية التي عرفها إقبال منذ طفولته[3].

لم يتنصّل إقبالُ من جذوره أو يرى أصله قبل الإسلام معيبًا، كما هو الحال عند بعض المسلمين في أيامنا، بل كانت سلالته البرهمية مصدر فخر واعتزاز له، إذ يقول في 'زبور عجم': "انظروا إليّ، فلن تجدوا في الهند غيري رجلاً من سلالة البراهمةِ، عارفًا بأسرار الرّومِ وتبريز"[4]. ويقول: "أنا كافرٌ هنديٌّ فانظرْ إلى شوقي وذوقي، ملءُ قلبي الصلاةُ والسّلامُ، وعلى شفتي الصلاة والسلام".

كان إقبالُ يُجلّ والده كثيرًا، ويراه مثالاً نادرًا للأخلاق، زهدًا وورعًا وفقهًا ووعيًا، ويرجع إليه السبب في براعته ونجاحه في التعبير عن جليل المعاني ودقيقها[5]. عاش والد إقبال زهاء مائة عام، وقد قرّت عيّنه بنجاح ابنه الذي علّمه كيف يقرأ القرآن ويفاد من دروس الصوفية، ورأى نجم إقبال فيً حياته في صعود وعلو.

دراسته

بدأ إقبالُ دراستَه في سيالكوت، ثم انتقل إلى لاهور، التي سيلقي محاضراته فيما بعد فيها، وتتلمذ إقبالُ على شاعر الأرديّة نواب ميرزا داغ الدهلوي، وأشاد به، لكن الفضل الكبير في إيقاد قريحته وصقله كان يعود إلى أستاذه المولوي السيد مير حسن، الذي علّمه الآداب العربية والفارسية والأردية، وحينما أرادت الحكومة فيما بعد منح إقبال رتبة 'سير' لم يقبل بذلك إلا بعد أن يعترفوا بفضل أستاذه أوّلاً، وحين سُئل عن مؤلفات أستاذه قال: "أنا بنفسي مؤلّفٌ حيٌّ متجددٌ لأستاذي!"[6].

2 كان محمّد إقبال يحبُّ أن يؤرّخ بتاريخ هجرة النبي، لذلك ذكرنا التاريخ على النحو الذي ذكره فيما بعد.

3 راجع أحمد معوّض، 'العلامة إقبال حياته وآثاره'، نشرة دار الكتب المصرية، 1980م، ص ص 17-18.

4 يشير إقبال أيضًا في هذا النصّ إلى درايته وخبره بنصوص جلال الدّين الرّومي وحِكَمِ مرشده الرّوحي شمس تبريزي.

5 كان إقبال يقول: "يرجع الفضل في كلّ ما أنشأته من شعرٍ أو نثرٍ إلى توجيهات أبي، فقد عوّدني تلاوة القرآن صباح كلّ يوم". راجع أحمد معوّض، العلاّمة إقبال ص22. وكانت والدة إقبال من أحب الناس إلى قلبه، حزن كثيرًا على فقدها ورثاها بمرثية طويلة عنونها بـ 'في ذكرى المرحومة والداتي'، ومنها: "عندما آتي إلى تراب مرقدك، أصيحُ: من ذا الذي يذكرني في الدعاء في منتصف الليالي؟!" ومما جاء في هذه المرثيةُ "أن الإنسانَ لا يفنى بالموتِ، فإن بذرَ النّباتِ إذا دُفن في التّرابِ ينبتُ من جديد في شكل شجرة جميلة". راجع: محمد حسن الأعظمي، والصاوي شعلان، الحياة والموت في فلسفة إقبال، نشر حيدر آباد دكن 1945م، ص 84-86.

6 انظر أحمد معوّض، العلامة إقبال، ص 34. يتذكّر المتابع لسيرة مولانا جلال الدّين الرّومي أن شمس تبريزي مرشد الرّومي الروحي وسبب فتحه لعالم العشق

في لاهور حصل إقبال على درجة الماجستير في الفلسفة عام 1899م، وفي هذا الوقت تتلمذ على يد المستشرق الإنجليزي توماس أرنولد (Thomas Arnold 1864 - 1930) الذي كان أستاذًا في جامعة لندن آنذاك، والمؤرخ للدعوة في الإسلام، وكان على علاقة جيدة بعلماء الهند من أمثال مولانا شبلي النعماني، وألطاف حسين حالي. وقد حزن إقبال على مفارقة أرنولد للهند، وكتب في ذلك: "لقد كانت ذرات قلبي على وشك أن تقترب من الشّمس، وكانت زجاجةُ قلبي المكسور على وشكِ أن تكون مرآةَ العالمِ، ونخلُ رغباتي كاد أن يورق، فآهٍ.. لقد كنتُ على وشكِ أن أصل إلى مرادي وأتحوّل تحوّلاً لا يتصوّره أحدٌ، ولكن سحبت غيوم الرّحمة أذيالها من بستاني، وذهبتْ عنه، بعد أن أمطرت قليلاً على أزهار أمنيتي. أين أنت أيّها الكليمُ في ذروة سيناء العلم؟! وقد وهب موج أنفاسك الحياة للعلم، فإنك أنت الذي أوجدت الرّغبة في قلوبنا للبحث عن العلم، فلا نجد في نفوسنا شوقًا ورغبة بعد رحيلك!"[7].

وقد عبّر إقبال فيما بعد عن إصراره وعزيمته لاستكمال ما بدأه وما تلقّاه من درس حبّ العلوم والمعارف، والالتحاق بأستاذه في الخارج قائلاً: "إن يد الجنون سوف تحلّ عقدة القضاء والقدر، وسوف أصل إليك بعد تحطيم قيود البنجاب"[8].

اشتغل إقبالُ بالتّدريس في لاهور، وتحديدًا في الكلية الشرقية، وفي هذه الفترة قام بترجمة وتلخيص وتأليف بعض الكتب التي أضحت مقررات دراسية، ومنها على سبيل المثال: علم الاقتصاد، وترجمة كتاب التربية الوطنية Civics للمستر واكر Walker، وتاريخ الهند بالاشتراك مع لاله رام برشاد، ودروس في الأوردو بالاشتراك مع الحكيم أحمد شجاع. عقب ذلك بأكثر من عام غادر إقبال الهند متّجهًا إلى إنجلترا لإكمال دراساته والاستفادة من أستاذه أرنولد.

إقبالُ في أوروبا[9]

في الطّريق من الهند إلى أوروبا زار إقبال وهو ينتقل من الهند مقام الولي نظام الدّين أولياء، وأنشد قصيدةً هناك وأهداها إليه، كان عنوانها 'ورقة الورد'، توجّه فيها إلى الله بالدعاء، متوسّلاً بهذا الولي، سائلاً

الواسع لم يخلف مؤلفات وراءه أو أوراق تُنسب إليه باستثناء مقالات قصيرة جمعها الأتباع من بعده، إلاّ أن الرّومي خلّد ذكراه في شعره كله، وكتب ديوانًا كبيرًا باسمه، ولعل إقبال أراد أن يفعل ذلك مع من علّمه العربية والفارسية ونحو الأردية بشكل صحيح مكّنه بعد ذلك من استخدام هذه اللغات للتعبير عن مشاعره الجياشّة في أبهى صورة.

7 انظر السابق نفسه، ص 38، وقارن: خليل الرحمان عبد الرحمان، 'محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية'، أطروحة دكتوراه في جامعة أم القرى بمكة المكرّمة عام 1404هـ ص 49.

8 آمن إقبال بذاتية الإنسان واعتبرها محور الكون كلّه، ورأى أن الإنسان سوف يصل إلى مراده من خلال تنميته لها، إذ هو نائب الله في الأرض، يقول إقبال في قصيدته 'أجنحة جبريل': "إن يد المؤمن هي يد الله، يدٌ قويّة جبّارة خلاّقة... خُلقت من طينٍ واستحالت إلى نور، فهو مخلوقٌ له صفات الخالق". ويقول أيضًا: "قوّة ذاتك وكمّلها بحيث تجعل الإله يستشيرك في تقرير مصيرك". ويعبّر شعر إقبال عن فلسفته في الذاتية وخلاصة مذهبه: أن الذاتيةَ أساسُ الحياة، فالله تعالى ذاتٌ، والإنسانُ ذاتٌ، وحياة الإنسانِ تتجلّى في هذه الذّاتية، فعلى الإنسان أن ينظر إلى فطرته ويستخرج كل ما فيها، ولا يؤمن إقبال بوحدة الوجود التي تنافي الذاتية. وإن الاستقلال في الفكر والابتكار يبين عن الذاتية، والتقليدُ يضعفها ويميتها. وإن الشّدائد والمحنَ في هذه الحياة تقوّي الذاتية. والآلام واللذات يكمّل بعضها بعضًا، وإن الجنّة التي نتصوّرها يُنقص لذتها فَقدُ الألم واللذة فيها. راجع 'بيام مشرق' ترجمة عبد الوهاب عزّام، كراتشي، 1951م، وقارن محاضرة الشريفة دينا عبد الحميد التي ألقتها بجامعة القاهرة في يوم ذكرى إقبال مايو 1959م، ص 12-13.

9 سجّل إقبالُ تفاصيل هذه الرحلة ضمن خطابيه إلى المولوي إنشاء الله خان، مدير مجلة الوطن بلاهور بتاريخ 12 أيلول/سبتمبر، و25 تشرين الثاني/نوفمبر من عام 1905م.

الله أن يلبّي رغائبه في التّزود من العلم والمعارف، وأن يعلن ذاته، دون حاجةٍ إلى أحد، وأن يردّه إلى وطنه، ليُقبّل أقدام والديه[10].

التحق إقبالُ بكلية الثالوث Trinity College في جامعة كمبردج بمساعدة أستاذه أرنولد، الذي سهّل له إتمام دراسته في ميونخ، للحصول على درجة الدكتوراه. وفي هذه الفترة درّس إقبال من المهتمين بالتّصوف في كمبردج كُلٌّ من: ميك تيجرت، ونيكلسون، وبراون. ولقد استفاد إقبالُ منهم كثيرًا حتّى أن الأستاذ نيكلسون، الدّارس الشهير للتصوف العربي والفارسي، ترجم له ديوانه أسرار الذات، وكان سببًا فيما بعد لذيوع شهرته في أوروبا[11].

لم تقتصر دراسة إقبال على الفلسفة، بل تعدّى اهتمامه التّصوف إلى القانون، ولتحقيق إحدى رغائبه التي حالت الظروف دون تحقيقها في الهند، أخذ على عاتقه متابعة دروس القانون في لندن، وحصل على إجازةٍ فيه من هناك. كما تعلّم الشعر والفلسفة في ألمانيا.

كتب إقبال وهو في أوروبا يقول: "إن الأمة الإسلامية لم تقم على أساس الوحدة الوطنية والقومية، بل إن مهندسها العربيَّ مُحمّدًا قد أقامها على أساسٍ يختلف عن الأسس المألوفة لدى العالم". وقد ألقى إقبالُ عدّة محاضرات في لندن عن الإسلام، ونُشرت في الصُّحف والجرائد وقتها، ومنها: 'الإسلام والتّصوف'، و'أثر الإسلام على الحضارة الغربية'، و'الإسلام والديمقراطية'، و'الإسلام والعقلانية'.

وفي هذه المرحلة ازداد شغف إقبال بالفلسفة والاقتصاد والقانون والسياسة، حتّى أن نفسه خاطبته أن يقاطعَ نظم الشّعر، وحدّث المقرّبين منه بذلك، لكنّ أستاذه أرنولد لم يوافقه على ما يقول، وأخبره أن شعره ليس خيالاً مجرّدًا، بل إنه يؤثّر على القلوب ويثيرُ فيها الحياةَ والنّشاط، ويدعو النّاس إلى الكفاح والعمل، فلا ينبغي له هجرانه، فامتثل إقبال لنُصح أستاذه واستمر في نظم الأشعار. وتحوّل نظمُ إقبال من اللغة الأرديّة إلى الفارسية، إذ رأى فيها أداةً حسنةً للتعبير عن المعاني الفلسفية الغامضة والأفكار الدقيقة، وهي أوسع انتشارًا من الأردية في محيط البلدان الإسلامية[12].

اشتغل إقبالُ بالمحاماة وتدريسِ الفلسفة بعد عودته من أوروبا، ومن أعمال إقبال في هذه الفترة (1908-1910م) التي نُشرت وهي مجموعة مقالات: 'الإسلامُ كمثالٍ سياسيّ وخُلقي'، و'الجماعة الإسلامية'، و'الفكرُ السياسيُّ في الإسلام'.

فكّر إقبال في إعداد منظومة طويلة يشرح فيها للمسلمين شخصية المسلم وذاتيته وكيانه التي

10 يذكر جاويد إقبال في كتابه عن والده 'النهر الخالد' أنه كتب قصيدة وبعث بها إلى الخواجه حسن نظامي بمدينة دلهي ورجاه أن ينشدها عند ضريح الخواجه نظام الدين أولياء. فحقّق نظامي بغية إقبال، وأنشد المنظومة عند الضّريح، ثم اختار بيتًا من تلك المنظومة، فكتبه على باب الضريح: "إنك أنت معطي الهند ولك بابٌ عالٍ، وأمنيتي أن أتلقّى شيئًا من هذا الباب العالي، الذي لا يزال يوزّع اللآلئ والجواهر". وتظهرُ الرواية اعتقاد إقبال في بركة الأولياء. ففي سفره إلى أوروبا، زار إقبال مقام هذا الوليّ وأنشد هناك منظومته 'رجاء مسافر' مهديًا إياه إلى صاحب المقام. انظر 'النهر الخالد' كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلاّمة محمد إقبال، ترجمة ظهور أحمد، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، المجلد الأول ص 177، وص 196.

11 كان الأستاذ ميك تيجرت رجلًا صوفيًّا بطبعه، وكان إقبال يحضر محاضراته بانتظام، ويناقشه في أمور التّصوف ومشكلاته، واستمرت المراسلات بينهما بعد عودته من إنجلترا. وكان تيجرت قد قرأ الترجمة الإنجليزية التي قام بها نيكلسون 'لديوان الأسرار'، فكتب إلى إقبال يسأله إذا كان قد غيّر موقفه؛ لأنه كان وقت مكثه في أوروبا كما لاحظ تيجرت متصوّفًا وجوديًّا! وكان إقبال قد أعدّ بدوره متأثّرًا بتيجرت مقالاً عن فلسفة تيجرت، كما يذكر عبد الرحمن طارق في 'كلمات إقبال وتصريحاته بالإنجليزية'، ص 140. انظر جاويد إقبال، السابق نفسه 1/209-210.

12 انظر 'روائع إقبال' للندوي، ص 30.

ينبغي أن يكون عليها في ظل هذه الصراعات الكبرى، فقد كانت أحداث الحرب العالمية الأولى في بداياتها، وكان في وقتٍ سابق قد طلب منه والده أن يكتب منظومةً بالفارسية على أسلوب الشاه بو علي قلندر، فوعده بذلك إقبالُ، وبالفعل بين عامي 1915-1918م نشر إقبال منظومته الشعرية ذات الجزءين 'الأسرار والرّموز' (أسرار معرفة الذات، ورموز نفي الذّات).

وعلى نهج الصوفية والأولياء أكّد إقبال أن رسالته ومهمته في الحياة التي تحدّث عنها في هذه المنظومة موحاة إليه، كتب يقول: "لقد كُتب هذا المثنويُّ المعنون 'أسرار خودى' وله هدفه... ولكني أقسم بالله الواحد الأوحد، الذي يسيطر على حياتي ومالي وشرفي، أني لم أكتبه بإرادتي الحُرّة المحضة، وإنما كنتُ مكلّفًا بذلك. وإنه لمما يثير دهشتي: لماذا أُخترتُ لكتابةِ مثل هذا الموضوع؟! إن روحي لن تعرفَ الدّعة حتى يتم قسمه الثاني (يشير إلى: 'رموز بيخودى')، فإنني لأشعر الآن أن ذلك هو واجبي الوحيد. ولعل ذلك وحده هو الهدف الحقيقي لحياتي... وها قد أُشعلتْ بالنّار سينائي، لعلّ موسى يظهر!".

وقد أثارت منظومة 'أسرار الذّات' التي أعلنها إقبال كمنظومةٍ متكاملة ردودَ أفعالٍ كبيرة في بلاده، فمنهم من أعجبته وصفّق له، ومنهم من أنكر عليه آراءه، وبخاصة ما تعلّق منها بنقده للفلاسفة الإلهيين كأفلاطون، والصّوفية من أهل فارس كحافظ الشّيرازي لسانِ الغيب وترجمان الأسرار. فالأخير كان معروفًا في البلاد، وكانت أشعاره وأقواله تُقرأُ وتُحفظ وتُردد على نطاقٍ واسع، ويُنظر إليه بكل تبجيل واحترام وإجلال، وقد جاء في المنظومة: "إن أفلاطون الذي أثّرت آراؤه في المسلمين وتصوفهم كان على الطريقةً الغنمية!"، ويقول: "احذر حافظًا أسير الصّهباء فإن في كأسه سُمّ الفناء!".

استمرتْ ردودُ الأفعالِ تجاه أشعار إقبال مدة ثلاث سنوات، وكان من أكثر المعارضين ذكرًا في هذه الواقعة حسن النظامي، الأمين العام لمؤتمر الصّوفية بالهند، والشاعر أكبر إله آبادي، والشيخ نور محمد والد إقبال. وبناء على توجيه والده حذف إقبال مقدمة المنظومة ونقده لحافظ الشيرازي من الطبعة الثانية لها. لكنه كما توضّح إحدى رسائله التي كتبها إلى حسن النظامي ظلّ محافظًا على رأيه في حافظ الشيرازي، والتّصوف الفارسي، وأشكال التصوف المعاصرة في الهند.

يقول إقبال: "إنني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التّصوّفِ، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعًا إليه، فإن فلسفة أوروبا جملتها تتوجّه إلى وحدة الوجود، ولكنّ تدبّر القرآن الكريم ومطالعة تاريخ الإسلام، قد أشعرني بغلطي، ومن أجل تعاليم القرآن عدلت عن أفكاري السابقة... إن الرّهبانية ظهرت في كلّ أمة وعملت لإبطال الشريعة والقانون. والإسلام في حقيقته هو دعوة استنكار هذه الرهبانية[13]... والتّصوف الذي ظهر بين المسلمين -أعني التّصوف الإيراني-[14] أخذ من رهبانية كلّ أمّة وجهد أن يجذب إليه

13 اعتمد إقبال وغيره في ذمّ الرهبانية على القرآن، وتحديداً آية سورة الحديد. لكن هناك مجالًا لقراءة الآية بصورة مختلفة على النحو التالي: (ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا، وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ، وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا، مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ، إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ، فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا، فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ). [سورة الحديد:27] مدح القرآن هنا الرهبانية ولم يذمها كما هو شائع، ولكن الذّم لمن لم يرع هذه الرهبانية حقّ رعايتها؛ لاحظ أن التراث الإسلامي لم يتحرّج من إطلاق وصف 'الراهب' على أحد الصحابة الكبار كـ أويس القرني، فكما يُورد الحاكم في مستدركه "أويس راهب هذه الأمة"، وأبو بكر المخزومي وكان يقال له 'راهب قريش'. لمزيد من التفصيل راجع: عبد الرّحمن بدوي، 'تاريخ التّصوف الإسلامي'،ما يُنسب إلى النبي من حديث عن الرّهبان والرهبانية، ص 104-114.

14 يظهر أثر الاستشراق هنا في كلام إقبال، كما يشير حسن حنفي، وتظهر الشعوبية، ويؤصّل إقبال التّصوف في القرآن كما يفعل الصوفية أنصار المصدر الإسلامي للتّصوّف. راجع: 'محمد إقبال، فيلسوف الذّاتية'، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، ص 466.

كلَّ نحلة... ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القرآن، فإن القرآن يبيّن المغايرة التّامة بين الخالق والمخلوق"[15].

نظم إقبالُ بعد نشره للأسرار والرّموز 'خضر راه' (خضر الطّريق) وألقى هذه المنظومة في عام 1922م، وتلاها بمنظومة أخرى عنونها بـ 'ظهور الإسلام'، وألقاها كذلك في حفل جمعية 'حماية الإسلام' في الفترة التي سقطت فيها الخلافة العثمانية وصار دم المسلم رخيصًا، كما يقول إقبال، فتحوّل إقبال من الشاعر الرقيق إلى 'الداعية المجاهد' الذي يقول الحقائق وتشبّ من حماسته النيران، ويُفجّر الأنهارُ بإيمانه وعزمه، ويتكهّن بسطوع شمس الإسلام وصدارته من جديد[16].

ألقى إقبالُ عدة محاضرات عن الإسلام في أماكن عدة في الهند، لاقتْ اهتمامًا كبيرًا من الجماهير على اختلاف طوائفهم وأديانهم، حتى قال أحد الأساتذة الهنادك في إحدى الحفلات: "إذا فاخر المسلمون بأن إقبالاً مسلمٌ، فإننا نفخر بأنه هندي". وتلك المحاضرات التي ألقاها إقبال هي التي جمعها فيما بعد ونشرها في كتابه 'إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام' عام 1930م[17].

وبين عامي 1931-1932 حضر إقبال مؤتمري المائدة المستديرة الثاني والثالث، المنعقدين في لندن، وقام بزيارته إلى إيطاليا ومصر وفلسطين وفرنسا وإسبانيا، وفي هذا الوقت ألقى بعض المحاضرات وكتب الأشعار، والتقى بشخصيات بارزة في هذه البلاد كشيخ الأزهر في مصر وموسوليني، وبرجسون[18]. وحينما عاد إلى الهند تلقّى دعوةً لزيارة أفغانستان، ولبّى دعوةَ نادر شاه ملك أفغانستان، وفي رحلته هذه تأثّر كثيرًا بحفاوة القلوب وكرم النفوس، ونظم من أثر هذه الزيارة أشعارًا كثيرة منها: منظومة 'مسافر'، وقصيدة 'في ذكرى غزنين'. وفي رحلته هذه زار مقام الحكيم سنائي (ت 545ه) الأب الرّوحي لمولانا جلال الدّين الرومي، وصاحب 'حديقة الحقيقة'، وكذلك قام إقبالُ بزيارة مقام الشاعر الصوفي محمود الغزنوي إذ كان إقبال يحافظ على هذه الزيارات لمراقد الصوفية والأولياء، ففي سرهند بالبنجاب، محلّ مجدد الأمة في

15 راجع نصّ الرسالة عند عبد الوهّاب عزّام في 'محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره' القاهرة، 1953م، ص 101-103. وجدير بالذّكر أن إقبال لم يكن يكابر في الحقّ، ولا يستكبر، بل يتفكّر ويتدبّر إلى أن يقتنع بحجة في يده، ومتى ما سكنت نفسه وارتضى ما وصل إليه عدّل رأيه. فعلى سبيل المثال نراه قد سفّه الحلاّج وفنّد بعض كلماته من قبل، ولما تفطّن إلى جلية الأمر، مجّد الحلاّج تمجيدًا، بل اتخذ من قولته الشهيرة: "أنا الحقّ" شعارًا هاديًا للفرد والأمة، وفي 'جاويد نامه' رحلته المعراجية اعتبر إقبال الحلاّجَ والشّاعرَ الهنديّ غالب وقرة العين البابية من الأرواح الجليلة التي رغبت عن الجنّة، وفضّلت أن تجول إلى الأبد، وهم ظاهرة صحّية في الإسلام!

16 لعل الكتابة عن إقبال على هذه الصورة كانت بداية تشكيل للصورة السلفية لإقبال، فهو بهذه الصورة مذكورٌ حتى الآن في وسط ديني يرى في إقبال (السّلفيّ) المستمسك بالعروة الوثقى، السائر على خطى ابن تيمية، قارن: الندوي، 'روائع إقبال'، ص 29. ويدعم هذه الصورة ظهور إقبال كمنتقدٍ للتّصوف الذي أخّر المسلمين، وهنا تتم قراءة إقبال حسب معتقد بعينه، كمثل قراءة محمد إسماعيل الندوي لـ 'التّصوف في شعر إقبال'، وهو مقالٌ قصيرٌ نشره في مجلة منبر الإسلام، السنة الثالثة والعشرون، ذو القعدة 1385هـ- العدد11، إذ تحدث عن التصوف في شعر إقبال كغرض تمّ انتقاده فحسب من خلال رسالة بعث بها إقبال إلى أحد أصدقائه عام 1916 تحدّث فيها عن تحريف مظاهر الإسلام وتشويه شعائره الدينية على يد الفرس، وتحدث عن الأفكار الإلحادية والزنديقية في كلام محي الدين ابن عربي، وغيره من الشعراء، ونعى على بعضهم تقاعسهم عن الجهاد، ورضاهم بالفقر والقعود وعدم الانتاج. إلاّ أن إقبال في تكوينه المعرفي وتربيته وإنتاجه الشعري والنثري، لا يمكن أن تتلخّص نظرته للروحانيات في الموقف الناقد فحسب، فقد تطوّرت نظرة إقبال إلى مفاهيم كثيرة كان قد اعترض عليها سابقاً. ففي كثير من أشعاره اللاحقة على سبيل المثال مدح الفقر، وإذا كان قد اعترض على أهل فارس، فقد اختار في رحلة حياته ومعراجه أن يكون جلال الدّين الرومي مرشده وشيخه ومعلّمه، ووصّى ابنه جاويد أن يحافظ على دروس الرومي.

17 راجع: أحمد معوّض، 'العلاّمة إقبال'،ص 62-65.

18 انظر السابق نفسه، ص 65-73. وعبد الوهاب عزّام، محمد إقبال، مرجع سابق، ص 65. وخليل الرحمان، 'محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية'،ص 72-87.

وقته أحمد السرهندي[19]، قام إقبال بزيارة مقامه الشريف، وكان معه ابنه جاويد، الذي لم يكن وقتها قد تجاوز العشر سنين.

استخدم إقبالُ 'حساب الجُمّل' على عادة الصّوفية والعربِ في التأريخ، فنظم تاريخ وفاة زوجته سردار بيكم 1935م/1354هـ ضمن مقطوعةٍ له، ورمّـزه بكلمة 'سرمه ما زاغ' والتي تساوي قيمة حروفها العددية التاريخ الهجري لوفاة زوجته.

كما أسس إقبالُ مركزًا إسلاميًّا في الهند وسُمّي بدار السّلام عام 1937، وكان من أعضاء مجلسه الإداري محمد أسد (ليوبولد فايس) صاحب كتاب 'الطّريق إلى مكّة'، وأبو الأعلى المودودي، وكان كلاهما يقيم في مكة وقتها، وانتقلا إلى الهند، وما هو إلا وقتٌ قصيرٌ جدًّا وانتقل إقبال إلى الرفيق الأعلى بجسده قبل أن يلقاه المودودي.

قال طاغور معلقًا على وفاته: "لقد تركت وفاة إقبال فراغًا يُشبهُ جُرحًا مُهلِكًا لن يندمل إلاّ بعد أمدٍ طويل، إن موت شاعرٍ عالميٍّ كإقبال كارثة لا تحتملها الهند... وإن ما أصابه شعرُ إقبال من ذيوع وانتشار يرجعُ بلا ريب إلى ما فيه من نورانية الأدب الخالد وعظمته"[20].

آثارُ محمّد إقبال

كتبَ مُحمّد إقبال في مجالات عدّة، فلم تقتصر كتاباته على الأشعار أو الإسلاميات أو التّصوّف؛ بل صنّف في الاقتصاد والتربية واللغة والسياسة والقانون، إلى جانب مؤلفاته التي كتبها في الفلسفة الإسلامية والتّصوف وأشعاره التي حَوَتْ مضامين عدّة، ويمكن الاستفادة منها في فنون شتّى. وسنعرض فيما يلي لأغلب الكتابات التي تتصل بالجانب الصوفي، لكن يمكن تلخيص كتابات إقبال على النحو التالي:

1- علم الاقتصاد.
2- ترجمة كتاب 'التربية الوطنية'.
3- تاريخ الهند بالاشتراك مع لاله رام برشاد.
4- دروس في الأردو بالاشتراك مع الحكيم أحمد شجاع.
5- مرآة العجم.
6- تطوّر الغيبيات في فارس.
7- أسرار خودى (أسرار الذات).
8- رموز بيخودى (رموز نفي الذات).

19 من المعروف أن إقبال كان يُكنّ إعجابًا شديدًا تجاه المجدد أحمد السرهندي الذي لعب دورًا هامًّا في إعادة الإسلام السّني إلى مكانته في الهند في أثناء الحكم المغولي، إضافة إلى كونه من مشايخ الطريقة النقشبندية. كتب إقبال في خطابه إلى سيد سليمان ندوي عام 1917: "إن خواجه نقشبند، ومجدد سرهند يحتلان منزلة عالية جدًّا في قلبي رغم أن هذه الطريقة الصوفية قد وقعت تحت التأثير الفارسي، وهو ما يصدق أيضًا حتى على الطريقة القادرية التي التحقتُ بها أنا نفسي كمبتدئ". وثمّة ملاحظة في 'جاويد نامه' تبيّن تماماً إعجاب إقبال بالمجدد، وهي كلمته عن نيتشه: "تمنّى لو أنه عاش في زمن الأحمدي". راجع: 'فكر وفن'، مرجع سابق، ص 48-49.

20 انظر أحمد معوّض، ص 85. وحسين مجيب المصري، 'روضة الأسرار لمحمد إقبال'، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1977م، ص19، والنقل عن آربري في ترجمته لجاويد نامه، نشرة لندن 1966، ص12،11.

9- بيام مشرق (رسالة المشرق).
10- بانك درا. (صلصلة الجرس).
11- زبور عجم.
12- كلشن راز جديد (روضة الأسرار).
13- بندكَى نامه (رسالة العبودية).
14- إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام.
15- جاويد نامة (رسالة الخلود).
16- بال جبريل (أجنحة جبريل).
17- ضرب كليم (ضرب الكليم).
18- بس جه بايدكرد أى اقوام شرق (ماذا ينبغي أن نفعل يا أمم الشّرق).
19- مسافر.
20- ارمغان حجاز. (هدية الحجاز).
21- رسائل إقبال.

1- تطور الميتافيزيقا في فارس Development of Metaphysics in Persia

تُرجم العنوان بتصرّف في النشرات العربية للكتاب، وأول ترجمة عربية للنصّ كانت على يد حسين مجيب المصري الذي نقل النصّ عن نسخة فرنسية، وهي تلك الترجمة التي قامت بها إيفا ميروفيتش ونُشرت في فرنسا عام 1980م. فالترجمةُ الحرفيّةُ للعنوان الأصلي الذي وضعه إقبال 'تطور الميتافيزيقا في فارس'، إلا أن الأستاذ المصري ترجَمَه إلى 'ما وراء الطبيعة في إيران' ونشره في مصر عام 1986م. وقد أعاد الترجمة بتصرّف في عنوانه، وإن كانت ترجمة الكتاب أدّق وأفضل من ترجمة الأستاذ المصري، كلٌّ من الأستاذين حسن الشافعي المتخصص في الفلسفة الإسلامية، والأستاذ محمد السعيد جمال الدين المتخصص في الأدب الفارسي، والذي أنجز من قبل أطروحة الدكتوراه في دراسة وترجمة كتاب 'جاويد نامه' لمحمد إقبال. وترجما الكتاب بعنوان: 'تطور الفكر الفلسفي في إيران، إسهامٌ في تاريخ الفلسفة الإسلامية'، ونُشر الكتاب في الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة 1989م.

والكتابُ في أصله عبارةٌ عن الرسالة التي حصل بها إقبال على الدكتوراه من جامعة مينشن[21] عام 1908، وقد قدّمها باللغة الإنجليزية ونُشر لأول مرة في لندن في العام نفسه، ثم طُبع عدة مرات في لاهور وتُرجم إلى لغات عدة.

يتضمن الكتاب حديثًا عن الثنويّة الفارسية، ليبيّن إقبال أثر الفكر الفلسفي الإيراني قبل الإسلام على الفكر الفلسفي بعده، وفي الفكر الفلسفي في الإسلام. حيث يتحدث إقبال عن المشّائين الفرس المتأثرون بالأفلوطينية المحدثة، ويتحدث عن المذهب العقلي في الإسلام وانهياره، والصراع بين الواقعية والمثالية،

21 يذكر أحمد معوض ص 229 اسم الجامعة على هذا النحو، ويكرره حسن حنفي أيضا ص461، في حين يذكر المصري في ترجمته للكتاب أنها جامعة ميونيخ ص5، ويذكر الأستاذان الشافعي وجمال الدين في ترجمتهما للكتاب أن الجامعة التي تقدم إليها إقبال جامعة لودفيغ ماكسميليا، ص 6.

ثم التصوف، مفندًا أقوال أهل الاستشراق فيه، متحدّثا عن نشأة التصوف وأصله، ثم الفكر الإيراني في العصر الحديث، ثم خاتمة الكتاب.

ويمكن اعتبار كتاب إقبال هذا أول عرض مكتمل لتطور الفكر الفلسفي في إيران، ويلاحظ كلٌّ من شريف في مقدمته لنشرة لاهور، وحسن الشافعي في مقدمة ترجمته للكتاب، وحسن حنفي تأثر إقبال بآراء الاستشراق في التراث الإسلامي، ويرصد حسن حنفي هذا التأثر في عرضه النقدي للكتاب في 'فيلسوف الذاتية'[22].

2- أسرار خودى (أسرار الذات)

وهو أول أشعار إقبال الفارسية من ضرب المثنوي، نُشر في لاهور عام 1915م. وقد تضمّنت هذه الطبعة مقدمة نقدية للتصوف الفارسي، وفكرة وحدة الوجود، كما وجّه فيها انتقادات بشكل خاص للشاعر حافظ الشيرازي. وفي هذا الديوان يتحدّث إقبال عن إرادة الذات وتقويتها وتربيتها حتى تتحرر من قيودها؛ مُدينًا ما يُسمى بتدمير الذات وإفنائها، موضحًا المراحل التي ينبغي أن تمرّ النفس بها حتى تصل إلى ذروة كمالها، ومن ثم يتحقق للعارف نيابةً عن الله في أرضه، مستعينًا ببعض أحداث السيرة النبوية والقصص والحكايات التي تساعده على توضيح فكرته.

استفاد إقبال كثيرًا في منظومته من دروس مولانا جلال الدين الرومي، والمطالع للديوان يرى أثر المثنوي واضحًا فيه. إذ يذكر إقبال في مقدمة 'الأسرار' إن جلال الدين الرومي هو الذي أيقظه ونبّهه ودعاه أن يسلك هذا السبيل، ويقصد هذا القصد ويشيع في الناس بيانه، ويبلغهم رسالته وهو يعترف لجلال الدين الرومي بالإمامة في كثير من أشعاره. وكما نظم إقبال 'جاويد نامه' وقصّ فيها أحداث معراجه جعل جلال الدين بمثابة جبريل له[23].

تُرجمت هذه المنظومة إلى لغاتٍ عدّة، كان أولها عام 1945م ترجمة نيكلسون المستشرق الإنجليزي، الذي قضى حياته كلّها في درس التصوف، وخصّص الشطر الأكبر منها لدراسة الرومي وتحقيق أعماله وترجمتها إلى الإنجليزية. ثم نشر ملاحظات عن 'أسرار خودى' آرثر أربري الذي كان هو الآخر مهتمًّا بالدرس الصوفي، وحقق أعمال النفّريّ. كما ترجمها إلى العربية الأستاذ عبد الوهاب عزام هي والرموز ونشرها في القاهرة بعنوان 'الأسرار والرموز' عام 1956م[24].

3- رموز بيخودي (رموز نفي الذات)

في منظومته الأولى تناول إقبال الذات وتربيتها، وصلة الفرد بالمجتمع الإنساني، وفي هذه المنظومة

22 راجع ص 461 - 481

23 يقول إقبال: "إن القطبَ الرومي المرشد وصاحب الضمير الصافي، هو أمير قافلة العشق السكران، علا مقامه القمر والشمس، يجعل من نهر المجرة حبلًا لخيمته، لقد استقر نورُ القرآن في صميم صدره، فغدا جام جمشيد خجلاً أمام مرآته، أنّى لموجٍ يقيم منزله في لجة بحره، أنا ذاك الذي أوالي السكرة بعد السكرة من صهبائه". ويقول في نصٍّ: "إن الذي أضرم بنار شعلته هشيم قلبي هو المرشد الرومي، القائل منزلنا كبرياؤنا".

24 انظر عرضاً تفصيلياً لأسرار خودي في 'إقبال سيرته وفلسفته' لعزام، ص 101-103.

تحدّث إقبال عن المجتمع ونظامه وكماله وتنشئة الفرد، ورأى أن كمال التربية بالنبوة، ثم تحدث عن أركان الأمة الإسلامية، واستطرد في بيان التّوحيد، ومقصد الرسالة الإسلامية، وتسخير قوى العالم، ثم كتب خطابًا للمرأة المسلمة، وناجى النبي الذي بُعثَ رحمةً للعالمين. وإذا كان إقبال في كتاباتٍ أخرى وجّه نقدًا للصوفية والتفاسير الإشارية، فإنه في هذه المنظومة قدّم ما يمكن اعتباره تفسيرًا صوفيًّا لسورة الإخلاص.

يقول إقبال عن هذه المنظومة: "إن القسم الثاني من المثنوي 'رموز بيخودى' يكاد يكون تامًّا إلا أنني أفكر في قسم ثالث. وإن ذهني لتفيض فيه الآراء أدبيًّا وهناك الكثير جداً مما ينبغي عليّ أن أسجله بحيث أشعر بأني في مأزق. وسوف يكون موضوع هذا القسم هو الوجود المستقبلي للإسلام أي أنه سوف يبرز الضوء الذي يلقيه القرآن على تاريخ المسلمين في المستقبل والتقلبات المؤثرة في القرون التالية التي سوف تقع في المجتمع الإسلامي"[25].

تُرجمت أيضا هذه المنظومة إلى العديد من اللغات، فترجمها آرثر اربري تحت عنوان The Mysteries of Selflessness ونُشرت في لندن عام 1952م. وقد ذكرنا قبل قليل ترجمة الأستاذ عبد الوهاب عزام لها إلى العربية ونشرها عام 1956.

4- بيان مشرق (رسالة المشرق)

يقول إقبال عن هذا الديوان: "ليس بي حاجة إلى أن أقول شيئًا عن 'بيان مشرق' الذي يظهر بعد مائة سنة من 'الديوان الشرقي الغربي' لجوته، وعلى ما سيرى القرّاء بأنفسهم، فإن الهدف الرئيسي منها هو عرض ذلك الواقع الأخلاقي والديني والقومي الذي يمسُّ التلقين الداخلي للأفراد والأمم". ثم تحدّث إقبال في مقدمته عن الأثر الشرقي في آداب الألمان، مستعرضًا بعض التراجم لنصوص حافظ الشيرازي وسعدي والعطار والفردوسي.

تُرجم هذا الديوان إلى العربية على يدّ عبد الوهّاب عزّام، وكانت ترجمته أول ترجمة للديوان كاملاً في أيّ اللغات عام 1951م ونُشر في كراتشي، ثم تُرجم للعربية مرةً أخرى، وطُبع في نفس المكان على يد مسعود عالم ندوي. وفي عام 1956 صدرت في باريس الترجمة الفرنسية، وقامت بها صُحبة محمد أشنا السيدة إيفا ميروفيتش التي قضت شطرًا كبيرًا من حياتها في دراسة مولانا جلال الدين الرومي وترجمة أعمالها إلى الفرنسية، وكان سببًا في إسلامها وعشقها للتصوف ودُفنت بالجوار المبارك في قونيه. كذلك تُرجم الديوان إلى الألمانية ونُشر في فيزبادن عام 1963، على يد عاشقة الإسلام والتّصوف آنّا ماري شيمل، التي كتبت فيما بعد عن إقبال كتابات مستقلة وحاضرت عنه في بلدان عدة. وكما ترجم آربري له من قبل 'رموز نفي الذات'، ترجم له قسمًا من الديوان 'شقائق الطور'، وهي رباعيّات، ونشرها في لندن 1947م. ويشتمل ديوان إقبال هذا على الأقسام التالية:

- شقائق الطور.
- الأفكار، وهي إحدى وخمسون قصيدة.

25 من رسالة إلى مولانا كرامي المؤرخة في أول تموز/يوليو 1917 نقلًا عن أحمد معوض ص24.

- الخمر الباقية، وهي قصائد صوفية رمزية من الضرب الذي يُسمى في اصطلاح الأدب الفارسي غزلاً، وعدد الغزليات في هذا القسم خمسٌ وأربعون.
- نقشُ الفرنج، وهي أربع وعشرون قصيدة، يذكر فيها إقبال بعض شعراء أوروبا وفلاسفتها وينقد مذاهبهم وآراءهم.
- الدقائق، وهي قطعٌ متفرقات وأبيات ألحقها بالديوان.

5- بانگ درا (صلصلة الجرس)

ويضم هذا الدّيوان مجموعةً مختارةً من أشعار إقبال الأردية، وتمثّل المجموعة ثلاث مراحل مبكرة من إنتاجه الشعري. نُشر هذا الديوان للمرة الأولى عام 1924م، وقد قسّمه إقبال عدة أقسام. في القسم الأول أشعاره الأولى حتى سفره إلى أوروبا عام 1905، ويحتوي على قصائد قومية ووطنية وأخرى إسلامية وإنسانية. والقسم الثاني من عام 1905 إلى عام 1908، وهذا القسم جديرٌ بالعناية للباحث في فكر إقبال، إذ يعكس معارفه ومناقشاته ورؤيته هناك. أما القسم الثالث فمن عام 1908 إلى عام 1924، وهو العام الذي نُشر فيه الكتاب ثم طُبع من بعده أكثر من أربعين مرة.

وقد تضمّن هذا الديوان قصيدة 'شكوى' و'جواب شكوى'، والتي ترجمها إلى العربية الصاوي شعلان بعنوان: 'حديث الروح' وغنتها السيدة أم كلثوم. وقد طُبعت ترجمة الصّاوي في القاهرة، مع منظومات أخرى[26] من هذا الديوان، وضمّنها كتابه 'إيوان إقبال'. كما تضمن هذا الديوان قصيدته الطويلة عن 'الخضر والطريق' والقصيدة التي رثى بها أمه.

وإذا كان هذا الديوان قد نال شهرةً واسعةً في باكستان وخارجها، إلا أنه لم يترجم كاملاً في اللغة العربية إلا مؤخرًا على يد جلال السعيد الحفناوي، ونشره المجلس الأعلى للثقافة في مصر عام 2003م.

6- زبور العجم

صدّر إقبال هذا الديوان بقوله: "إن عيني قد تحجبها شعرة حينًا وقد ترى العالمين حينًا. إن وادي العشق سحيق وطويل، ولكن طريق مئة سنة تُطوى بآهةٍ واحدة، فلتجتهد في الطلب، ولا تترك زمام الأمل من يدك". ويتكون هذا الدّيوان من أربعة أقسام:

- الأوّل: فيه دعاء وست وستون قطعة.
- والثاني: فيه خمس وسبعون قطعة.
- والثالث: كلشن راز جديد (روضة الأسرار).
- والرابع: بندكي نامه (رسالة العبودية).

26 من هذه الأشعار مقطوعات بالعناوين التالية: صقلية، يا شباب الإسلام، دعاء، ذاتية المسلم، خلود الشهداء، الشهيدة، حلم أم، تحية للشاعر الصوفي غالب، الموت حقيقة، نعيم الأشواق، خلود الحياة، مرثية إقبال في أمه، عودة النور. راجع 'شاعر الشرق محمد إقبال'، مجموعة أشعار جمعها أمجد حسن وإبراهيم محمد، وكلاهما أستاذان من أساتذة اللغات الشّرقية.

تُرجم القسم الثالث إلى اللغة العربية نظمًا بعنوان 'روضة الأسرار'، وشرحه وعلّق عليه الأستاذ حسين مجيب المصري، ونُشر في مكتبة الأنجلو المصرية عام 1977م. كتب إقبال هذا القسم مساجلاً به كتاباً لصوفيٍّ أخر من أهل القرن السابع، وهو محمود الشبستري، مبدع المنظومة الصّوفية العظيمة المسماة بـ 'كلشن راز'، وقد كانت هذه المنظومة سببًا في تخليد اسم صاحبها، ومن أفضل الشروحات لها شرح الشيخ اللاهيجي، وكانت وفاة الشبستري عام 720هـ تقريبا[27]. وفي منظومة إقبال الجديدة يجيب على تسعة أسئلة، فيها دقائقٌ فلسفيةٌ وصوفيّةٌ، ويحل مشاكل وحدة الوجود على ضوء الفكر الحديث فالسؤال الأول يقول فيه: "أنا في حيرة من فكري، ما الشيء الذي يسمى فكراً؟ وأي فكر يدلّنا على الطريق؟ لماذا نطيع الله ثم نكاد نكفر؟!"، أما السؤال التاسع: "من الذي انتهى إلى سر الوحدة؟ وما الذي انتهت إليه معرفة العارف؟".

أما بندكي نامه (رسالة العبودية) فهي القسم الرابع من ديوان 'زبور العجم'، وهي عبارة عن منظومة يحمل فيها إقبال على العبودية والإذلال، ويبدأ إقبالُ فيها بحديث عن العبودية وآثارها في الحياة، يتبعه ببيانٍ للفنون الجميلة لدى العبيد، سواء في ذلك الموسيقى والتصوير. وقد تَرجمَ هذا الكتاب إلى العربية، ضمن كتابه عن إقبال، الأستاذ أحمد معوض، ترجمةً نثريةً ونشره في مصر عام 1980م.

7- إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام

هذا الكتاب مجموعةٌ من المحاضرات التي ألقاها إقبال في مدراس وحيدر آباد وعليكره في عامي 1928 و1929م، وقد نُشرت في لاهور في كتابٍ واحد عام 1930 في 249 صفحة، ثم صدرت الطبعة الثانية متضمّنةً بعض التعديلات، ومنها إضافة محاضرة: هل الدين أمرٌ ممكن؟ ويَنْشُدُ إقبال بهذه المحاضرات أن يساعد على فهم الإسلام فهمًا صحيحًا بوصفه رسالةً عالمية، ويبرز إقبالُ في هذه المحاضرات كمؤسس للروحية الإسلامية الحديثة[28]، إذ حاول أن يبني الفلسفة الإسلامية بناءً جديدًا آخذاً في عين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام.

تُرجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية كما تُرجم إلى العديد من اللغات كشأن كتب إقبال الأخرى. وقد ترجمته إلى الفرنسية السيدة إيفا ميروفيتش ونشرته في باريس عام 1955م، وتُرجم إلى العربية على يد عباس محمود، وجعل عنوانه 'تجديد التفكير الديني في الإسلام'. وقد راجع المقدمة والفصل الأول منه المرحوم عبد العزيز المراغي، وطُبع في القاهرة 1968م. وكما علّق أحمد معوض على التّصرف في ترجمة لفظ Reconstruction بـ 'تجديد'، فيما هي تعني حرفيًا 'إعادة البناء'، علّق حسن حنفي أيضًا[29].

ومن الجدير بالذكر أن محمد يوسف عدس، قام حديثًا بترجمة جديدة للكتاب، حافظ فيها على عنوان الترجمة القديمة، وإن كان قد طوّر الترجمة، وزاد فيها ترجمة الفصل السابع، الذي لم يكن قد تُرجم من الكتاب إلى العربية، وطبع الكتاب في سلسلة الفكر النهضوي الإسلامي، التي تصدر عن مكتبة

27 راجع: مرتضى مطهري، 'الكلام والعرفان'، نشرة الدار الإسلامية بيروت،1992م، ص102،103 وقارن ص3 من نشرة 'روضة الأسرار' لمحمد إقبال.

28 انظر: أحمد معوض ص 258-262، وعبد الوهاب عزام ص 154-167.

29 راجع: 'فيلسوف الذاتية'، ص483

الإسكندرية عام 2011م. ويشتمل الكتاب على فصول سبعة، وهي:

- المعرفة والخبرة الدينية
- الاختبار الفلسفي للخبرة الدينية
- مفهوم الله ومعنى الصلاة
- الذات الإنسانية حريتها وخلودها
- روح الثقافة الإسلامية
- مبدأ الاجتهاد والحركة في الإسلام
- هل الدين أمر ممكن؟

8- جاويد نامه (رسالة الخلود)

نظم إقبال هذا المثنوي، الذي يُعدّ من أطول وأشهر منظوماته كلّها، ونشره في عام 1930م. تُرجم هذا المثنوي ترجمات عدّة، نذكر منها: ترجمة آنّا ماري شيمل إلى الألمانية والتركية، وقد نُشرت الترجمة الألمانية في مينشين عام 1957، في حين نشرت الترجمة التركية في أنقرة عام 1958م. وبالاشتراك مع محمد مقيم ترجمت إيفا ميروفيتش المنظومة ونشرتها في باريس عام 1962م. كما ترجمها آرثر آربري إلى الإنجليزية ونشرها في لندن عام 1966م.

وفي عام 1973 نشر الأستاذ حسين مجيب المصري ترجمته الشعرية للمنظومة بعنوان 'في السّماء' في القاهرة. ثم أتى من بعده الدكتور محمد السعيد جمال الدين، الذي نال درجة الدكتوراه من كلية الآداب جامعة عين شمس عن دراسته وترجمته لمنظومة 'جاويد نامه'، ونشرها في القاهرة عام 1947. 'جاويد نامه' قصة سفر في الأفلاك تذكّرنا في الشّرق بمعراج البسطامي والقشيري وابن عربي والخرقاني، وغفران المعرّي، وسنائي والعطّار، ومن قبلهم معراج النبي الأكرم. كما تذكرنا بفاوست والكوميديا الإلهية وغيرها من روائع الأدب الأوروبي. ولا شكّ أن إقبال تأثر بكل هؤلاء وغيرهم، إلاّ أنه أضفى على الموضوع سحرًا وجمالاً وصدقًا وجِدّة في كثيرٍ من الأفكار التي تجعل لازماً على قارئها، حتى يسبر غور ما فيها من دروس ومعانٍ، أن يتزوّد بزادٍ ليس بالقليل من الأدب والتصوّف والفلسفة والتاريخ[30].

للقصة مقدمةٌ فيها مناجاةٌ وفصولٌ أخرى، إلى أن تظهر روحُ جلال الدّين الرّومي، الذي يتّخذه إقبال في هذه الرحلة مرشدًا ودليلاً، ويبدأُ في شرح أسرار المعراج له. ثم يأتي زروان، وهو روح الزّمان والمكان، فيحمل الشاعر ودليله إلى العالم العلوي، فيسيحان في الأفلاك السّتة؛ القمر وعطارد والزّهرة والمريخ والمشتري وزحل، ثم فيما وراء الأفلاك. ويختم المنظومة برسالته إلى ابنه جاويد.

يقول إقبال في 'جاويد نامه': "ما الدّينُ؟ هو السّمو عن وجه التّرابِ، والتعالي على المادّيات، لكي يتعرّف الإنسانُ على ما بين جوانحه من روحٍ طاهرةٍ بريئةٍ من أوْضَار المادة". "إن من قال هو الله لا

30 راجع دراسة عن 'جاويد نامه' كتبها الأستاذ محمد السعيد جمال الدّين وضمّنها كتابه 'الأدب المقارن: دراسات تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي'، ص 57-123 وراجع أيضًا 'جاويد نامه: رسالة الخلود'، نشرة دار الشروق الدولية، القاهرة 2007م.

يحتويه هذا النّظامُ الكونيُّ ذو الأبعاد. فالرّوح لا تحتويها الجهاتُ، والرّجلُ الحُرُّ بمنأى عن كلِّ قيدٍ... إن الرّجلَ الحرَّ ينهضُ صائحًا من التّرابِ المظلم، والصّقرُ لا يليقُ به أن يكونَ فأرًا". "إن الأصالة كامنةٌ في جذور كلِّ مخلوقٍ، وإصلاحُ الحياةِ وتقويمها لا يكونُ أبدًا بالتّقليد... إن القلب الحيَّ هو الخلاّقُ للعصور والدّهور، وتفقدُ الرُّوحُ حضورها بالتّقليد". "من أنا؟ من أنت؟ أين العالم؟ لِمَ البعدُ بيننا وبينك؟! قل لي لماذا أنا في قيد القدر؟ أنت لا تموت لِمَ أموت أنا؟!". "إذا أردت الحياة تقدّم بذاتيتك، أغرق عالم الأبعاد في ذاتك".

9- بال جبريل (جناح جبريل)

نشر إقبال هذا الدّيوان عام 1935م، وطُبع من بعده أكثر من عشرين مرّة. ترجمته آنا ماري شيمل إلى الإنجليزية، مع مقدمة واسعة عما كُتب عن إقبال، ونُشرت الترجمة في لندن 1963م، وترجمه إلى الفرنسية نثراً ميرزا سعيد ظفر وسوزان بوساك، ونقله من الفرنسية إلى العربية نثراً عبد المعين الملوحي، ثم صاغه شعراً بالعربية زهير ظاظا.

والديوان إحدى وستون قطعة تتناول أفكاره الشائعة في شعره في صورٍ شتّى ورباعياتٍ قليلة، وقصائد أخرى نظمها في الأندلس حين زار قرطبة. ومن قصائد القسم الثالث من هذا الديوان منظومة 'لينين أمام الله'، و'الملائكة يودّعون آدم خارجًا من الجنّة' و'محاورة طويلة بين جلال الدّين الرّومي ومريد هندي'، و'جبريل وإبليس'، وقصائد أخرى كثيرة.

10- ضرب كليم (ضرب الكليم)

طُبعت هذه المجموعة الشعرية لإقبال، التي كتبها باللغة الأردية عام 1936م، ونقلها الأستاذ عبد الوهّاب عزّام إلى العربية نظماً في عام 1952م. ومما جاء فيه حوار بين العلم والعشق، يقول فيه إقبال:

قال لي العلم غرورًا: إنما العشق جنون
قال لي العشق مجيبًا: إنما العلم ظنين... لا تكن سوس كتاب يا أسيراً للظنون
فمن العشق شهود... ومن العلم حجاب... من لهيب العشق ثارت ثورة في الكائنات
وشهود الذات للعشق، وللعلم الصفات
ومن العشق ثباتٌ وحياةٌ ومماتٌ
علمنا سؤال جلي... عشقنا خافي الجواب
معجزاتُ العشقِ ملكٌ زانه فقرٌ ودين
وعبيد العشق أدناهم له عرشٌ مكين
ومن العشق زمان ومكان ومكين
إنما العشقُ يقين
وبه يفتح باب

ألفه المنزل في شرع من الحب حرام
خطر البحر حلال... راحة السرب حرام
خفقة البرق حلال... وفرة الحب حرام
علمنا نسلُ الكتاب... عشقنا أُمّ الكتاب[31].

11- بس جه باید کرد ای اقوام شرق، ومسافر (ماذا ينبغي أن نفعل يا أمم الشرق، ومثنوي المسافر)

هاتان منظوماتان مثنوية، نشر إقبال الأولى منها في عام 1936م، وبعد ذلك نُشرت مع 'مثنوي مسافر' في مجلد واحد. وقد نقلها الأستاذ أحمد غازي إلى العربية نثراً، وصاغها الشيخ الصاوي شعلان شعراً بالعربية، وفي السنوات الأخيرة أعاد ترجمتها إلى العربية يوسف عبد الفتاح فرج، ونشرها في المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام 1995م.

يفيض إقبال في شرح مفاهيم الفقر الاختياري، والرجل الحرّ، بتفاصيل وتعليقات هامة، يتلوها عرضٌ لأسرار الشريعة ويذكّرنا عرضه بأسرار العبادات التي كتب فيها من قبل أبو حامد الغزّالي في كتابه الشهير 'إحياء علوم الدّين'[32].

يعبّر إقبال في منظومته عن حبه وشغفه بمرشده الرّوحي مولانا جلال الدّين الرّومي. وكما اتخذه في رحلة سابقة رائد ودليلاً ومرشدًا يتخذه في 'أمم الشرق' هادياً وينظم على لسانه الأشعار، من مثل: "كن مثل إبراهيم في الإيمان... حتى تزيلَ معابد الأوثان". ومن أشعار المنظومة: "وإذا الأبصارُ لم تدرك هداها... من سراج القلبِ ضلّت في ضحاها"، ومنها:

"كُلٌّ يعيش في إطار نفسه... والعيشُ والمتعةُ في الدّنيا مناه
يخشى البلى قبل حلول رمسه... فاعجب لميتٍ لم يزل قيد الحياة"

وفي مثنوي (مسافر) يسجّل إقبال انطباعاته عندما زار أضرحة الأولياء، من مثل سنائي الغزنوي.

12- أرمغان حجاز (هدية الحجاز)

لم ير هذا الديوان النور إلاّ في تشرين الثاني/نوفمبر 1938 بعد وفاة إقبال. وترجمه إلى العربية سمير عبد الحميد إبراهيم ضمن رسالته للحصول على الماجستير من قسم اللغات الشرقية في جامعة القاهرة في عام 1971. وإن كان الأستاذ سمير قد ترجمه في هذا الوقت إلاّ أنه لم يطبع إلا في عام 1976. وكان قد سبقه إلى النشر الأستاذ حسين مجيب المصري، فقد ترجمه ونظمه شعراً كعادته في

31 راجع 'ضرب الكليم'، ترجمة عزّام، القاهرة 1952، ص 12، وترجمة جلال السعيد الحفناوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2004، ص 31. وقارن: زاهد منير عامر، 'علاقة العشق بالتهذيب عند محمد إقبال'، مجلة دراسات العالم الإسلامي، باكستان، 5- 1، 2 شباط/فبراير 2012، ص 10 – 19.

32 قارن ماجد فخري، 'تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتّى يومنا هذا'، نشرة دار المشرق بيروت، ص 333-335. ففي أسطر قليلة يشير الأستاذ فخري إلى وجه شبه بين محاولة إقبال تجديد التفكير الديني، ومحاولة الغزّالي إحياء العلوم الدينية.

ترجمات إقبال وغيره من شعراء الصوفية كيونس إمره وغالب، ونشره في القاهرة عام 1975.

ينقسم هذا الدّيوان قسمين: القسم الأول رباعيات ومقطعات فارسية، منها: 'إلى الحقِّ'، 'إلى العالم'، 'إلى الأمة'، 'إلى رفقاء الطّريق'، وفيه يسلك إقبال سبيل الصّوفية الكبار في تضرّعهم إلى الله ومناجاتهم له، والإبانة عما تموج به قلوبهم من عشق إلهيّ.

ومن أشعار هذا القسم:

"ألا يا حبّذا تلك الطريق... تطول ولا يؤانسها الرّفيق

لها الزّفراتُ فافتح منك قلباً... لتُحرق فيها حزنًا لا تطيق"

أما القسم الثاني فباللغة الأردية، ويشتمل على 'مجلس شورى إبليس'، وبعض القصائد الأخرى.

بعض المراجع عن إقبال باللغة العربية

- محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، عبد الوهّاب عزّام، سلسلة الألف كتاب، نشرة القاهرة 1960.
- محمد إقبال مفكّرًا إسلاميًّا، محمد الكتّاني، نشرة المغرب 1978م.
- العلاّمة محمد إقبال، حياته وآثاره، أحمد معوّض، نشرة القاهرة 1980م.
- إقبال الشاعر الثائر، نجيب الكيلاني، نشرة بيروت 1959م.
- أسرار العشق المبدع، آنا ماري شيمل، نشرة مؤسسة الفرقان لندن، 1998م.
- مجلة فكر وفن، العدد 32 وهو عدد خاصٌّ بمحمد إقبال، أشرف عليه آنا ماري شيمل وألبرت تَانِيْلا، ألمانيا 1979م.
- محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، محمد العربي بوعزيزي، دمشق 2004م.
- الإسلام والمجتمع المفتوح، الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، سليمان بشير ديان، بيروت 2011م.

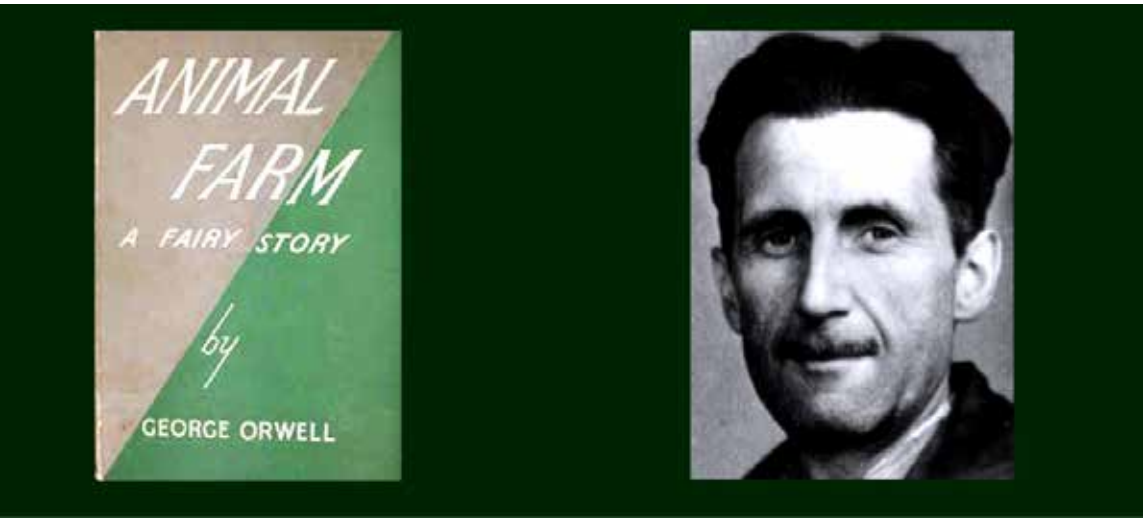
أحمد مصطفى الغر*

إعادة قراءة لرواية 'مزرعة الحيوانات' في زمن 'الربيع العربي'

الخلاصة:

'مزرعة الحيوانات' رواية شهيرة لجورج أورويل، وهو اسم الشهرة للكاتب البريطاني إريك أرثر بلير، المولود عام 1903 والمتوفى في لندن عام 1950م. وهذه الرواية قصةٌ وهمية لكنها ذات إسقاطٍ سياسيٍّ بارع على الثورة الروسية، وكيف حادت عن مسارها لاحقاً وخُدِع الناس بحكم الفرد الواحد، وهو ستالين. لكن بأي حال فإن الرواية، ورغم مرور سنوات كثيرة على كتابتها، وزوال حكم ستالين، فإنها ما زالت تحوي نماذج لشخصيات عديدة ظهرت لاحقاً في دول مختلفة حول العالم.

* كاتب ومدون وقاص مصري. عمل كسكرتير تحرير جريدة 'الراية العربية' المصرية سابقاً. كاتب رأي في 'يمن برس'، 'مركز النور للابداع'، وموقع 'آراء الكويتي، وموقع 'أورينت نت' السوري، وراديو روزنه. يكتب القصة القصيرة وحاصل على عدد من الجوائز الأدبية.



حكاية الثورة في مزرعة الحيوانات

تدور أحداث الرواية في مزرعة بإنجلترا يمتلكها شخصٌ يدعى مستر جونز، يعامل حيوانات مزرعته بقسوةٍ دائماً، وفي إحدى الليالي، قرر الخنزير العجوز ميجور أن يعقد اجتماعاً مع حيوانات المزرعة ليحكي لهم عن حلمٍ رآه. كان ميجور حكيماً يحظى باحترام الجميع، لذا أنْصَتَت الحيوانات له باهتمام عندما انبرى في الحديثً عن الحرية من استغلال البشر، وضرورة التمرد على سيطرة هذا الكائن البشري المستبد، وبحسب كلامه فإن "الانسان هو عدونا الحقيقي الوحيد، أبعدوا الانسان فيزول معه السبب الحقيقي للجوع والعمل المرهق إلى الأبد، الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يستهلك بدون أن ينتج".

ميجور علّم الحيوانات نشيد الثورة: "وحوش إنجلترا... وحوش إيرلندا... وحوش كل أرض وكل مناخ..."، بعدها بدأت جلبة تكرار النشيد بأصوات الحيوانات فاستيقظ مستر جونز. ينتهي الاجتماع ويموت ميجور بعدها بثلاثة أيام، وتقوم الثورة في أحد الايام الاحقة، ويتولى زمامها في المزرعة خنزيران هما سنوبول ونابليون. بعد طرد جونز يتم تغيير اسم المزرعة إلى 'مزرعة الحيوانات'، وتم تلخيص مبادئ الثورة في سبع وصايا سُميت بـ 'الحيوانية'.

نجحت الثورة في توحيد الحيوانات ونشر المساواة بينهم وتوفير الطعام والتخلص من عبوديتها للانسان، لكن مع الوقت بدأت الحنازير في الارتقاء بمكانتها عن باقي الحيوانات. وبالتزامن كان هناك خلافٌ يشتد بين القطبين سنوبول ونابليون، وقد وصل الخلاف إلى أشده عندما تقدم سنوبول بفكرة إنشاء الطاحونة، تلك التي عارضها نابليون بشدة، فجاءت كلابٌ شرسة كان قد تولى نابليون تربيتها سابقاً وانطلقت باتجاه سنوبول تطارده حتى هرب من المزرعة مفلتاً من أنيابها بحياته.

ليبدأ حكم الفرد الأوحد، وهو نابليون الذي يسكن في بيت مستر جونز، ويرتدي ثيابه، ويسير على قدمين مقلداً البشر، وتزداد الخنازير في اختراق وصايا 'الحيوانية'، بل وتحريفها، فتتعامل مع البشر مرة أخرى، وتشرب الخمر وتتعامل بالنقود وتنام على السرائر، وتحتفظ لنفسها بأفضل الطعام وبكميات كبيرة،

بينما تعاني باقي الحيوانات الجوع والتعب والإرهاق. كما تتم الاستعانة بأداة إعلامية لبقة وفعالة تتمثل في خنزير يدعى سكويلر، هذا الذي ينسب كل فعل طيب وحسن إلى القائد البطل نابليون، بينما كل فعل شائن أو سيء إلى الخائن العميل سنوبول!

لتنتقل المزرعة من سيء (فترة مستر جونز) إلى أسوأ (فترة نابليون)، وتبدو الثورة في أعين من عاصروها وكأنها كابوس أفسد حياتهم تدريجياً، لكن ما من أحد يمكنه أن يقول ذلك صراحةً وإلا ستنهشه أنياب ومخالب كلاب نابليون الشرسة.

الشخصيات من منظور جديد

شخصيات الرواية كانت تصور شخصيات حقيقية في الاتحاد السوفيتي في ذاك الوقت المنصرم، مثلاً كان نابليون تجسيداً لـستالين، وسنوبول هو ليون تروتسكي، ورأى البعض في شخصية الخنزير سنوبول تجسيداً ودمجاً لشخصيتي تروتسكي ولينين معاً، أما ميجور العجوز فهو كارل ماركس مؤسس الماركسية والأب الروحي للشيوعية، وسكويلر هو تجسيد فياتشسلاف مولوتوف وصحيفة برافدا ولكل وسيلة إعلامية سخّرها ستالين لتعظيم أفعاله وإضفاء الثورية عليها وتبيض جرائمه، والخنزير مينيموس تجسيدٌ لشخصية ماكسيم جوركي، ومستر جونز هو نيقولاي الثاني آخر أباطرة روسيا، وغيرها من الشخصيات الحقيقية التي تم تجسيدها.

في إسقاطنا المعاصر للرواية على حالتنا في بلدان 'الربيع العربي'، فإن ثمة كثير من المواقف التي تستدعي إعادة قراءتها مرةً أخرى، فما لحق مؤخراً بثورة 25 يناير المصرية يدق ناقوس الخطر بأن تتحول الأحلام الوردية بعهود الحرية والديموقراطية إلى عهود استبداد وظلام تفوق ما كانت عليه قبل الثورة، الخطر يكمن في تغير المفاهيم الثورية وعودة الاستبداد في لباسٍ جديد مزركش بديموقراطية شكلية وحرية وهمية.

قد تحتمل كل شخصية ظهرت في الرواية أن نقارنها بكثير من شخصيات واقعنا السياسي القائم. أليس مستر جونز هو كل حاكم ديكتاتوري، انتشر الفساد في عهده حتى صارت رائحته تزكم الأنوف؟ للدرجة التي وصلت بهم إلى إعداد أبنائهم ليرثوا من بعدهم عرش الحكم، وكأن الجمهوريات قد تحولت في غفلة من الشعوب إلى ممالك، يرثها أبناء الرؤساء مع التركة! نابليون وسنوبول يمكن اعتبارهم رفقاء الثورة في الميادين قبل أن يتحولوا إلى فرقاء، وصل بهم الأمر إلى المحاكم واتهامات الخيانة والعمالة للخارج والتشويه الإعلامي المستعر.

إن لحظة انقسام المزرعة بين سنوبول ونابليون حول بناء طاحونة الهواء لتقليل العمل، أو التخلي عن بنائها وفي المقابل زيادة الجهد والتعب لزيادة الإنتاج، كانت لحظة فارقة وتشبه إلى حد كبير حالة الانقسام بين فريقين في بعض البلدان العربية الآن، لكل منهما وجهة نظر يظل متمسكاً بها حتى الموت ولو على حساب الثورة أو الشعب، المهم أن تبقى فكرته ونهجه هو القائم وهو السبيل لإقامة الدولة الجديدة.

أليس مستغرباً أن يقوم نابليون بعد طرده لسنوبول من المزرعة واتهامه بالخيانة العظمى، أن يقوم ببناء الطاحونة التي كانت في الأساس فكرة سنوبول، والتي كان يعاديها نابليون بكل ما أوتي من قوة؟ وما

يزيد العجب هو خطاب سكويلر -إعلام السلطة الحكومي والرسمي- الذي أوضح فيه أن فكرة الطاحونة كانت بالأساس من أفكار نابليون ولكنها سُرقت منه!

و يظل الحمار بنجامين محايداً لا يقف مع هذا أو ذاك، فعلى حد قوله، سواء بطاحونة الهواء أو بدونها، فإن الحياة ستستمر كعادتها دائماً على حالها السيء! ألا يجسد بنجامين حال الكثيرين المتعبين من أفكار الساسة؟ المنهكين من تجارب الأحزاب وفشلها؟ المتشائمين من كل الخطط النظرية للتقدم؟ قد يرى البعض أنه الفئة الساخرة من أوهام الأنظمة ووعودها الوردية، لكنه في كل الأحوال لا يترك منازله سوى للعمل، إن كان هناك عمل، ولا يذهب إلى صناديق الاقتراع إلا خوفاً من الغرامة المالية التي تلوح بها الأنظمة لمن يمتنع عن المشاركة. أما النتائج فهي جاهزة قبل بدأ التصويت من الأساس. بنجامين هو 'حزب الكنبة' في بعض البلدان، وهو تجسيدٌ للجموع الصامتة على فساد السلطة -قديماً وحديثاً- على اعتبار أن لا شيء سيتغير، وإن تغير فسيكون نحو الأسوأ فقط! هناك مقولةٌ مأثورةٌ لجورج أورويل يقول فيها: "لا يمكن أن تتوافر السعادة إلا في الرضا"، ولأن بنجامين لم يكن يشعر بالرضا، ربما هذا كان سر عدم سعادته طوال أحداث الرواية!

سكويلر الخنزير اللبق، الذي يجيد اختيار الكلمات التي يخاطب بها الآخرين في المزرعة، والذي جعل من نابليون بطلاً أوحداً وقائداً فريداً في تاريخ الحيوانية، يتميز بأنه يجيد استخدام الأرقام والإحصائيات ليؤكد بها على أن حال الحيوانات يتحسن عن ذي قبل، إلا أن الأرقام لا تطعم الجوعى، والإحصائيات لا تغني الفقراء.

مينيموس خنزير آخر يجيد تأليف الأغاني والأناشيد التي تلهب الحماسة والوطنية، وبالتأكيد تمجد من القائد نابليون. ألا ينطبق حال سكويلر ومينيموس على حال كثيرين من الأبواق الاعلامية في أوطاننا؟ ألم يعج موقع يوتيوب بالكثير من الفيديوهات التي توضح حال هذه الفئة قبل الثورات وبعدها؟ وكيف يغيرون من جلودهم بسرعة فريدة ليصيروا أول المعجبين بالقائد الجديد وأول من يهتف بحياته، إلى أن يسقط الحاكم فيصيروا أول من يندد بأفعاله قبل أن يبدؤوا مرة أخرى في الهتاف للحاكم التالي؟

كذلك نجد أن بلادنا تعج بكثير من نوعية المهرة المدللة مولي، تلك التي تمثل الرفاهية والطبقات العليا والبرجوازية، طبقة لا تمثل أكثر من 5% من مجتمعاتنا إلا أنها تمتلك اكثر من 95 % من الثروة. في الواقع إن الحصان القوي بوكسر والحمار بنجامين والفرس الرقيقة كلوفر هم الشخصيات المفضلة لي في هذه الرواية، ليس فقط للصورة الأدبية التي أظهرهم بها أورويل في روايته، لكن أيضاً لأنهم يمثلون السواد الأعظم من المجتمع العامل المنبري إلى بناء الوطن دون مكائد السياسة أو بحارها القذرة.

لقد أضاع بوكسر حياته وجهده في سبيل المزرعة وكان له دور مؤثر في معركة حظيرة الأبقار، لكن أحداً لم يقدر له ذلك وفي النهاية وعند مرضه تم بيعه إلى ذابح جياد ليقدم لحمه إلى القطط والكلاب. لإذن بوكسر هو مثال لكثيرين ممن أفنوا حياتهم من أجل الوطن، ولم يقدر لهم الحكام هذه الأدوار الجليلة التي قاموا بها، وكان مصيرهم النفي أو القتل أو السجن، أو في أفضل الأحيان النسيان!

الكلاب الشرسة هي السلطات الأمنية الغاشمة الباطشة، والتي لا تقل في شراستها عن الكلاب التي ظهرت في الرواية، لا بل تفوقها. لقد كانت أداة في يد الحاكم يديرها كيفما شاء، فبدت كأدوات قتل يستخدمها الحاكم ضد أعدائه قبل أعداء الوطن، وكل خلاف سياسي مع الحاكم صار عداء للدولة والثورة

والشعب، ويستحق مرتكبه عقوبة الإعدام نهشاً بالأنياب الحادة والمخالب البارزة، ولا يمكن نسيان أن بطش الشرطة المصرية كان سبباً في قيام ثورة 25 يناير المصرية.

هل تصلح الرواية لهذا الزمان؟

إن ثمة أوجه للشبه بين ما كان يحدث في الاتحاد السوفيتي في ذاك الوقت وما حدث في بعض بلدان العرب سواء قبل الثورة أو بعدها. وإن كانت ثورات 'الربيع العربي' مازالت في طور الثورية ولم تكلل بعد سواء بالنجاح التام أو الفشل التام فهي مازالت تواجه تحديات جمة، أبرزها: الدولة العميقة للأنظمة السابقة، وأصحاب الأفكار الظلامية والمتشددون، وعراقيل الدول الغربية ودول الجيران التي يبحث كل منها عن مصالحه.

لقد صورت الرواية كيف يمكن أن تتحول اليوتوبيا المأمولة إلى ديستوبيا كابوسية، فيتم تغيير النظام الفاسد القائم إلى نظام آخر يتحول مع الوقت إلى نظام أكثر فساداً من سابقه، فتظهر أشكال الاستبداد والدكتاتورية وإخضاع الأفراد والموارد للحاكم الفرد وحزبه، وتدخل القبضة الأمنية في حياة الناس بشكل يفوق الوصف، وتتحول الثورة إلى معولٍ يهدم حياة الناس بدلاً من هدم الظلم والفساد.

عندما قرأت الرواية للمرة الأولى منذ أكثر من عشر سنوات، وبمجرد وصولي إلى صفحتها الأخيرة قررتُ أن أعيد قراءتها مرةً أخرى. حينها لم يكن في مخيلة أي مواطن عربي أن ثمة ثورات أو ربيع سياسي أو ديموقراطية وحرية وغيرها من المصطلحات في طريقها إلى بلادنا، فقد اعتدنا منذ عهد الأجداد أن الحاكم لا يغيبه عن منصبه سوى الموت، والموت فقط!

الآن، وبعد أن انتفض الشباب وتغيرت المفاهيم، صار واضحاً أن إعادة قراءة الرواية ضرورةٌ لاستلهام الكثير من جوانبها وإسقاطها على حاضرنا، وربما يتضح ذلك في كثير من المقالات الصحفية التي أسقط فيها كتابها بعض أحداث الرواية على ما يحدث في بلادهم، وان كنتُ لست متفقاً تماماً مع ذلك، بخاصة أن ثورات العرب لم تكتمل بعد وموجاتها الثورية مازالت مستمرة ومتجددة، وأنه من غير الإنصاف أن نحكم عليها بالفشل الآن.

لكن ثمة تشابهات توحي بالتشاؤم أيضاً. ألا تتشابه الوصايا السبع التي تم إقرارها في المزرعة والتي تم تغييرها لاحقاً مع المطالب التي خرجت الشعوب العربية مطالبة بها، حتى إذا ما نجحت الثورات، وبدأ اقتسام الغنائم، تفرق الرفقاء وصاروا فرقاء؟ هل من أحد يسمع عن مطالب الشباب في ثورة 25 يناير المصرية؟ أو منجزات الثورة الليبية أو اليمنية؟ هل تم إعادة بن علي إلى تونس ليحاكم أمام القضاء؟ أليس مهرجان البراءات لرجال النظام المصري خير دليل على أن ثورة 25 يناير قد فشلت أو بمعنى أدق قد تم إفشالها؟

ألم تقم الفضائيات والصحف بالتلاعب بأهداف الثورات أو تغييبها عمداً؟ وهو أمر يتشابه تماماً مع تغيير الوصية السابعة كما ورد في الرواية عندما تحولت من "كل الحيوانات متساوية" إلى "كل الحيوانات متساوية، ولكن بعضها أكثر مساواة من الآخرين"؟ وهذه النقطة تحمل إسقاطاً سياسياً بارعاً ينطبق تماماً على طبقاتٍ بعينها في بلادنا تعتبر نفسها وصيةً على الشعوب، وأنها أعلى مكانةً وقيمة ومنزلة من غيرها من المواطنين.

ولأنه قد يصعب أحيانا على بعض القادة أن يصلوا إلى الطبقات المختلفة من شعوبهم، فلا بد حينها من أبواق إعلامية تخاطب تلك الجماهير؛ أبواق تنبري إلى تضليل الجموع وتغييب الحقائق عنها، وتنشر ما يريده الحاكم وتوزع الأكاذيب بهدف التخويف. هذه الوسائل الاعلامية اللعينة هي كما ظهرت في الرواية شخصيتا الخنزيرين سكويلر ومينيموس.

إذن الرواية ليست مقتصرة على الثورة البلشفية والاتحاد السوفيتي فقط، أو عهد ستالين فحسب. وبالمناسبة ففي عام 2002 ظهرت رواية بعنوان 'فرصة سنوبول' لأديب اسمه جون ريد حاول فيها أن يكتب تتمةً لرواية 'مزرعة الحيوانات'، وبالتالي فإن الراوية وإن مر عليها الزمن، فإنها تبقى قابلة للقراءة بشكل جديد في أزمنة مختلفة.

'مزرعة الحيوانات' روايةٌ كُتِبَتْ كي تبقى، فقد صدرت عام 1945م، وتُرجمت إلى ما يقارب الـ 70 لغة، وتحولت إلى فيلم كرتوني، ثم إلى فيلم سينمائي عام 1999م. كما أن الفترات التي شهدت منع الرواية من النشر والتوزيع في بعض البلدان كانت من أهم أسباب انتشارها؛ فالممنوع مرغوب. حيث يذكر أن أحد المسؤولين في وزارة الإرشاد البريطانية قد حذر الناشر البريطاني من نشر الرواية، فرفضها الناشر وكان رده: "سيكون الأمر أقل مدعاة للعداوة لو كانت الطبقة المسيطرة في القصة غير الخنازير، أرى أن تصوير الخنازير كطبقة حاكمة سيغضب بلا شك كثيرين، وخصوصاً سريعي التأثر، مثل الروس".

لو كانت الرواية عربية

في ظني أنه لو كُتبت رواية مثل 'مزرعة الحيوانات' لتصور الحياة السياسية أو الثورات في أيّ من الدول العربية لهاجت وماجت النخب الحاكمة وأبواقها الإعلامية لتعترض على كيفية تصوير أشخاصها بحيوانات تسكن مزرعة. وربما ستنجح الأبواق الإعلامية باختلاف أشكالها (المسموعة، المقروءة، المرئية) في الحشد ضد التشبيه القصصي، متناسيةً الجانب الأهم في الرواية وهو النقد السياسي الكائن بين سطورها.

لقد عملت الرواية على فضح الممارسات الستالينية التي أفسدت المبادئ الثورية الاشتراكية لكن بشكل غير مباشر، وفي هذا براعة فائقة وحنكة أدبية عميقة، وهي تفوق كثير من روايات العرب، سواء الممنوعة أو المنشورة، التي تنتقد الأنظمة العربية. فالروايات العربية صريحة وواضحة في تناولها، فرجل الشرطة يظهر بصفته واسمه وزيه الرسمي، وهو ما يجعلها محدودة في زمانها ومكان حدوثها.

لقد أجاد أورويل استخدام الرمز، وما يزيد متعة القراءة هو استخدامه للرمز بطريقة ساخرة وجذابة (هذا يذكرنا بالحكيم بيدبا في رائعته 'كليلة ودمنة'). فمثلاً شعار القرن والحافر الموصف في رواية 'مزرعة الحيوانات' يتشابه مع المطرقة والمنجل (الشعار الشيوعي الشهير والمستخدم في الاتحاد السوفييتي). ولأنه كان من الممكن معرفة المقصود من وراء شخصية كل حيوان فقد هذا أزعج هذا الكثير من الماركسيين الذين رأوا أن الرواية قد أضرت بالاشتراكية فكراً وثورة، لكن أي ثورة هذه التي تضر بها رواية؟ فالثورة هي التي خانت نفسها من خلال ممارسات أقطابها (نابليون وباقي الخنازير) في ظل صمت وخنوع وجهل واستسلام باقي الحيوانات.

ليس دائماً من يفسد الثورات هم أعداؤها، ففي بعضها يكون الإفساد نابعاً من رجال الثورة أنفسهم. وللتأكيد أشير إلى أن انحراف الثورة عن مسارها لا يعد نقيصة أو عيباً في فعل الثورة نفسه، فالثورة ما قامت إلّا لهدم الفساد والطغيان والديكاتورية. لكن النتائج مرهونةٌ بأفعال الثوار ومدى قدرتهم على الحفاظ على المكتسبات التي تحققت. فهل يمكن مثلاً تقبل هذه الرواية عربياً لو أنها كانت تفضح ممارساتٍ فاسدة لأقطاب شاركت في الثورة، وصارت موجودة في السلطة؟ ربما تتقبلها الشعوب تلك التي ما زالت تعاني في سبيل الوصول إلى حريتها المنشودة، سواء من المستعمر الأجنبي الذي احتل دولها، أو حتى المستعمر المحلي الذي اغتصب السلطة والثروة، وربما ستعود الأنظمة القديمة متخفيةً في صورة ثورةٍ جديدة أو في شكل موجةٍ ثوريةٍ مكملةٍ أو تصحيحية.

قد قرأت منذ فترة أنه من بين الخطط الأدبية المقبلة للكاتب الأديب عزت القمحاوي كتابة رواية قد يطلق عليها اسم 'مزرعة الحيوانات'، في محاكاة للراوية الشهيرة للكاتب الإنجليزي جورج أورويل. لكن مشروع القمحاوي سينقد واقع قادة الدول الذين أنتجهم 'الربيع العربي'، ونحن في انتظار صدورها. وليكن خير ختام لنا الآن هو مقولة أورويل: "إن كان التحرر يعني شيئاً فهو الحق في أن تقول للناس ما لا يَوَدُّون سماعه".

راما السمان *

* خريجة كلية الفنون الجميلة بجامعة دمشق 2014، اختصاص حفر وطباعة. دمجت في مشروع تخرجها بعنوان 'مايسترو' بين الفن البصري والموسيقا. تعتمد على السكيتش في تكوين أعمالها التي تصفها بأنها بين التعبيرية والواقعية.

ريبورتاجات

- العدالة الانتقالية: من بلاد الباسك إلى أوكرانيا
- المقبلون على الزواج في سوريا
- الإلحاد والبحث عن رب غير سخيف
- الفصائل المسلحة في سوريا
- عن الحرب والتعايش في حمص
- بين ألم المعتقل وتصريح الوزير
- أحلام سورية بين الداخل والخارج

سليمان علي سليمان*

مبادئ العدالة الانتقالية:
من بلاد الباسك إلى أوكرانيا

الخلاصة:

تعد العدالة الانتقاليّة من النظم القانونيّة حديثة العهد، وقد غدت عقب التطبيقات المتكرّرة، والصراعات الداخليّة العنيفة التي تجتاح العالم اليوم، محل اهتمام العديد من مراكز البحث والدراسات في مختلف المجالات، القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. وفي هذا الإطار تأسست الجمعيّة الفرانكفونيّة للعدالة الانتقاليّة التي نظّمت أسبوعاً بحثياً كرّس لبحث مبادئ العدالة الانتقاليّة الأربعة، حيث تمّت دراستها ومناقشتها مع العديد من المشاركين المختصين في القضاء والصحافة والطب النفسي والقانون والسياسة. ليتم تطبيق هذه المبادئ على حالة الأزمة الأوكرانية كوسيلة لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان في هذا البلد الذي يشهد صراعاً دموياً. شارك كاتب هذه السطور في المؤتمر، وأعد تقريراً خاصاً لدلتا نون عن وقائع الجلسات والمحاضرات التي عقدت في القسم الفرنسي من إقليم الباسك في الفترة بين 28 تموز/يوليو و1 آب/أغسطس 2014.

* خريج كلية القانون بجامعة دمشق، وكليّة القانون بجامعة بواتييه بفرنسا. يختص حالياً في مجال حقوق المؤلف والحقوق المجاورة، حيث يعد أطروحته في جامعة بواتييه عن الأداء كموضوع لحق مجاور لحق المؤلف. باحث في مجال العدالة الانتقالية ومهتم بقضايا الانتقال السياسي-القانوني وبفلسفة العدالة. عضو مؤسّس 'للجمعية الفرانكفونية السورية للدراسات السياسيّة والقانونيّة'، وعضو في 'منبر النداء الوطني'.

مقدمة

قد لا يكون هناك أجمل من أن تقضي عطلة الصيف في طبيعةٍ ريفيّةٍ جميلة، حيث تمتزج خضرة غاباتِ جبال شاهقة بسماءَ زرقاء تزيّنها غيومٌ كزبدٍ يطفو على شاطئ. لكن الجغرافيا وحدها قد لا تشبع فضول من يريد اكتشاف المكان بكل تفاصيله. فالتاريخ أيضا جزءٌ من المكان. وإذا كنت تقضي هذه العطلة في إقليم الباسك الشمالي (جنوب فرنسا)[1]، فإن تفاصيل الجغرافيا والتاريخ ستزيد متعة وفائدة إقامتك.

مع ذلك فإن هذه العطلة ليست كسواها، فهي تندرج في إطار مشروع أطلقته الجمعية الفرانكفونية للعدالة الانتقالية[2] لتنظيم ما يعرف بـ 'جامعة الصيف Summer School - Université d'été' التي تعد شكلًا جديداً في التعليم الجامعي يتجاوز الطرق الكلاسيكية كالمحاضرات والدروس والامتحانات، إلى إدخال مفاهيمَ جديدةٍ في العملية التعليمية، كالدراسة المتعدّدة التخصصات interdisciplinaire لموضوع البحث، وإشراك الطلاب في عمل بحثي تحت إشراف مختصين ما يسمح بتبادل الخبرات والتجارب حول موضوع الدراسة.

ولا شك أن اسم الجمعية يعكس مجال تخصّصها، وكذلك الموضوع المختار للدراسة في أول عمل بحثي تقوم به من هذا النوع منذ تأسيسها نهاية العام المنصرم؛ حيث اختار المنظّمون موضوعاً حديثاً وذا أهميةٍ خاصة في هذا الظرف المتوتر الذي تمر به أكثر من منطقة في العالم كله، ومنه العالم العربي وسوريا، وهو: مبادئ العدالة الانتقالية Les principes de la justice transitionelle.

1 إقليم الباسك منطقة جغرافية تشمل اليوم مناطق داخل فرنسا وهو ما يعرف بالباسك الشمالي، ومناطق في إسبانيا وهو الباسك الجنوبي، وهو إقليم واسع بمساحة 20 ألف كلم مربّع يمتد عبر جبال البيرينيه الفاصلة بين البلدين حتى خليج بسكاي في الغرب. وهو موطن شعب الباسك -حوالي 3 مليون- الذي يتحدث لغة متميّزة عن الفرنسية والإسبانية هي لغة الباسك.

2 الجمعية الفرانكفونية للعدالة الانتقالية Association Francophone de justice transitionelle المؤسّسة في Bayonne جنوب فرنسا منذ كانون الثاني/ديسمبر عام 2013 من قبل باحثين مختصين في العدالة الانتقالية هما البرفسور جان بيير ماسياس Jean-Pierre Massias والبروفسور خافيير فيليب Xavier Philippe بهدف تعزيزها عن طريق النشر وتنظيم الدورات البحثية والمحاضرات والتعاون مع كافه الهيئات والمنظمات المختصة في هذا المجال.

لقد حظي كاتب هذه السطور بإقامةٍ رائعةٍ بصحبة خبراء ومختصين وباحثين وطلبةٍ مهتمين بالعدالة الانتقالية لمدّة أسبوعٍ كامل في إطار 'جامعة الصيف' التي جرت في جنوب فرنسا في قرية جبلية في إقليم الباسك الشمالي جنوب فرنسا. وقد زاد غنى هذا الحدث مشاركة باحثين ومهتمين من أكثر من عشر جنسيات، من أفغانستان إلى فلسطين المحتلة إلى تونس والجزائر ورواندا والكامرون والكونغو والأرجنتين وكولومبيا وإسبانيا، بالإضافة إلى فرنسا البلد المضيف، وسوريا التي حظينا بفرصة تمثيلها.

يضاف إلى ذلك أن ظروف هذا الحدث زادت من أهميته، فزمنياً يأتي في مرحلة انتقال تشهدها العديد من بلاد العالم لا سيما بلدان ما بات يعرف بـ 'الربيع العربي' وفي مرحلة مخاضٍ يشهده العالم مؤذناً بحدوث تغييرٍ في أحادية القطبية التي سادت لعقودٍ طويلة منذ نهاية الحرب الباردة 1947-1989. وبالتأكيد فإنّ مجرّد ذكر الحرب الباردة يثير في الذاكرة كل الصور السوداء للمآسي التي شهدها العالم في أكثر من مكانٍ كان مسرحاً لهذه الحرب. ولا شك أيضا أن تجارب الانتقال التي شهدتها عدّة بلدان بعد انهيار الاتحاد السوفياتي في شرق أوروبا أو في أمريكا الجنوبية ساهمت في تشكيل مفهوم العدالة الانتقالية كما نعرفها اليوم. لكننا سنحترز في السطور القادمة من تقديم تعريفٍ أو مفهومٍ واحد للعدالة الانتقالية، التي تعد حتى اليوم موضوعاً غامضاً وغير واضح المعالم.

وكذا، تزامن هذا الحدث مع الحرب الإسرائيلية الهمجيّة على الشعب الفلسطيني في غزّة، حيث زاد من زخم حضور هذا الحدث الأليم مشاركة زملاءٍ لنا قدموا خصيصاً من فلسطين المحتلة للمشاركة في جامعة الصيف هذه، حيث أثار هذه الحدث تساؤلاتٍ عدّة تتعلق بالاختصاص الدولي الشامل أو الاحتياطي في محاكمة مجرمي الحرب، وكذلك تساؤلات أخرى حول محكمة الجنايات الدولية وعملها.

أما مكانياً، فإن مما هو جدير بالإعجاب اختيار مقر إقامة جامعة الصيف هذه في إقليم الباسك، وتحديداً قرية سان إيتيان بيغوري Saint-Étienne-de-Baïgorry التي عاشت في مرحلة سابقة عنفاً دامياً قبل أن تنتقل من الحرب إلى السلام ليتم التعامل مع الماضي بتطبيق آليات للعدالة الانتقالية.

ومن ناحية التنظيم، فإن البرنامج المكثّف لدراسة مبادئ العدالة الانتقالية قُسّم إلى أربعة أيامٍ بحثيّة، بدأ كلّ منها بمحاضراتٍ تمهيديّةٍ صباحية قبل الانتقال في فترة ما بعد الظهر إلى التطبيق العملي، ليتم العمل في مجموعاتٍ تبحث كلّ منها في تطبيق آلية العدالة الانتقالية المطروحة على الحالة محل الدراسة وهي الأزمة الأوكرانية، لينتهي اليوم بأمسية يهبط فيها المشاركون إلى القرية الجميلة، ليحضروا في السينما الصغيرة والأليفة مادّةً وثائقيةً أو مونتاجاً وثائقياً يتمحور حول موضوع الدراسة الذي تم اختياره لليوم.

ومن غير شك، كانت فترات الاستراحة والطعام (الذي كان فرصةً لا تفوّت لمعرفة تراث وتقاليد ومطبخ هذا الجزء من إقليم الباسك، لا سيما لحومه ونبيذه وجبنه!) كانت مساحةً في غاية الأهمية للتعارف ولتبادل الآراء حول العديد من النقاط، لا سيما المتعلّقة بالتاريخ السياسي للعديد من البلدان والانتقال الديمقراطي فيها وبرنامج العدالة الانتقالية الذي طبّق لمعالجة آثار صراع الماضي.

وقد اختار المنظّمون الأزمةَ الأوكرانية للبحث فيها وفي إمكانية تطبيق العدالة الانتقالية كحلٍ دائم يمنع استمرار العنف وانتهاكات حقوق الإنسان من جهة، ويحفظ وحدة البلاد السيادية من جهةٍ ثانية، وهي أزمةٌ مركّبة يجتمع فيها المحلي بالخارجي، والتاريخي بالمعاصر، وأزمة الهوية باللغة، والثورة بالعنف.

27 تموز/يوليو: إلى بايون Bayonne

خريطة إقليم الباسك، يظهر فيها قسماه الفرنسي في الشمال والإسباني في الجنوب

كل شيءٍ طبيعي في القطار المتجه من بوردو إلى بايون حتى تدخل إقليم البيرينيه الأطلسيّ، والواقع كما يشير اسمه في غرب جبال البيرينيه المطلّة على المحيط الأطلسي، وهو أحد الأقاليم المشكّلة لمنطقة آكيتين، ويشمل ما يعرف ببلاد الباسك الشمالية أو الفرنسية والمتصلة بالباسك الإسباني على الجانب الآخر من الحدود. في محطات التوقف العديدة أناسٌ بلباس موحّد الألوان بالأحمر والأبيض يصعدون؛ أمرٌ ما يجري في بايون، إنه يوم اختتام مهرجانات بايون الذي يجري في الأسبوع الأخير من شهر تموز من كل عام. تصل لتجد الحشود الضخمة ومظاهر الاحتفال المنتشرة في كل زاوية، والاستثناءات على اللونين الأبيض والأحمر نادرة. وفي الحال تلاحظ اختلاف الهوية الثقافية واللغوية في المكان. حيث تجد كتابةً أخرى في العديد من اليافطات بلغةٍ أخرى: إنها الباسكية.

جولةٌ قصيرةٌ في المدينة المختلفة، ثم التجمّع بالمشاركين في 'جامعة الصيف' للتوجه جنوباً إلى قرية سان إيتيان بيغوري Saint-Étienne-de-Baïgorry الجبلية حيث سيجري العمل.

ومع الاجتماع بالمشرفين والنقاش لاحقاً مع الزملاء لا سيما 'الباسكيين' والاستماع إلى بعض الشهادات، بالإضافة أخيراً إلى الفيلم الخاص بالباسك والذي سيعرض في اليوم الثالث، تكتشف علاقة المكان بالحدث، ومناسبة اختياره مقراً للبحث في العدالة الانتقالية. فإذا كان الحديث عن الباسك يُحيل إلى الصراع في الباسك الإسباني بين الحكومة والانفصاليين، لا سيما حركة إيتا التي اختارت الخيار المسلّح، فإن إقليم الباسك الشمالي عرف أيضاً مشاكل تتعلّق بالهوية، أو ما يعرف بـ 'العنف السكاني'، وإن كانت تسمية بلاد الباسك Pays de Basque لا تثير اليوم أي تحفّظ.

ففي إسبانيا لجأ جزءٌ من القوميين الباسكيين إلى السلاح لنيل الاستقلال متأثرين بالحركات الثورية في كوبا وفييتنام والجزائر منذ مطلع الستينيات. فتأسست عام 1959 حركة إيتا الانفصالية (إيتا ETA والتي تعني بلاد الباسك والحرية Euskadi Ta Askatasuna) لطلب استقلال إقليم الباسك وإقليم نافارا المجاور. كان اللجوء إلى العنف نتيجة الدكتاتورية الفاشية الإسبانية تحت حكم الجنرال فرانكو الذي طال طغيانه كافة الشرائح الإسبانية، والذي قمع بوحشية كل الانفصاليين والباسكيين الذين وقفوا مع الجمهوريين في الحرب الأهلية، ونتيجة سياسة طمس الهوية واللغة الباسكية. استمر العمل المسلح بعد سقوط حكم الجنرال فرانكو 1975، رغم الانتقال الديمقراطي الذي أقر الحكم الذاتي لسبعة عشر مقاطعة بما فيها الباسك ونافارا، ونفّذت الحركة العديد من الهجمات راح ضحيتها حوالي الألف ضحيّة خلال أربعين عاماً من مطالب الاستقلال.

في 20 تشرين الأول/أكتوبر 2011 أعلنت الحركة من جانب واحد اعتزال العمل المسلّح، لكنها اشترطت لتسليم السلاح الاستجابة لبعض مطالبها لا سيما بخصوص معتقليها من الناشطين. وتقلّصت مطالب الحركة إلى العفو العام ثم إلى المطالبة بإجراءات فرديّة لتحرير المعتقلين الذين يناهزون الخمسمائة معتقل في السجون الإسبانية والفرنسية.

ورغم تمتّع إقليم الباسك في إسبانيا باستقلال ذاتي واسع منذ عام 1979، حيث أن له مجلسه التمثيلي الخاص واستقلاله الضريبي وشرطته الخاصة كما تعتبر لغة الباسك فيه رسميّة، بالإضافة إلى استقلاليّة في مجالات الصحّة والتعليم والإدارة، فإن آثار صراع الماضي المتراكمة ما زالت عالقة، ما يطرح ضرورة معالجة الملفات العالقة كملف المعتقلين والمصالحة.

أما في الباسك الشمالي الواقع في فرنسا، فقد عرف كذلك العنف ولو بدرجةٍ أقل وبشكلٍ متقطّع. ورغم أن تسمية بلاد الباسك لا تثير أي مشكلة إلّا أن المطلب الرئيس للباسكيين هو إحداث مقاطعة خاصة بالباسك، ما قوبل بالرفض مراراً، حيث يثير الأمر السؤال المحرج للحكومة الفرنسية حول الخصوصيات التي يجب أن تقر للعديد من الأقاليم (كالألزاس، وجزيرة كورسيكا). ورغم تحسّن وضع اللغة والثقافة المحليّة للباسكيين، لكن يبقى هناك المزيد لعمله، ما يُحيل إلى العدالة الانتقالية لإكمال معالجة آثار ما بعد الصراع.

اليوم الأول 28 تموز/يوليو 2014: الانتقال الديمقراطي والعدالة الانتقالية

يجدر بمقدّمة البحث في العدالة الانتقالية أن تتطرق إلى إشكاليتين متلازمتين: سياسية وقضائية، أي تلك المتعلقة بالانتقال الديمقراطي من ناحية، والأخرى المتعلقة بآليات العدالة الانتقالية، وهذا ما كان محوراً لليوم الأول.

لا شكَ أن بيئة تطبيق العدالة الانتقالية هي بيئة استثنائية، ونستطيع القول أن هناك خاصيتين لبيئة تطبيق العدالة الانتقالية، رغم أن لا وجود لقاعدة معيارية تحكم حالات تطبيق العدالة الانتقالية. الخاصية الأولى سياسية، وهي تتراوح بين انهيار الشرعية، أو المساس الجسيم بها بحيث تفقد الثقة بالمؤسسات الحكومية لا سيما المؤسّسة الأمنية والعسكرية التي تمارس الانتهاكات المنهجية والواسعة لحقوق الإنسان مستفيدة من حالة اللاعقاب، وهذه الحالة تتعلق بالنظم الدكتاتورية أو العسكرية[3]، وبين انحلال العقد الاجتماعي وتحوّل الصراع السياسي إلى صراع مسلّح سواءاً وصل الأمر إلى حدود الحرب الأهلية أم اقتصر على حالات العصيان المسلّح[4].

الخاصية الثانية تتعلق بالحالة القضائية في المرحلة الانتقالية، أي بواقع استحالة عمل العدالة العادية لمعالجة آثار الماضي، سواء بسبب ضخامة المهام الملقاة على عاتقها، أو بسبب فساد مؤسسة العدالة وخضوعها للتأثيرات السياسية وعدم الثقة بها، ما يبرّر اللجوء إلى آلياتٍ دوليّة للمساعدة سواء تعلّق الأمر

3 كحالة تونس ومصر، وكحالة ميانمار التي خضعت لحكم العسكريين لخمسين عاماً حتى 2011؛ وإندونيسيا تحت حكم الجنرال سوهارتو 1965-1998 وكينيا التي عاشت اضطرابات عنيفة عقب الانتخابات الرئاسية والبرلمانية عام 2007.

4 كالحرب الأهلية في سيراليون التي دامت 10 سنوات حتى 1999، والحرب الأهلية في ليبيريا التي دامت 14 عاماً حتى 2003، وفيها تم انتخاب السيدة إيلين جونسون سيرليف عقب العملية الانتقالية في 2005 كرئيسة للبلاد وهي أول امرأة في هذا المنصب في القارة الافريقية.

بالجوء للمحاكم الدولية أو لجان التحقيق وكشف الحقيقة الدوليّة.

ولا يرتبط تطبيق العدالة الانتقالية بحجم حالة العنف ومدى الانتهاكات السابقة، فقد يتم إعمالها في وقت مبكّر كحل وسط قبل تفاقم الوضع، ومثال ذلك ما حدث في كينيا التي خرجت من اضطرابات العنف ما بعد انتخابات 2007 بتطبيق آليات العدالة الانتقالية منذ العام التالي 2008 بعد حوالي 1100 قتيل[5]. وقد تتأخر لا سيما في حالات الحروب الأهلية التي تمتد لسنوات عدّة غالباً خصوصاً عند وجود لاعبين إقليميين أو دوليين يطيلون أمد الصراع ومثاله كمبوديا التي انتهى نظام الخمير الحمر فيها بعد تقسيمها عقب الغزو الفيتنامي، قبل القضاء على الخمير الحمر نهائياً عام 1998، لتطبق العدالة الانتقالية في 2005 بعد مليون و700 ألف قتيل[6].

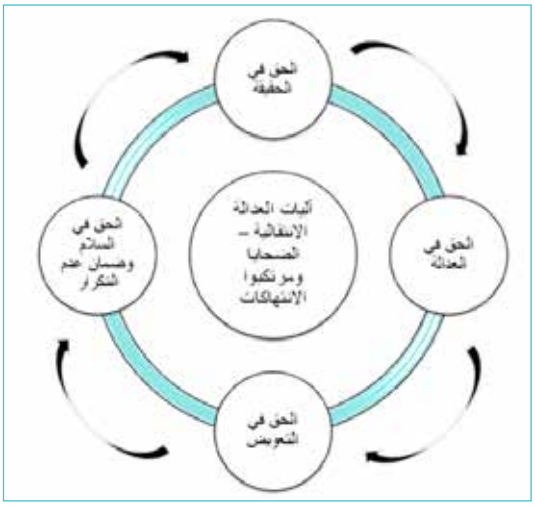
لكن هل من تعريفٍ يطرح للعدالة الانتقالية؟ في الحقيقة أن مسألة التعريف عموماً مسألة شائكة، وعندما يتعلّق الأمر بمفهومٍ غير ثابت وما زال في طوّر التشكّل (وحتى على مستوى المصطلح، فما يزال محل خلاف بين عدالة انتقالية، عدالة ما بعد الصراع، عدالة موقتة، إلخ)، فإن مسألة التعريف تصبح وصفيّة وغير دقيقة. لكننا نلاحظ مع تعدّد التعريفات أن هناك بعض المفاهيم الأساسيّة التي تعبّر عن جوهر العدالة الانتقاليّة وهي: العدالة، الحقيقة، المصالحة، تحقيق السلام، المحاسبة، التعويض، حفظ الذاكرة، منع التكرار، الانتقال إلى دولة القانون، إلخ. لكننا نستطيع القول باختصار أن العدالة الانتقالية هي جملة الآليات القضائية وغير القضائية التي تهدف إلى تحقيق هدفي العدالة والسلام الدائم.

أما خصائص هذه العدالة الأساسية فتتعلّق بظرف تطبيقها، فهي استثنائية، مؤقتة، بطيئة وذات امتدادٍ زمني كبيرٍ نسبياً، مكلفة ومركّبة. كما أنّها تعتبر نوعاً من أنواع العدالة، بل إن البعض يعتبرها مجالاً مركّباً ومستقلاً بحد ذاته يجمع العديد من العلوم كالقانون والسياسة والطب النفسي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم الإجرام وعلم الضحايا، إلخ. ومن الملاحظ بالنسبة لمكونات العدالة الانتقالية أنّها عدالة مركّبة ومتنوّعة العناصر، فليس هناك نمطٌ واحد للعدالة الانتقالية، لأنّها برنامجٌ مركّب من عدة آلياتٍ يتم اختيارها بما يناسب الحالة المعنيّة. وهي بشكل عام تتراوح بين ثلاثة نماذج وفق التالي:

لكن الخيارات المذكورة لا تعبّر بالتأكيد عن مجمل آليات العدالة الانتقالية، إذ يجب ألا تختزل هذه العدالة بمجرّد العدالة العقابية، ذلك أن ما يميّز العدالة الانتقالية عن العدالة العادية أنّها تربط ثلاثة أزمنة: الماضي الذي تراجعه وتحاسب على الانتهاكات التي

5 الأرقام مأخوذة من الموقع الرسمي للمركز الدولي للعدالة الانتقالية على الإنترنت، الرابط: http://www.ictj.org/.

6 المرجع السابق.



ارتكبت في نطاقه، والحاضر الذي تقوم بعمل قطيعة بينه وبين الماضي العنفي والدموي (عن طريق آليات التعويض وإعادة التأهيل)، والمستقبل الذي تبنيه على أساس السلام الدائم (عن طريق آليات المصالحة ودعم الانتقال الديمقراطي ومنع التكرار). إذن فالعقاب، والتعويض، وبناء السلام الدائم ومنع التكرار هي أهداف العدالة الانتقالية.

لكن الأهداف الثلاثة المذكورة لا يمكن أن تتحقّق بدون الحقيقة. فالحقيقة هي مفتاح العدالة والسلام ومقدّمتهما الضروريةً. وهي حقٌّ أساسيٌّ للضحايا يسبق أي حق آخر، ومن هنا نلاحظ أنها عدالة تتمحور بشكلٍ أساسي حول الضحايا قبل الجناة.

وبهذا يمكن حصر مبادئ العدالة الانتقالية في أربعة مبادئ هي: الحق في معرفة الحقيقة، الحق في العدالة، الحق في التعويض، والحق في السلام وعدم التكرار، وهي المبادئ التي كانت محور البحث تباعاً في الأيام التالية، والتي تظهر في الشكل آدناه بصورة مدخل حجرة غسّالة! فالعدالة الانتقالية وسيلة لغسل قذارات الماضي الدموي، ولفتح صفحة جديدة بيضاء لبناء المستقبل.

وتجدر الإشارة إلى أن آليات العدالة الانتقالية ليست مسألة خيار، فهي آليات تتكامل، وتعالج مختلف جوانب العملية الضرورية لتحقيق هدفي العدالة والسلام الدائم. فلا يمكن لعدالة انتقالية أن تنجح دون كشف حقيقة الانتهاكات السابقة لحقوق الإنسان أو دون محاسبة مرتكبي الجرائم أو دون تعويضٍ عادل، إلخ. وهذا ما كان محور العمل في الحالة التطبيقية التي تم العمل عليها، وهي إعداد مشروع معلّل لقانون عدالة انتقالية قابل للتطبيق بالنسبة للحالة الأوكرانية التي ستكون موضوع البحث في الأيام المقبلة. وليتم اختتام اليوم بعرض وثائقي 'التعذيب: الجلادون والضحايا' وهو يتعلّق بمسألة في غاية الأهمية لناحية ضرورة المعالجة، بالنسبة للانتهاكات الماضية وبالنسبة لضمان عدم التكرار وهي التعذيب، حيث تم النقاش حول عمل توثيقي يكشف الحقيقة المتعلّقة بالتعذيب في سجون النظام العسكري اليوناني 1967-1974.

اليوم الثاني 29 تموز/يوليو 2014: الحقيقة

الحقيقة مبدأ أساسي وجامع في كل تجارب العدالة الانتقالية، فلا عدالة انتقالية بدون إقامة الحقيقة. وهي الحق الأول للضحايا، وضرورة لبناء ذاكرة وطنية يتم من خلالها التصالح مع الذات بمواجهة الماضي وتحمّل تبعاته والاستفادة من تجاربه. وعكس الحقيقة النسيان، وهو أمرٌ بالغ الخطورة على الهوية الوطنية وعلى بناء المستقبل، وهو يشجع بقاء حالة اللاعقاب عن انتهاكات حقوق الإنسان.

والحق في الحقيقة حقٌّ مطلقٌ أي أنه لا يقبل التقييد (وبهذا هو يختلف عن الحق في المعلومة Droit à

l'information أي الحق بالوصول إلى البيانات الإدارية أو الحكومية والذي يرتبط بواجب الشفافيّة ويتحدّد بضرورات الصالح العام)، وهو من الحقوق غير القابلة للسقوط بمضي الزمن وغير القابلة للتصرّف أو التنازل. وهو حقٌّ فردي وجماعي في آنٍ معاً، أي هو حقٌّ لضحايا مختلف أنواع الانتهاكات ولذويهم، وحقٌّ كذلك للشعب برمته في كشف حقيقة ما جرى في الماضي والمسؤولين عن أحداثه.

جانب من الجلسات التي دارت أثناء المؤتمر

لكن أي حقيقة ننشد؟ في الواقع لا وجود لحقيقة واحدة، بل لحقائق عدّة، ونستطيع القول أن هناك ثلاث حقائق: الحقيقة الشخصية (الفرديّة) والحقيقة الجماعية والحقيقة الواقعية.

فالحقيقة قد تتأثر بعوامل شخصيّة تتعلّق بأشخاص الحدث لاسيما الضحايا، أو بعوامل خارجيّة. فالصدمة وجرح الماضي يؤثّر في الذاكرة وبالتالي في عمليّة كشف الحقيقة. لكن هذا يجب ألا يعوق هذه المهمّة، ذلك أن هذه الصدمة والجرح العميق يتوارث مع الأجيال، وسيكون بالتالي عاملاً سلبيا في إقامة السلام وبناء دولة القانون والمواطنة. وكذلك تتأثر عملية كشف الحقيقة بعوامل خارجيّة، موضوعيّة كضياع الأدلة وفناء الشهود، أو إراديّة كالتزييف والتأثيرات السياسية.

أما عن كيفيّة كشف الحقيقة، فمنذ منتصف القرن العشرين عرف العالم تشكيل هيئات مختصة بتطبيق العدالة الانتقالية أطلق عليها اسم لجان الحقيقة[7] Truth Commissions، وهي عبارة عن هيئات موقتة مستقلة وغير حكومية تؤسّس لتقوم بدور التحقّق والتحري والتحليل والتحكيم والاقتراح. فتعمل على إقامة الحقيقة بالتحقّق والتثبّت من الوقائع وسماع الشهادات وتحديد الضحايا والمسؤولين عن الانتهاكات الأخطر لحقوق الإنسان، ثم تحديد حاجات الضحايا. وتقوم هذه اللجان بإعداد تقريرها النهائي المتضمن كشف الحقيقة والتوصيات بخصوص الإصلاحات الممكنة والتعويضات.

وتشكّل هذه اللجان من قبل الحكومة الوطنية سواء أكانت انتقالية أو ثورية أو ائتلافية، وقد تشكل من الأمم المتحدة التي تشرف على العملية الانتقالية في إطار عملية سلام شامل كما في السلفادور وهاييتي.

7 تجدر الإشارة إلى ضرورة التفرقة بين لجان الحقيقة ولجان كشف الوقائع، فالأولى لا تتعلّق بحادث واحد بل بحقبة زمنية كاملة تشمل كل الانتهاكات من أي نوع والتي ارتكبت خلالها، وهي كذلك ذات مهمة أعقد، فكشف الضحايا والجناة بالنسبة للتحقيق في وقائع معينة أمر أبسط منه في عمل لجان الحقيقة حيث أعداد الضحايا والجناة أكبر وحيث قد ينقلب الضحايا جناة في مرحلة لاحقة، وكذلك تختلف اللجنتان في أدوات العمل، فلجان الحقيقة بخلاف لجان إقامة الوقائع تتعدى الطرق التقليدية في التحقيق، وأخيرا تبحث لجان إقامة الوقائع في الحقيقة الواقعية وتصدر تقريرها بخصوصها، في حين تتعدى لجان الحقيقة هذا الدور إلى مهام أخرى، كاقتراح إصلاح مؤسساتي معيّن أو إجراءاً للتعويض إلخ.

ولجان الحقيقة هي الأكثر شيوعاً والأكثر فعالية في تطبيق العدالة الانتقالية.

وقد تم التركيز في هذا الإطار على جانب مهم من جوانب كشف الحقيقة، وهو الحق في معرفة مصير المختفين قسرياً، وهو ملف في غاية الأهمية من الناحية الإنسانية، لإعادة المفقودين إلى ذويهم أو على الأقل لكشف مصائرهم وتحرير ذويهم من قيد الذاكرة والاحتمالات. ومن الناحية العمليّة لضمان نجاح عملية العدالة الانتقالية بغلق هذا الملف وتجاوز أحداث الماضي. فالاختفاء القسري من أهم عقبات إقامة الحقيقة، ونستطيع القول أن لا حقيقة فعّالة دون أن تكشف مصير المفقودين والمخطوفين.

كما تم التطرّق إلى موضوع الأرشفة، والحق في الوصول إلى البيانات المحفوظة، وهو حقٌّ متفرّعٌ عن الحق في المعلومة وهو من حقوق الإنسان المكرّسة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948. ليتم الانتقال بعدها إلى التطبيق العملي، حيث كُلّف المشاركون بتشكيل لجان للحقيقة والمصالحة في أوكرانيا، وتم إخضاعهم للعديد من الحالات المتعلّقة بالاستماع إلى شخوص الحدث الأوكراني من مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان ومن ضحايا هذه الانتهاكات. بهدف كشف حقيقتها. وفي هذا التدريب تعرّف المشاركون على تقنيات كشف الحقيقة وأسلوب عمل لجان الحقيقة في الحالات المختلفة.

وانتهى اليوم الثاني بعرض ونقاش فيلم 'رواندا: عشرون عاماً بعد الإبادة' الذي يوثق جانب المحاكمات في برنامج العدالة الانتقالية الذي طُبّق عقب الإبادة، والذي تمحور بشكلٍ رئيس حول محاكمة المجرمين أمام المحكمة الجنائية الدولية الخاصة برواندا TPIR.

اليوم الثالث 30 تموز/يوليو 2014: التعويضات

العدالة الانتقالية نظامٌ قانونيٌّ خاص يربط بين مرحلتي الصراع والسلام الدائم، ولهذا فهو لا يُعنى فقط بالماضي لكشف حقيقة الانتهاكات التي حصلت، بل يتوجه أيضاً إلى المستقبل الذي يجب أن يُبنى على أسسٍ سليمة تمنع تكرار تجربة الماضي. وفي هذا الإطار تندرج التعويضات كأساس لا بدّ منه لتحقيق المصالحة والسلام.

وإذ يتساءل الفيلسوف الأمريكي جون راولز John Rawls: "ما معنى الحريّة لمن لا يملك شيئاً؟" فإننا نستطيع أن نتساءل بدورنا، ما معنى العدالة دون تعويض الضرر؟ بمعنى أن تكريس نظام العدالة لأي قيمة مهما كانت سامية كالحرية غير كافٍ بذاته دون ضمان حق الملكية وصيانة هذا الحق. وهذا يتضمن إقرار مبدأ المسؤولية وتعويض الضرر. وفي هذا الإطار تعتبر آليات التعويض في إطار العدالة الانتقالية أمراً أساسيّاً لا يمكن الاستغناء عنه.

ويعد تعويض ضحايا الانتهاكات حقاً للضحايا والتزاماً على الدولة، وهو حق فردي وجماعي في ذات الوقت، ويتضمن التعويض عن الضرر المادي والجسدي والنفسي والمعنوي.

وطبيعة الانتهاكات الشاملة لحقوق الإنسان تفرض شكلاً مختلفا من التعويض يختلف عما هو متّبع في العدالة العادية التي تقوم فيها السلطات القضائية بإقرار تعويض المتضررين وفق قواعد المسؤولية المدنية. فخاصيّة العمومية، أي شمول الضرر لأعداد كبيرة من الضحايا، بالإضافة إلى ترافق الضرر الفردي بالجماعي وتنوّع أشكال الضرر، تقتضي اللجوء إلى برامج تعويض متكاملة ماديّة وغير ماديّة، فرديّة وجماعيّة، وهو ما يقدَّم عن

متحف الذاكرة Museo de la Memoria في سانتياغو في تشيلي

طريق الجهاز الإداري لا القضائي في الدولة.

ولهذا التفريق أهميته، فالطريقة القضائية ضيقة لناحية إقرار من يستحق التعويض، وقواعد المسؤولية المدنية تقتضي إثبات عناصرها وهي الخطأ والضرر والعلاقة السببية بينهما. أمّا الطريقة الإدارية فأكثر مرونة واتساعاً لناحية تحديد مستحقي التعويض. كذلك تختلف الطريقتان في أنواع التعويض المقترحة، فبرامج التعويض تتضمّن خيارات أوسع، لا سيما في مجال التعويض المعنوي وإعادة التأهيل.

بالنسبة للتعويض المادي، فهو يبدأ برد الأموال والملكيات، مروراً بتعويض الخسارة بمقابل، نقدياً كان (سواء كان دفعةً واحدة أو دوريةً في صورة مؤقتة أو دائمة) أم عينياً (كتقديم مساكن بديلة، أو إيجاد فرص عمل على سبيل المثال). وشكل هذا التعويض ليس فردياً فقط، بل قد يكون جماعياً بإنشاء وضعٍ قانونيٍّ خاص لمجتمع الضحايا عن طريق تقديم خدماتٍ معينة كالسكن والصحة والتعليم والنقل بشكل مجاني أو بأسعار مخفّضة، أو بمنح امتيازات معينة أو إعفاءات ضريبة. وكما نلاحظ، فإن مروحة الخيارات واسعة، ولا أفضلية لخيارٍ على آخر، وتبقى مسألة المناسبة والاختيار للجهة المسؤولة عن برنامج التعويضات، والتي يجدر بها التواصل مع الضحايا وإشراكهم في عملية اتخاذ القرارات.

أما بالنسبة للتعويض المعنوي فهو ذو أهميةٍ خاصة في عملية معالجة آثار الصراع النفسية، وله دورٌ هام في منع تراكم الأحقاد التي قد تشعل فتيل الصراع مجدّداً. وتقوم فلسفة هذا التعويض على عملية تبديل الوعي الفردي بالتضحية إلى وعي وطني وجماعي؛ أي أن تُمحى فكرة الضحية الفردية أو الفئوية لصالح فكرةٍ أخرى تتجاوز الأحكام الكليّة والمسبقة: أنا/نحن الضحية وهو/هم الجناة، فيما يشكل ما يمكن تسميته بمجتمع الضحايا، مقابل مجموعة المسؤولين والجناة.

أما من الناحية التقنية، فالتطبيقات تكشف العديد من الخبرات والوسائل لتحقيق أهداف التعويض المعنوي، والأمثلة كثيرة كتحديد يومٍ وطني لإحياء ذكرى الضحايا، أو إقامة مراسم سنوية معيّنة، أو إنشاء متاحف السلام أو النصب التذكارية أو أمكنة الذاكرة، أو تقديم اعتذار رسمي، أو تخليد الضحايا وردّ الاعتبار لهم بتسمية الأماكن العامة بأسمائهم، والقائمة مفتوحة على مبادرات واقتراحات أخرى لتحقيق ذات الهدف.

وعدا التعويضين المادي والمعنوي، هناك تعويضٌ لا يتعلق بخسارةٍ مادية أو مساسٍ بالاعتبار والقيم المعنوية الأخرى، وهو تعويض الضرر الجسدي والنفسي. فالصراعات المسلّحة تخلّف أعداداً هائلة من أصحاب الإعاقات والتشوهات الجسدية والنفسية، وهي ترتبط بشكلٍ أساسي بجرائم تجنيد الأطفال والعنف الجنسي

ضد المرأة والطفل (وهي الفئات الأضعف والأكثر تأثرا بالصراعات المسلحة).

وتطرح آليات التعويض مشاكل عدّة أهمها مشكلة التمويل. فمرحلة ما بعد الصراع تكشف عن كمٍّ الخسارة وكلفتها، وترتب التزاماتٍ واستحقاقاتٍ مرهقة للدولة، كإعادة الإعمار وتأهيل البنية التحتية. كما تطرح هذه المشكلة مسألة تحديد مستحقي التعويض، وتحديد صفة الضحية.

بقيت الإشارة إلى أن آلية التعويضات في إطار العدالة الانتقالية تطرح العلاقات المتعدّدة الأوجه لهذه العدالة بالعلوم الأخرى، كالطب النفسي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الإجرام وعلم الضحية، بالإضافة إلى الاعتبار الذي يجب أن يراعى بخصوص الدين والتقاليد والثقافة المحلية في بيئة الصراع. كما تلعب وسائل الإعلام وهيئات المجتمع المدني دوراً هاما في مجال التعويض المعنوي ودعم المصالحة.

وفي هذا الإطار شكّل وثائقي 'بلاد الباسك: باتجاه إنهاء العنف' الذي عُرض في ختام اليوم الثالث مثالاً ممتازاً لتطبيق العدالة الانتقالية، ومواجهة الماضي والتعامل معه.

اليوم الرابع 31 تموز/يوليو 2014: العقاب وضمان عدم التكرار

لا بد من فهم العدالة الانتقالية بشكلٍ متوازن، فمضمونها لا ينطوي على عدالةٍ تعويضية أوعلى عدالةٍ جزائية بشكلٍ حصري. فالمساران متلازمان. وقد كُرِّسَ هذا اليوم لآلية المحاسبة، ومناهضة اللاعقاب ومنع تكرار الانتهاكات، وهذا يندرج ضمن حقّين هما الحق في العدالة والحق في عدم التكرار، أو لنقل: الحق في السلام الدائم.

أما بالنسبة للحق في العدالة فهو ينطوي على محاسبة مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان، وهو التزامٌ دولي على كافة الدول بمناهضة حالة اللاعقاب عن انتهاكات حقوق الإنسان والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب. وهذا الحق هو المقابل للنسيان، أو للعفو الشامل، الذي يترك آثاراً سلبيةً للغاية تؤدي لاستمرار بيئة الصراع وتهدّد بتجدّده.

وتقدّم التطبيقات في أكثر من بلد أمثلةً متنوّعةً لناحية الاختصاص القضائي، ففي بعض التجارب تم اللجوء إلى العدالة الدولية بإنشاء محكمة جنائية دولية خاصة TPI، أو بالإحالة إلى محكمة الجنايات الدولية CPI. ولهذا الاختصاص سلبياته (كالكلفة المادية الضخمة، والبطء في المحاكمات، وقلّة الأحكام الصادرة، واتباع إجراءات النظام القضائي الأنغلو-أمريكي)، وإيجابياته (كتأمين محاكمة عادلة وغير مسيّسة). وفي بعض التجارب عُهد باختصاص النظر في انتهاكات المرحلة السابقة للقضاء الوطني أو المختلط (كما في كمبوديا حيث أسست الغرف الاستثنائية التي تضم قضاةً وطنيين وأجانب في هيئاتها).

أما من الناحية الموضوعية تطرح العدالة العقابية العديد من التساؤلات والصعوبات، كغياب التحقيقات والأدلة لا سيما الشهادات أو صعوبة إجراءها (لسبب مادي كطمس معالم الجريمة، أو قانوني كعدم وجود نظام قانوني فعّال لحماية الشهود، أو تقادم الجرم، أو مبدأ عدم رجعية القوانين الجزائية الجديدة، فضلاً عن الحصانات واللجوء السياسي والتذرّع بواجب الطاعة للرؤساء).

لكن يبقى التحدي الأكبر في إنجاز عملية العدالة الانتقالية بشقها المتعلّق بالمحاسبة هو آليات العفو العام والصفح، أو العفو الخاص عندما تستخدم بذريعة المصالحة، وهي آلياتٌ خطيرة قد تؤدي إلى فشل

تطبيق العدالة الانتقالية بتأكيدها حالة اللاعقاب. إذ يعتبر العفو آليةً قضائيةً خاصة تهدف إلى إنهاء إمكانية أو تعطيل آثار الملاحقة القضائية بالنسبة لمجموعة معينة من الأشخاص وبالنسبة لجرائم محددة. وهو يختلف عن الصفح أو العفو الخاص في أن الأخير يُمنح بصفةٍ فردية لا جماعية، كما أنه لا يكون إلا بعد الحكم (في حين أن العفو قد يصدر بعد الحكم فيوقف أثره، أو قبل الحكم فيوقف الملاحقة القضائية).

ويشجع البروتوكول الثاني لاتفاقيات جنيف 1977 في المادة 6 الفقرة 5 على العفو في الصراعات الداخلية المسلحة فينص على أنه: "تسعى السلطات الحاكمة -لدى انتهاء الأعمال العدائية- لمنح العفو الشامل على أوسع نطاق ممكن للأشخاص الذين شاركوا في النزاع المسلح أو الذين قيدت حريتهم لأسباب تتعلق بالنزاع المسلح سواء كانوا معتقلين أم محتجزين" وكما نلاحظ فإن هذا النص يتعلق بمرحلة ما بعد النزاع الداخلي المسلح، ويتعلق بالجرائم العادية لا جرائم القانون الدولي الإنساني كما توضّحه الفقرة الأولى حول نطاق تطبيق المادة بالقول: "تنطبق هذه المادة على ما يجري من محاكمات وما يوقع من عقوبات جنائية ترتبط بالنزاع المسلح".

أما بالنسبة لجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، فقد صدرت العديد من الإعلانات غير الملزمة من الأمم المتحدة التي ترفض العفو عن الجرائم المتعلقة بحقوق الإنسان. كما أصدرتْ عدةُ هيئاتٍ دولية موقفاً مناهضاً للعفو عن هذه الجرائم كموقف المحكمة الأمريكية (لدول أمريكا الوسطى والجنوبية) لحقوق الإنسان من قانون العفو في البرازيل عام 1979. كما أن المحاكم الوطنية قد تبطل مفعول قوانين العفو بإعمال قاعدة تسلسل القوة الملزمة للقواعد القانونية، بالاحتجاج بالاتفاقيات الدولية أو بالنصوص الدستورية لإبطال العفو أو الحد من آثاره، وهو ما قامت به مثلاً محكمة استئناف سانتياغو في تشيلي عام 2003 عندما أكّدت إدانة خمسة ضباط بجرائم لا تقبل العفو Inamnistiable بموجب الاتفاقيات المصدّقة في تشيلي، وكما حدث بالحكم بـ 'لا دستورية' قانون أرجنتيني يحمي عسكريي الرتب الدنيا من المحاكمات، ويضيّق النطاق الزمني للانتهاكات القابلة للمحاكمة.

ويلعب المجتمع المدني بهيئاته المختلفة دوراً هاماً في منع استمرار اللاعقاب، لا سيما جمعيات الضحايا وجمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان بالإضافة إلى الناشطين في المجالين الإنساني والحقوقي، حيث تؤدي جميعها دوراً هاماً في كسر الصمت وتشجيع الضحايا على كشف الحقيقة والتغلّب على الخوف. كما تساهم عن طريق التواصل مع وسائل الإعلام في تشكيل رأي عام ضاغط على الحكومة في سبيل دفع عجلة العدالة لكشف الحقيقة ومحاسبة المجرمين.

أما فيما يتعلّق بمنع تكرار الانتهاكات، أو ما أسميناه 'الحق في السلام الدائم'، فهو محصّلةٌ للمصالحة التي تتوقف بدورها على جديّة عملية العدالة الانتقالية، أي نجاحها في كشف الحقيقة التي تحقّق هدفين: ردّ كرامة واعتبار الضحايا بالاعتراف بتضحياتهم، وتوضيح الحقيقة التاريخة المتعلّقة بالفترة الزمنية التي جرت فيها الانتهاكات والجرائم. كما تتوقّف هذه المصالحة، وبالتالي ضمان عدم تكرار انتهاكات حقوق الإنسان، على جديّة محاكمة المسؤولين عن الجرائم وفعاليّة برامج التعويض المختلفة وسرعتها، ذلك أن نجاح هاتين الآليتين يزيل الاحتقان ويمنع تراكم الأحقاد أو إعادة إنتاج بيئة الصراع في المستقبل. وأخيراً، يرتبط ضمان عدم تكرار انتهاكات وجرائم حقوق الإنسان بالإصلاح المؤسساتي للأجهزة التي ساهمت بارتكاب هذه الانتهاكات، وبتحقيق الانتقال إلى دولة القانون التي تحترم قيم ومبادئ حقوق الإنسان.

صورة جماعية لعدد من المشاركين في المؤتمر ويبدو الكاتب في الصف الأعلى

وفي سياق الحديث عن آلية المحاسبة في العدالة الانتقالية، قام المشاركون بمحاكاة محاكمةٍ لقادة ميليشيات ولضباط أوكرانيين أمام محكمة جنائية دولية خاصة بأوكرانيا، وذلك في إطار عملية شاملة للعدالة الانتقالية كمخرج للأزمة في هذا البلد، حيث قُدّمت مرافعاتٌ حاول بها فريقا الادعاء والدفاع تكييف الأحداث محل البحث وتقديم الادعاءات أو الدفوع المناسبة للإدانة أو لدفع الاتهامات.

وفي ختام يوم العمل الرابع، تم عرض الفيلم الفرنسي 'زولو Zulu' إنتاج عام 2013، الذي تدور أحداثه في جنوب إفريقيا، ويتحدث عن مرحلة ما بعد نظام الفصل العنصري، وتطبيق العدالة الانتقالية عن طريق لجنة الحقيقة والمصالحة التي أثارت الحساسية بين الضحايا ومرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان. وهو يتناول مواضيع الندم والصفح والعنف والانتقام، حيث أن اللاعقاب يولّد الشعور بالخيبة، والمواجهة بين ضحايا الأمس وجلاديه مما يُحيل إلى 'العدالة الذاتية' لتحصيل الحقوق.

اليوم الخامس 1 آب /أغسطس 2014: خاتمة

في نهاية أسبوعٍ كثيف، تم خلاله سبر آليات العدالة الانتقالية ومقاربة العديد من تجاربها، وتطبيقها عملياً على الأزمة الأوكرانية، كان لا بد من جائزة صغيرة يحظى بها المشاركون كتتويج لعمل جماعي وفردي شيّق. وهذا ما كان بالانتقال إلى الضفّة الأخرى لإقليم الباسك، إلى إسبانيا، وبالتحديد إلى مدينة سان سيباستيان أو دونوستيا Saint Sébasian - Donosti. حيث قمنا بزيارة لمجلس مقاطعة غيبوثكوا Diputación Foral de Gipuzkoa، وفيها كانت محاضرة الختام القيّمة التي قدّمها المستشار في محكمة استئناف فرساي سيرج بورتيللي Serge Portelli صاحب الأعمال العديدة في مجال العدالة وإصلاحها.

ليست هناك حقيقةٌ، والعدالة غير موجودة! هذه الخلاصات تتصل ليس فقط في فهمنا للحقيقة والعدالة، بل وفي الواقع الذي يفرض نفسه ويجبرنا على تغيير نظرتنا باستمرار لكل بناء فكري. وإذا كانت العدالة نظاماً عقلانياً لإدارة المجتمع، فإن هذا النظام يتشكّل وفق طبيعة هذا المجتمع تشكّل الماء في الإناء، ليس فقط لناحية القيم التي يتبناها ويقوم بتكريسها وحمايتها، بل لناحية مرونته وتكيّفه مع الظروف الواقعية أيضاً، وهي الظروف التي أدت لخلق عدالةٍ استثنائية كالعدالة الانتقالية، التي يحق وصفها بـ 'عدالة الحد الأدنى'.

تمثال لدون كيشوت وسانشو

وكأنما جاء ذلك مثالاً مؤكِّداً للنقصان وعدم الكمال في هذه العدالة، تطالعك في العديد من مقاهي مدينة سان سيباستيان صورٌ معلّقةٌ مع عباراتٍ بالباسكية تسعفنا إحدى زميلاتنا بترجمتها: "إنهم معتقلون باسكيون على خلفية أحداث الماضي، مجرمون بنظر من يعتقلهم، وأبطالٌ في عيون مواطنيهم، وكأن العدالة الانتقالية تظهر لنا عجزها عن فعل كلّ شيء".

تتجوّل في كورنيش المدينة الساحليّة الجميلة لتلتقي بتمثالٍ لأيقونة إسبانيا: دون كيشوت Don Quixote برمحه المكسور يصحبة رفيق دربه سانشو بانزا Sancho Panza يتجولان في عالمٍ يعمُّه الابتذال والاضطراب وانهيار القيم، في محاولةٍ للترميم وتأكيد قيم الفرسان النبيلة. لكن هل يكون نصيبُ هذا النظام القانوني في تحقيق هدفي العدالة والسلام نصيب دون كيشوته في محاربته لطواحين الهواء أو في لقاء دولسينيه Dulcinea المتوهَّمة؟ لسنا ندري!

ومع هذا الكم من الأفكار التي تموج، والتي تكثّف الماضي والحاضر والمستقبل، تبقى سوريا في محور الاهتمام، وهي التي تعد اليوم إحدى أكبر بؤر التوتر في العالم، والإسقاط الذي تم خلال أسبوع العدالة الانتقالية هذا على الأزمة الأوكرانية يمكن أن يتم كذلك على الأزمة السورية.

أيُّ مستقبلٍ للعدالة الانتقالية في سوريا؟ قد نحاول الإجابة على هذا التساؤل في مناسبة لاحقة.

نسرين علاء الدين*

الإلحاد والبحث عن رب غير سخيف

الخلاصة:

لا يكفي أن تولد في بلاد تتخذ التوحيد شعاراً لها وتجعل القرآن والسنة دستورها كي تكون مؤمناً موحداً. فالبحث عن الإله الذي يبدأ بماذا، وكيف، ولماذا؟ يحتاج إلى أجوبة لن يجدها من يعيش في بيئة متشددة، بل قد تدفعه هذه البيئة إلى إنكار الإله بينه وبين نفسه، متظاهراً بالإيمان أمام المجتمع، في محاولة حثيثة للبحث عن راحةٍ وتوازنٍ، كان ليجدهما لو استطاع العيش في بيئة تساؤلية تمكّن المشكّك من تشكيل قناعة متوازية اتجاه الله.

للاستماع إلى التسجيل الصوتي المرافق للمادة
https://soundcloud.com/ctpa-arabic/e97z2scfeybj

التهميش الفكري سبب إلحادي

لا يحاول عبد الله الذي يعمل في إحدى الدوائر الحكومية في السعودية إخفاء موضوع إلحاده عن محيطه، ويقول: "أنا لم أبدّل دين الإسلام بدين أخر، لأني لم أقتنع بأي من الديانات الأخرى، حيث تجتمع تلك الديانات مع الإسلام في الشكل الخارجي، إذ تعتمد هذه الأديان في معظمها على قصص وروايات تاريخية يختلف الكثيرون في إسنادها وصحتها". ويضيف عبد الله ذو الثلاثين عاماً: "لم يكن من الممكن أن أحصل على التنوير الفكري داخل المملكة، لكن انتدابي إلى الخارج لإتمام دراستي العليا أتاح لي أن أتعرف على مساحة فكرية لم يكن مسموحاً بها في السعودية، حيث كان أصدقائي يسخرون من دياناتهم وكنت أشاركهم في ضحكهم، ولكن عندما صاروا يطرحون بعض النكت عن الإسلام كنت أغضب فوجدت تناقضاً داخلياً في نفسي، كيف أضحك على دياناتهم وأمنع نفسي من الضحك على النكات التي تتناول الإسلام؟ خاصة أنني لم أكن مقتنعاً تماماً بالقصص التي كنا نتلقاها في المدرسة والجامع، ومنها كيف يهتم أله قوي لا يهز عرشه أحد لدخولنا إلى التواليت بالرجل اليسرى بدلاً من الرجل اليمنى، وكيف سيدخل الشيطان إلى جسدي عندما أستمع للموسيقى والأغاني وغيرها من التساؤلات الكثيرة. وعندما كنت أناقش مدرّسيّ، كانوا ينهوني عن الأسئلة ويقولون هي كذلك والنقاش ممنوع في أمور الدين. وصرت أبحث في الكتب وفي قناعتي إلى أن توصلت إلى أنه لا يوجد أهمية لدين يعتقد أتباعه أن الكون خُلق صدفة، أو أن قصة حدثت قبل 1400 عام ستحكم مجرى حياتنا اليومية". ويؤكّد عبد الله: "طبعاً هذه القناعة لم تتكون في فترة قصيرة بل أخذت فترةً تتراوح بين أربع إلى خمس سنوات عشت معظمها خارج السعودية، حيث عشت في بلاد لا تمارس ضغوطاً على مواطنيها والمقيمين فيها كي يمارسوا عبادات دينية، أياً كانت تلك

الديانات! مما خلق لدي مجالاً لمراجعة التعاليم التي تلقيتها حول الثواب والعقاب، وحول النار والجنة وحول الخالق أو (الله) بحد ذاته.

ويتابع عبد الله: "لم أستطع أن أتوصل إلى معظم الحقائق، كخلق الكون ووجود الإله الذي لم يثبت العلم عدم وجوده، لكنه أثبت عدم الحاجة إليه، إلى أن اكتفيت بتحكيم العقل. وأنا لا أخجل عندما أُسأل عن أمرٍ ما، أن أقول لا أعرف، حيث يوجد فرضيات علمية كثيرة لكيفية نشأة الكون، لكن العلم سدَّ لدي فجواتٍ كثيرة نتجت عن تساؤلاتي حول الوجود والكون".

وعن الأسلوب الذي يتبعه عبد الله في حياته يقول: "الدين الإسلامي متغلغل في حياتنا اليومية، فأنا متزوج من قبل أن أترك الإسلام، وزوجتي تعلم بموضوع إلحادي، لكنها لا تمانع في ذلك وهي لا زالت مسلمة، أما أبنائي فنحن نحاول أن نعرفهم على الدين الإسلامي وعن تعاليمه لكن بشكل مبسط ودون أن نجبرهم على القيام بأي نوع من العبادات كالصلاة والصوم وغيره. وأنا أفضلُ أن يختاروا الطريقة التي يجدون أنها تناسبهم في حياتهم، فأنا حالياً أقيم في المملكة لكن أبنائي يقيمون في إحدى الدول الأوربية، ففي السعودية يتم إدخال الدين الإسلامي في كل تفاصيل الحياة اليومية للإنسان ويطرحه القائمون هناك بطريقة ساذجة، وفي المقابل يرفضون أي نقاش في الدين مهما كان هذا النقاش بسيطاً، ويقابلون الشخص بالعنف والتهديد". وعن نسبة الأشخاص الملحدين في السعودية يقول عبد الله: "ظهرت بعض الإحصائيات منذ فترة بسيطة، لكني لست متأكداً من دقتها، لكنّ الأكيد أن عدد الأشخاص الملحدين في السعودية ليس قليلاً، والبعض منهم يجاهر بهذا الأمر، حيث بدأت ألاحظ ازدياد عددهم من خلال صفحات التواصل الاجتماعي وغيرها من مواقع الكترونية في السنوات الخمس الأخيرة"، وعن تعامل السلطات السعودية مع هذه الظاهرة يقول عبد الله: "في البداية أنكر الجميع وجود ملحدين في السعودية، لكني لمست تغيُّراً في الأسلوب والكلمات التي تُستعمل في مناقشتي أو مناقشة من هم مثلي، حيث كان يتم اتهامنا بالعلمانية أو الليبرالية، لكنهم اليوم يقولون يا ملحد! ربما كان هذا الاتهام غائب عن ذهنهم فيما قبل. ويتابع "إن السلطات السعودية ليست جادة في تنفيذ العقوبات التي وضعتها في حق من يثبت عليه الإلحاد"، لذلك هو لا يخشى على نفسه من إقامة الحد عليه، طالما أن هويته الحقيقية لم تكتشفها السلطات المعنية.

خوف على المجتمع

يعتبر ماجد ذو السبعة والثلاثين عاماً، والذي يخفي موضوع إلحاده عن عدد من أقاربه ومعارفه، أن عدم وجود أي مثال مشرّف عن المجتمع الإسلامي يمثل مشكلة حقيقية بالنسبة له، ويشير إلى أنّه لابد من وجود مجتمعات يمكن الاستشهاد بها، حيث تكون قد فهمت وطبقت الإسلام بشكل صحيح، إذا كان الدين بالفعل صالح لكل زمان ومكان، لكن ذلك غير موجود. ويؤكّد أنّ المتشدد من أي فئة هو مسيءٌ لها.

ويتابع ماجد: "إنّ المجتمع العلمي واكتشافاته التي لا تتماشى مع ظاهر القرآن والسنة، ساهما في إعادة بلورة نظرتي للدين، فأنا لا أؤمن بوجود الله على الشكل الذي يطرحه الإسلام أو بقية الأديان السماوية، رغم أن العلم لم يثبت عدم وجود الخالق". ويضيف: "مسألة تركي للدين الإسلامي لم تأخذ مني وقت طويلاً بعد أن غيّرت نظرتي للإسلام، ولم أعد أنظر إليه بنظرة عاطفية، وصرت أبحث في الحقائق

العلمية، ومن وجهة نظري المتواضعة، أجد أن المنطق والموضوعية يؤديان إلى تقبُّل الإلحاد إلى حد كبير، فالإلحاد يمثل فكر نقدي لا أكثر". ويقول ماجد الذي يقيم في الرياض، ويعمل في إحدى المؤسسات الحكومية السعودية: "كانت هناك محاولات لإقناعي بأن الإسلام هو دين الحق في بداية معرفة بعض الأصدقاء بموضوع إلحادي، كما عانيت من رفض بعض أقاربي لموضوع الإلحاد، لكنهم تفهموا هذا الأمر فيما بعد". ويضيف: "ليست لدي خشية أو خوف على نفسي بقدر خشيتي على الطريقة التي تتبعها المملكة في محاربة أصحاب الفكر المتنوّر الذين ينادون بالحرية الفكرية، والتي أرى أنّها من أساسيات ظهور الإبداع في المجتمع، فمن أسباب الضمور الفكري تهميش استقلالية العقل والعيش في مجتمع 'قوالب' إن صح التعبير. وعن تأثير الإسلام في حياته، يقول ماجد: "أنا أرفض الدين الإسلامي بشكله ومضمونه، وأحاول الامتثال بالعدل وحسن الخلق، ولكن ليس ذلك رجاءً بجنة أو لخوفٍ من عقاب إلهي، حيث شعرت براحة كبيرة بعد تركي للإسلام فأنا لم أعد أقوم بأي عمل، وأنا أحسب هل سأدخل الجنة أو سأُعاقب بالنار، على قدر حسابي لمسألة هل سيتضرر أي إنسان من قيامي بهذا العمل أو لا. ولم أعد أشعر أن هناك من يراقبني من بعيد، ويحمل بيده عصا من النار لمعاقبتي عند أقل هفوة قد تصدر مني.

بلاد التوحيد والإلحاد

أجرى 'معهد غالوب الدولي' دراسة إحصائية حول الملحدين والمؤمنين في العالم، وبيّنت الدراسة أن الصين احتلت المركز الأول عالمياً في الإلحاد، تلتها اليابان ثم التشيك وفرنسا. وتضع الدراسة المملكة العربية السعودية في المرتبة الأولى ضمن العالم الإسلامي في معدلات إلحاد تجاوزت 6% من السكان.

وحاولت المملكة السعودية إنكار صحة هذه الإحصائية وغيرها من التقارير الصحفية التي تتحدث عن ازدياد عدد الملحدين في المملكة عن طريق علماء الدين لديها، والذين نفوا بشدة وجود ملحدين في المملكة، دليلهم أن المساجد دائماً ممتلئة بالمصلين، والشعائر الدينية مُقامة في جميع أنحاء المملكة، التي تُعتبر من أكثر البلدان المسلمة تشدداً في تطبيق الدين الإسلامي على مواطنيها والمقيمين فيها، مما خلق جواً متعصباً وخانقاً للحريات. فالمرأة في السعودية لا تتمتع بأدنى حد من الحقوق التي من المفترض أن الدين الإسلامي منحها إياها. كما يعاني السعوديون من الفكر المتشدّد الذي يكبت الأسئلة ويقمعها ولا يرحب بالاختلاف في الرأي ويمنع الحوار، ما خلق تيارات فكرية عديدة سارعت السلطات إلى محاربتها وقمعها عن طريق منع عدد كبير من الكتب من الدخول إلى المملكة، واتهام الأفراد الذين يروجون للأفكار التحريرية بالعلمانية واللبرالية الممنوعة في السعودية، ما خلق فراغاً فكرياً لدى فئات واسعة من الشعب السعودي.

وأدى كل ذلك، بحسب مراقبين للوضع السعودي إلى ارتفاع نسبة الشباب الذين يتعاطون المخدرات والمشروبات الكحولية، فيما لجأت الفئات المثقفة إلى الثورة على الفكر الديني المتشدد وأعلنت إلحادها وتركها لجميع المسلّمات التي كانت تحاول المملكة غرسها لدى مواطنيها.

ووجد علماء الدين في السعودية أن محاربة ظاهرة الإلحاد تبدأ من التشديد على وسائل التواصل الاجتماعي والنت ووسائل الإعلام كافة، وفرض رقابة على الأشخاص الموفودين إلى الخارج، وإيجاد وسائل للتعويض عن إيفاد الأشخاص إلى الخارج والذين يشكلون أكبر نسبة من الملحدين في المملكة.

القناعة القسرية بالإله تؤدي إلى الخروج من الإطار الأخلاقي للموضوع

الدكتورة ليلى الشريف

لا تتفق الدكتورة ليلى شريف الاختصاصية في الصحة النفسية والعلاج النفسي، مع الأخصائيين النفسيين الذين يقولون إن الملحدين مريضون نفسياً، ومعظمهم ينتمون إلى خلفيات اجتماعية وأسرية مفككة. وتشير إلى أنّ معظم علماء النفس والاجتماع يجمعون على أن الإنسان يعمد في مرحلة الطفولة والمراهقة على بعثرة الهوية التي تربى عليها، ليعيد تكوين هذه الهوية الإيديولوجية، والتي تتضمن الأسس الأخلاقية ومن ضمنها تساؤلات حول الكون والخالق، ويبحث الإنسان عن حقائق علمية ليبني عليها واقع إيمانه، ولكن هذه العملية قد تستغرق وقتاً مع البعض، فيما لا تستغرق وقتاً مع الآخرين الذين يسلّمون بالأمر، وذلك كله حسب الأهل والبيئة المحيطة. حيث يتشكل الإله لدى البعض بشكل قسري ومخيف بالنسبة للطفل أو المراهق، فيصبح هذا الإنسان يخاف من الله ولا يخشاه 'بالمعنى القدسي للرب'، ما يؤدي بالإنسان إما إلى الخوف وسيطرته عليه، أو يدفعه هذا الخوف إلى التمرد والخروج على المألوف. وإذا كان في بيئة متشددة فإنّه ينكر الإله بينه وبين نفسه، ويتظاهر بالإيمان أمام المجتمع وعندما يصل إلى مرحلة الجامعة قد ينساق مع التيارات الفكرية المتعددة، أما الأشخاص الذين يعيشون في بيئة تساؤلية تسمح بالتفكير والتساؤل فإنهم يستطيعون تشكيل قناعة متوازية تجاه الإله، حيث أنَّ 'الرَّب السخيف' غير موجود، لذلك يرفضه الملحدون، والبيئة المغلقة فكرياً لا تسمح لهم بإيجاد إله بديل عن هذا الإله السخيف، لذلك تجدهم ينكرون فكرة وجود الإله ويختارون ألـ 'لا إله'.

وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ

يفرق الشيخ والباحث في حوار الأديان وفقه المرأة محمد وليد فليون، بين الإلحاد والارتداد عن دين الإسلام، ويقول: "يُراد من كلمة الإلحاد في اللغة، المَيْل عن الشيء إلى جانبه، ومن هنا سُمّي الجَوْر إلحاداً. وقد ورد لفظ الإلحاد في القرآن الكريم ثلاث مرات بهذا المعنى (في سورة الأعراف 180، والنحل 103، وفصّلت 40)، وقُصد فيها كلّها الميل عن الإيمان إلى الكفر وإنكار الشريعة. ومؤخّراً أُطلقت الكلمة وصار يراد منها إنكار الخالق، بمعنى أنّ وجود هذا الكون يمكن أن يكون بأي طريقة وكيفية، إلا أن يكون من صنع الله. والكلام في هذا الموضوع يحتاج لبحث مستقلّ. أما مصطلح 'الرّدَّة' فيراد به في الإسلام، انتقال المسلم من عقيدة ودين الإسلام إلى عقيدة دينية غيرها، أو إلى 'لا دين'. وقد دأب العلماء المسلمون عبر العصور على التأكيد بوجوب قتل الملحد والمرتد، وذلك حسب رأيهم بعد مناقشتهما وبيان ما يشكّل

عليهما من أمور العقيدة والشريعة الإسلامية، على أن يُعطى المرتد أو الملحد مهلة ثلاثة أيام بلياليها ليعلن رجوعه عن ردّته، وإلا قُتل وصودر ماله وطُلقت زوجته. وهكذا أوجدوا ما أطلق عليه 'حدّ الردّة'. غير أن رأينا في الموضوع مختلف كل الاختلاف، ومِثْلنا في هذا بعض أهل العلم". ويتابع فليون: "يمكن أن نلخّص رأينا في هذا الموضوع على الشكل التالي: في القرآن الكريم أكثر من آية تتحدث عن حالة الردّة، منها قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾. (النساء 137). أي أنّ من دخل في الإسلام، ثم ارتد عنه وكفر به، ثم رجع إليه، ثم ارتد، ثم ازداد بعد ردته كفراً به فلن يغفر الله له. والسؤال هنا: كيف سيزداد كفراً وقد قُتل؟ ونحن هنا لا نورد هذا دفاعاً عن حالة الردة، بل نشير إلى نهاية هذه الحكاية كما صرّح بها القرآن الكريم. في كل موضع ذكر القرآنُ الكريم فيه انتهاءَ حياة الإنسان فإنه فرّق، وهو المنزّل بلسان عربي مبين، بيّن القتل والموت، فما كان بفعل البشر سمّاه قتلاً: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا**﴾. (النساء 92)، وتقول آية أخرى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ**﴾. (التوبة 111)، ويقول تعالى أيضاً: ﴿**فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾. (المائدة 30)، بينما سمّى ما كان بفعل الله بدون فعل بشري موتاً: ﴿**ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ**﴾ (عبس 21)، وأية أخرى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا**﴾ (النجم 44)، ويقول تعالى: ﴿**وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**﴾. (البقرة 217)، كذلك الآية السابقة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾. (النساء 137)، فكيف يزداد كفراً وهو ميت؟. ويضيف فليون: "هكذا فمهما بحثت فلن تجدي ردّة تنتهي بقتل، بل بمجرد موت، ومن بنود صلح الحديبية أن تقبل قريش كل من ارتد من المسلمين، وأن له الحق في الذهاب إلى مكة أو حيث يريد، فلو كان قتل المرتد واجباً فكيف يسمح النبي (ص) لمن يرتد من المسلمين باللحاق بقريش ولا يقتله؟ فكيف يكون قتل المرتد واجباً ثم لا يذكر عنه شيئاً. في المقابل يجب التأكيد على أن قتل المرتد ينسف كل آية في القرآن تؤكد على الحرية الدينية. منها: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾. (البقرة 256). وآية أخرى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس 99). ويقول تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ**﴾ (الغاشية 21). على أنه بإمكاني القول: "إنَّ من يصل إلى الدين الصحيح لن يرتد".

ويتابع فليون: "في اعتقادي أنَّ أبرز الأسباب التي تؤدي إلى الإلحاد أو الارتداد عن الدين في الوطن العربي وفي العالم هو تقديم رجال الدين لأديانهم بطريقة غير التي قدّمها بها الرسل، تماماً كما إذا قدّمنا الطعام الفاسد للجائع، فهو بكل تأكيد سيرفضه. إن الطريقة التي قدّم فيها الأنبياء سلام الله عليهم، ومنهم النبي محمد (ص)، جعلت النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا كما ورد في سورة النصر 2ـ بينما طريقتنا عند أغلب رجال الدين جعلت الناس يخرجون من دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً، بسبب علاقتهم بنصوص الشريعة، فحين اختلطت نصوص الشريعة الصافية بوسخ عقولهم واجتهاداتهم صار الناس يفضلون البقاء بدون دين، أو أن يعتنقوا أية عقيدة على أن يؤمنوا بنصوص فيها وسخهم، ولذلك أرى من الطبيعي والطبيعي جداً ازدياد عدد الملحدين في العالم، وهذه ظاهرة يتحمّل إثمَها عند الله ونتائجَها عند الناس (رجال الدين) ومن يقتدي بهم الناس كالأرض الخصبة، ولن يستطيع أحد أن يمنع المطر، لكن إذا نزل المطر ولا يوجد الفلاح، أو وُجد وهو غير خبير، فإن الأرض ستنبت أشواكاً، وستكون عما قريب مأوى للحشرات والأفاعي.

ولذلك أستطيع أن أسمي ظاهرة الإلحاد بـ التصحّر الديني، وأعتقد أن معالجتها تكمن في أمرين: الأول إعادة بناء رجل الدين بذات الطريقة التي بنى بها رسلُ الله أتباعَهم والثاني: إعداد مناهج تعليم شرعية تتناسب ومقاصد الشريعة وتحترم الإنسان، وهذا ما نفتقده اليوم. ولكل أحد أن يعجب إذا بيّنا الحقيقة المرّة في أن الكثير من الكتب ومناهج التعليم الشرعي في العالم الإسلامي تدعو إلى العنف والطبقية والإثنية واحتقار الآخر وتكفيره، ومنها ما يدعو إلى الحروب الأهلية باسم الدين.

ويختم فليون القول: "إن تأثير رجال الدين غير المتنوّرين وغير الكفوئين، هو السبب الأعظم في استفحال ظاهرة الإلحاد، وإذا بقي الأمر كذلك، فلينتظر الجميع عرس البوم. وعلى ذكر طرق المعرفة الجديدة من انترنت وغيرها، فإنها في الوقت الذي ساهمت فيه بنشر المعارف العلمية وأنعشت التواصل الاجتماعي إلا أنها أعطت جانب الإيمان في أغلب الحالات مفعولاً عكسياً، فبينما كان الناس يؤمّلون منها أن توصل الحقائق الإيمانية إليهم، إذا بنا ننشر غسيلنا الوسخ ـ فحين يقرأ العالم على الإنترنت أحاديث مثبتة فيما سمّيناه الصحاح تحضّ على التطرف والسلب واحتقار الإنسان والارتزاق بالحروب وامتهان كرامة المرأة وظلم الطفولة، فإن من حق كل أحد أن يلحد، إلا أنّنا نرجو النجاح في مهمتنا المتمثلة بتقديم الماء للعطاش صافياً من نبعه، ولو على طريقة القوارير، وإلا فلنصفّق لـبريفير الشاعر الفرنسي الذي خاطب الله بقوله: أبانا الذي في السماء ابق فيها، وقد قال ذلك بعد أن رأى نتاج عمل رجال الدين، ألم يقل السيد المسيح: من ثمارهم تعرفونهم؟

ملاحظة:

طلب الشباب السعودي الذين التقيتهم تغير أسمائهم الحقيقية، وكذلك امتنعوا عن عرض صورهم خوفاً من الملاحقة القانونية والاجتماعية التي ستطالهم في حال كشفت هويتهم الحقيقية.

أحمد حاج حمدو*

المقبلون على الزواج:
حرفٌ ضائعٌ في أبجدية الأزمة السورية

الخلاصة:

يعاني المقبلون على الزواج من ظروف صعبة خلفتها آثار الحرب الدائرة في البلاد منذ ثلاثة أعوام ونيف، فاستُهدفت الحدائق والمنتزهات التي جمعت شتات العشاق على مقاعدها، وتباعدت الطرقات التي تفصل بين المخطوبين، لتبرز قصص مأساوية بعضها ما يقبل التصديق وأخرى لا مجال لاستيعابها، ابتداءً بزواج القُصّر، مروراً بارتفاع سن الزواج وتفشّي العنوسة، وليس نهاية، عند هجرة أعداد كبيرة من المتزوجين لخارج أسوار البلاد، وعودة العقلية القبلية لتسيطر على عقول معظم شرائح المجتمع السوري، ليبقى المقبلون على الزواج هم الحلقة الأضعف في مسلسل الاقتتال الدامي، وتعلن المعارك ارتفاع صوتها على صوت زغاريد الأعراس التي كانت تملأ البلاد. ورغم زيادة حالات الزواج التي وصلت إلى 60 عقد يومياً، إلا أنها تبقى وليدةً للأزمة السورية. كما أفرزت الظروف الراهنة وجود ثقافة تعدد الزوجات وانتشار العنوسة، ناهيك عن زواج القُصّر الذي انتشر بشكلٍ ملحوظ نتيجة الظروف الإقتصادية السيئة التي تدفع الأهالي للتخلص من فتياتهم في سن مبكّر، دون أن يكون زواج القصر المشكلة الوحيدة التي يعاني منها المجتمع السوري اليوم. إذ اتسع الشرخ بين مراسيم الزواج، وهذا يعبّر بدوره عن غياب الطبقة الاقتصادية الوسطى. ففي وقتٍ تنتشر فيه الأعراس الباذخة بكلّ مراسمها عند بعض الشرائح الاجتماعية، تغيب هذه المراسم عند شريحة الفقراء الذين تضرروا من الحرب. وساهمت الأحداث الأخيرة في ولادة أول حالة زواج مدني في تاريخ سورية، بينما انعدم الزواج بين الطوائف بعد أن كان موجوداً ومتأصلاً في المجتمع السوري، لكن كل هذه الظروف لم تقف بوجه السوريين الذين لجأوا مؤخّراً لعقد قرانهم عبر تقنية السكايب متحدين الظروف التي فرّقتهم نتيجة تباعد المسافات بينهم وتقطيع اوصال المدن السورية.

* خريج كلية الإعلام بجامعة دمشق. يعمل كصحفي في المدينة إف إم، وعضو الفريق الصحفي في مجلة دلتا نون.

مقدمة

رواياتٌ وملاحم كثيرة تتصارع لتعريف الحب في زمن الحرب، لكنها عجزت عن تعريفه ووصف حالته بين ركام الحرب السورية. فإذا كنت تظن أن المقبلين على الزواج نجوا من تفاصيل المعارك الدائرة، فأنت لم تسمع بقصة يوسف ابن حي الميدان الدمشقي الذي دخل إلى مخيم اليرموك ليزفّ عروسه، فخرج بعد عام مكوناً عائلةً كاملة في خندق الحصار الذي اجتاح المنطقة. يقول يوسف: "أجبرت على الزواج وإنجاب طفلي البكر على إيقاع المجاعة، ثم تمكنت مع عائلتي من الخروج من المخيم ضمن المبادرة الإنسانية".

وتتفرّع مشكلة الزواج لتكون الأكثر كارثية، فالمجتمع السوري فتي، ما جعلها أضخم المشاكل الاجتماعية التي خلفها الاقتتال، حيث يعاني المقبلون على الزواج من ظروفٍ صعبةٍ خلفتها آثار الحرب الدائرة في البلاد منذ ثلاثة أعوام ونيف. فقد استُهدفت الحدائق والمنتزهات التي جمعت شتات العشاق على مقاعدها، وتباعدت الطرقات التي تفصل بين المخطوبين، لتبرز قصصٌ مأساوية بعضها ما يقبل التصديق وأخرى لا مجال لاستيعابها ابتداءً بزواج القُصّر، مروراً بارتفاع سن الزواج وتفشّي العنوسة، وليس نهاية عند هجرة أعداد كبيرة من المتزوجين لخارج أسوار البلاد، وعودة العقلية القبلية لتسيطر على عقول معظم شرائح المجتمع السوري، ليبقى المقبلون على الزواج هم الحلقة الأضعف في مسلسل الاقتتال الدامي، وتعلن المعارك ارتفاع صوتها على صوت زغاريد الأعراس التي كانت تملأ البلاد.

حالات الزواج المرتفعة معظمها 'زواج حرب'

على وقع الاشتباكات والقصف المستمر تتزايد حالات الزواج لتبلغ أكثر مما كانت عليه في الأعوام

جانب من اللقاء مع الباحثة الاجتماعية إيفا عطفة

التي سبقت الأزمة، حيث يبيّن القاضي الشرعي الأول بدمشق، محمود معراوي، أن عدد عقود الزواج التي تعقد بشكلٍ مباشرٍ أمام المحكمة الشرعية في دمشق وريفها وصلت إلى 60 عقداً يومياً. يشير معراوي إلى أن حالات الزواج في دمشق وريفها ارتفعت نتيجة الإقبال الكبير من المحافظات الأخرى على المحكمة الشرعية، مؤكداً أنه لا يمكن إجراء إحصاءات دقيقة عن عدد عقود الزواج في المحافظات كافة، نتيجة الظروف الراهنة وهجرة الكثير من أبناء المحافظات المتوترة إلى خارج محافظاتهم.

وتقول الباحثة الاجتماعية إيفا عطفة في هذا الصدد: "هذا الارتفاع لا يعبّر بالضرورة عن تعافي المجتمع بل يدلُّ على خللٍ اجتماعي يحيط بالسوريين"، وتضيف: "معظم هذه الحالات جاءت وليدةً للأزمة التي تمر بها البلاد، وإلّا فإن المجتمع بغنى عنها"، موضحةً أن "الأحداث الأخيرة فتحت الأبواب أمام زواج القُصّر، إضافة إلى حالات الزواج التي أفرزتها عمليات الاغتصاب، ناهيك عن زواج المصلحة الذي لاقى رواجاً خلال الأحداث الأخيرة وكان هدفه السفر إلى إحدى الدول الأوروبية أو الحافز الاقتصادي المغري".

بدوره اعتبر الأخصائي النفسي والاجتماعي أحمد فنيخير أن 60 حالة زواج يومياً هو رقم متواضع، مستبعداً أن تكون الأحداث الجارية سبباً في زيادة حالات الزواج. ويدلل فنيخير على رأيه بأن "حالة الزواج في مجتمعنا تترافق بما يعرف بـ 'الإزمان'، أي زمن التعارف بين الشريكين الذي قد يكون ممتداً لعدة سنين، وآن الأوان لعقد القران وتكوين الأسرة المنشودة بغض النظر عن الظروف المحيطة".

قاصرات قُطفنَ قبل النضوج بسبب المعارك

محبسٌ من الحديد وغرفةٌ صغيرة وثيابٌ ليس بالضرورة أن تكون جديدة، هي كل ما يحتاجه الشاب للزواج فلا مهر ولا طقوس أو احتفالات من تلك التي اعتدنا رؤيتها سابقاً في سوريا. هي قصةٌ أبطالها رجالٌ استغلوا الظروف السيئة، وفتياتٌ في أعمار تتراوح بين 13 و16 قُطفنَ باكراً.

(جانب من اللقاء مع الأخصائي النفسي أحمد فنيخير)

لم تتردد لمى (15 عاماً) من منطقة السكري بحلب في الزواج من رجلٍ يكبرها بسنوات، إذ أرادت فقط أن تخفّف عن والدها بعض المصاريف بعد إغلاق المصنع الذي كان يعمل فيه بمنطقة

الراموسة في حلب، وتخلت عن أحلامها الكثيرة، حتى نسيتها تماماً. تقول لمى: "صحيحٌ أن زوجي يكبرني بسنوات، لكنني سعيدة لأنّه يؤمن لي متطلبات الحياة". لمى ليست القاصر الوحيدة التي فقدت أحلامها مبكراً نتيجة ما خلَّفته الحرب من بؤسٍ اقتصادي، فأكثر من نصف معاملات الزواج في دمشق وريفها هي لقاصرات دون سن الأهلية، حسبما يشير معراوي. ويرجع القاضي الشرعي الأول في دمشق سبب ازدياد زواج القاصرات للظروف الراهنة، لأن الكثير من الآباء يبحثون عمن يرعى بناتهم في الوقت الراهن، مشيراً إلى أنه "في الظروف العادية قبل الأزمة كانت نسبة زواج القاصرات أقل مما هي عليه اليوم بكثير".

بدوره قال مفتي الجمهورية أحمد بدر الدين حسون: "إنَّ ظاهرة زواج القاصرات متجذرة منذ القدم، وإن الانفتاح الفكري والثقافي والتعليمي في مجتمعنا أعطى صورة أخرى للزواج وبناء الأسرة، وهذا ما جعلنا نعمل للحد من قضايا زواج القاصرات وتحديد النسل التي تعتبر من الأحكام الاجتهادية في المجتمع الديني، ومن القضايا القانونية في المجتمع المدني".

واعتبر النائب البطريركي للروم الأرثوذوكس في دمشق لوقا الخوري، أنَّ كل ديانةٍ ومذهب لها ما يخصها في مسألة الزواج، لكنها جميعاً لا تشجع زواج القاصرات، مؤكِّداً على ضرورة وجود قانون عام لزواجهنّ، تأخذ به كل الأديان انطلاقاً من الحرص على مصلحة المجتمع السوري.

القاضي الشرعي محمد شريف المنير كشف أيضاً أنَّ نسبة الزواج العرفي في محافظتي دمشق وريفها وصلت إلى ما يقارب 90% من مجمل حالات الزواج، مشيراً إلى "أنَّ واقعات الزواج في كلتا المحافظتين تبلغ يومياً 100 حالة وسطياً، قرابة 10 معاملات منها تتم في المحكمة الشرعية".

وتبيِّن الباحثة الاجتماعية إيفا عطفة أنَّ زواج القواصر ليس جديداً على السوريين وإنما هي ظاهرة متأصلة في معظم شرائح المجتمع السوري، عطفة تتابع: "الانحراف الاجتماعي في مجتمعنا الشرقي اعتاد أن يزوِّج الفتاة منذ أن تفتح عينيها على الحياة تخوّفاً من انحرافها وانجرارها خلف هذا الشاب أو ذاك، لأن الفتاة في هذا السن تكون مراهقة، وأي شاب تصادفه يكون فارس أحلامها مهما كانت مواصفاته، وهنا بكل بساطة يستطيع الشاب أن يستدرج الفتاة إلى الزواج دون علم أهلها، وهذا الأمر أصبح شائعاً في مجتمعنا نتيجة وجود وسائل التواصل التي لا يمكن ضبطها من قبل الأهل".

رأي عطفة لا يختلف كثيراً عما اتجه إليه الأخصائي النفسي والاجتماعي أحمد فنيخير الذي اعتبر أنَّ زواج القُصّر جاء نتيجة الأسباب الاجتماعية، موضحاً أنَّ حالات زواج القُصّر تبرز فيها الثقافة الاجتماعية والإطار المرجعي التربوي أو حتى الديني لبعض الأسر، معتبراً "أنَّ الكنف الاجتماعي وثقافته التي تشرَّبها الوالدان وتكوّنت خلالها قيمهم تؤثر على اتخاذ القرار في تزويج القاصر".

فاطمة (14 عاماً) من منطقة الزاهرة بدمشق كانت إحدى ضحايا زواج القُصّر. تقول فاطمة: "أجبرني والدي على ترك المدرسة بعد أن تقدَّم لي رجل أربعيني فتزوّجته رغم أنّي أحلم أن أكمل دراستي وأصبح طبيبة أسنان". لا يختلف الأمر كثيراً مع هدى (15 عاماً) من مدينة القوريّة بريف دير الزور التي توضح أن الديون أغرقت عائلتها فاضطُّرت للتضحية بنفسها مقابل تعهد زوجها الخمسيني بسد تلك الديون كمهر لها، تقول هدى: "لم أكن أتوقّع أن أتزوج بهذا العمر لكن ظروف الحياة صعبة وعائلتي وقعت في ورطة المعيشة فكان زواجي الحل الوحيد لتخليصها من تلك الديون".

زواج القُصّر في المناطق الساخنة قابله ارتفاع سن الزواج في المناطق الآمنة

لم يعد الزواج يحتمل عمراً متوسطاً، فزواج القُصّر في بعض المجتمعات السورية قابله ارتفاع سن الزواج لدى شرائح أخرى في المجتمع، حسبما تبيّن إيفا عطفة التي أوضحت أن سنَّ الزواج لدى الشاب ارتفع من 26 إلى 32 سنة بسبب الخدمة الإلزامية وانخراط عدد كبير من الشباب في الحرب الجارية، أما سن الزواج لدى الفتيات فهي مرتفعة أساساً في مناطق الساحل السوري وحمص والسويداء مقارنةً مع باقي المناطق السورية نتيجة ارتفاع المستوى التعليمي الذي يؤدّي لتأخير الزواج، مشيرةً إلى أنَّ متوسط سن الزواج لدى الفتيات ارتفع من 24 إلى 30 عاماً، وذلك على الرغم من اعتبار المجتمع السوري هذا الرقم سن العنوسة.

ومن خلال البيانات الصادرة عن الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، ومن واقع دراسة عقود الزواج في المحاكم الشرعية، يتبيّن أنَّ اختيار الرجال لزوجاتهم يحكمه أولاً معيار عمر الزوجة. فالنسبة الأعلى للفتاة المطلوبة للزواج هي الواقعة في الفئة العمرية 20-25 سنة بنسبة 51%، كما أن 72% من حالات الزواج تكون من نصيب الفتاة دون 25 سنة، بينما تزيد نسبة الرجال الذين يقدمون على الزواج بعمر يزيد عن 25 سنة (70%)، علماً أن أكثر التقارب العمري بين الزوجين ضمن المرحلة العمرية 20-25 بنسبة 59%، في حين يقدم الرجال على الزواج من فتيات يصغرنهم بعشر سنوات في الفئة العمرية 20-25، بنسبة 49%، أما رجال الفئة العمرية 45-50 سنة فإنَّ 55% منهم يتزوجون فتيات تصغرنهم بسنوات تتراوح بين 10-35 سنة.

انعدام زواج الطوائف وولادة الزواج المدني

على مقعدٍ واحدٍ في إحدى حدائق 'جامعة دمشق' يجلس الشاب (ن)، طالب السنة الرابعة في قسم علم الاجتماع، وإلى جانبه زميلته في السنة الثالثة بقسم اللغة العربية (ي)، وهما من ضحايا العزوف عن الزواج بين الطوائف، عيونهما تفضح إصرارهما على المضي قدماً بحبهما.

يقول (ن): "بدأت قصتنا قبل الأحداث الدامية التي تشهدها البلاد وكان كل شيء على ما يرام، حيث بدأت أحلامنا في الزواج تتحقّق بعد أن تمكنّا من جمع عائلتي مع عائلة (ي)"، موضحاً أن بداية الأحداث كونت جداراً بينه وبين خطيبته المعهودة وخصوصاً عندما طلب أهلها أن تقطع علاقتها به. أما (ي) التي طلبت عدم كشف اسميهما والاكتفاء بصورة تخفي ملامح الوجه منعاً من تعريضهما لمشاكل فتقول: "حتى لو وافق أهلي فإن مجتمعي لن يرحمني" وتضيف: "تعرضتُ لعدة مشاكل من جانب أهلي بسبب بقائي مع (ن) فلم أكن أتوقع يوماً أن تصل بنا الظروف إلى هذه الدرجة من المصاعب".

صورة تجمع كل من (ن) و(ي)

ولعلَّ الزواج بين الطوائف من أكثر الطبائع المتأصلة في المجتمع السوري والتي غيرتها الأحداث، حيث تبدد العشاق الذين يختلفون في الطائفة، وإن كانوا متفقَيْن فإن المجتمع لن يرحمهما، حيث كانت ظاهرة الزواج بين الطوائف في سورية موجودةً بوضوح وتعبر عن ثقافة التآخي التي لطالما ألفها السوريون. "لكنَّ الأمر لم يتوقف عند رفض الزواج بين الطوائف وانعدام هذه الحالات" بحسب إيفا عطفة التي لفتت إلى أنَّ "الأحداث التي شهدتها البلاد أنتجت أفكاراً لا يمكن اعتبارها مستوردة، وأعادت البلاد إلى العقلية القبلية، فإضافةً إلى رفض الزواج بين الطوائف، تولَّدت أفكار عشائرية داخل الطائفة الواحدة، حيث ترفض الآخر لأنه من تلك العشيرة أو ذاك الفخذ، وبالتالي فقد أصبح الانتماء القبلي والعشائري يلعب دوراً أساسياً في أي حالة زواج".

هذا الكلام لا يتفق مع ما قاله أحمد فنيخير، الذي رأى أن: "السوريون هم أصحاب الكاريزما العاطفية الودودة والرؤوم، وثقافتهم تقبل الآخر ولا ترفض حواره"، موضحاً أن ثقافة عدم تقبّل الآخر سيأتي يومٌ وتنتهي مع انتهاء الترويج لها.

ومقابل انعدام الزواج بين الطوائف، نشَّطت الأحداث الأخيرة 'الزواج المدني' الذي يرفضه القانون السوري، حيث اعتاد السوريون ممن يرغبون في إقامة هذا النوع من الزواج التوجه إلى دولةٍ أخرى لإتمام زواجهم المدني، لكن هذا الوهم تبدد مع أول حالة زواج مدني في تايخ سورية بين رشا وهمرين، والتي وُلدَت في أحضان مدينة القامشلي شمال شرق سورية ذات الأغلبية الكردية، فالأكراد بهذا الإجراء بدأوا يخطون بثقة نحو تسيير شؤون بلداتهم. رئيسة 'بلدية القامشلي' سيما بكداش دافعت بدورها عن هذه الخطوة، مؤكدة أنّه: "من الآن فصاعداً نحن في بلدية القامشلي سنعقد قران كل من يتزوّج مدنياً، وذلك في مكتب خاص أُنشئ لكتابة هذه العقود في البلدية".

الواقع 'الطبقي' للأفراح في سوريا

زواجٌ عاديٌ وأفراحٌ عادية في ظروفٍ غير عادية. فقد يلفت انتباهك إذا تجوّلت في شوارع العاصمة مشهد الأعراس الباذخة التي تُقام بكلِّ مراسمها من بدلات العروس وجموع السيارات إلى الصالات الفاخرة في فنادق الشيراتون والفورسيزن وديديمان، حيث ينسيك هذا المشهد أن البلاد تعيش حرباً دمويةً وضيقاً اقتصادياً، فأصحاب تلك الحفلات بالتأكيد لا يعيشون تداعيات الحرب والحصار، ولم ينتموا يوماً إلى الغالبية التي ترزح تحت وطأة ارتفاع الأسعار وصعوبة تأمين لقمة العيش. إذ تُقام هذه الحفلات بوقت تتضخم فيه نسبة زواج الفقراء الذي لم يعُد يتطلب تلك الأعباء المادية التي كانت تثقل كاهل الشباب، فتأمين الطعام والشراب للعروس يكون كافياً لتزويجها، ولا سيما في المناطق الساخنة التي شهدت حصاراً اقتصادياً، ويكون تبرير ذلك بأنه تخفيف لأعباء الطعام والشراب واللباس عن العائلة.

يقول إمام مسجد الحسن في منطقة بستان القصر بحلب، والتي تديرها الفصائل المسلحة المعارضة: "يراجعني يومياً عشرات المصلين الذين يطلبون مني البحث عن شاب ليتزوج بناتهم دون مقابل"، ويشير الإمام الذي رفض ذكر اسمه إلى أنه "تم التكمن من عقد 16 قران في الحي المذكور دون أية تكاليف تذكر".

عبد اللطيف أحد المتزوجين حديثاً في محافظة حماة يقول "وقفت أمام احتمالين، إما إلغاء فكرة

الزواج أو التماشي مع قسوة الظروف الاقتصادية، فقررت مع خطيبتي الرضا بالقليل، وألغينا حفل الزفاف وبدلة العروس و'المحلي' وهي حلويات تقدم للحاضرين في الزفاف، بالإضافة إلى التخلي عن 'الزفة' وهي إحدى مراسم الزواج المعروفة في سوريا، حيث يلجأ العريس إلى استئجار سيارة فاخرة يقوم بتزيينها بالورود والبالونات ليتربع مع عروسه في المقعد الخلفي كي يجوبوا شوارع المدينة". ويضيف عبد اللطيف: "ثمن أداة منزلية واحدة تعادل معاشي لمدة 4 أشهر، والمسكن بات توفيره في منطقة آمنة حلماً يراود معظم حديثي الزواج، إضافةً إلى الذهب الذي وصل ثمن الغرام الواحد منه إلى 7000 ليرة بعد أن كان لا يتجاوز 2000 قبل اندلاع الأحداث".

وتقول الناشطة ريم حوري في هذا الصدد: "سقط منذ بداية الأزمة العديد من الشروط والمتطلبات التي كانت ترهق الشباب المقبلين على الزواج، وبالأخص ما كانت تطلبه أسر الطبقة المتوسطة التي حاولت، في سنوات ما قبل الأزمة، الصعود إلى الأعلى على حساب تزويج بناتها من خلال طلب الكثير من الذهب والمهر وامتلاك السكن المنفرد والسيارة وجميع التجهيزات الكهربائية، لتعيدها الظروف الراهنة إلى الواقعية والرضى بالقليل، ابتداءً من الاكتفاء بخواتم الزواج فقط، وليس انتهاءً بقبول سكن ابنتهم مع أهل زوجها شرط أن يكون لديه دخل ثابت". في حين يبين أستاذ علم الاجتماع في 'جامعة دمشق' بلال العرابي: "أنه من الطبيعي أن تدفع الأزمة العائلات السورية للتساهل في متطلبات المهر لبناتهم، لأن الرضا بالقليل خير من الأعباء الاقتصادية للفتاة".

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى العائلات التي امتنعت عن فكرة تزويج بناتها في بداية الأحداث، منتظرة عودة الهدوء إلى البلاد، فقد أجبرت مع مرور الوقت على تقديم التسهيلات الكبيرة رغم زيادة الصعوبات الاقتصادية والمعيشية غير المسبوقة، لأن الأمور ستزداد صعوبة. وبحسب علا الإبراهيم، خريجة علم اجتماع، فإن "الفتاة السورية اليوم يلاحقها 'شبح العنوسة' لأن أعداد الشباب في البلاد تقل يوماً تلو الآخر، فمنهم من قُتل أو سافر والبقية ينتظرون دورهم".

الزواج خارج سورية أسوأ من داخلها

لم يكن المقبلون على الزواج في مخيمات النزوح أحسن حالاً، فهاجس التخلص من الفتاة لتخفيف الأعباء قد لاحق السوريين إلى أماكن النزوح. ويبين أحد النشطاء الإغاثيون على الحدود السورية التركية (رفض ذكر اسمه) أنه "رغم المساعدات الكبيرة التي تصل إلى مخيم كلس فإن ذلك لم يمنع الأهالي من إقامة حالات الزواج العشوائي فيكفي أن يملك الشاب خيمة فارغة ويعلن قبوله بالزواج من الفتاة ليعقد قرانهما".

أما في الأردن فلم يكن الوضع أحسن حالاً، ولا سيما مع التقارير الإعلامية المكثفة التي تصدر من هناك متحدثةً عن وجود 'تاجرات للفتيات' يقُمن بتزويج السوريات القاصرات لمسنين قدموا من عدة دول لهذا الغرض، ويوضح تقريرٌ مصورٌ نشره التلفزيون الألماني[1] ظاهرة انتشار تزويج لاجئات سوريات بأعمار بين 13 و15 لمسنين تتجاوز أعمارهم 60 عاماً. ويشير التقرير إلى أن "منظمات حقوق الإنسان حاولت

1 رابط التقرير المتلفز الذي نشره التلفزيون الألماني: https://www.youtube.com/watch?v=Aq1sWAn-lKw

التدخل مراراً لإيقاف المتاجرة بالقاصرات، لكنها فشلت لأن الشريعة الإسلامية تجيز زواج الفتاة في هذا العمر إذا كان جسمها قابلاً للتحمل".

جانب من أسواق دمشق المعنية ببيع لوازن الأفراح والأعراس

وتتحدّث إحصائيةٌ صادرةٌ عن دائرة قاضي القضاة الأردني عن زواج 925 قاصرة سورية منذ بداية الأزمة في آذار/ مارس 2011، وحتى نهاية العام الماضي 2013، من أصل 4090 فتاة سورية تزوجن في الأردن خلال ذات الفترة. وأشارت الإحصائية إلى وجود 2936 فتاة سورية تزوجن العام الماضي في الأردن من أردنيين وسوريين وجنسيات مختلفة، فيما سجلت حالات زواج السوريات في العام الأول من الأزمة السورية 351 حالة وارتفعت عام 2012 إلى 803. وبحسب الإحصائية ذاتها فقد سجلت أعلى فئة عمرية تزوجت العام الماضي من السوريات اللواتي تتراوح أعمارهن ما بين 21 و25 عاماً، حيث بلغت العام الماضي 828 حالة مرتفعة عن عام 2011 بـ 711 حالة.

ويبقى الحب

لم تمحُ الحرب روح الحياة لدى الشباب السوري، فمن يتجول في شوارع العاصمة يلاحظ اكتظاظ المقاهي والكافيتيريات بالعشاق والمخطوبين، بالإضافة إلى صالات الأفراح التي استأنفت عملها مؤخراً نتيجة عودة الإقبال على إقامة الأفراح للمقتدرين مالياً، حسبما يشير براء كور مدير 'صالة التهاني للأفراح' في دمشق. وينطبق هذا الكلام أيضاً على العشاق المنكوبين الذين فرقتهم الحرب، فتحدوها وأقدموا على إقامة الزواج عبر برنامج 'سكايب' التي تتلخص بأن يرتدي الشاب بدلة أنيقة، والفتاة فستاناً أبيض، ويفتح الشاب في بلاد الغربة البرنامج، وحيداً أو مع عدد من الأصدقاء، بينما تكون العروس في الطرف السوري أو العكس، جالسةً مع أهلها وأهله في كثيرٍ من الأحيان، يقرأ الشيخ في سوريا الفاتحة، فيرد الشاب، عبر الإنترنت، بـ: "آمين" ليحادث الشيخ عبر 'سكايب' الفتاة ويسألها هل هي موافقة، وتعلن الفتاة موافقتها، ويرتدي الشاب محبسه وحده، وكذلك الفتاة، لتنطلق الزغاريد.

طارق العبد*

الفصائل المسلحة في سوريا:
أهلاً بالمسلحين ولكن بشروط

الخلاصة:

كيف تستقطب الفصائل المسلحة في سوريا المقاتلين إلى صفوفها؟ يتفاوت الأمر بين منطقة وأخرى وبين مجموعة وأخرى تبعاً للعوامل المناطقية والعشائرية وحتى المالية بينما تعتمد بعض الكتائب والألوية على العقيدة الدينية فتعمد إلى غسل دماغ الشباب صغير السن وإقناعهم بـ 'الجهاد' ثم سحبهم من أي بلد إلى الأراض السورية فيما يكون الحال معكوساً لدى البعض من المقاتلين المقتنعين أصلاً بوجوب الحضور والقتال في البلاد وللشهادات العلمية وضع خاص بالنسبة للفصائل الكبرى مثل جبهة النصرة وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام يعلق على هذه التفاصيل الخبير في الجماعات الجهادية عبد الله علي والباحث في العلاقات الدولية كيفورك ألماسيان.

* كاتب وصحفي في الشؤون السياسية والعسكرية. بدأ حياته المهنية كمدوّن وتنقل في عدة وسائل إعلام. يعمل حالياً في صحيفة السفير، بالإضافة إلى مركز البناء الإخباري وضمن الفريق الصحفي لمجلة دلتا نون، كما يدرس في كلية الطب البشري بجامعة دمشق ويستعد للدراسات العليا.

كيف يصل المقاتلون إلى فصائل المعارضة؟ وكيف تختار الأخيرة من يحارب في صفوفها؟ أسئلة تطرح بكثرة مع غزارة المجموعات المسلحة في البلاد وتنوع اتجاهاتها وتحالفاتها مع باقي القوى على الأرض، فيما تبدو مسألة استقطاب المقاتلين محط جدل بين دور العقيدة الدينية والعامل المناطقي والاقتصادي والكفاءة العلمية وبالطبع عمر المتطوع للقتال.

نظرة سريعة على حال الفصائل المقاتلة في سوريا تكشف أن طريقة قبولها للمقاتل تتفاوت من منطقة لأخرى. ففي درعا مثلاً يلعب العامل العشائري والعائلي دوراً في ذلك، وليس من المستغرب أن تكون هناك كتيبة تنتمي بالكامل إلى عائلةٍ واحدة أو عشيرةٍ واحدة، وهو مشهدٌ ينسحب على مكونات الجيش الحر في دير الزور. وفي المقابل تفضل بعض المجموعات الاعتماد على ابن المنطقة ففي الغوطة الشرقية ينتمي معظم العناصر في الحر أو جيش الاسلام وغيره إلى دمشق وريفها، سواء أكانوا من المقيمين فيها أو العائدين من الاغتراب، وهي حالةٌ تتكرر مع الفصائل الإسلامية الأكثر تشدداً باستثناء جبهة النصرة وحركة أحرار الشام التي لا تهتم كثيراً للمنطقة أو العائلة بقدر تركيزها على العقيدة الدينية. حيث يخضع المتطوع لاختبارات فكرية وعقائدية ويتم مراجعة ماضيه الديني قبل اتخاذ قرار القبول من عدمه، وفي المقابل لا تتردد بإرسال ابن ريف دمشق للقتال في إدلب على سبيل المثال.

أما بالنسبة للدولة الإسلامية في العراق والشام 'داعش' فالمشهد يختلف كلياً إذ يشكل المقاتلون الأجانب نسبةً جيدة تقابلها نسبةٌ كبيرة من السوريين، ولكن التنظيم يتعمد هنا توزيعهم بحيث لا يقاتل أيٌّ منهم في أرضه. فعلى سبيل المثال، وبعد سيطرته على ريف دير الزور، أرسل العديد من أبناء المنطقة إلى الحسكة لقتال الوحدات الكردية هناك.

عامل آخر يلعب دوراً هاماً في استقطاب المقاتلين وهو سن المتطوع. إذ يبدو لافتاً أن الغالبية الساحقة من عناصر جيش الإسلام تتراوح أعمارهم بين 16 و30 سنة، وينخفض السن أكثر مع جبهة النصرة التي أقامت

قناص يتبع للجيش الحر داخل منزل في مورك في ريف حماه

قبل أشهر معسكراً للأطفال لتدريبهم على العمليات القتالية.

يعلّق في هذا السياق الكاتب والباحث في شؤون الجماعات الجهادية عبد الله علي على الموضوع قائلاً: "العامل الأهم والذي يلعب الدور الأبرز في استقطاب المقاتلين الجدد هو عامل العقيدة. إذ علينا الإقرار أن هناك شرائح موجودة في المجتمعات العربية والإسلامية لديها قناعة راسخة بفريضة الجهاد ووجوب القيام به بالتوازي مع باقي فرائض الاسلام كالصلاة والصيام وغيرها. وبالتالي فإن استقطاب هذه الشرائح لا يحتاج إلى أي آلية خاصة وإنما فقط إلى وسائل لتسهيل عبورهم وانضمامهم إلى الفصائل الناشطة في بلد ما".

ويعتبر علي أن التحريض الإعلامي يشكل دوراً إضافياً من خلال لفت انتباه الشباب إلى الظلم الذي تعاني منه الأمة واستخدام مقاطع مصورة وممنتجة بشكل جيد للتأثير في عواطفهم واستفزاز نخوتهم. وغالباً ما تجد دعاية الجهاديين ضالتها في البيئات الفقيرة أو قليلة التعلم، حيث يسهل خداع الشباب وإقناعهم بالأفكار المضلِّلة.

على أن هذا وبحسب الباحث لا يمنع أن عدداً من المثقفين وحاملي الشهادات ينتسبون إلى التنظيمات المتطرفة، بل إن بعضهم لا يمانع في تنفيذ عمليات انتحارية، وقد حدث هذا بالفعل سواء في سوريا أو العراق. ويعلق قائلاً: "الخطوة الأهم أو العامل الحاسم هو غسيل الدماغ الذي يخضع له المنتسب الجديد بمجرد التحاقه بالفصيل الجهادي، حيث يتم تعريضه لبعض الإجراءات التي تهدف إلى قطع صلته بماضيه وإعادة تنشئته من جديد، حيث يتم تغيير اسمه وإعطائه لقباً يبعد به عن أسرته الحقيقية وكذلك تغيير ملابسه وطريقة عيشه ومن ثم إخضاعه لمعسكر يتراوح بين شهر وثلاثة شهور يتم خلاله تلقينه الأفكار الجديدة التي ستتحكم به وبسلوكه والتي تقوم على العنف والوحشية".

الكاتب عبد الله علي

ويعقب أن الصغار بالسن أو الأميين أو ذوي المستوى المتدني في التعلم هم الفئة المناسبة التي تحاول التنظيمات الجهادية استهدافها ومخاطبتها لأنها الأسهل بالإقناع من جهة، ولأنها تخضع للمغريات المادية بشكل أسرع من جهة ثانية. ويضيف: "وكما يقال التعليم في الصغر كالنقش في الحجر، لذلك فإنه كلما خضع الشباب لآليات تلقين الجهاديين في سن مبكرة كلما كانوا نواة مثلى للولاء المطلق لأمرائهم وقادتهم وشيوخهم، وهذا بالضبط ما يحتاجه الفصيل الجهادي؛ الطاعة من دون تفكير وتنفيذ أوامر القادة وكأنها أوامر رب العالمين. ولكن

كما قلنا سابقاً يبقى هناك شريحة من المتعلمين والمثقفين تنتسب إلى هذه الفصائل عن قناعة تامة بأفكارها وأساليبها العنفية وقد سمعنا مراراً عن أطباء نفذوا عمليات انتحارية في سوريا أو العراق".

بدوره يعتبر الباحث في العلاقات الدولية كيفورك ألماسيان أن اعتماد بعض الفصائل على تجنيد المسلحين من مناطقهم يعود لعدم ثقتها بأبناء المحافظات والقرى الاخرى ويضيف: "هذا الأمر يتنافى مع الشعار الذي سوّقه بعض وسائل الاعلام أن 'الثورة السورية' هي من أجل كل الشعب السوري. بالإضافة إلى ذلك، هناك العامل الأمني، فهذه الجماعات الإرهابية تعرف أن الجيش السوري يعرف كيف يخترق صفوف هذه الجماعات المسلحة، لذلك، فإن أي شخص يريد أن ينضم إلى هذه الجماعات يجب أن يكون من نفس المنطقة ومعروف لـ 'أمير الجماعة' على أنه وفي وله خلفية تكفيرية تناسب عمل الجماعة وأهدافها".

ويرى ألماسيان أن حملة الشهادات لا فرق بينهم وبين الجاهل، فالتطرف لا صلة له بالحالة العلمية معقباً: "استقطبت معظم الجماعات المسلحة في سوريا المقاتلين الأجانب، ولم يقتصر ذلك على جبهة النصرة أو داعش. وهذا يدل على حاجة هذه الجماعات إلى خزان بشري لأن معظم الشعب السوري يرفض أن يقاتل من أجل أهداف هذه الجماعات الإرهابية من إنشاء إمارات إسلامية أو خلافة إسلامية. أما بالنسبة لحاملي الشهادات، فهؤلاء لا يختلفون عن شخص أمي لأن منهج القاعدة وداعش هو في القلوب، والتطرف الديني والمذهبي ليس له علاقة بالتحصيل العلمي. ما يفعله هؤلاء ليس عن جهل بل عن قناعة أن ما يسمونه الخلافة الإسلامية لا يمكن أن تقوم إلا بالسيف، وأصحاب الشهادات لهم دور ترويجي وتكنولوجي واجتماعي منفصل عن أدوار الجهاديين الذين يسفكون الدماء ويقاتلون على الجبهات".

في المحصلة إذاً يتدفق المسلحون من شتى أرجاء العالم إلى سوريا للقتال بعد أن يتم اللعب على وتر العواطف عند بعضهم، فيما يبدو استقطاب البعض الآخر سهلاً للغاية دون وجود أي حلولٍ جذرية تحول دون توقف وصول المقاتلين وتعبئة الخزان البشري للفصائل.

مسلحون متشددون في الريف الإدلبي شمال البلاد

الباحث كيفورك ألماسيان

عنصر من تنظيم داعش قرب مدفع في حقل الشاعر في ريف حمص

في العدد القادم: لعبة الإعلام لدى الفصائل أين أصابت وأين أخفقت.

سومر طلال العلي*

عن الحرب والتعايش:
القصة الحمصيّة الكاملة

الخلاصة:

اختلف سكان حمص على أشياء كثيرة، فبعضهم كان له نصيبٌ سيّءٌ من تبعات ما مرّ بمدينتهم، وقسمٌ آخر اختار متابعة عاداته الحمصيّة المعروفة. ومع أن حوالي مليون مواطن سوري حمصيّ قد اختلفوا على مكانة مدينتهم في الحرب الدائرة عبر ثلاث سنوات، لكن لا يمكن لحمصي واحد أن يختلف مع نفسه بأن هذه المدينة كانت عاصمة النكتة السورية قبل أربع سنوات، ما جعل من سكانها مصدراً للابتسامة والضحكة. أطرافٌ عديدة ترى أن ما حدث هنا كان اقتتالاً داخلياً بين أبناء مدينة واحدة. لكن عندما تتجول في المدينة تصادف واقعاً يخالف إلى حدّ لا بأس به هذا التوجه، فحمص عرفت عبر عشرات السنين تقسيماً اجتماعياً، نال النصيب الأكبر من اهتمامات السكان، حيث ترى أحياء شعبية باختلافاتها الفكرية والمناطقيّة والطبقية والمادية. إلا أنه بعد مرور هذه السنوات الصعبة على المدينة يبدو أن جزءاً من سكان حمص موقنٌ بأن التعايش أهم من الحرب.

* خريج كلية الإعلام بجامعة دمشق. يعمل كصحفي ومعد برامج في إذاعة ميلودي إف إم، ويكتب في عدة منابر عربية.

تقسيم ولكن!

المهندس فؤاد عودة يقسّم المدينة بشكل عام إلى جزء قديم يتميز بالمحافظة الاجتماعية، تركّز في أعمالها على المهن اليدوية التراثية، وأحياء أخرى في الجزء الغربي تتميز بارتفاع الدخل والمستوى المعيشي والاجتماعي، ومن ثم الأحياء الأقرب لكونها ضواحي ذات مستوىً مادي أقل من الفئتين السابقتين، فضلاً عن البطالة وسوء الخدمات.

فيما يرى أحد طلاب معهد الهندسة المعلوماتية في 'جامعة البعث' فادي برشم، أن أسس العلاقات بين السكان اختلفت عمّا كانت عليه قبل الأزمة بشكل كبير، حيث قامت سابقاً على التماسك الاجتماعي للمنطقة الواحدة فضلاً عن أنّها كانت مبنية على أسس معيشية أو تعليمية أو ثقافية.

وبالعودة إلى أكثر من أربع سنوات، فقد اتسمت حمص بالطبقية والعائلية وكان ذلك واضحاً من خلال الأسر العريقة في المدينة، وهو الأمر الذي تجاوز حدود الطوائف والأديان، فمال الناس إلى نظرائهم من المستوى المادي والاجتماعي بغض النظر عن الخلفية الدينية. ويعتقد عودة أن هذا النمط أدى إلى وجود طبقية كبيرة بين أحياء ذات منبت جغرافي أو عائلي واحد، بينما كانت العلاقات الاجتماعية عابرة لأية حواجز أخرى، وأنها كانت متركزة أكثر على التشابه الطبقي والاقتصادي والدراسي بشكل كبير.

ويُشار إلى أنّ العلاقات الاجتماعية الحمصية عانت خلال الفترة الأخيرة عبر مراحل عديدة، بدايتها كان في استحالة الخروج من المنزل مساءً بسبب المخاطر الأمنية، لينكفئ السكان على أبناء أحيائهم ما أدى إلى انغلاقٍ نسبيٍّ وتقوقع لفترة ليست بالقصيرة، لكن هذه الظاهرة أخذت بالانحسار بعد التطورات الأخيرة، لتبقى بحاجة إلى الوقت والثقة. ويُعتبر هذا الوضع طبيعي نتيجة الحدث الراهن، لكن الرغبة في الاستمرار أو ربما العودة إلى واقع سابق، هو الوضع غير الطبيعي والأقل إيجابية.

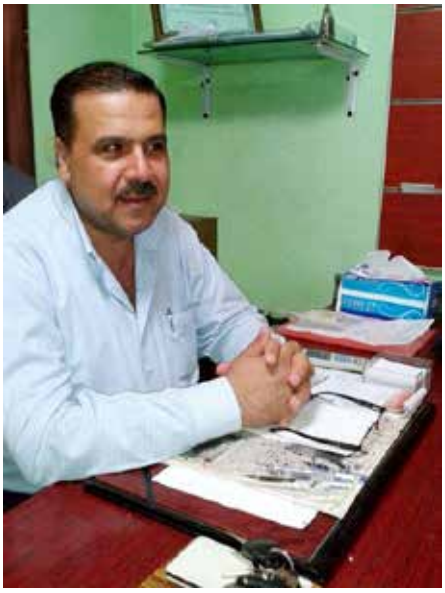
نقطة بيضاء في حرب سوداء

المهندس فؤاد عودة -يسار- مع الصحفي سومر العلي

أحياناً يكون التفاؤل في الحروب طاقة إيجابية للأشخاص المتضررين نفسياً واجتماعياً، وربما يكون هروباً من الواقع المحيط، وفي حمص تحديداً هو هروبٌ إلى واقع الابتسامة المعهودة للسكان، والتي باتت جزءاً من تاريخ المدينة الحديث. هذا التفاؤل هو ما يخبرنا به حي الخضر بمنطقة عكرمة القديمة، الحي الجامع لسكان حمص اجتماعياً واقتصادياً بالدرجة الأولى، والواقع جنوبي القلعة الأثرية، ولا يبتعد كثيراً عن منطقة حمص القديمة، المكان الذي ذاع صيته كثيراً خلال ثلاث سنوات. ربّما ذلك يدعم النظرية الاجتماعية على حساب نظريات أخرى أخذت أهمية إعلامية، فمختار الحارة محمد إبراهيم أو 'الشيخ'، كما يُلقب أسوة بتقاليد الحي السائدة حتى الآن، يرى أنه برغم اختلاف نوعية السكان، فأبناء الريف والمدينة يجاورون بعضهم منذ عشرات السنين حتى الآن، ووعي سكان المنطقة بنتائج ما حدث في أماكن أخرى بحمص، جعلهم يختارون البقاء في تعايش عرفوه خلال أكثر من 40 عاماً دون أن يغفل رأيه بدور رجال الدّين الذين قرروا أخذ دور إيجابي لاستمرار الهدوء على عكس نظرائهم في أماكن أخرى.

وطبعاً هذا الحي الشعبي المعروف بتنوع سكانه، ما يزال يحافظ على عاداته التقليدية، ويحترم مكانة المثقف. ومع أنه حي شعبي نسبياً، إلا أن طبقة سكانه قبل الأزمة كانت ممتازة كما يرى المختار، أما الآن فبعض التجار الذين كانوا يملكون معامل، تحوّلوا إلى العمل على بسطات صغيرة في الحي.

مع المختار محمد إبراهيم



إذاً، فالعامل المادي والطبقي لعب دوراً كبيراً لدى تفكير الناس وترتيب أولوياتهم، إذ اختار سكان هذا الحي استكمال حياتهم بدلاً من المشاركة بالأزمة التي تدور في مدينتهم.

ويعتقد المختار أن الحواجز الإسمنتية شكلت عائقاً، كونها أصبحت فواصل وهمية في الحي بين شارع وآخر، رغم أنه يرى الحي كتلة واحدة رغم الأحداث الكبيرة التي حصلت حوله، ولم يبدِ تخوّفه من أي شيء بين أبناء الحي الواحد، إذ يؤكد أنّ الانتماء هنا للحي وليس للعائلة، ما يميزه عن أحياء حمص الجديدة.

لم يخلُ حي الخضر من المشاكل في بداية الأزمة الحمصية، لكن المختار أبو النّور يذكر أن عائلات حمصية معروفة استبعدت بعض أفرادها ممن شاركوا بالأحداث في بدايتها، احتراماً لآراء جيرانهم، وحفاظاً على وحدة الحيّ.

فادي الذي يسكن في حي العدوية يعتقد أن حي عكرمة القديمة، على الأغلب هو الحي الوحيد في حمص الذي بقي محافظاً على التعايش بين الطوائف جميعها، على أمل أن تعود حمص مثله. أما فؤاد عودة فيقول: "تفاجأت بتنوع حي عكرمة طائفياً ودينياً وعرقياً، ومحافظته على النسيج الاجتماعي المتماسك في مدينة عرفت أحداثاً مؤسفة وانغلاقاً وخوفاً متبادلاً بين السكان"، ويقول: "أرى دوماً شباب وصبايا من كل الطوائف في المقاهي، والحياة هنا تذكرني بحمص ما قبل الأزمة بشكل ملفت للنظر".

ويذهب عودة لأبعد من ذلك، حيث يرى أن هذا المثال يحتاج لدراسةٍ معمقة لأن وجود هكذا نموذج بمدينة حمص بالتحديد قد يعطي أملاً بحياة أفضل ومستقبل واعد يمكن البناء عليه لعودة التماسك الاجتماعي وترميم الجراح الاجتماعية في مدينة حمص، وفي سوريا بشكل عام، مضيفاً: "إنّه من المدهش أن نرى بناءً في عكرمة يحتوي عائلات من منابت مختلفة، واللافت هو التعايش الكبير والنابع منهم بدون أي عامل خارجي قسري، وهو من الأمور القليلة التي تبعث على التفاؤل بواقعنا الأليم".

هذا التفاؤل ينبع من خصوصية مدينة حمص بالنظر إلى الجزء الأبيض من هذه الحرب السوداء، وهو لا ينفي الواقع السيء في فترات عديدة، لكنه يؤكد ميل سكان حمص بالبساطة والتسامح.

الاختلاف لا يعني الخلاف

قبل تقييم هذا القول، قد يعتقد البعض أن القتل يعني تجاوز الانسان لحدوده البشرية، لكن هذا المثل ينطبق تماماً على مدينة حمص، فالنظرة البعيدة للحدث، تدل على أنها تقسمت إلى جزر صغيرة لا قواسم مشتركة بينها. وهذا صحيح نسبياً قبل سنتين من الآن بسبب الخوف من العوامل الخارجية. لكن اليوم، ومع خروج مسلحي المعارضة من المدينة، باتت الحدود وهمية فقط في فكر من عانوا من تبعات الحرب الصعبة، والأشخاص الذين مايزالون ضمن دائرة أفكارهم الشخصية الخاصة. ومن وجهة نظر فادي أنه "بعد تهجير الناس من منازلهم بسبب الحرب خفّت العلاقات الاجتماعية بشكل كبير حتى بين المقرّبين، خوفاً من تفجيرات وتوترات أمنية، وخوفاً من الاختلافات في الآراء السياسية أيضاً".

ويروي مختار حي الخضر قصة حدثت قبل سنتين عندما طلبت منه بعض نساء الحي شراء بعض الحاجيات من الحي الآخر، بعد سماع قصص مختلفة عن الاختطاف، فاقترح عليهم الذهاب برفقته وعلى ضمانته بعدم حدوث شيء مما ذكر، ويؤكد المختار أنّه بعد الحادثة بأيام قليلة، صار الأهالي يذهبون لوحدهم، ولم يعودوا بحاجة إليه.

لا يعني هذا الكلام أن المدينة لم تشهد حرباً كبيرة، فالمشكلة تكمن بالثقة بين الأحياء وخصوصاً المتجاورة، وتبقى القصة السابقة مثالاً بسيطاً لأحداث كثيرة تعتبر غريبة على حمص، التي لم تُعرف بتاريخ حربيّ، ولعلّ أشهرها قصة تيمورلنك الشهيرة، عندما تظاهروا بالجنون بعد دخول جيشه إلى المدينة، فخرج منها كما دخل كما يقال.

عن الحرب والتعايش

الطالب الجامعي فادي برشم

إذا كانت الحرب واقعاً مفروضاً منذ عدة سنوات، فإن التعايش الاجتماعي الحمصي متعلق بمصير حياة الناس اليومية فيها منذ عشرات السنين، ويدركون أنه لا مفرّ منه، لكن هذه العملية برأي فؤاد عودة تحتاج لمزيد من الوقت والهدوء دون ضغط الحرب، وإيمان السكّان بأهمية التعايش رغم كل الحروب والكوارث. فادي يعتقد أيضاً أنه إذا كانت الحرب أهم من التعايش لما كانت حمص باقية اليوم، وكنا رأينا أحياءها متفرّقة، ورغم أنها خسرت كثيراً من ميزاتها سابقاً، فهي تستطيع العودة من جديد.

يبدو أن التعايش الحمصي هو القدر لسكانها، ولن تفرق الحرب بينهم رغم الصعوبات الموضوعية ووجود أناس تنظر إلى الواقع بسلبية لعدة أسباب، فيما تبقى الحاجة ماسة لمعالجة اقتصادية واجتماعية ومبادرات من مؤسّسات ومنظمات أهلية لإعادة وصل ما قُطع وتسهيل سبل عودة التعايش بأقصر الطرق وأمثلها.

وفي نهاية القصة الحمصية التي أخذت طابع الدراما السوداء، نبع بريق أمل واسع تجسّد في حي عكرمة، دون إهمال الحياة الكاملة في المدينة، بالإضافة إلى قسمها القديم الذي عاد جزء من سكانه ليتشارك الحياة. فما عُرف عن هذه المدينة كعاصمة الضحك السورية، وبعد ما وصلت إلى العالمية عن طريق ابتسامة زرعها سكانها لكل سوري يمر بها، ها هي تنهض من جديد، بهمة أهلها، كي تثبت أن التعايش أبقى من الحرب.

قصي عمامة*

بين ألم المعتقل وتصريح الوزير:
ملف الاعتقال في سوريا

الخلاصة:

لا تكاد أسرة سورية تخلو من قصة مخطوف أو معتقل أو مغيب أو مفقود، سواء كان قريباً من الدرجة الأولى أو ربما العاشرة أو كان جاراً أو صديقاً. سوريون اختفى أثرهم في أتون حرب البلاد أو ثورتها أو صراعها أو المؤامرة عليها؛ بين المعارضة ونظام الحكم اتهاماتٌ متبادلةٌ حول ملفي المختطفين والمعتقلين، فلا أرقام واضحة ولا دلائل ولا تحقيقات. في هذه المادة لا نقارن بين رأي موالي للسلطة ورأي معارض لها بل نجمع بين رأي 'المعني الأول' عن ملف المعتقلين وفقاً للقوانين والأنظمة، وبين شهادة معتقلٍ سابقٍ في فرع أمني سوري، علماً بأن هذا المعتقل ما يزال تحت الثامنة عشرة من عمره!

للاستماع إلى التسجيل الصوتي المرافق للمادة
https://soundcloud.com/ctpa-arabic/1hpnthce9f68

* صحفي سوري يعمل في المجال الإذاعي منذ عام 2007. خريج كلية الفنون الجميلة، ومشارك في 4 ملتقيات نحت بسوريا، إضافة إلى مشاركته في عدة معارض. تخرّج من الجامعة وانتقل للعمل الإعلامي. يعمل حالياً ضمن فريق مجلة دلتا نون، إضافة إلى نشاطاته الصحفية المتفرقة.

الوزير: شروط الاعتقال تتحسن لكنه مستمر... عشرة آلاف معتقل في سوريا... ونعم هناك من يموت منهم.

حين تسلم الدكتور علي حيدر حقيبة وزارة الدولة لشؤون المصالحة الوطنية في الحكومة السورية عام 2012، قال إن الوزارة كانت اقتراحه الشخصي ضمن برنامج 'الجبهة الشعبية للتغيير والتحرير' التي حلت مؤخراً. حيدر هو رئيس 'الحزب القومي السوري'، والذي لا يمت بصلة هيكلية بالحزب الذي يحمل ذات الاسم في 'الجبهة الوطنية التقدمية'، ولا يزال يصنف نفسه وحزبه ضمن صفوف 'معارضة الداخل' التي شاركت في الحكومة السورية ضمن بيان حكومي يحتوي برنامج حل سياسي في البلاد.

يميز علي حيدر، وزير الدولة لشؤون المصالحة الوطنية، بين ملف المختطفين والمعتقلين، ويقول إن عدد المعتقلين يقدر بالآلاف وإن كان ليس هناك رقم واضح ومحدد لعددهم، فيقول "أقدر العدد بأكثر من عشرة آلاف معتقل، وإن كان هذا الرقم متحولاً وليس ثابتاً لأن هناك عمليات اعتقال بشكل دائم وهناك من يخلى سبيلهم كذلك. أنا أعرف أن هناك أرقاماً كبيرة لمعتقلين في السجون، ونحن ننتظر أن تنتهي مفاعيل مرسوم العفو الأخير كي نحدد أرقاماً ثابتة. الأهم من الأرقام هو طريقة التعاطي الرسمية مع هذا الملف. لدينا ملاحظات حول ذلك ابتداءً من طريقة التوقيف وأسبابه مروراً بظروف اعتقاله ثم بإحالته إلى القضاء والجهات المختصة. نحن في الوزارة حاولنا دائماً تحسين ظروف الاعتقال، وقد قلتُ سابقاً وتحدثتُ عن ضرورة إدراج عملية الاعتقال في إطار مؤسساتي".

حين التقت دلتا نون بالوزير حيدر كان مرسوم العفو الذي أصدره الأسد قد مرّ عليه شهرٌ فقط، وحتى اليوم لم تأتي المفاعيل التي تحدث عنها الوزير بأي أرقام جديدة لعدد المفرج عنهم. يتابع حيدر إنه لا يزال يوجه ملاحظات على عمليات الاعتقال، ومع ذلك يشير إلى أن هناك تحسناً لجهة استطاعة الوزارة الحصول على معلومات حول المعتقلين، ولجهة الحصول على تفاصيل أكثر عنهم، ويعتبر أن هذا التحسن 'جيد' لكنه احتاج لوقتٍ للوصول إليه.

ونحن ندخل وزارة المصالحة الوطنية، صدفنا سيدةً تقول إن ابنها اعتقل في الخامس عشر من شباط من هذا العام حين مرّ على حاجز أمني في قلب دمشق. سألنا الوزير عن هذا، وكيف أن الاعتقال لا يزال يسجل في دمشق، بعد ثلاث سنوات من الحرب التي اندلعت أساساً لأسبابٍ مماثلة؟ وافقنا الوزير بأن هذا يحدث وقال: "صحيح إن الحواجز تعتقل لكن هذا من مفاعيل قانون الطوارئ الذي أوقف العمل به، وهناك تعميم للنشرات الشرطية لأسماء المطلوبين، وهناك عمل بنظام الأتمتة في بعض الحواجز. لكن بواقع الحال لا يزال ما نطلبه حول شروط الاعتقال غير مطبق في ظل أزمة البلاد". نسأل حيدر إن كنت الوزارة تميز بين السجين السياسي والسجين الجنائي؟ فيقول إن كل من صدر بحقه حكمٌ فهو بذلك بالنسبة إلينا موقوف، ويستطرد أن الوزارة حاولت تحسين الإجراءات الخاصة بالاعتقال.

نعود لنسأل الوزير عن عدد المعتقلين، فيبلغنا أن الرقم غير واضح لأن عدد المعتقلين مرتبط بعدد المفقودين من أبناء البلاد، والتمييز بينهما لا يمكن الآن، فكلما فقد شخص ما تعتبره عائلته معتقلاً "وهناك الآلاف من المفقودين الذين حين نسأل الأجهزة الأمنية عنهم تأتينا الإجابة بأنهم ليسوا موقفين أو معتقلين". ويخبرنا الوزير أن الرقم الذي قدره بعشرة آلاف بُني على أساس ما قدم من طلبات مباشرة للوزارة من قبل المواطنين وليس من تصريح جهات رسمية وأمنية.

يتفق معظم من عرفوا الاعتقال في سوريا، قبل وبعد الحرب في البلاد، على أن التعذيب الجسدي والانتهاكات التي تصل حد الإعدام في المعتقلات السرية لا تزال ترتكب حتى الساعة، فضلاً عن وجود مئات الروايات عن ممارسات ارتكبت في معتقلات وصلت حد القتل والاعتداء الجنسي بالإضافة لما وثقته منظمات دولية ومحلية. الوزير حيدر يوافق على ما قيل من قبل معتقلين سابقين وإن كان لديه وجهة نظر أقل ألماً: "عندما يُخلى سبيل البعض يتحدثون عن تعذيب تم في الفترة الأولى من التوقيف، لكن بعد الحصول على معلومات أولية من المعتقل يتوقف التعذيب. في الفترة الأخيرة تحدث البعض عن تحسن في ذلك وأن البعض لم يتعرض حتى لضربة كف"، يقول الوزير.

قبل أيام من لقائنا بالوزير حيدر قال المعارض السوري فايز سارة إن ابنه قضى في أحد المعتقلات تحت التعذيب. الموت في المعتقلات أمرٌ يؤكده حيدر لكن لأسباب مختلفة عن تلك التي تنشر أو يتحدث عنها شهود عيان ومعتقلين سابقين، حيث يقول حيدر: "لا شك أن هناك من يموت في المعتقلات والسجون، لكن علينا معرفة الأسباب، فمن طبيعة دور الحياة أن يموت الناس لأسباب صحية. نحن نتحدث عن عشرة آلاف معتقل مثلاً، ومن الطبيعي أن يموت بعضهم. مسألة إطلاق الأحكام تصبغها الخلفية السياسية. فحين يتوفى شخص في السجن يقال إنه قتل تحت التعذيب حين يكون معارضاً. نحن بحاجة لتحقيقات خاصة من جهات قضائية وطبية، تطّلع على الأسماء لمعرفة الحقيقة. هناك اليوم إجراءات رسمية وتقارير طب شرعي تجرى لكل من يقضي في المعتقلات، وحتى هناك صور. لكنني لا أنكر وجود وفيات في السجون، لكن يجب أن نعرف الأسباب. وأنا لا أسميه إلا وفاة، فالقتل هو أمر جرمي يحتاج لأدلة، ليست معنا الآن، وقد اطلعت إلى بعض الملفات ووجدت أن الوفاة طبيعية".

نقاطعه: هل أطلعت على أي ملف تبين فيه أن المعتقل قتل تحت التعذيب؟ "لا أبداً"، يجيب الوزير.

علي حيدر، وزير المصالحة الوطنية، أثناء إجراء اللقاء

يكثر الحديث عن سرية تامة تحيط بالمعتقلات السورية، حيث يوثق معتقلون سابقون ومنظمات دولية معنية بحقوق الإنسان فظائع ترتكب من دون أي رقابة من أي جهة محلية أو دولية، عن هذا يقول حيدر: "الزيارات غير ممكنة للمنظمات الدولية لأننا لم نتحول لدولة مشمولة بالرعاية الدولية. إن كنت تقصد منظمات كالهلال الأحمر والصليب الأحمر الدولي، فقد حدثت زيارات من هذا النوع في بعض الأماكن. لكن هل التقييم كاف أم غير كاف فهذا هو السؤال". يقول حيدر إن الوزارة لا تطلع على جميع الحالات بل على تلك التي ترد من قبل الأهالي، والتي تتابعها الوزارة وتحصل على إجابات عليها من الأجهزة الأمنية.

مختطفو عدرا، خمسة آلاف مختفي

سيطرت القوات الحكومية على مناطق عدرا العمالية وعدرا البلد في نهاية شهر أيلول 2014، وظهر مع هذه السيطرة ملف مختطفي عدرا، الذين قال لنا حيدر إن رقمهم قد يصل إلى خمسة آلاف مختطف. ورغم المحاولات التفاوضية إلا أن الجهود باءت بالفشل. وككل حرب كالتي تعصف بالبلاد، قد يبقى الملف مفتوحاً لسنوات من دون حل، يقول حيدر: "دون شك هناك قسم من المفقودين والمعتقلين سيظلون كذلك لسنوات طويلة"، ويطرح لنا مثالاً عن "عائلات قدمت أسماء أبنائها على أنهم مفقودين، لنكتشف أن أبنائهم انشقوا عن الدولة، وليسوا بمفقودين، وكذلك الحال بالنسبة لمن قتل في المعارك وأحرقت جثثهم. هنا لا بد من الإشارة إلى ضرورة الحل السياسي الذي سيبقى بعده ملفات لمفقودين، ولديك مثال الحرب الأهلية اللبنانية التي وحتى اليوم لا يزال هناك ملفات المختفين فيها بلا حل".

يقول حيدر "إن سوريا عرفت عمليات إحراق لجثث أو رميها بالآبار، وحتى هناك مدافن جماعية". وسألنا حيدر هل هذا يرتكب من الطرفين، فقال: "إن الدولة لا تفعل ذلك والجيش السوري لا يفعله"، فسألناه حتى الأمن والمخابرات ألا يفعلان ذلك؟ فقال: "الأمن والمخابرات هم في ساحة القتال يقاتلون وبالتالي هذا كلام لم يسجل على الدولة، حتى حين قلنا أن هناك من يقضي في المعتقلات وأماكن التوقيف، فهؤلاء تصدر بحقهم شهادات وفاة نظامية، ويبلغ الأهل، وإن تأخر تسليم الجثث، تدفن في مدافن جماعية ولهم أرقام".

النفق

تركنا الدكتور علي حيدر في مكتبه في مشروع دمر بدمشق، وتوجهنا للقاء وائل الذي يبلغ من العمر سبعة عشرة عاماً في منطقة الشهبندر في قلب العاصمة. وائل الذي يصنف من في سنه كطفل، حتى ضمن القانون السوري، كان قد خرج من أحد الأفرع الأمنية قبل ثمانية وأربعين ساعة فقط! وافق وائل على الحديث معنا عن تجربة شهرين في المعتقل الذي يطلق على القسم الذي كان هو فيه اسم 'النفق'.

قلّب وائل صوره الشخصية عبر هاتف أخته النقال الذي كان بحوزته، ليرينا كيف كانت هيئته قبل شهرين. وبينما كان يقف أمامنا هزيلاً وحليق الرأس، بعيون متعبة، لاحظنا على رقبته أثر كدمة، فيما كان يتناول الطعام طيلة فتره وجودنا معه، ويسرد لنا ما شاهده وما اختبره في المعتقل. فقد اعتقل حين مرّ من حاجز حي الزاهرة بدمشق، وكانت تهمته على الحاجز أنه فلسطيني سوري كُتب على هويته أنه ولد في مخيم اليرموك المحاصر بجنوب العاصمة. حين اعتقل كان يتقدم لامتحانات الشهادة الثانوية، وكان من الطلاب القلائل الذي غادروا المخيم برعاية الأمم المتحدة (منظمة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين) ووزارة الشؤون الاجتماعية السورية وعدد من الفصائل الفلسطينية، لكن لم تشفع له الورقة التي حملها على الحاجز حين اعتقل. أنزله العنصر من سيارة الأجرة وطلب منه التوقف بجانب الجدار قبل أن يُصْحَبَ بسيارة خاصة إلى فرع في أحد شوارع العاصمة، ويصبح نزيلاً في 'النفق'.

'النفق' بحسب وصف وائل لـ دلتا نون، ما هو إلا ممرٌّ يربط بين مجموعةٍ من القاعات والزنزانات والغرف. العدد الكبير من المعتقلين جعل ضباط الفرع يقررون أن يكون الممر مكاناً للاعتقال! عرض الممر يكفي لكي يجلس وائل القرفصاء وظهره مسنود بشكل كامل إلى الجدار، ويحتضن ركبتيه ملتصقاً بمعتقلين آخرين، قدّر وائل عددهم بـ 50 شخصاً، وهو أصغرهم سناً. لم يستطع وائل أن يتحدث إلا للمعتقل الذي يجلس في ذات الوضعية على يمينه، فمن الممنوع عليه أن يتحدث مع من يجلس إلى يساره، وهذا بالطبع يطبق على جميع المعتقلين في 'النفق'.

يدخل وائل إلى الحمام مرةً واحدة في الأسبوع، ويدخل معه خمسة معتقلين في ذات اللحظة، الجميع عراة تماماً، وينتهي الحمام بعد خمس دقائق في أحسن الأحوال. نام وائل طوال شهرين في ذات الوضعية التي كان يجلس بها، وحين سألنا وائل عن تلك العلامة في رقبته، فقال وهو يستخدم يديه ليشرح أكثر: "الضابط في التحقيق كان يضع يده هنا لخنقي، كان صوتي ينقطع ويكاد نفسي أن ينقطع أيضاً، وحين أصرخ في نهاية الألم أو النفس، يسحب المحقق يده ويضربني على وجهي، هذه العلامة واحدةٌ من العلامات الكثيرة على جسدي".

في 'النفق' يشرف على ضبط المعتقلين ومراقبتهم معتقلون قدامى، يقول وائل. فمن أمضى أكثر من عام في الاعتقال، يصبح مراقباً ومساعداً للمحقق. يتابع وائل: "من كان يشرف على تعذيبي هو ضابط لم أرى وجهه أبداً، فحين أُقاد للتحقيق تُعصب عيناي. من كان ينفذ التعذيب هو معتقل. كان يضربني بوحشية، ويتمادى في ذلك. إحدى الوضعيات التي آلمتني ولحد الآن، هي قلبي على كرسي ورأس نحو الأسفل، تعلق يداي بحبل حديدي وترفعان نحو السقف، وحين تصلان للنقطة الطبيعة لارتفاعهما يبدأ الألم

مع رفعهما أكثر وأكثر، كان جسدي يتمزق، وكنت أصرخ، هنا يرفع المحقق العصبة عن عيني، بعد أن أصبح في الخلف مني، وقال لي انظرْ إلى كتفك، نظرتُ، وجدتُ عظم لوح الكتف وقد برز لدرجة جعلتني أتمكن من رؤيته بطرف عيني. حينها ضربني الضابط بقدمه على عظم اللوح فيما لا تزال يداي مرفوعتان".

استمر تعذيب وائل لمدة أسبوعين، تعذيبٌ بلا أي تحقيق أو توجيه تهمة. كان وائل ينتظر أن يدافع عن نفسه حين ستوجه له تهمة واضحة، ويقول إنه استطاع أن يبقى صامداً مع ذلك الألم النفسي والجسدي لأنه كان ينشط في مجال الدعم النفسي قبل اعتقاله "عليك أن تبقى صامداً ولا تفكر، لا تسألني كيف، لكن عليك ذلك، هناك بعض المعتقلين الذي يصابون بنوبات غريبة، ينهارون، يفقدون الوعي تماماً، ثم يموتون، أنا تعرضت لهذه الحالة لمرتين، حين بدأتْ تدور في ذهني أسئلةٌ من قبيل، هل سأخرج من هنا؟ كيف هي أمي؟ هل تعلم أني هنا؟ ما هي نهايتي؟ ارتفعتْ حرارتي وأغمي علي. اقتادني معتقلٌ آخر إلى الحمام ورشني بالماء، تسمى الحالة بين المعتقلين بـ 'الفصلان' إذا مررت بها فلن تحيى". وائل لم يكن يتوقع أبداً أن يخرج من معتقله، كان متأكداً من موته. خاطب نفسه بأنه سيلتقي بوالده المتوفى في الجنة "قلت لنفسي سأرتاح من كل شيء، من الحواجز، من حصار المخيم الذي تعيشه أمي مع أخوتي، من كل هذه الحرب وهذا الألم". شاهد وائل معتقلاً في 'النفق' قدر عمره بخمسة وستين عاماً، وشاهد معتقلاً ضريراً، وآخر بترت أقدامه، وقال إن هناك معتقلون أكملوا العاميين في 'النفق'.

عاش وائل حصار اليرموك وأيام جوعه وقلة الطعام فيه، لكن في 'النفق' كان الطعام الذي يقدم لوائل ومن معه هو حساء فيه بعض الأرز يقول: "اشتقت أمام هذا الطعام لما كنت آكله في المخيم المحاصر، لمرة واحدة أطعمونا قطعة صغيرة للغاية من البطيخ الأحمر، يبدو أن أمراً ما جعلهم يقدمون هذا الطعام لنا في ذلك اليوم، أذكر جيداً أن المعتقلين المشرفين علينا، حصلوا في آخر النهار على قطعة كبيرة من البطيخ كمكافأة لهم، فهؤلاء مستعدون لفعل أي شيء مقابل سيجارة واحدة تُعطى لهم في آخر اليوم".

يقول وائل إن كل معتقل جديد، يجبر على القيام بأعمال تسمى 'السخرة' وهذه الأخيرة تتضمن نقل جثث المعتقلين الذي قضوا من شدة الإعياء أو تحت التعذيب، "كنا نحملهم في 'بطانية' رائحتها سيئة للغاية، ونلقيهم في مكب نفايات، لا أعلم ما هي الخطوة التالية، لكنني حملت عدداً كبيراً من الجثث".

يتابع "أيقظوني مرةً عند الرابعة صباحاً، كان الضابط الذي لا أراه أبداً، يجلس في غرفة التحقيق، أعرف ذلك من رائحة سجائره، بينما يقوم المعتقل الذي يعذبني بوضع وجهي على الجدار، ويضربني المرة تلو المرة، الدماء كانت تسيل من أنفي وفمي، وتصبح عيناي حمراوين، كان جميع المعتقلين بعيون حمراء يحتبس فيها الدم". حتى الآن لم توجه لوائل أي تهمة ولم يحقق معه بعد، "قال لي الضابط اتخذْ وضعية جاثياً، ثم بدأ تعذيبي. الضابط المحقق لم يضربني بيده أبداً، كان يستخدم قدمه فقط، هو يرتدي 'بسطاراً' عسكرياً. قال لي مرةً وحرفياً إنه لا يضربني بيديه كي لا تتسخا، كنت أُحرق بالسيجارة، كانت دخاناً عربياً يلف يدوياً، يتميز بنهاية غليظة".

يقول وائل "طلبت مرة من الضابط أن أقبل قدمه كي يتوقف عن تعذيبي، قال لي أن حذائه أنظف مني، رجوته باسم الله، فكفر كثيراً، قلت له من أجل السيد الرئيس، قال لي: الآن عرفته كنت تشتمه في

المخيم! نعم... طلبت تقبيل قدمه لكنه رفض، كان الألم قد بات لا يحتمل أبداً فاق طاقتي وقدرتي على التحمل". وبعد شهرين وُجهت إلى وائل سبع تُهَمٍ من قبل الضابط المحقق هي:

1- المشاركة في مظاهرات في مخيم اليرموك حين كان تحت سيطرة الجيش السوري.

2- توجيه اتهامات للنظام السوري عن طريق وسائل الإعلام.

3- الانتساب لتنظيم جبهة النصرة.

4- سرقة المنازل في مخيم اليرموك.

5- حماية المقرات الخاصة بالمسلحين في مخيم اليرموك.

6- تأمين الطعام لمسلحين في مخيم اليرموك.

7- الخروج من مخيم اليرموك بطريقة غير شرعية

يقول وائل إنه أنكر جميع التهم حين تلاها عليه الضابط، وأنه اعترف بأنه ساهم في مظاهرات في الفترتين اللتين عرفهما المخيم، فتظاهر ضد النظام في البلاد حين كان الجيش ينتشر فيه، وضد المسلحين حين دخلوا إليه، ويصف نفسه بأنه محايد سياسياً اليوم. أطلق سراح وائل بحكم قضائي برأ ذمته من جميع التهم التي وجهت إليه في المعتقل، ونص الحكم على أن جميع الاعترافات التي وقع عليها انتزعت منه تحت التعذيب، لكن هذا لم يكن ليحدث لولا أن عائلة وائل وأصدقاء لها في دمشق، تمكنوا من دفع نصف مليون ليرة كرشوة لسماسرة كي يحوّل وائل إلى سجن عدرا ومنه إلى القصر العدلي الذي أطلق سراحه.

حين وصل وائل إلى القصر العدلي كان حافي القدمين، ولا يملك أي مال، وحين غادر القصر العدلي ركض إلى بائع حلويات وطلب منه طبقاً وأخبره أنه لا يمتلك المال ليدفع له، أعطاه البائع، فجلس على الرصيف يأكله، وهو غير مصدقٍ أنه خرج للتو من اعتقال يصفه بالمميت. وحين سألنا وائل عن ما يخطط له اليوم. كان مقتنعاً بأنه سيسافر من سوريا ولا ينوي العودة إليها أبداً.

لميس الجاسم*

أحلامٌ سورية:
بين الداخل والخارج

الخلاصة:

يعيش الشباب السوري اليوم ضمن ظروف حياتية قاسية بسبب حالة الصراع المستمرة في سوريا منذ أربعة أعوام، لعل أهمها الظرف النفسي السيء وغير المستقر الذي لا يترك لهم مجالاً للتخطيط أو حتى لتحديد الأهداف. يأتي هذا التحقيق كمحاولة أولية لتسليط الضوء على الأهداف التي تغيرت، والأولويات الجديدة التي ظهرت، عند الشباب السوري وفي مقدمتها السفر. فمع أن السفر أولويةٌ اليوم للشاب السوري، إلا أنه ما زال صعباً أمام الشابة السورية. ومن ناحية أخرى يحاول التحقيق التعرف على أولويات وأهداف الشباب السوري اليوم ممن حققوا حلمهم بالسفر إلى أوربا (سيركز التحقيق الحالي على فرنسا كنموذج). كيف يصف الشباب السوريون هذه التجربة الجديدة؟ وكيف ينظر الآخرون إلى مشاريعهم وظروفهم؟ وأخيراً يسلط التحقيق الضوء على الاختلاف الجديد الذي يضاف إلى سلسلة الاختلافات والتناقضات التي تفرق السوريين، بخاصة الفئة العمرية الشابة التي لم تعد مشطورةً جغرافياً فقط، بل فكرياً وثقافياً أيضاً كنتيجةٍ لاختلاف الظروف والأولويات بين من يعيش داخل سوريا وخارجها.

* خريجة كلية الإعلام عام 2011. مدونة سورية منذ عام 2008. أخرجت وأعدت فيلماً قصيراً بعنوان 'حبل غسيل'.

تفاوت الأهداف والأولويات بين الشباب السوري داخل البلد وخارجه

في اليوم الدولي للشباب الموافق لـ 12 آب/أغسطس 2014 والموجه نحو موضوع 'الشباب والصحة العقلية' تحدث أمين عام الأمم المتحدة في رسالته السنوية عن أنّ "الصحة النفسية هي الحالة التي نشعر بها، إنها عواطفنا ورفاهنا، وعلينا جميعا أن نعتني بصحتنا النفسية حتى نعيش حياة راضية". بالمقابل في سوريا التي تعاني من صراع مستمر منذ أربعة أعوام، تظهر واحدة من أهم الآثار النفسية "الشعور الدائم بحتمية الموت يرافقه حالة من الأرق والخوف المستمر" وفقاً لكتاب الصدمة النفسية عن أثر الحروب والكوارث على الإنسان العربي.

في ظل هذه الظروف النفسية الاستثنائية التي يعيشها الشباب السوري كيف تغيرت أهدافه وأولوياته؟ ولماذا يتربع السفر على قائمة أحلامه؟ وحين يتحقق حلمه بالرحيل كيف تتعدل أولوياته؟ وما مدى جداوها؟ هذا ماسنحاول الإجابة عليه ضمن هذا التحقيق.

تعديلات تكتيكية وخيارات جديدة

يصف أحمد اليونس 27 عاماً (يعمل كمندوب علمي في شركة دوائية) تجربته في تعديل أهدافه بالجيدة نسبياً أمام كل العقبات التي رافقته منذ التخرج في عام 2011 وحتى الآن، بدءاً من تخلصه من خدمة العلم بدفع البدل عن الخدمات الثابتة التي كان مكلفاً بها، وهذا برأيه يغير حياة أي شاب سوري فلا يطارده شبح السفر، وانتهاءً بانعدام فكرة افتتاح الصيدلية الخاصة به كخطوة طبيعية بعد دراسته الصيدلة والمشروطة بخدمة عامين في الريف بسبب الظروف الأمنية والاقتصادية ووضع الريف الخطر في كافة المحافظات السورية حسب وصفه. يتابع اليونس: "اليوم سأختص في الإدارة الدولية وهو مجالٌ بعيدٌ تماماً عن اختصاص المخابر الذي كنت أود دراسته والذي سيبقى مؤجلاً حتى تنتهي الحرب ربما".

لا حل يشبه السفر

أحمد يونس، مندوب علمي لشركة دوائية، أثناء إجراء المقابلة

لا شيء يشغل ذهن أدهم 24 عاماً الحاصل على ماجستير التسويق الدولي من المعهد العالي لإدارة الأعمال حديثاً سوى فكرة السفر الملحة والتي يصفها قائلاً: "السفر حاجة ملحة بسبب تأجيل خدمة العلم، هو هاجس بالنسبة لي ولأخي ولجميع أصدقائي، لقد فعلت ما بوسعي ودرست الماجستير لأستطيع التأجيل ولكني اليوم بحاجة للسفر حتى أتمكن من دفع البدل".

البدل النقدي الذي تم تخفيضه ضمن تعديل على المرسوم التشريعي رقم 30 الخاص بخدمة العلم، بات يقضي بقبول البدل النقدي من المكلف المقيم خارج أراضي الجمهورية العربية السورية في دول عربية أو أجنبية وفقاً لما يلي: "ثمانية آلاف دولار أمريكي لمن كانت إقامتهم دائمة لمدة لا تقل عن أربع سنوات، و2500 دولار أمريكي لمن ولد في دولة عربية أو أجنبية وأقام فيها أو في غيرها إقامة دائمة ومستمرة حتى دخوله سن التكليف".

لا يعتبر أدهم هذا المبلغ صغيراً حتى بعد تخفيضه ضمن الظروف الاقتصادية السيئة التي تعيشها البلد، ولكنه الحل الوحيد الممكن أمام معضلة خدمة العلم موضحاً أنّ "الذهاب إلى الجيش قبل هذه الظروف كان كابوساً للشباب، وأنا شخصياً لا كنت أمانعه، أما اليوم فعواقبه إن لم تودي بحياة الشاب إن كان محظوظاً فهي ستقضي على فرصه في العمل وسنوات نشاطه وإبداعه، حيث هناك من يمارس خدمة العلم منذ خمس سنوات على الأقل ولا موعد محدد لتسريحه".

علا حريري، محررة في موقع إلكتروني، أثناء إجراء المقابلة

معضلة السفر

بمجرد الإطلاع على أوضاع اللاجئين والمقيمين السوريين في بلدان الجوار السوري، حيث يصل عدد اللاجئين المسجلين في لبنان إلى المليون لاجئ ومثيله في تركيا مع تجاوزه الـ 600 ألف لاجئ في الأردن، تتجه أنظار الشباب السوري إلى أوروبا نجاةً من الموت وبحثاً عن الاستقرار، حتى ولو عن طريق قوارب الموت والتهريب الذي تراه علا الحريري، 25 عاماً (تعمل محررة في موقع إلكتروني) بالحل

المفروض في ظل واقع قاسي يعيشه السوري، حيث تغلق جميع السفارات في وجهه أمام الحصول على الفيزا، ولا يقف الأمر عند ذلك على حد تعبيرها "بل يتعداه إلى القيود الاجتماعية والنفسية التي لا تزال تؤثر وتمنع المرأة السورية من السفر لوحدها، رغم كل هذه الظروف السيئة التي نعيشها."

عن الأولويات في باريس

منذ عام 2012 استقبلت فرنسا أكثر من 5000 لاجئ سوري يتوزعون على ثلاثة تصنيفات قانونية وفقاً للتقرير الأخير الصادر عن وزارة الخارجية الفرنسية: الأول طالبو اللجوء الذين يقدر عددهم بـ 3000 سوري وبنسبة قبول بالإيجاب لهذه الطلبات تصل إلى 96%، والتصنيف الثاني فهم اللاجئون السوريون الذين قُبلت طلباتهم ويصل عددهم إلى 500 لاجئ، أما التصنيف الثالث الأخير فهم المواطنوان السوريون المقيمون في فرنسا ويقدر عددهم بـ 2000 مواطن تحت وضع قانوني آخر كفيزا الطالب أو الزيارة مثلاً.

وعندها تتحول أوراق هذه الإقامة القابلة للتمديد بصعوبة إلى أولوية، كما يقول طوني عبجي 28 سنة (طبيب يختص النسائية في باريس منذ العام تقريباً) فـ "التمديد مشروط بنتائج فحوصات تعديل الشهادة، والألولوية اليوم البقاء هنا والاستقرار المؤقت الذي لم يكن وارداً بالحسبان لولا الظروف التي تمرّ بها سوريا. كان مخططاً أن أنهي اختصاصي وأعود إلى سوريا وهو ما يبدو صعباً للغاية اليوم".

البداية من الصفر

تُشَبِّه ماري صالحاني، 25 عاماً (خريجة معهد محاسبة وتمويل)، والمقيمة في باريس منذ تسعة أشهر، تُشَبِّه تجربتها بالطفل الصغير الذي يبدأ منذ الصفر. إذ لا تقتصر الصعوبات على تمديد أوراق الإقامة أو الحصول عليها فقط، بل تمتد لتشمل كل شيء: تعلم لغة جديدة، إقامة علاقات جديدة، والتعرف على عالم صعب ومعقد، وحتى ممارسة عمل جديد. تقول ماري: "أدرِّس اليوم اللغة العربية للأطفال العرب، اللغة العربية التي لم أكن يوماً متفوقة فيها، ولكنه تمهيدٌ في طريق البحث عن عمل في التسويق الذي أختص به، ولكنه مرهون بتعلم اللغة الفرنسية الصعبة".

هذه الصعوبات التي يؤكدها د.كلود يعقوب المهندس المعماري والمدرس في مختبر Citu-Pargraphe وجامعة باريس الثامنة قائلاً: "مشاريع وأهداف الشباب القادمين إلى فرنسا محدودة، ليس لنقص في الأفكار أو الطموح، ولكنه <يرتبط> مع البيئة الجديدة اللغوية، الثقافية والفكرية والتي يتطلب تبنيها وقتاً."

وعن المشاريع والألولويات الجديدة يوضح د. يعقوب بأنها نادرة جداً، حيث هناك بعض الحالات الشابة التي تحتاج للدعم والمتابعة المستمرة حتى تتقدم، ويضيف: "لا ننسى أن هؤلاء الشباب يأتون من بيئة لم تمنحهم يوماً حرية اتخاذ المبادرات المبتكرة وأقل بكثير من التقدم في مسارات غير معروفة أو حتى مشاريع واعدة." يقول د.يعقوب إنه "من الصعب التنبؤ بمستقبل هذه الأهداف الجديدة للشباب السوريين لأنه من الصعب لهم كما لكثر غيرهم الانتقال من النية إلى الفعل ومن الكلام إلى الإنجاز،

حيث أنه المسار الذي يجب أن يرافقهم ويساعدهم".

نقطة جديدة للاختلاف

يحاول كثير من السوريين المقيمين في باريس البدء بحياة جديدة، لكن أولويات السوريين خارج البلاد تختلف كثيراً عن تلك التي يفكر بها أقرانهم في الداخل السوري؛ البقاء على قيد الحياة مقابل تعلم لغة جديدة، الزواج والرغبة بالاستمتاع بأبسط التفاصيل الحياتية اليومية كالكهرباء والماء مقابل تمديد الإقامة واكتشاف ثقافة جديدة مغايرة للثقافة الأصلية.

ماري صالحاني -يمين- مع لميس الجاسم -يسار- أثناء إجراء المقابلة

كل هذا المعطيات عن الاختلاف بالأهداف والمشاريع تقودنا إلى التفكير بالشرخ الثقافي الاجتماعي الذي ستخلفه الظروف الحالية في سوريا، تلك الظروف التي دفعت جزءاً من الشباب إلى السفر وأبقت الجزء الآخر هناك؛ شباب يتقاسمون الفئة العمرية ذاتها، وتفاصيل الحياة السابقة التي خبروها سوياً في سوريا، ولكنهم اليوم لا تباعد بينهم الجغرافيا فقط، بل يباعد بينهم تفارقٌ فكري وثقافي واجتماعي أيضاً، وهو ما يعمق من الاختلاف بين السوريين الذين فرقتهم السياسة بدايةً، مع ما تبعها من عواقب مستمرة دون أن تكون النهاية واضحة حتى الآن.

حال المواطن العربي

مرهف يوسف *

* فنان سوري خريج معهد الفنون التطبيقية 2004 (اختصاص نحت). مختص في مجال الكاريكاتور والرسوم المتحركة وفن الطفل (سيناريو وقصص). شارك في العديد من المعارض والملتقيات في سوريا، ولديه العديد من التماثيل بمختلف المواد خشب + حجر + برونز. وشارك في إعداد عدد من أفلام الرسوم المتحركة كمسلسل 'دانية' على الـ MBC، وسلسلة أغاني جحا. ولديه العديد من الأفلام القصيرة أهمها فيلم 'بحيرة الوجع'، وفيلم 'لحظة أمل'. شارك في العديد من معارض الكاريكاتور في سوريا وإيطاليا ورومانيا ومصر وغيرها، حيث حاز على العديد من الجوائز منها 'جائزة الويب' في مهرجان ديفا في رومانيا 2006، والجائزة الخاصة في 'مسابقة الأقلام' في سوريا 2007، والجائزة الثانية في 'مسابقة الثقافة العالمية' في كندا 2010.

دراسات

- المثقف والمعارضة والشأن العام في سوريا
- مفهوم الهوية السردية من منظور بول ريكور
- كل الطرق تؤدي إلى العولمة
- الخطاب الإعلامي الإسرائيلي والنيوميديا
- إشكالية التدخل الدولي في سوريا
- الهوية الثقافية للطفل السوري
- الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر
- في الدولة الليبرالية

محمد ديبو*

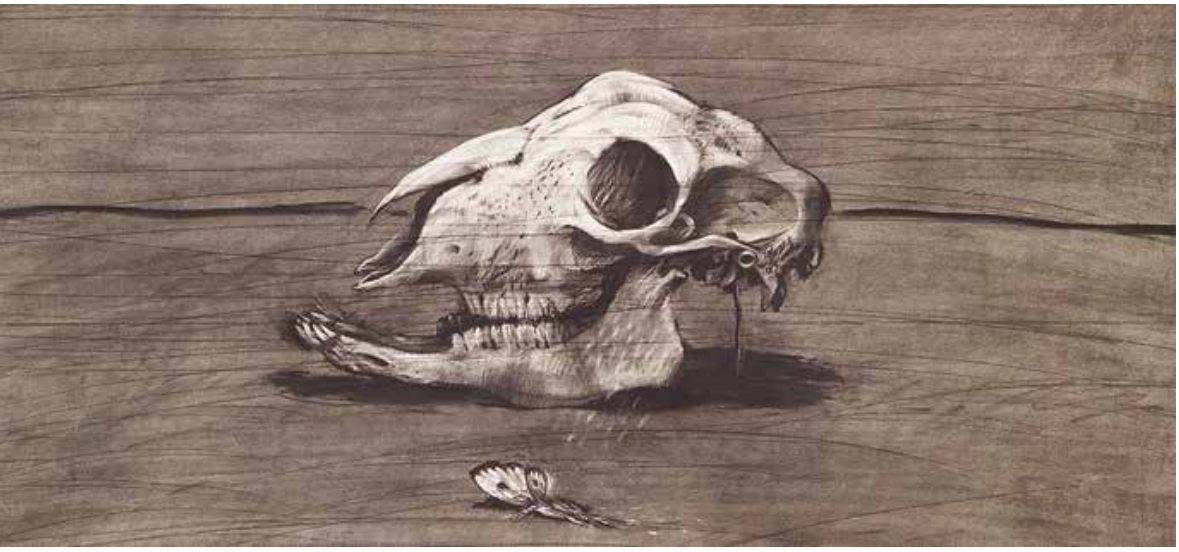
المثقف والمعارضة والشأن العام في سوريا – الجزء الثاني:

أسباب عجز المثقف عن إنتاج معرفة سورية

الخلاصة:

يقف خلف عدم قدرة المثقف السوري على إنتاج معرفة تهتم بسوريا أمور كثيرة، سنعمل على تقسيمها إلى محورين، الأول يقرأ الأسباب الخارجة عن إرادة المثقف ونصه أي ما يمكن أن نطلق عليها 'الأسباب العامة/الخارجية'، والثاني يتعلق بالنص المنتج وطبيعة إنتاجه، أي 'الأسباب الخاصة/ الداخلية'.

* كاتب وشاعر وباحث سوري، يكتب في عدد من الصحف والمجلات والمواقع الالكترونية. حاز بديوانه 'لو يخون الصديق' على جائزة دمشق عاصمة الثقافة العربية. كما صدر له قصة بعنوان 'خطأ انتخابي' عن دار الساقي، وشهادة عن الثورة ووتجربة الاعتقال بعنوان 'كمن يشهد موته' عن دار المواطن. إضافة إلى مجموعة أبحاث منها بحث بعنوان 'الطائفية كعامل من عوامل النزاع الأهلي في سوريا' الصادر عن مركز المجتمع المدني والديمقراطية ضمن كتاب مشترك عن السلم الأهلي في سوريا.



مقدمة: الأسباب العامة/الخارجية

ونعني بها جملة الأسباب الخارجة عن إرادة المثقف ولكنها تؤثر به بشكل مباشر سواء على الصعيد الشخصي (حياته، حريته، إلخ) أو على صعيد نصه، وهي تتقاطع جزئياً مع ما تم الحديث عنه سابقاً ضمن الفضاء العام الذي ولد فيه المثقف. وبشكل أكثر تحديداً هي القوى المهيمنة على الفضاء العام الذي ولد فيه المثقف وأثرت بشكل مباشر عليه وعلى نصه. على أن نحاول بعد الانتهاء من توصيف الأسباب العامة والخاصة قراءة كيفية تأثيرها عليه وكيف كانت ردة فعله تجاهها: هل قاومها وحاول تفكيك سلطاتها أو التحايل عليها؟ أم رضخ لها؟ آخذين بعين الاعتبار حدود الإمكانات البشرية والمعرفية للمثقف عبر سؤال: وهل كان الظرف التاريخي يسمح بتجاوزها أصلاً، على اعتبار أن المعرفة هي تراكم وقدرة على الوصول إلى مصادرها من جهة، وهي محدودة بقدرة المثقف وإمكانيات مقاومته للخطر والقمع والتصفية والسجن من جهة أخرى؟ وسنكتفي هنا، بتعدادها وشرحها.

أولاً – الأيديولوجيا

على خلاف ما يظن بأن القمع والسلطة العنيفة هي أولى الأسباب التي ساهمت في منع المثقف من فهم واقعه وقراءة سوريته، يأتي الفضاء الأيديولوجي الذي كان سائداً قبل تشكل الاستبداد، حتى بشكله البدائي في أيام الوحدة السورية المصرية، ليقول الكثير. إذ لم يولد حزب واحد يعترف بسوريا كما هي. فمع تفكك الامبراطورية العثمانية وبداية الانتداب الفرنسي بدأت تولد أحزاب تأتي رداً على سايكس بيكو وفشل مشروع الشريف حسين، أكثر مما هي أحزاب تعي حدودها ومجتمعاتها وتعمل لها. بل هي شُكلت من قبل أعيان المدن والقرى ورجال الدين والتجار الذين هددت مصالحهم جرّاء الانتداب الفرنسي الذي كسر العلاقة التي كانت سائدة في ظل الاحتلال العثماني بين الباب العالي والقاع

الاجتماعي عبر سلطة الأعيان هذه. فمثلاً تشكّل في بداية الانتداب الفرنسي حزبا 'الاستقلال' و'الشعب'، حيث "أعطى الأول أولويةً خاصةً لضم الدول العربية في شبه الجزيرة العربية. في حين التفت الثاني أساساً إلى الآمال والتطلعات القومية في إطار مرحلة الانتداب الانتقالية"[1]، ناهيك عن كون كل الأحزاب والحركات والجمعيات التي ولدت في الفضاء العثماني كانت ذات تطلع عربي، وهو أمر طبيعي إذ لم تكن سوريا بشكلها الحالي قد ولدت بعد، بل كانت سوريا تعني بلاد الشام كلها.

وطيلة فترة الانتداب الفرنسي ستولد الكثير من الأحزاب ذات البعد القومي الوحدوي بدءاً من 'عصبة العمل القومي' وليس انتهاءً 'بالكتلة الوطنية' (التي شكلت رابطة الشباب القوميين رداً على الأولى) و'حزب الشعب' اللذين كانا أهم حزبين خلال فترتي الانتداب والاستقلال، مروراً بأحزاب مثل 'الوحدة القومية' الذي تشكل عام 1934 وحزب 'شباب الوحدة' (1933) وغيرها كثير، في حين أن الأحزاب التي اهتمت بسوريا كانت ذات طابع شخصي أو ملكي يهدف لجعل سوريا مملكة أو تابعة مثل 'الحزب الملكي' أو 'حزب الدفاع' و'لجنة العهد الوطني' التي "أسسها عام 1931 الأمير سعيد الجزائري الذي كان يطمح إلى العرش على سوريا. ولم تلق هذه اللجنة تأييداً يذكر، مع أن برنامجها كان يركز على استقلال سورية ووحدتها"[2].

منذ أعلن الملك فيصل الوحدة العربية رداً على الانتداب بدأت تتشكل لحظةٌ مفارقةٌ للواقع، جانحة باتجاه الحلم العربي، حيث الواقع والدولة تسير بجهة وترسي أسسها الخاصة بها حول هوية سوريا، في حين أن الجماهير والأحزاب السياسية تتطلع نحو مكانٍ آخر، غير معترفةٍ بما بين يديها، لتبدأ تتشكل ثقافةٌ ذات بعدٍ وحدويٍّ ستتجذر يوماً بعد يوم، وتطبع الأحزاب والقاع معاً، دون أن تترك أي هامشٍ للاعتراض. إذ رغم موافقة السوريين آنذاك على سوريا الصغرى إلا أنهم لم يتوقّفوا يوماً عن المطالبة بسوريا الكبرى (لبنان، سوريا، العراق، الأردن، فلسطين) لتشكل نواةً لدولة عربية كبرى اعترفتْ بها اتفاقيات الحسين – مكماهون.

ليست المشكلة في الحلم السوري الجانح نحو الوحدة، بل في إهماله منذ تلك اللحظة للحقائق الجيوسياسية وعدم إعطائها القدر الكافي من الاهتمام؛ أي التفكير بسوريا نفسها في حدود المتاح وبما يمكن فعله. وقد عبر محمد هواش عن هذه المفارقة التي تمكّن من التقاطها بالقول: "من المؤكد أن الوحدة تستحق التضحيات، غير أنه من الخطأ اعتبارها الدواء الشافي لكل العلل. كما أن الجهل بما يحدث تحت سقفها كان من الممكن أن يؤدي بسورية إلى إحباطات وخيبة أمل قاسية. بيد أن سورية، روح ومحرّك الوحدة العربية، لا تعترف بحق التشكك، فنزعتها وميلها إلى تكوين دولة عربية موحدة تكاد تكون في مرتبة العقيدة، وهي دافعها إلى الموافقة على أي حاكم شريطة أن يكون عربياً، ليس مهماً بالنسبة إليها أن يكون قد ولد على أرضها وفي حدودها الدنيا- التي فرضت عليها وكانت دوماً محل اعتراض ورفض-. وما أدل على نظرة الشعب السوري إلى بقية مواطني العالم العربي من الموقع الهام الذي احتله الأمير عبد القادر الجزائري في نفوس سكان دمشق التي أتى إليها منفياً. فقد رشحه القوميون العرب لعرش سورية، ومن بعده استقبلت سوريا الأمير فيصل ابن شريف مكة على أنه أحد أبنائها وأجلسته على عرشها، ولم تتردد إزاء الوحدة مع مصر وتسليم أمورها لجمال عبد الناصر" [3].

وفي مرحلة الاستقلال الذي شكّل فرصةً مهدورة لبناء الدولة السورية والتفكير بها دون التخلي عن الحلم العربي، أدى فشل وترهل الكتلة الوطنية والنخبة الحاكمة في حكم البلاد إلى زيادة تجذّر وتمدّد المطالب القومية عبر تفكيرٍ سطحي أيديولوجي حملته أحزاب تلك المرحلة، مدعومةً بنكبة فلسطين

والعدوان الثلاثي على مصر وصعود عبد الناصر، ما عزز التناقض بين "الولاء الأيديولوجي الأسطوري تجاه الوحدة العربية. والولاء الفعلي الذي تستشعره المجتمعات البشرية يومياً وتعايشه على المستوى الميكروكزمي (الجزئي المحلي) الاجتماعي والإقليمي المتوارث من الماضي" كما يقول بالازولي الذي تابع قائلاً: "لم توجد هناك في بداية الأمر مرحلة وسيطة بين هذين النوعين من الولاء، وبالتالي لم يكن هناك انتماءٌ سوري بمعنى الكلمة. فسورية بشكلها المحدود لم تكن قد ظهرت بعد إلى الوجود" [4].

لحظة الاستقلال المهدورة بين عامي 1946 و1958 كانت تضم بين طياتها ما يمكن أن يؤسّس لوعي سوري مهتم بسوريا دون أن تفقد سوريا انتماءها القومي وتطلعها الوحدوي، إذ لم يكن المطلوب التخلي عن الأخير، بل وضع التفكير بالفكرة الوحدوية على قدميها بدلاً من رأسها، أي عبر الاهتمام بالدولة السورية وتحسين شروط بقائها والقبول بها كمعبر ودولة باتجاه الحلم، بدلاً من القطرنة والرفض لما هو قائم، وهو ما يُدفع ثمنه حتى الآن، لأن اللحظة التالية للحظة الاستقلال، وتحديداً منذ الوحدة السورية-المصرية (التي تشكل بحد ذاتها نوعاً من التفكير المقلوب بالوحدة العربية عبر إهمالها لمفهوم الدولة وأهميته في العالم الحديث لحساب مفهوم الأمة الذي عانى هو الآخر من تحريف وتضخيم كبيرين) بدأت تجنح نحو المزيد من الأيديولوجيا التي حملتها الأحزاب الراديكالية التي تقدمت نحو مسرح التاريخ السوري الحديث، وكلها أحزاب لم يكن لسوريا كدولة أو وطن أي اعتبار في أدبياتها، إذ كلها أيديولوجيات خارجية تفكر بالخارج والموضوع أكثر من الذات، بدءاً من الحزب القومي السوري المتطلع نحو 'أمة سورية' والإخوان المسلمين السوريين المتطلعين نحو 'أمة إسلامية' وحزب البعث العربي الاشتراكي المتطلع نحو 'أمة عربية' والحزب الشيوعي السوري المتطلع نحو 'أممية اشتراكية' وليس انتهاءً بكل الأحزاب الصغرى التي ولدت على ضفاف هذه الأحزاب، إذ يكفي أن نطّلع على أسماء الأحزاب السورية في السلطة والمعارضة لنفهم الأمر بدقة؛كلُّ شيءٍ حاضرٌ فيها إلا سوريا.

بل إن التدقيق في أسماء الأحزاب وحدها سيعطينا فكرةً واضحة عن هيمنة الفكر الوحدوي، فالجبهة الوطنية التقدمية تشكلت من الأحزاب التالية: 'حزب البعث العربي الاشتراكي' و'حزب الاتحاد الاشتراكي العربي' و'الحزب الشيوعي السوري' (بكداش) و'الحزب الشيوعي السوري' (فيصل) و'حزب الوحدويين الاشتراكيين' و'حزب الاشتراكيين العرب' و'الحزب الوحدوي الاشتراكي الديمقراطي' (انضم عام 1988)، كما انضم لاحقاً 'الحزب السوري القومي الاجتماعي' و'حزب الاتحاد العربي الديمقراطي' و'حزب العهد الوطني'. وفي المعارضة سنجد أن أحزاب التجمع الوطني الديمقراطي هي: 'الاتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي' و'حزب الشعب الديمقراطي السوري' (الشيوعي-المكتب السياسي سابقاً) و'حزب العمال الثوري العربي' و'حركة الاشتراكيين العرب' و'حزب البعث الديمقراطي العربي الاشتراكي' و'حزب العمل الشيوعي'.

ولما كانت الأحزاب السياسية من السلطات الفاعلة على المستوى السياسي، وعلى المستوى الرمزي (كنخبة) أيضاً، فسندرك أننا أمام سلطة سياسية ترفض 'سوريا' وسلطة رمزية تدفع الجمهور نحو كل شيء (فلسطين، وحدة عربية، تضامن عربي، إلخ) إلا سوريا، ناهيكم عن كون كل هذه الأحزاب تعاني قصوراً في معالجة مسألة الدولة التي لم يكن لها أي اهتمام في أبجدياتها وأيديولوجياتها، فتعبّد بذلك الطريق نحو الدكتاتورية التي استولت على الدولة فعلياً، دون أن تترك لأحزاب الجبهة الوطنية ومعارضتها حتى 'القضايا الكبرى' مثل 'الأمة العربية' و'المقاومة' و'تحرير فلسطين' و'بناء المجتمع العربي الاشتراكي الموحد' التي

هيمنت عليها السلطة السورية واحتكرتها لنفسها لتزيد من أدلجة الجمهور وتوجيهه بعيداً عن السلطة والدولة وسوريا نفسها.

ولما كان المثقف السوري ولد من رحم هذه الأيديولوجيا كما ذكرنا في القسم الأول من هذا البحث، فإنه كان عملياً مساهماً في تكوين هذا الفضاء الرمزي والأيديولوجي العام، لأن مفهوم المثقف بمعناه الذي ننظر إليه اليوم لم يكن ولد بعد، إذ لم يشكل نوعاً من الرمزية أو الاستقلالية عن السلطة، ولم يكن أكثر من 'عضو حزبي' يمتلك إمكانيات الكلام والبلاغة. ولعل أبلغ كلام على ذلك هو التحالف الذي أرسى أسسه أكرم الحوراني بعد وصول البعث إلى السلطة، إذ "حددت الإجراءات في الستينيات من القرن الماضي التحالفات الطبقية والاجتماعية، وتبلورت تقريباً بالصيغة التي وضعها أكرم الحوراني، وهو أحد أهم الشخصيات السياسية في سورية بين منتصف الأربعينيات ومنتصف الستينيات، وجوهر هذه الصيغة السلطة القائمة على تحالف الجيش وفئات المثقفين 'الثوريين' وفلاحي الريف وفقراء المدن بقيادة الجيش"[5].

وفي قراءة ما سبق في تجادلٍ مع الفضاء العام الذي ولد فيه المثقف والذي تم شرحه سابقاً، سندرك أن المثقف المعني هنا هو المثقف الثوري الأيديولوجي الذي كان متعلماً ومنتمياً إلى حزبٍ سياسي أكثر منه المثقف بالمعنى العضوي المستقل. وعليه كان هذا المثقف سنداً لتلك السلطات ومنظّراً لها في خلق وتكوين الفضاء الأيديولوجي السحري العام، حيث ظلت تلك اللحظة قائمةً حتى ثمانينيات القرن الماضي ولم تنته كلياً إلا مع ربيع دمشق عام 2000-2001، حيث بدأت تتشكل لحظةٌ سوريةٌ جديدةٌ مهتمةٌ بسوريا بعد أن ولد المثقف النقدي العمومي وبات يفكر بسوريا كدولة ووطن.

يبقى السؤال: لماذا لم يتمكن المثقف من كسر هذه السردية الأيديولوجية والتحليق خارجها؟ وهل كان بإمكانه فعلاً كسر الرحم الأيديولوجي الذي ولد فيه أساساً، دون أن ننسى أنه لا يمكن دراسته بعيداً عن السلطة القمعية وتجادلها مع هذه الأيديولوجيا (وهو ما سندرسه تالياً)؟ وهل كانت جملة المعارف والوعي السائد (باعتبار أن المعرفة تراكم) يساعدان على ولادة هذا المثقف؟

ثانياً – تغوّل السلطة القمعية، تقزّم الدولة

العامل الأيديولوجي أعلاه وتضخمه وإغفاله لمسألة الدولة مهّد الطريق عملياً للسلطات المستبدة التي ولدت من رحم هذه الأيديولوجية لتهيمن على الدولة والفضاء العام والثقافة والمعرفة، بدءاً من مشروع ناصر الثقافي الذي، على أهميته، انتزع سلطة الثقافة من المجتمع والأفراد وحوّلها على المدى البعيد إلى سلطةٍ بيد الدولة. وفي سوريا هيمنت السلطة على كل المؤسسات الثقافية في البلد وبدأت تشكل مؤسساتها للهيمنة أكثر ممّا لنشر الثقافة، وذلك بمشاركة المثقف نفسه الذي لم يكن قد تبيّن أو أغفل الجانب الاستبدادي التسلطي في هذه السلطات، معتبراً أنها سلطاتٌ تحمل مشروعاً تقدمياً وحدوياً. وليس أدل على التعبير عن هذه اللحظة من الانتباه إلى أن اتحاد الكتاب العرب (تأسس عام 1969)، الذي تحوّل اليوم إلى مسخ مؤسسة وسلطة، قد ساهم في تأسيسه كبار المثقفين السوريين، وأن عدداً كبيراً من المثقفين السوريين ولدوا ونموا في رحاب مؤسسات السلطة (وزارة الثقافة والصحف السورية الرسمية) بعد أن أُقْصِيَ القطاع الخاص والمبادرات الفردية عن الثقافة وذلك بمباركة المثقف وصمته، دون أن يدرك أنه لم يفعل إلا

وضع الحبل حول عنقه، ليكتشف ذلك مؤخراً، ووضع السينما السورية اليوم خير دليلٍ على ذلك.

بعد أن احتوت السلطات المثقفين ودجّنتهم وربطت لقمة عيشهم بيدها في ظل سلطة حوّلت الدولة إلى مصدرٍ أساسيٍّ للدخول، بدأت تعلن عن وجهها الانكشاري بخاصة بعد أزمة الثمانينيات حيث بدأت الرقابة ومنع الكتب وملاحقة المثقف لانتزاع أي تفكير نقدي أو معارض، ساعيةً وبشكلٍ تدريجي إلى عزل المثقف عن مصادر الثقافة العالمية من جهة، والفضاء العام الداخلي من جهة أخرى، لتنشأ بدعةٌ جديدةٌ روّج لها كثيرٌ من المثقفين (سنتحدث عنها لاحقاً بتفصيل) تفصل ما بين الثقافة والشأن العام.

هنا كانت السلطة قد حققت أمرين اثنين؛ فقد ربطت لقمة المثقف بها، ومنعت عنه مصادر المعرفة، ليترافق الأمر مع تجهيل المجتمع عبر تدمير مؤسسات التعليم والمدارس والجامعات بعد أن تحوّلت إلى مجرد 'تلقين وتحفيظ' بعيداً عن السؤال والنقد الذي فعلت السلطة كل ما بوسعها لوأدهما، حيث كانت الأحزاب (وبخاصة أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية، والمثقف الثوري الأيديولوجي جزءٌ منها) عاملاً مساهماً في ذلك بقوة، حين قبلت شروط البعث بعدم العمل السياسي في الجامعات والجيش، ما جعلها ممسوكةً أمنياً بشكل كبير وخالية من أيّ حراك سياسي أو معرفي.

السلطات المستبدة هذه في محاربتها المعرفة والعلم وصلت حداً لم تسبقها له أيّة سلطة انكشارية لا يمكن أن تحكم إلا عبر تجهيل الناس عمداً، حيث بات أي سؤال أو استقصاء أو معلومة يحتاج إلى 'موافقة أمنية' مهما كان نوع البحث أو المعلومة، بدءاً من الزراعة والصناعة والري، فما بالكم بالوضع السياسي والأمني في البلد الذي كان المقترب منه، مصيره السجن على أقل تقدير؟!

وفي إطار اللقاءات والمشاورات التي عقدها الباحث مع مثقفين وباحثين وكُتَّاب ومواطنين من مختلف المشارف، كانت الإجابة عن سؤال: لماذا ليس لدينا معرفةٌ وأرقامٌ حول تفاصيل التفاصيل في الاختصاصات السورية حتى تلك البعيدة عن السياسة؟ كانت الإجابات تأتي دوماً بأن السلطات الأمنية لم تكن تسمح!

وفعلاً لقد وقف الباحث على عددٍ من الحالات التي منعتْ فيها السلطة باحثين من الذهاب إلى مؤسسات الدولة للحصول على المعلومة، ناهيكم عن منع أي استطلاعات للرأي أو إحصائيات مستقلة، حيث كانت كل المعلومات والأرقام تؤخذ من السلطة التي تنشرها وفق ما تريد وتخفي ما تريد، حيث جيّرت السلطة حتى الأرقام لمصلحتها، إذ لم تكن تعلنها إذا كانت تصب ضد مصلحتها أو توجهها. وقد عبر الاقتصادي السوري عارف دليلة عن الأمر بالقول: "هناك في سوريا تُطبّق أشد أشكال السرية، حيث الشفافية يجب أن تكون كاملة ومطلقة. يجب أن توضع هذه الأرقام المالية والمصرفية والنقدية في أيدي الشعب وكل باحث. فكيف نفسر هذه السرية التي لا مثيل لها في العالم: سرية الرقم المالي، سرية الرقم النقدي في المصرف المركزي، سرية الأرقام المصرفية"[6]. ليبقى السؤال: كيف يمكن إنتاج معرفة حقيقية دون رقم ومعلومة وبحث وتواصل مع القاع؟

هنا سنجد أن المثقف بات محاصراً من عدة جهات: الأيديولوجيا التي لم تكن تجعل من سوريا مجالاً لاهتمامه، ومن تمكن من اختراق هذا العامل، وجد نفسه أمام سلطة انكشارية جفَّفت منابع المعرفة وهددت بالسجن والقتل كل من اقترب حدودها ومعارفها وقد حصل الأمر مع المفكر والخبير الاقتصادي عارف دليلة، علماً أن اعتقاله جاء بعد ربيع دمشق، أي بعد أن ولد المثقف المفكّر بسوريا وليس قبلها.

ولهذا دلالةٌ حول مدى مقارعة المثقف السابق للسلطة، ومن غامر بذلك وقف العامل المادي عائقاً أمامه (سنتحدث عن الأمر لاحقاً). علماً أن الدكتور عارف وقف بوجه السلطة منذ قانون الاستثمار رقم (10) عام 1991، حيث انتقد إجراءات السلطة الاقتصادية مراراً.

ويبقى السؤال، معطوفاً على سؤال سابق: هل حاول المثقفون السوريون أساساً البحث عن معرفة تهتم بسوريا وتدحض هذه السلطة عبر التحايل على إجراءاتها وأبواب قمعها؟ عبر الذهاب نحو منابع المعرفة لإنتاجها وتقديمها لجيل لا يجد اليوم أي ثقافة حول سوريا: سلطةً ومجتمعاً وجامعةً واقتصاداً واجتماعاً ورقماً؟

إذا استثنينا المثقفين المعارضين الذي كانت ثقافتهم نابعةً أساساً من معارضتهم للنظام بحيث يمكن اعتبارهم معارضين أكثر من كونهم مثقفين، فإن النتيجة ستكون أقرب للسلب، إذ سنجد صعوبة بالغة في العثور على معلومة مستقلة عن سوريا لمثقف أو كاتب سوري قبل عام 2000، حتى لو كانت في مجال الزراعة والبنية المجتمعية أو توّزع القبائل أو حول ما جرى في ثمانينيات القرن الماضي.

وإذا كان صلف السلطة واستبدادها مطبّقين على المثقف الذي وجد داخل سوريا، أو أن ظروفه لم تكن تسمح له بالمغادرة (إما مادياً أو بسبب منع السلطة)، فإن العذر يسقط عن المثقف السوري الذي يعيش بعيداً عن نيران السلطة، أو أن ظروفه كانت تسمح له بالمغادرة والعودة، ناهيكم عن تكتم مثقف الداخل عن الكثير من المعارف التي كان يعرفها بحكم موقعه أو قربه من السلطات، إذ كان يمكن نشرها باسم مستعار للتحايل على السلطة. إلا أن بعضهم آثر الصمت أو البقاء في خدمة السلطة إلى لحظة اندلاع الثورة.

قمع السلطة هذا وضع حدوداً للمثقف لم يتجاوزها، بحيث بات من تلقاء ذاته يعرف الخطوط الحمراء التي لم يقترب منها أحد، حتى بعد عام 2000، فمثلاً ليس لدينا أي كتاب معرفي عما حصل فعلاً في سوريا الثمانينيات؛ كيف انتصر النظام؟ ومن هم الإخوان؟ ومن هي الطليعة المقاتلة؟ وما علاقتها بالأجندة الوطنية والأجندة الخارجية؟ وما علاقة النظام بالحرب الأهلية التي جرت في لبنان؟ هل كان عاملاً مساعداً في تأجيجها كي يبعد الخطر عنه؟ وهل لهذا علاقة باستراتيجية النظام القائمة على التهديد منذ تلك الأيام بالحروب الأهلية والـ 'الأفغانستانات المتنقلة' كما صرّح الأسد الابن مع بداية الانتفاضة؟

كل تلك الأسئلة يقف المثقف السوري اليوم عاجزاً عن الإجابة عنها، لأنه لم يفكر بها سابقاً، ولهذا يقف حائراً اليوم أمام 'داعش' و'حالش' و'الاتحاد الديمقراطي' والحروب الأهلية التي تهدد المنطقة، لأنه لم يقرأ يوماً بنية هذا النظام وطبيعة تحالفاته، ملتزماً بما أرادته السلطة له تحت قوة القمع والبطش. وليس لهذا علاقة ببطش السلطة فحسب، بل له علاقة بالأسباب الداخلية التي حكمت وعي المثقف نفسه وآليات إنتاجه لنصه، وهو ما سنتحدث عنه ضمن الأسباب الخاصة/الداخلية.

ثالثاً – أسباب من رحم القمع

ثمة أسباب نتجت عن مناخ القمع السلطوي العام، ولكنها ذات صلة أكثر بالتأثير على المثقف، الأمر الذي دفعنا لإفساح فقرة خاصة بها بدلاً من الحديث عنها ضمن الفقرة السابقة، رغم أنه يمكن اعتبارها أحد فروعها، وهي:

(1) عدم وجود مراكز أبحاث واحتكار المعرفة ونشر التجهيل وتفقير الحياة الجامعية

أدركت السلطة مبكراً أن أحد عوامل بقائها مرتبط بعامل الوعي العام من جهة، وعامل ألا يعرف المواطن شيئا عن تصرفاتها وأفعالها من جهة ثانية. لذا عمدت أولاً إلى قطع منابع المعرفة عبر تأميم الثقافة ومراقبتها والهيمنة على الإعلام ودور النشر ومنع التواصل مع الخارج إلا بإشراف العين الأمنية الرقيبة، حيث عملت السلطة على إعلاء الأسوار وتحويل سوريا إلى سجن لا تدخله أي معلومة إلا بمعرفة السلطة. وقد نجح هذا الأمر منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى منتصف التسعينيات، مع اكتمال نموذجه من الثمانينيات وصاعداً، ليبدأ ينكسر تدريجياً بفعل تطوّر وسائل الاتصالات عبر الستلايت أولاً، ومن ثم الإنترنت لاحقاً، وهو ما ساهم بعزل المثقف عن مصادر المعرفة والتواصل مع ما ينتج معرفيا في الخارج، بخاصة لناحية ما ينشر عن سوريا من تقارير منظمات دولية وأبحاث وانتهاكات السلطة التي تجد طريقها عادة للخارج من خلال نشطاء أو سياسيين يعملون في السر في سوريا. ولهذا الأمر دور فعّال تمكن ملاحظته من بدء اهتمام المثقف السوري بسوريا وإنتاج مقالات وكتب عن سوريا بالتزامن مع انكسار جدار السجن الكبير، حيث هناك تواقت زمني بين الأمرين في سوريا، سنتحدث عنه لاحقاً.

هذا المناخ ترافق مع تفريغ الجامعات من محتواها العلمي والرمزي في آن. إذ لم تعد الجامعات مكاناً فقيراً سياسياً فحسب، بل أيضا مكاناً مفقراً علمياً، حتى على صعيد الاختصاصات العلمية التقنية التي لا يؤثر التطّوّر بها على بنية السلطة. أدى هذا إلى تراجع سوريا معرفياً وعلمياً، في ظل سعي السلطة لتوظيف كل شيء في خدمة بقائها، حيث "بلغت نسبة الأمية في عام 2005 نحو 15.9 في المئة من السكان، 15 عاماً فأكثر من العمر، وأصبحت هذه النسبة 16.9 في المئة في عام 2009. التقدم ليس متساوياً على مستويات التعليم كلها، حيث الالتحاق بالثانوي والجامعي دون المستويات المطلوبة. ويظهر من التراكم على صعيد رأس المال البشري ضعف هذا التراكم وبطء حدوثه. ويؤشر عدد سنوات التمدرس إلى هذا التراكم الذي كان ينمو حتى أواسط الثمانينيات من القرن الماضي بما يفوق 4 في المئة سنويا، وتراجع هذا المعدل عام 2000 إلى 1 في المئة تقريباً"[7]، ما حرم المثقف من مصادر معرفة كان يمكن أن تقدمها حلقات البحث في الجامعات، على الأقل لجهة رصد اتجاهات الشباب ومعرفة ما يدور في أذهانهم، بما يتيح للمثقف إنتاج معرفة أقرب للدقة عن سوريا وأقرب لفهم جيل الشباب وتطلعاتهم.

ما سبق كله، أدى بطبيعة الحال لأن تكون سوريا خالية من أي مركز بحثي مستقل أو حتى حكومي يهتم بالشؤون السورية أو يعمل على مراكمة معارف وأرقام حول سورية، إذ إن المؤسسات الوحيدة التي كانت تنتج معرفةً وأرقاماً حول سوريا هي المكتب المركزي للإحصاء وهيئة تخطيط الدولة، وهما مؤسستا سلطة أكثر مما هما مؤسستان معرفيتان، ناهيكم عن إحجامهما عن نشر أي شيء قد يؤثر على وضع السلطة، عدا عن نشر أرقام مزيفة حين تقتضي مصلحة السلطة ذلك، كما هو الحال في معدلات النمو أو البطالة التي كانت تقدرها الهيئة والمكتب الإحصائي برقم في حين أغلب الباحثين يقدرونها برقم آخر، "فوفقاً للمجموعة الإحصائية لعام 2010 الحكومية، بلغ معدل البطالة 8,6 في المئة، بينما تذهب التقديرات إلى 15 و20 في المئة"[8]، علماً أن هناك من يقدرها بأعلى من ذلك أيضاً.

وهنا لنا أن نذكر أن السلطة كانت واعيةً جداً لهذا الأمر حيث كانت تتقصد عدم السماح بمراكز أبحاث خارج سلطتها أو أن تدار من قبل أشخاص لا تثق بهم، لإدراكها الجيد لأهمية هذا الأمر على

المدى البعيد على موقعها وسلطتها، وهو أمرٌ تخلّت السلطة عن حذرها فيه قليلاً بعد عام 2000 دون أن ترفعه كلياً، إذ أخبر الباحث نبيل فياض صاحب هذه السطور في لقاءٍ صحفي أن رئيس فرع الاستخبارات العسكرية آصف شوكت كان وعده بأن يسمح له بتأسيس مركز أبحاث في سوريا مقابل خدمات أداها فياض للنظام السوري عام 2007 حين كان النظام مهدداً بعيد اغتيال الحريري، وبمجرد ما انتهى فياض من مهمته لم يتم السماح له بذلك، لنكون أمام نموذجٍ عن المثقف الذي يضع علمه ومعرفته بخدمة السلطة الانكشارية، إذ يتحوّل إلى مجرد تابع، وهو ما عاد فياض ليلعبه مرة أخرى مع بدء الأحداث عام 2011 من جهة، وعلى مدى خوف السلطة من المعرفة من جهة أخرى، إذ لم تسمح وتثق حتى بأدواتها وبالعاملين معها ومنهم فياض نفسه.

(2) تزّهل البرجوازية السورية وتبعيتها

منذ الوحدة السورية المصرية بدأت إجراءات التأميم تعمل على التضييق على البرجوازية السورية، إلا أن الأمر لم يأخذ مداه المطلق الذاهب باتجاه تجريف قوة البرجوازية السورية كلياً إلا مع وصول البعث إلى السلطة عام 1963 حيث ساهمت السنوات من 63 وحتى 70 بقيادة حافظ الأسد وصلاح جديد، ذي البعد اليساري الراديكالي، بتفكيك كل قوة الرأسمالية التقليدية في سوريا، ليعود بعد عام 1970 حافظ الأسد ويوقف هذه الإجراءات دون أن يتوقف عن النهج الاقتصادي نفسه إنما بطريقة أكثر مرونة اعتمدت على البراغماتية والتعددية الاقتصادية ودورٍ محدودٍ للقطاع الخاص. حيث ساهم منذ تلك اللحظة حافظ الأسد بـ "خلق طبقة رأسمالية جديدة داعمة لحكمه تبقى تحت الرقابة والسيطرة بحيث لا يتاح لها إمكانية القفز إلى السلطة. وبقيت النظرة الحذرة تجاه الرأسمالية العائدة الجديدة تسم موقفه تجاهها حتى مماته"[9]. وقد تم بذلك عزل البرجوازية السورية عن ساحة العمل المجتمعي والثقافي، مع أنه من المعروف تاريخياً دور البرجوازية الوطنية في تنشيط الحركة السياسية ورعاية الثقافة، ولو أنها تفعل ذلك بدواعي خدمة مصالحها أيضاً. وقد افتقد المثقف بذلك إحدى القوى التي كان يمكن أن تشكل سنداً له بوجه السلطة، ومساعداً له على الوصول إلى منابع المعرفة بطريقة أو بأخرى، على الأقل من خلال تمويل ورعاية بعض النشاطات ومراكز الأبحاث، ليصبح أي عمل ترعاه البرجوازية السورية يمر أولاً من الدائرة الأمنية السلطوية، وهو ما بتنا نشهده مؤخراً بخاصة بعد عام 2000 حين عادت البرجوازية الجديدة أو 'المئة الكبار' لتلعب هذا الدور إنما من داخل دائرة السلطة نفسها، لا بكونها برجوازية وطنية ذات استقلال ومشروع خاص بها.

(3) ضعف الأحزاب السياسية وضعف اهتمامها بالثقافة

تحدثنا في القسم الأول من هذا البحث عن العلاقة بين المثقف والأحزاب السياسة، وكيف أن المثقف في أحد مراحله كان 'عضواً حزبياً' و'ناشطاً سياسياً' أكثر منه مثقفاً. وهو أمر طبيعي في سياق التطورات السورية والتاريخ السوري الحديث، بخاصة أن الكثير من هذه الأحزاب قد أخذت على عاتقها مهمة نشر التعليم في الخمسينيات والستينيات سبيلاً لكسب قواعد شعبية لها، ما جعل منها الرحم الذي ولد فيه المثقف السوري، إذ يشكل 'المثقف الأيديولوجي' الذي تحدثنا عن نمطه سابقاً، واحداً من الأطوار التي مرّ بها المثقف السوري. وهنا يمكن أن نعالج أمرين:

الأول: إن الثقافة لم يكن لها أي أولوية تذكر في فكر هذه الأحزاب، إلا من حيث كونها أداةً للتحشيد والتجميع، بحيث يتحوّل المثقف إلى صوت الحزب كما كان الشاعر يوماً صوت القبيلة. ولأن المثقف في جوهر وظيفته سلطة في مواجهة كل السلطات، فإن الأمر أخذ واحداً من أمرين إما انصياع المثقف للسلطة الحزبية والأمين العام، أو 'الانشقاق' والبقاء خارج الرحم الحزبي ما يحرمه من الملاذ الآمن الذي كان الحزب يوفره للكثير من المثقفين، ناهيكم عن حرمان المثقف من مصادر معرفة كان يوفرها الحزب إما مادياً عبر شرائها من موازنة الحزب أو من خلال قدرته (كونه حزباً) على الوصول للمعلومة بشكل أسرع، وهو حال أغلب المثقفين السوريين الذين هجروا أحزابهم أو لفظتهم هي، بخاصة بعد أن بدأ الاستبداد السوري يتكوّن بشكله العضوض. ويتبيّن يوماً بعد يوم أن الأحزاب السورية لم تعد أكثر من تابع للسلطة كأحزاب الجبهة الوطنية التقدمية أو ملاحقة ومنفية ومعزولة وتعمل تحت الأرض أو السجن جراء مناخات القمع السيئة الذكر، بخاصة بعد عام 1980.

هنا لم يتمكن المثقف ولا هذه الأحزاب من بلوّرة تصوّر أو نوع من العلاقة الصحية بين الثقافة والسياسة، بحيث تبقى للثقافة كرامتها وللسياسة اعتبارها، بحيث يقدّم الحزب الملاذ الآمن والرؤية التنفيذية ويقدم المثقف صوته النقدي ورؤيته وخبرته لهذا الحزب ليصار إلى امتحانه على ضوء عمل المثقف على أرض الواقع. هذه الرؤية التي كان يجب أن تولد لم تر النور في عالمنا العربي بعد، إذ لا تزال العلاقة بين السياسي والثقافي تناحرية، وهو أمر ذو صلة بالأمر الثاني الذي سنتحدث عنه.

الثاني: كان من المفترض أن تؤدي سيرورة المثقف من حيث ولادته في الرحم الحزبي/الأيديولوجي إلى انفصال المثقف عن هذا الرحم تدريجياً لتنمو علاقة صحية بين المثقف والحزب أو المثقف والسلطة ضمن سياق تاريخي صحي. إلا أن مناخ الاستبداد الذي قطع هذه السيرورة مع الوحدة السورية المصرية والتي أخذت مسارها مع وصول البعث في 1963 وتمأسست في عام 1970، ساهمت في بتر هذه العلاقة ومنعت تطوّرها، لتصبح علاقة المثقف مع حزبه إما 'تبعية' أو 'انشقاق'، ناهيكم عن قتل الحياة السياسية بأكملها، الأمر الذي أفقد المثقف الأيديولوجي مبكراً ماء الرحم الذي يسبح به، إذ تمزقت تلك المشيمة قبل أن تأخذ مداها وتنضج، فخرج المثقف من رحمها دون اكتمال ليواجه النفي أو السجن أو العزلة أو التبعية لهيكل الحزب الذي تبّقى، فضلاً عن كون شروط هذه الأحزاب لم تسمح لها أساساً بأن تكون أحزاباً حقيقية، فكيف ستبلور إذاً علاقةً صحيةً مع المثقف؟

(4) فقر المجتمع المدني

إن تغوّل السلطة أدى من جملة ما أدى إلى وأد المجتمع المدني في سوريا وإخصاء المجتمع الأهلي. ولما كان المجتمع المدني حاضناً للنشاطات المدنية والفعاليات، فإن وجوده يشكل حاضنةً حامية للمثقف وبيئةً خصبة لعمله، بحيث يشكل المجتمع المدني المجال الحيوي الذي يتحرك فيه المثقف لمواجهة السلطة، من حيث كونه ممثلاً رمزياً لسلطة المجتمع بمواجهة تغوّل الدولة.

إن موت المجتمع المدني السوري على يد سلطة الاستبداد ساهم في فقدان المثقف لأحد المجالات الحيوية التي تحميه رمزياً من بطش السلطة، وتشكل القناة التي تنتقل من خلالها أفكاره للجماهير، وهو ما ساهم في عزلة المثقف ووحدته وانكفائه وانعدام تأثيره، ناهيكم عن كون المجتمع المدني يشكل أحد مصادر المعرفة للمثقف لجهة كونه ساحة احتكاك بين المجتمع والسلطة، ولجهة كونه التعبير الأمثل عن

رؤى المجتمع وتصوراته وآرائه حول مختلف القضايا العامة. هذا ما يجعل من المجتمع المدني ساحةً تتبلور وتتشكل فيها الأفكار والمعارف في جدلٍ حيوي بين المثقف والقاع والسلطة والوعي السائد، وهي معرفةٌ خام يحتاجها المثقف كونها معجونة بعرق الواقع، لينتجها لاحقاً بنص معرفي أدق وأكثر تكثيفاً وتعبيراً ورؤية.

رابعاً – القدرة المادية للمثقف

بعد أن أمّمت السلطة أغلب مؤسسات القطاع الخاص ومنها الثقافية، جاعلةً من السلطة أداةً لـ "إنتاج ثروات شخصية من جهة، ومن جهة أخرى لاستخدام السيطرة الاقتصادية أداة لتعزيز السياسة عبر التحكم في المصالح وتوزعها[10]"، تحولت الدولة إلى رب عمل كبير من جهة، والقطاع الخاص إلى تابعٍ للدولة عبر تنمية 'برجوازية تقليدية' مهادنة، و'برجوازية دولة' تكونت في الرحم السلطوي ذاته، و'برجوازية صاعدة' تكونت فيما بعد من تحالف أبناء الطبقتين السابقتين وأبناء المسؤولين الأمنيين ورجالات الدولة الكبار من جهة أخرى. لنكون في نهاية المطاف أمام سلطة تقبض على منافذ الثروة كلها، جاعلةً بركتها تصب على الموالين لها وحارمة كل معارض منها، الأمر الذي جعل المثقف في حاجة ماسة لهذا الرضى في ظل انسداد كل الآفاق الأخرى، خاصة في ظل الهيمنة الشمولية الكلية للسلطة على مصادر الثروة بين عامي 1965 وعام 1990، لتبدأ النوافذ المغلقة تشرع أمام العمل مع الخارج تدريجياً وببطء، بالتوازي مع عودة القطاع الخاص ودخوله مجالات الثقافة والإعلام، ولكن ليس ليفتح المجال أمام المثقف بل ليرتهنه بطرق أخرى كما سنشرح لاحقاً. وهو ما يعني في نهاية المطاف أن الوضع المادي السيء للمثقف جعل حاجته ماسة لراتب الدولة المأسورة لسلطة تدرك ما تفعل، فحاربت المثقف بلقمة عيشه. ولعل قيام السلطة بطرد المعارضين من وظائفهم وحرمانهم من حقوقهم المدنية والعسكرية خير دليل على ذلك، وهو أمر لا تزال تفعله حتى اللحظة.

وإذا عرفنا أن أغلب المثقفين السوريين من منابت ريفية فقيرة، سندرك كيف انعكس هذا الأمر على خفوت صوتهم النقدي ضد السلطة، دون أن يعني هذا الأمر أن كل من تمتع بوضع مادي مريح كان ذا صوت نقدي ضد السلطة بل أحياناً العكس هو الصحيح، فالشاعر نزار قباني الذي كان يعيش في لندن وبوضع مادي مريح جاء ومثل بين يدي الأسد بعد وفاة ابنه باسل راثياً ومادحاً بنفس الوقت، في حين لم يفعل القاص زكريا تامر، وهو يعيش في لندن وهو ابن مدينة أيضاً، في حين رأينا أن الشاعر ممدوح عدوان القادم من بيئة ريفية فقيرة سيواجه السلطة في أوج قوتها في مجلس الشعب في ثمانينيات القرن الماضي هو ومجموعة من المثقفين منهم ميشيل كيلو ابن مدينة اللاذقية.

خامساً – الإعلام ودور النشر

في ظل سعيها إلى الهيمنة على وسائل الإعلام كلها، وجد المثقف نفسه محاصراً بين إعلام السلطة ومؤسساتها من جهة، والإعلام الخارجي بكل ما تعنيه الرقابة المباشرة المسلّطة على كل من يكتب فيه من جهة أخرى، ما حرم المثقف من صلة الوصل أو إحدى الحلقات التي تصله بالقاع. وفي ظل معرفتنا بأن وسائل الإعلام الخارجية أغلبها يخضع لرقابة مطلقة قبل دخولها البلد، حيث أن أغلب الصحف والمجلات

كانت ولا تزال ممنوعة في سوريا، فإننا سندرك أنه حتى في حال اخترق المثقف أحد محرمات السلطة، فإن نتاجه لن يصل الجمهور السوري، وسيضعه بوجه المدفع السلطوي، ما ساهم أيضا بعزوفه عن المغامرة.

وحتى حين سمحت السلطة بتشكيل إعلام خاص، فإن الرخص الممنوحة لم تعط إلا للطبقة الأمنية/ التجارية الصاعدة الموثوقة والمحسوبة كلياً على السلطة، ما يعني أن هذا الإعلام كان أكثر احتواءً للمثقف من الإعلام السلطوي التقليدي الذي كان قد فقد لونه ونكهته جرّاء تراكم الغبار المهني والسلطوي عليه. فبدأ الإعلام الجديد يمنح المثقف والعاملين فيه رواتب عالية مقابل تدجينهم والعمل في ظل رعاية السلطة التي كانت الطبقة الجديدة خير منفذٍ لها.

دور النشر هي الوحيدة التي بقيت مستثناةً من التأميم دون أن تكون مستثناةً من الرقابة الغبية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، إذ لم يكن يُسمح بنشر أي كتاب دون موافقة وزارة الإعلام واتحاد الكتاب اللذين تحوّلا إلى مؤسسات أمنية بالباطن، ومؤسسات دولة بالظاهر. وحتى الكتاب المنشور في الخارج كان يحتاج لموافقة خاصة بالتداول في سوريا، ما حرم المثقف من مصادر المعرفة التي يحتاجها لمراكمة معرفته وتكوينها عن سوريا وغيرها، ومن توصيل ما ينتجه من جهة أخرى.

المراجع

(1) محمد هواش، آتكوّن جمهورية - سوريا والانتداب'، منشورات السائح، لبنان- طرابلس، الطبعة الأولى 2005، ص:91.

(2) المصدر السابق، ص:217.

(3) المصدر السابق، ص:127.

(4) بالازولي، 'سوريا الحلم والانفصال'، نقلا عن محمد هواش، 'تكوّن جمهورية - سوريا والانتداب'، منشورات السائح، لبنان- طرابلس، الطبعة الاولى 2005، ص:-127 128.

(5) سمير سعيفان، 'سياسات توزيع الدخل ودورها في الانفجار الاجتماعي في سورية'، كتاب 'خلفيات الثورة – دراسات سورية'، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت 2013، ص:99.

(6) عارف دليلة، 'الاقتصاد السوري: المشكلات والحلول'، الحوار المتمدن، تاريخ: 5 آب / أغسطس 1115، الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=2356

(7) نبيل مرزوق، 'التنمية المفقودة في سوريا'، كتاب 'خلفيات الثورة – دراسات سورية' - مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت 2013، ص: 47،48.

(8) سمير سعيفان، 'سياسات توزيع الدخل ودورها في الانفجار الاجتماعي في سوريا'، كتاب 'خلفيات الثورة – دراسات سورية'، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت 2013، ص:127.

(9) المصدر السابق، ص:102.

(10) المصدر السابق، ص:97.

زهير الخويلدي

مفهوم الهوية السردية
من منظور بول ريكور

الخلاصة:

يمثل تحقيق الهوية مطلب كل إنسان على وجه المعمور من الأرض وتنقسم إلى هوية شخصية تخص كل فرد وهوية ثقافية تشمل جماعة تاريخية معينة وهوية إنسانية تغطى مختلف الشعوب والمجتمعات. غير أن النظر إلى تجربة الهوية من زاوية الجوهر الساكن والخصائص النهائية والطبائع الثابتة قد يؤدي إلى الإصابة بالعقم والجدب ويخلف أزمة هوية وتصادم مع الغير وانبتات عن الذات والعالم. إن الالتجاء إلى السرد قد يكون أقوم المسالك للخروج من الأزمة وزرع التعدد والتنوع والتغير داخل رحم الهوية وإدراجها ضمن التاريخ ودفعها في مخاض ديناميكي تتلاقى فيه مع الهويات الأخرى.

"لفظ الهوية مشتق من الهُوَ كما تُشتقّ الإنسانية من الإنسان"

يطرح موضوع الهوية في إطار الانتماء إلى أمة والوفاء للتقاليد والإيمان بدين والتكلم بلغة وحمل جنسية وطن وامتلاك شخصية قاعدية والانحياز الى جهة والانضواء تحت راية مؤسسة أو حزب. غير أن الإشكالي في هذه المسألة هو التناقضات البارزة للعيان بين دوائر الانتماء والفوارق في المحددات التي تمنح الكائن البشري تشخصه وخصوصيته التي تميزه عن بقية الكائنات الأخرى.

لا يتعلق الأمر في هذا المجال الفلسفي الريكوري بالبحث في هوية الأشياء فذلك يرتبط بمفهوم الجوهر الذي يعني وجود نواة خالصة لا تتغير يجب معرفتها والتعبير عنها بلغة المفهوم بل يحرص على الخوض في هوية الأشخاص والتعرف على وجودهم التاريخي ومختلف التغيرات التي تحصل لهم في حياتهم اليومية والإمساك ببعض من ملامحهم العامة واستحضار مفاهيم الفرد والذات والشخص.

كما لا يقتصر الأمر أيضا على هوية فردية معزولة يطرحها الكوجيتو التأسيسي للعالم بالاعتماد على نفسه وبالانطلاق من الصفر المعرفي عبر العود على بدء بل يشمل الهوية الجماعية المشتركة التي تتحدد باللغة والدين والعرق والثقافة والتاريخ والمصير المشترك والتي تتطلب معالجة جدلية بين الأنا والآخر والبحث عن شروط التواصل بين الخصوصيات والكونية قصد الوصول إلى إثبات الإنية من منظور الغيرية عن طريق الاعتراف بالمختلف والمباين والاندماج ضمن هوية مركبة كوكبية.

علاوة على ذلك توجد هوية عددية وهوية شخصية وهوية منطقية "والمقصود بفلسفة الهوية كل نظرية لا تفرق بين المادة والروح ولا بين الذات والموضوع وتنظر إليهما على أنهما وحدة لا تنفصل".

لكن، إذا كان الأمر بهذه البساطة والوضوح، لماذا نستدعي مفهوم الهوية السردية؟ وماذا سيضيف إلى جدلية الخصوصية والكونية؟ وهل يساعد على التفكير في المفارقات والصعوبات التي يثيرها التناقض بينهما؟ وكيف تحافظ الهوية السردية على مطلب إثبات الذات وبلوغ الإنية من جهة والانفتاح على الغير والكيان في العالم من جهة أخرى؟ من هو الفاعل الحقيقي في تشكيل الهوية؟ وماهو دور السرد في تشكيل هذه الهوية؟ وبأي معنى يستدعي التخييل والزمانية ويستحضر شذرات من الإتيقا والشعرية ويربط بين الفعل والتراجيديا ويدفع بالتي هي أحسن كل من حيل التاريخ وعنف الكلي؟

ما ينبغي الانتباه إليه منذ الوهلة الأولى أننا نعاني أزمة هوية وفقدان بوصلة نتيجة صعوبة التوفيق بين الأصالة والحداثة وتعذر تحقيق التزامن والتعاصر بين الميراث العائد بقوة في ثوب سلفي تقليدي والعولمة الضاغطة من جميع الجهات في ثوب اختراقي استقطابي. لقد أدى هذا الوضع المتفجر إلى تشكل شيزوفرنية مقيتة داخل الذات، إذ نعيش المعايير الأداتية التي جاءت بها العولمة للتواصل فيما بيننا في حياتنا اليومية ونعيش قيم التراث ونحكي قصصه ونعظم سردياته في مخيالنا وذاكرتنا وعالمنا الداخلي. من هنا يظهر لنا أن مطلب إثبات الذات والبحث عن الهوية قصد الدفاع عليها وتحقيق استمراريتها هو ورطة لأي مفكر عقلاني يشتغل على القيم الكونية وينبذ الخطاب الأبولوجي الافتخاري ويتضح كذلك أن التساؤل نفسه عن الهوية من نحن؟ ومن نكون؟ هو هوس مرضي ونزعة نكوصية بلغة علمية نفسية، وبالتالي يكون طرح مشكل الهوية هو معالجة مشكل زائف أو مغلوط لا يؤدي إلى أي قرار ولا ينتج عنه أي اكتشاف جديد بل يبعدنا عن معالجة القضايا الجادة وينسينا طرح المشاكل الحقيقية التي تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان كوني وليس من حيث هو شخص بعينه ينتمي إلى مجتمع معين ويتميز عن غيره بخصوصية ثقافية محددة. فهل يمكننا مفهوم الهوية السردية من تجاوز أزمة الهوية في حضارة إقرأ؟ والى أي مدى نقدر على استخدامه كمعول نظري وايتيقي للمعالجة الاستعصاءات التي يعاني منها الأفراد الناطقون بلغة الضاد؟ وما المقصود أولا بالهوية بصفة عامة؟ ولماذا ربط ريكور ثانيا بين الهوية والسرد؟ وما الفرق بين الكوجيتو وعين الذات؟ وماهي الصلة بين سرد الهوية والوعي بالتاريخ؟ وهل الهوية هي الأمر الوحيد الذي يهمنا في الحياة أم توجد أمور أخرى أكثر حيوية منه؟

في هذا المقام ينقد بول ريكور الهوية الشخصية في معناها الجوهراني الثبوتي، ويشخص النقص في غياب البعد الزمني الخاص بالذات وذلك حينما يتم تعريف الشخص من منظور التطابق والعددية في الإرجاع المحدد للهوية idem وبالتالي لم يتم أخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي للشخص الذي نتكلم عنه وانتمائه إلى محيط ثقافي وسياق اجتماعي وزمانية وجود، ولم يقع تناول الهوية من زاوية متعددة ديناميكية وهو ما يشرع لذلك سرد الذات للغير وسرد الغير لذاتنا ipse.

على هذا النحو يقترح ريكور لتدارك التغافل عن تمفصل الهوية الشخصية ضمن البعد الزمني للوجود الإنساني أن يتم تعويض هذا النقص بإعادة الاعتبار للنظرية السردية من زاوية مساهتمها في تشكيل الذات. وبالتالي يلعب الخيال وليس التاريخ دورا بارزا في هذا التشكيل، اذ أن الهوية السردية التي نسردها حين يروي أحدهم قصة حياته أو تروي مجموعة معينة ذاكرة ماضيها أو يروي القاص حكاية يلعب فيها الخيال الدور الأول وليس الوقائع التاريخية ولاسيما أنه هو الذي يتيح للذات فهم نفسها بطريقة أفضل بعد فهما للعالم وللآخرين.

في هذا السياق يعرف ريكور الهوية العينية بأنها الهوية المطابقة التي لا تتغير مع الزمن وتحافظ على نفس الخصائص والعناصر البسيطة الأولى وتقترب من مفهوم الجوهر الثابت عند أرسطو وتحافظ على ذاتها رغم كل التقلبات وتبقى هي عينها وكأنها في حالة سكون وجمود وتعتقد أنها قد تشكلت في السابق مرة واحدة والى الأبد وكانت ديمومتها الزمنية هي ميزتها القصوى والوحدانية والتطابق والتماثل مع نفسها والتشابه التكراري من صفاتها الأزلية.

غير أن هذا التصور الثبوتي للهوية يعاني من مشاكل في حالة وجود مسافة زمنية بين الذات ونفسها بسبب النمو والشيخوخة وحينما يتحول عامل الزمن إلى تباعد واختلاف وتنوع وبالتالي ضياع المرجعية وتتغير الثوابت فإنهذا يفرض الخروج من الذات نحو ملاقاة العالم والاتصال بالأغيار والاندراج في الصيرورة التاريخية والقطع مع الاستمرار وتحريك السواكن. أما الهوية الذاتية فهي لا تؤمن بأن الحقيقة تبقى ولا تقف عند الجوهر والطبع ولا تقف عند بدايات التشكل التاريخي بصورة تقديسية ولا تتجمد في الزمان وتحن إلى الأصل وإنما تعيش الزمن وتتطور معه وتؤمن بالكثرة في المراجع والتنوع في المصادر وتنهل من مختلف الحقول وتعول أساسا على المكون السردي والبعد الرمزي والنواة الروحية والتجربة اللغوية في اثبات الذات.

والحق أن الذات تتكلم اللغة وحبلى بالكلام، كما أن اللغة ليست بنية ثابتة ومعطى جامد ولا مجرد نسق مغلق من الرموز والعلامات وإنما هي تجربة حية وعالم متغير وخطاب يتكلمه أشخاص تتراوح حياتهم بين الممارسة والمعاناة وبين الفعل والعذاب ويمتلكون قدرة على الكلام والسرد وعلى الالتزام الاتيقي. من البين عندئذ "أنه ليس هناك من قصة محايدة أخلاقياً. إن الأدب عبارة عن مختبر واسع تجري فيه التقديرات والتقييمات وأحكام الاستحسان والإدانة، وهناك تستخدم السردية كحقل تمهيدي للأخلاق."

في الواقع ان الهوية الشخصية هي المكان المحبذ الذي يحتد فيه التناقض بين الهوية العينية والهوية الذاتية ولذلك أي تجاهل من طرف الهوية الإنسانية للنظرية السردية يمنعها من تحقيق انتصار في هذه المواجهة، وحينما تتجمد الهوية العينية عند الطبع caractére فإنها تجعل الهوية الذاتية منحصرة في قطب المحافظة على الذات وتؤدي ديمومة الطبع إلى تغطية المطابق للمتغير وحجب الذاتي للعيني والفشل الذريع في سرد الذات.

والحق أن الطبع حسب ريكور هو طبيعة جامدة ومنظور لامتناه لم يختره الإنسان بل هو لا إرادي مطلق يشبه اللاوعي ويتصل بصورة عضوية بالجسد وتؤثر طريقته في الوجود على انفتاح الشخص على عالم الأفكار ويرتبط بالوجود في الحياة التي تمثله الولادة ويمثل مجموعة العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف على هوية فرد على أنه هو عينه وبعبارة أخرى الطبع هو "الطبقة من وجودنا التي لا نستطيع أن نغيرها ولكن علينا أن نرضى بها".

هكذا تدور بين الهوية العينية والهوية الذاتية مواجهة مباشرة لا تجد تحققها وتجسدها إلا من خلال مفهوم الهوية السردية الذي يرد على التناقضات والمفارقات التي تقع فيها الهوية الشخصية ويؤسس جدلية العين والغير.

من نافل القول أن يكشف ريكور عن الطابع العلائقي للهوية ويبين أن حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤول حسب الحكايات التي يرويها الناس عن تجاربهم وقابلية هذه التجارب للفهم عبر تحبيك التاريخ والخيال.

في هذا الإطار تمثل الهوية القصصية إجابة شعرية السرد على التباسية الزمان ومحاولة من الذات الساردة لكي تتعقل الزمانية المنفلتة من عقال السردية وردم الهوة التي يتركها التأمل في التشقق بين زمان النفس الفردية وزمان العالم أو في التصدع القائم بين الزمان الفنومينولوجي والزمان الكسمولوجي. كما أن الهوية السردية هي الوحدة الهشة الناتجة عن تقاطع التاريخ والقصص وتتشكل حينما يتم تخصيص هوية محددة لفرد أو لجماعة عن طريق السرد ومن خلال إيجاد جواب عن سؤال من فعل هذا؟ برواية قصة. "وتفهم كلمة 'هوية' هنا بمعنى المقولة العملية. ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: من فعل ذلك؟ أو من هو الفاعل أو المؤلف؟ وما الذي يسوغ اعتبار فاعل فعل ما، هو الفعل الذي يعزى لاسم علم... هو نفسه من تمتد حياته من الميلاد إلى الموت؟ للجواب عن ذلك لابد من سرد."

ربما التناقض الذي تقع فيه الهوية الشخصية ناتج عن افتراض وجود ذات متطابقة بالرغم من تعدد حالاتها عبر الزمان سببه اعتبار الهوية الصورية هي الهوية الجوهرية للإنسان وإهمال البعد المتحرك والزمني للذات.لقد جانب هيوم الصواب ومن بعده نيتشه حينما اعتبرا الذات المتطابقة مجرد وهم جوهري وأكدا على التعدد في القوى المتدافعة والرغبات المتصارعة والكثرة في الدوافع والخيارات التي تتكون منها الهوية.

إذا نظرنا إلى الهوية من زاوية التطابق والجوهر والدوام فإننا نلغي ذاتية الذات وما تتميز به من كثرة وتغير وتبدل وانفتاح على الآخر وعلى العالم ويمكن إعادة تصويرها من خلال تأليفات شعرية للنص السردي وبواسطة حبك القصة الخيالية الحقيقية التي ترويها الذات عن نفسها عبر بنية زمانية ديناميكية. والحق أن الذات تعرف نفسها أكثر حينما تمارس وتتعذب وتتعلم أكثر من تجاربها عبر قص حياتها الممتحنة بالمعاناة وتجعل من الحكاية وسيلة للتطهر وفرصة لصقل النفس والدفاع عن الذات وتطهيرها.

كما تناول ريكور الهوية الجماعية إلى جانب الهوية الفردية في إطار الربط الفلسفي بين السرد والذات حيث تتحول حياة المجموعة إلى نسيج سردي يشترك الأفراد في حياكته عبر إعادة تصوير تجاربهم. "ومما يدل على فائدة فكرة الهوية الفردية أنها يمكن أن تنطبق على الجماعة كما تنطبق على الفرد"، إذا تمكن الفرد من الوعي بالتاريخ والمعرفة الذاتية بواسطة السرد فإن الجماعة تحافظ على بقائها وتمسك تاريخها الفعلي وتشغل ذاكرتها من خلال الاستغراق في القص وعن طريق هويتها السردية. وبالتالي توجد علاقة دائرية بين الذات والسرد إذ "تتعرف الذوات على ذاتها في القصص التي ترويها عنها" وتمثل الحكايات شهادة على الأحداث التأسيسية الكبرى في تاريخ المجموعة وتعكس السرديات طبيعة الشعب وتحافظ على هويته وتكون الجماعة التاريخية قد استمدت هويتها من تلقي النصوص التي أنتجتها. أضف إلى ذلك يحقق سرد التجارب الفردية نوعا من التماسك الذاتي ويتخطى التجارب المتنافرة والتواريخ الصغرى التي عاشتها الذات نحو قصة متماسكة وتاريخ واحد وقوة حياة وتسمح بالانهماك مع الذات وتحصين الهوية. لكن "هذا الزخم لا يتحول الى فعل الا عبر قرار يقول فيه كل شخص: ها أنا ذا".

بناء على ذلك توفر الهوية السردية حلا شعريا لمعضلة الدائرة الهرمينوطيقية لإعادة تشكيل الزمان من خلال السرد وتتكون الفعالية السردية من الحبك والمحاكاة وتتعلق بالبنية الرمزية للفعل التي تظهرها حكايات سابقة وتحيل إلى السمات ما قبل السردية التي تتصل بالرغبة، وبالتالي تنبع الهوية القصصية من إعادة تشكيل سرد سابق بسرد لاحق ومن تصويب لامتناه للفعل عبر تنويعات خيالية وتأليف حبكات.

غاية المراد من اعتماد مفهوم قصصي للهوية هو البحث عن بنية للتجربة الإنسانية قادرة على استيعاب التاريخ والخيال والقصص في علاقة تمازج وتقاطع سواء تعلق الأمر بكائن فردي أو جماعة ثقافية. وبالتالي يتحول فهم الذات إلى عملية تأويل تتشابك فيها الأنماط السردية والقصص الخيالية كوسائط. في الواقع الثقافي والتاريخي "ليست الهوية السردية بالهوية الساكنة التي لا تترك ندوبا وتماما كما يمكن تأليف حبكات من موضوع واحد للأحداث العرضية نفسها كذلك من الممكن دائما نسج الحبكات المختلفة بل المتعارضة عن حيواتنا".

غير أن ريكور يكشف عن محدودية الحل الذي توفره الهوية السردية لالتباسية الزمانية ويرى أن الهوية السردية تعيش حركية غير مستقرة وتثابر على الابتكار ولكنها تنقض نفسها وتزيد من حيرة الإنسان وتعجز عن استنفاذ مطلب البقاء الذاتي للذات وتدفعها إلى التجريب في عالم غريب عنه وتخلخل التماسك الداخلي للذات وتصير مشكلا بدل أن تكون حلا وبالرغم من أن الهوية السردية مقولة عملية إلا أنها تبحر في الخيال أكثر من الإرادة وتخفق إستراتيجية الإقناع وينقصها الشعور بالعدالة وتفقد الحياد الأخلاقي. ان التعريف الفلسفي الهوية الانسانية في حد ذاتها غير قادر على تفسير الشروط النفسية والاجتماعية لفهم هذه الظاهرة والاحاطة بالتحولات والمراوحة بين التماثل والتباين. لكن هل يمكن رسم صورة حقيقية عن الذات بكتابة السيرة الذاتية والكشف عن المكون التاريخي للنحن؟

من المعلوم أن الهوية السردية هي مقولة عملية بالنسبة إلى فرد أو جماعة تمثل إجابة عن سؤال: من فعل ذلك؟ أو من هو القائم بالفعل؟ والتي يتم بمقتضاها ضبط جملة من المحددات عبر وحدة التاريخ والقصص وتسمية شخص معين ونسبته إلى اسم علم عن طريق سرد حكاية وقص حياة هذا الفاعل.

ان الرد على مشكل الهوية الشخصية بالمرور بدنيا التطابق والتماثل ودون اللجوء الى السرد يوقع مطلب تحقيق الهوية في تناقض لا حل له ويجعل من الاستحالة التأليف بين الوفاء للذات والقيام بالتغيرات ويعسر افتراض وجود ذات مطابقة مع ذاتها بالرغم من تعدد حالاتها المختلفة عبر الزمان.

يدعو ريكور الى استبدال الهوية الجوهرية بالهوية السردية واحلال ذاتيتة الذات محل التطابق ويرى أهمية الاعتماد على بنية زمنية تتكيف مع هوية متحركة وفق نموذج التأليف الشعري للنص السردي.

"وخلافاً للهوية المجردة لدى المطابق، يمكن أن تشتمل الهوية السردية، المكونة لدوام الذات، على التغير والتبدل في اطار تماسك زمان حياتي واحد". كما تعيد الذات هيكلة نفسها وتنتج نمط جديدا من الحياة عبر اعادة تصوير القصص التي ترويها عن نفسها وقيامها بالتحليل الأدبي لسيرتها الذاتية".

من نافل القول أن رؤية الإنسان لهويته يصطبغ بالتناهي واللاّعصمة واللاّاكتمال واللاّتناسب بين الكوني والخصوصي ولذلك يسعى ريكور إلى تشييد عدة جسور ووسائط بين الطبع المتناهي والفعل اللاّمتناهي ويحاول تحقيق المصالحة بين العناصر التكوينية للطبيعة البشرية المتنافرة وتثبيت التوسطات الهشة. من هذا المنطلق ليس الإنسان وسيطا كائنا بين الملاك والأبله، بل هو وسط بينه وبين ذاته من ناحية أولى وفعل وجوده يعني القيام بإنجاز عدة توسطات بين الطبع والاحترام. على هذا النحو "يجب الاعتقاد أن كل القيم هي مفتوحة لكل البشر، ولكن من جهة خاصة بكل منهم بهذا المعنى يكون كل واحد إنساناً". لكن كيف يكون الإنسان -كما يرى بول ريكور- من حيث هو إنسان بسيطا في حيويته ومعقدا في إنسانيته؟

لقد تناول بول ريكور مفهوم الهوية بمختلف أبعاده الإشكالية وبيّن أزمة الهوية وخطابها الاقصائي ورفضها لحق الاختلاف ووقوعها في نزعة "فردوسية الأنا وشيطانية الآخر" وإضافة إلى ذلك فرق بين التعريف بالهوية كهوية عينية والاشتغال عليها كهوية ذاتية وربطها بالهوية السردية وصولا إلى العلاقة التفاهمية مع العرق والملّة التي ينتمي إليها الفرد دون إقصاء للآخر أو الشعور بالتفوق على الآخر. جملة القول أن ثبت الهوية هو مسار طويل تتبعه الذات من الرغبة في الاعتراف ومحاولة انتزاعه من الآخر والظفر به بالتوافق مع القيم الكونية ومنح الغيرية حق الضيافة والإقامة الوجودية في قلب الهوية. لكن ماهي الآليات الضرورية من أجل بناء هوية سردية عربية؟ وكيف تدمج الغيرية وتحقق البعد الكوني؟

والحق أن الشرقيين أكثر شعوب العالم تعلقا بسردياتهم وقصصه وحكاياتهم عن أنفسهم ولقد صاروا جماعات تاريخية وكونوا الملل والنحل بواسطة هذه المسرودات وكانت حكاياتهم مجرد شهادات مروية عن الأحداث التأسيسية لتاريخهم ودولهم وقد عكست طبيعتهم المنظومة المعيارية التي تضمنتها هذه التقاليد والأحداث وقد استمدت هوياتهم خصوصيتها من تلقيهم لهذه النصوص الكبرى عبر تاريخهم الطويل وهم في حاجة اليوم الى التعرف على ذواتهم من خلال غيرهم والقيام بتصويبات مطبقة على حكاياتهم التأسيسية والتخلي عن أوهام التفوق والأحكام الخاطئة والتشبث بأمل تحقيق الوعود التأسيسية للإنسانية والاهتداء بقيم الصفح والمصالحة والتعارف. فمتى يحول الشرقيون السرد الى قوة حياة ويجعلون من حكاياتهم الكبرى تاريخهم الفعلي بطريقة نقدية واسترجاعية؟

المصادر:

1. ريكور(بول)، **فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
2. ريكور (بول)، **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
3. ريكور (بول)، **الزمان والسرد، الزمان المروي**، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
4. سعيد (جلال الدين)، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

إبراهيم النفره*

كل الطرق تؤدي إلى العولمة: روما الجديدة

الخلاصة:

تتصدى الدراسة لموضوع العولمة كإشكالية بحثية مرتبطة بحكم الضرورة الموضوعية، ارتباطاً عضوياً، بالراهن العربي تَمَظْهُراً وتأثراً وتفاعلاً. تحاول هذه الدراسة ألّا تكتفي بالتوصيف والتحليل السلبي لهذه الظاهرة (العولمة) من زاويةٍ فكريةٍ تعلو على الواقع المعاش. بل تحاول أن تبين ما يواجه الفكر العربي حالياً في منطقتنا التي تشهد مخاضاً عسيراً لإرهاصات تحوُّلٍ ديمقراطيٍّ من مهمّات معقدة مركبة في آنٍ معاً، كتبيان الوسائل والسياسات اللازمة للتعامل مع موضوع العولمة كواقع قائم، لكن من منظور تفاعلي منتج، وليس من منظور تأثُّري يتمظهر بعلاقة تابعية ترسخ كافة أنواع التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. وتسعى الدراسة إلى صياغة نهج (باراديغم) معرفي جديد ينبذ ما سبق، ويعيد صياغة العولمة وفق قالب جديد يندرج تحت إطار مفهوم 'العالمية'.

* معيد في كلية الاقتصاد بجامعة دمشق، وموفد إلى جمهورية روسيا الاتحادية لنيل درجة الدكتوراه.

مقدمة

عند الحديث عن العولمة، لابدّ أن يكون الحديث دقيقاً وموضوعياً قدر المستطاع، فقد أضحت موضة العصر وشغلها الشاغل سواء على الصعيد الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي، ناهيك عن اللّبوس الذي تتجلّى فيه هذه العولمة في كافة ميادين الحياة. ولمّا كانت العديد من الوقائع العالمية تتجلى على مسرح العولمة فعلاً اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً،كان لزاماً علينا بحث هذا المفهوم بشيء من الإسهاب، مبينين المقدمات التاريخية لنشأة هذه الظاهرة، إذا سمحت التعابير والأدوات والوسائل والانعكاسات الإيجابية والسلبية المتمخضة عنها على الساحة العالمية والإقليمية والوطنية. وسنحاول تبيان ما إذا كان هناك بالفعل عولمة أم أنها اسم لشيء آخر.

في سبيل التصدي لهذه الإشكالية البحثية المرتبطة بحكم الضرورة الموضوعية ارتباطاً عضوياً بالراهن العربي الذي تحكمه عوامل ذاتية تدلل عليها الماهية أو الخصوصية العربية تمظهراً وتأثراً وتفاعلاً. هذا الراهن محكوم أيضاً بعوامل موضوعية خارجة عنه تتلخص في جملة التحولات الاقتصادية والسياسية الدولية والإقليمية، والعناصر الفاعلة في جملة التحولات القائمة حالياً في عالمنا العربي.

تحاول هذه الدراسة ألّا تكتفي بالتوصيف والتحليل السلبي لهذه الظاهرة (العولمة) من زاوية فكرية تعلو على الواقع المعاش الذي صارت فيه تجليات هذه الظاهرة بادية في كل تفاصيل الحياة الـمُعاشة. إذ تحاول أن تبين ما يواجه الفكر العربي حالياً في منطقتنا، التي تشهد مخاضاً عسيراً لإرهاصات تحوُّل ديمقراطي، من مهمات معقدة مركبة في آنٍ معاً، وهي تبيان الوسائل والسياسات اللّازمة للتعامل مع موضوع العولمة كواقع قائم، لكن من منظور تفاعلي منتج وليس من منظور تأثُّري يتمظهر بعلاقة تابعية ترسخ كافة أنواع التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية.

تحاكي دراسة هذه الإشكالية، راهنية التحول في المجتمعات العربية التي تقوم الآن بإعادة النظر في كافة المسلمات الفكرية السابقة وصياغتها من جديد وفق منطق فكري ثوري، إن جاز التعبير، يرفض واقعاً 'سلبياً' غير مكتمل بحكم الضرورة التاريخية، وتسعى إلى صياغة أو رسم نهج (باراديغم) معرفي جديد ينبذ ما سبق من أفكار وسياسات راكمت اضمحلالاً في كافة الميادين.

تقوم هذه الدراسة بالإجابة على هذه الإشكالية من زاوية الضرورة الراهنة، بمواجهة ظاهرة العولمة بتجليها التبعي، والعمل على سياسات جديدة تُدخل منطقتنا العربية في مفهوم أوسع وأكثر عدالة، تكون فاعلاً ومشاركاً فيه؛ هو مفهوم 'العالمية'.

أولاً – حول مفهوم العولمة

هناك العديد من التعريفات الموضوعة لمصطلح العولمة. فهي بتعريف الفيلسوف السوري الطيب تيزيني: "ابتلاع كل ما هو موجود وإعادته على شكل منمّط".

وفي تعريف آخر لصادق جلال العظم العولمة هي: "ظاهرة مركبة -ذات محتوى شامل- ناتجة من آليات النشاط اللامتناهي لرأس المال فوق القومي، يتمخض عنها وقائع وأحداث وظواهر تشكل في مجموعها أساساً لطور تاريخي جديد من أطوار النظام الرأسمالي، وهي بحكم آلياتها الاقتصادية التي تتمثل في الاعتماد المتبادل بين اقتصاديات مختلف الدول، ومذهبها الاقتصادي هو حرية السوق وتحرير التجارة والخصخصة وتدعيم حرية انتقال رؤوس الأموال وتشجيع الاستثمار. تنشر مجموعة من القيم السياسية والثقافية والاجتماعية يجري تعميمها على مستوى العالم لأن التطور الهائل في الإنتاج وضرورة تصريف هذا الإنتاج يقتضي نشر قيم وأنماط استهلاكية مناسبة أي تعميم أنماط استهلاك وإنتاج وتبادل وتوزيع من خلال تقديم أنماط ثقافية واجتماعية وسياسية لقيم وأخلاقيات تشمل العالم كله وبالشكل الذي يحقق وحدة السوق العالمية".

في حين يرى العالم أنتونير جيدنتر العولمة بأنها: "ازدياد كثافة العلاقات الاجتماعية في عموم العالم، فارتبطت بالنتيجة مواضع مختلفة متمايزة بطريقة جعلت نشوء وقائع محلية بتأثير حوادث جارية على مسافة أميال بعيدة أمراً حاصلاً".

هناك جدل حول تعريف دقيق وشامل لمفهوم العولمة، ونلاحظ أن مجمل التعريفات تطرح العولمة من خلال تجلياتها وآلياتها ليس أكثر. وبالتالي يمكننا إضافة تعريف إلى مجمل التعريفات التي سبقت لتصبح العولمة: "ذلك الإطار الذي تتم من خلاله إذابة كافة العوائق والحواجز السياسية والإقليمية والقومية (انصهار المجتمعات) في بوتقة واحدة تأخذ اللبوس الـمُعَوْلَم، إلا أنها تتجلّى في واقع مخالف (أمركة) وتستخدم أدوات عالمية تتناسب مع أهدافها لتحقيق هذه الغاية".

ثانياً – العولمة تاريخياً

يمكننا القول بأن العولمة مفهوم حديث/قديم في نفس الوقت، حيث أن التجارة الدولية كانت تتم دون حواجز قبل نشوء القوميات (الدولة القومية) التي سعت إلى تغليب مصالحها على مصالح الآخرين.

ولكن علينا الأخذ بالاعتبار أن الصراع بين العولمة والإقليمية والقومية -في شكل رئيسي- ما يزال قائماً، حيث تقلل العولمة من أهمية الحدود وتعمل على تقويضها، بينما تؤكد المحلية على الخطوط الفاصلة بين الدول في مختلف المجالات، الاقتصادية والسياسية والفكرية.

هذا المعنى يجعل العولمة تطرح ضمناً مستقبل الدولة القومية وحدود سيادتها ودورها في المجالين الداخلي والخارجي. وانطلاقاً من سعي العولمة لتملك المجال العالمي من قبل رأس المال المتلهف لاستغلال الفروق بين المناطق والدول، فإنها تسعى باستمرار لنسف القواعد التي تقررها الدول في سبيل الحد من اتساع المبدأ التنافسي، وتتحول مساحات من الأراضي والقضايا والسياسات والحقوق، التي تم نزع وطنيتها في دول كثيرة، إلى سيطرة المؤسسات والمنظمات الدولية الفعالة في إطار العولمة، وتتحول الدولة أيضاً إلى أداة سياسية وحقوقية وأمنية لحماية أنشطة السلطات المعلومة المستجدة، التي تتجلى بشكل بارز بالشركات المتعددة الجنسية. ويعبر عن هذه التحولات بتحول أساسي يطال عمق الظاهرة التي تميز هذه المرحلة، يتجلّى بالتحول من نمط الرأسمالية القومية (الاحتكارات) إلى الرأسمالية العابرة للقارات التي ارتبط بها ظهور مفهوم العولمة الذي عبر عن اتساع مجال وفضاء التجارة والإنتاج ليشمل السوق العالمية بأجمعها. إلّا أن العولمة ضمن سياقها التاريخي لم تؤد إلى إلغاء دور الدولة، فقد تعايشت معها طوال القرون الماضية، ووفق نمطها السائد أو المعاصر، أو بمعنى الأمركة، فإنها لم تؤد إلى إلغاء دور الدولة القومية بل هي، بمعنى من المعاني، تعبيرٌ عن تمجيد الدولة القومية الأمريكية.

من جانب آخر، رغم توسيع نشاط الشركات العابرة للقارات إلى مختلف دول العالم إلّا أنها ما زالت متجذرة في الوطن الأم، وتلجأ إلى هذا الوطن عندما تتعرض لأزمة ما. ونشير هنا أن هذه الشركات لا تقوم بفعل ذلك بدافع الانتماء بقدر ما يرجع إلى ضعفها وعجزها حتى الآن عن امتلاك الأدوات والوسائل اللازمة للدفاع عن نفسها. وهي رغم حاجاتها للدولة الأم، فإنها ما تزال تعمل على إضعاف دورها وتقويض سلطاتها وتحاول امتلاك وسائلها وأدواتها، عبر سيطرتها من خلال آليات الخصخصة، والتي تشكل مدخلاً رحباً لسيطرة عمل هذه الشركات.

إن أخطر ما تقوم به قوى العولمة، هو تفكيك الإطار الوطني للرأسمالية وتقويض دور الدولة، دون أن تخلق إطاراً عالمياً بديلاً لما كانت تفعله الدولة في الضبط والتحكم بالأزمات الرأسمالية، وهذا سيؤدي إلى غياب ضوابط الرأسمالية على الصعيد العالمي وضعف ضوابطها على الصعيد الداخلي، ما سيؤدي بدوره إلى حدوث انهيارات اقتصادية عالمية غير مسبوقة. إن هذه الظاهرة هي أحد تناقضات العولمة وتحمل في طياتها صراع نمطين للعلاقات الدولية، وبناء على نتائج هذا الصراع سيكون مستقبل كل منها.

لكن يمكننا القول إن بداية العولمة يؤرخ لها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ويمكن إيجاز المقدمات أو المسببات التاريخية المؤدية لنشوء العولمة ابتداءً من انهيار نظام بريتون وودز، وما تلاه من تزايد دور كل الشركات متعددة الجنسيات التي تزايدت أرباحها، واتسعت أسواقها، وتعاظم نفوذها في التجارة الدولية. وتزايد دور مؤسسات العولمة الثلاثة (صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، المنظمة العالمية للتجارة) التي لعبت دوراً مباشراً في تصميم برامج الإصلاح الاقتصادي وسياسات التثبيت والتكيف الهيكلي في الدول النامية (التحول إلى اقتصاد السوق). بالإضافة إلى عولمة كل من النشاط الإنتاجي والمالي واندماج أسواق المال. كل ذلك ترافق مع تغير مراكز القوى الاقتصادية وهيكل الاقتصاد العالمي

وسياسات التنمية المتبعة، وميل واضح نحو التكتل الاقتصادي. هذه التغيرات كانت متساوقة مع ثورة ديمقراطية في المجال السياسي، وثورة سُميت بثورة اقتصاد السوق وحرية التبادل، كانت بعد قيام المنظمة العالمية للتجارة، وخصوصاً بعد تفكك الاتحاد السوفيتي 1991.

كل هذه المقدمات التاريخية مهدت الطريق لولوج العولمة، لتغزو العالم بأسره بسحرها وجنونها على حد تعبير فريدمان عندما قال: "نحن أمام معارك سياسية وحضارية فظيعة، العولمة هي الأمركة، والولايات المتحدة قوة مجنونة، نحن قوة ثورية خطرة، وأولئك الذين يخشوننا على حق".

ثالثاً – أدوات العولمة

كما أسلفنا فإن العولمة لتحقيق غاياتها تقوم باستخدام مجموعة من الأدوات التي تعمل من خلالها على تهيئة المناخ اللازم لولوج السلع والخدمات والرساميل والأفكار المعولمة بحكم طبيعتها في البلدان التي تنشط فيها هذه الأدوات.

تتلخص هذه الأدوات بما يُسمى 'الثالوث غير المقدَّس' على حد تعبير ريتشارد بيت، وهي صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية، التي تعمل من خلال سياساتها المختلفة على الجمع بين النيوليبرالية - الفريدمانية والعولمة كمفهوم اقتصادي اجتماعي سياسي، سواء من خلال السياسات التصحيحية المرتبطة بالسياسات الاقتصادية لهذه البلدان التي تطرحها هذه المؤسسات أو من خلال التسهيلات المشروطة التي يقدمها البنك الدولي، إضافةً إلى ما تقوم به منظمة التجارة العالمية من ترسيخ لدعائم النظام التجاري الدولي وتقويته وإزالة الحواجز القائمة بين الدول بهدف إخضاع هذه البلدان لميكانيزمات السوق الجديدة وللنظام الرأسمالي العالمي.

رابعاً – آثار العولمة

يُعرَف الشيء بتجلياته، كذلك العولمة تُعرَف بما تفرزه من آثارٍ اقتصادية واجتماعية وسياسية مختلفة في مجمل مفاصل حياة الشعوب. على مستوى السوق العالمية، فإن العولمة تتجلى اندماجاً للأسواق في حقول التجارة الدولية والاستثمارات المباشرة وانهيار الحواجز أمام حركة التجارة العالمية وخضوع جميع دول العالم لقوى السوق. بمعنى آخر، إن تبادلاً شاملاً بين مختلف أطراف العالم يتحول بموجبه العالم إلى محطة تفاعلية موحدة للإنسانية بأكملها. إضافةً إلى ذلك لن يكون هناك بعد الآن مستهلك محلي، بل سيقبل الناس على شراء سلع تم تصميمها في مكان، وتحصَّل خاماتها من مكان آخر، وتُصنَّع في مكان ثالث، حتى تصل إلى المستهلك بشكل أرخص وأكثر جودة في مكان رابع.

لكن هناك أيضاً آثار سلبية، تتجلى في أن الدول النامية (دول الجنوب) تحديداً، وشركاتها، ستتلقى صدمات قوية من الدول والشركات المتقدمة، لكون هذه الأخيرة لديها الإمكانات الأفضل لإنتاج أرخص المواد وأجودها، وهي تزيح من طريقها الشركات الأقل كفاءةً، ويتمخض عن هذه الحالة نمو غير متكافئ وتركّز للثروة وازدياد التفاوت في توزيع الدخول، سواء أكان ذلك على مستوى الدول حيث ستزداد الدول الغنية غنىً والفقيرة فقراً، أو على مستوى الأفراد داخل الدولة الواحدة، حيث ستتركز الأموال والثروات في أيدي فئة قليلة وتتآكل الطبقات الوسطى لحساب الطبقات الفقيرة.

خامساً – العولمة حقيقة أم وهم عالمي؟

بعد السرد السابق لتاريخ وأدوات وآثار العولمة فلابد من طرح السؤال التالي: هل العولمة بمواصفاتها السابقة مرشحة لأن تغزو العالم أو أنها طيف آيل للزوال؟

لمَّا كانت العولمة هي ما تحاول القوة العظمى تسويقه وفرضه على المجتمع الإنساني، فإنها محاولة فرض هيمنة النمط الواحد في الكسب والمعاش والثقافة والتفكير والسياسية والحكم بما يحقق تعميم أسلوب الإنتاج الرأسمالي وإغلاق دائرة التراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي. من هنا فإن الكُتّاب والمفكرين يتحدثون اليوم عن الاقتصاد المعولم وليس عن الاقتصاد العالمي. حتى يكاد يختفي تعبير الاقتصاد الدولي، بمعنى العلاقات الاقتصادية بين الدول، من الآداب العالمية.

وبالتالي يمكننا القول بأن العولمة ومهما بدت في أنها تنتشر انتشار النار في الهشيم، تعجز في ظل الظروف الموضوعية، عن غزو العالم واختصار الحضارات الإنسانية وتقاليد الشعوب وثقافاتها في حضارة القوة المهيمنة وثقافتها لأسباب عدة منها:

- لأن العولمة شعار حق يراد به باطل، بمعنى أن المنادين بالعولمة لا يريدونها لمصلحة كل الناس في كل أرجاء العالم بل يريدونها لمصلحة الأقوياء في إخضاع الضعفاء ولمصلحة الأغنياء في استغلال الفقراء. فإذا علمنا أن القوة تتركز في دولة واحدة ويزداد تركزها، وتتحول كل أطراف المجتمع الإنساني الأخرى إلى ضعفاء، يتضح لدينا استحالة تحقق العولمة كما يريدها دعاتها. وكذا الحال فيما يتعلق بتركز الثروة بيد الأغنياء وتناقص أعدادهم في حين يتزايد عدد الفقراء مما يدفعهم لتشكيل جبهة مقاومة كبيرة يستحيل قمعها وإخضاعها. ولقد دلت دورات مفاوضات الغات GATT بين عامي 1947 و1994 وكذلك الخلافات التي برزت في سياتل بين القوى الاقتصادية الكبرى من جهة (بين الولايات المتحدة الأمريكية من ناحية وبين الاتحاد الأوربي واليابان من ناحية ثانية)، وبينها وبين الدول النامية من جهة أخرى، إضافة إلى المظاهرات الصاخبة التي رافقتها في براغ في التشيك.
- لأن القوى المنتجة لم تتطور بعد إلى المستوى الذي يجعل علاقات الإنتاج الرأسمالية في المستوى الوطني تعرقل النمو الاقتصادي في كل أجزاء العالم، بل على العكس من ذلك ما زال الإطار الوطني لعلاقات الإنتاج مع ما يتطلبه ذلك من فرض مستوى معين من الحماية شرطاً ضرورياً لتحقيق النمو في القسم الأعظم من دول العالم. والعولمة المطروحة تريد بل تشترط تجاوز الحدود السياسية اقتصادياً، وتلغي تدخل الدولة في الاقتصاد وحمايته وتوجيهه، مما يجعل مقولات من مثل التخصيص الأمثل للموارد وتعميم الرفاه على مستوى العالم مجرد شعارات. لقد عرفت الاقتصادات الوطنية في كل الدول عبر مراحل انتقالها من أسلوب إنتاج إلى أسلوب إنتاج آخر تعددية الأنماط الاقتصادية، بما يتوافق مع مستويات مختلفة لتطور القوى المنتجة (مثل تعايش النمط العبودي مع الإقطاعي وتعايش النمط الإقطاعي والبضاعي الصغير مع النمط الرأسمالي إلخ...). كما أن محاولة الأنظمة الاشتراكية السابقة تعميم أسلوب الإنتاج الاشتراكي على قطاعات اقتصادية لم تتطور فيها القوى المنتجة إلى مستوى هذه العلاقات كان السبب وراء تخلف النمو الاقتصادي في هذه الدول ومن ثم انهيارها. صحيح أن

الإنهيار كان بتأثير العوامل الخارجية، ولكن ليس من دون ضعف بنيتها الداخلية، وعدم قدرتها على المقاومة. والعولمة التي تسعى القوة العظمى فرضها على العالم قبل نضوج الظروف الموضوعية لذلك، لن تشكل برأينا خروجاً على القاعدة ولن يمكن فرضها بالقوة.

- إن دعاة العولمة من الدول الاقتصادية الكبرى غير موحدي المصلحة، لأن قانون النمو المتفاوت الذي يحكم الاقتصاد الرأسمالي يمارس فعله على المستوى الدولي، كما على المستوى الوطني. ما يجعل توافق الدول العظمى على دعم العولمة مؤقتاً، لابد أن ينتهي إلى الخصومة فيما بينها عند بلوغ التفاوت في نموها حداً معيناً.
- إذا كانت الدول العظمى تقبل مرحلياً أن تتخلى عن بعض سلطاتها وسيادتها لصالح آلية السوق فيها، فلأنها تستعيض عن نقص سيادتها الوطنية بسيادة أوسع وأشمل على المستوى العالمي. وهكذا فإن **السبع الكبار** + **روسيا** تقرر وضع الاقتصاد العالمي وتؤثر في أوضاع السوق وتحريك آليته، وعلى هذا النحو تشكل مجلس أمن دولي اقتصادي بما يحمي مصالحهم. من هنا فإن الدول الأخرى بما فيها الدول الصناعية المتقدمة غير الأعضاء في نادي الكبار، لا يمكن أن تتخلى بسهولة عن سيادتها الوطنية على قراراتها، ما سيعني بالضرورة ظهور معارضة للعولمة كما تريدها القوى العظمى، وخاصة من قبل الدول النامية التي يعد كل انتقاص من سيادتها مساساً بمصالحها.

وهكذا فإننا نرى أن العولمة التي يراد فرضها من الأقوياء على الضعفاء، ومن الأغنياء على الفقراء لابد أن تندحر، لأنها تخالف منطق التاريخ. في حين أن **العالمية** التي تعبر عن سيرورة موضوعية طبيعية، ستتمدد أكثر فأكثر لأنها تعبر عن قانونية التطور وتلبي رغبات الناس دون إكراه. فتيار العالمية سوف يقرب بين الناس في بناء حضارة إنسانية متساوقة، ولكنها متعددة. قد يقلص من السيادة الوطنية ولكن لتوسيع سيادة الإنسان، وسيعمل على تقليص مساحة الشرور لتوسيع مساحات الخير والصلاح. لكن مع نشوء الدولة القومية، واتجاه الدول الكبيرة لاضطهاد الشعوب الصغيرة، تحولت العالمية عن هدفها وبدأت مسيرة العولمة القائمة على الرغبة في إلغاء الآخرين بحضارتهم، بثقافتهم وأحياناً بوجودهم.

فالعالمية تيار قادر على إدماج كل الشعوب والأمم في حضارة إنسانية تقوم على الاعتراف بالآخر، وتفسح في المجال أمام هذا الآخر ليغنيها ويغتني بها وهي قادمة لا محالة. يجب العمل معها والتفاعل فيها للانتقال من صراع الحضارات إلى الحوار فيما بينها، من الهيمنة إلى المشاركة، من الاستغلال إلى اقتسام الخيرات. والعالمية تنتقل بالإنسانية من الاتجاه نحو إفقارها وصولاً للنمط الواحد، إلى الاتجاه نحو إغنائها بتعدد الأنماط والثقافات، والإفساح في المجال أمام الناس لاختيار ما يلائمهم من الموروث الثقافي والسياسي والاجتماعي مما قدمته شعوب العالم. إنها نقيض العولمة وإن تشابهتا في الشكل فهما متناقضتان في الأهداف والمضامين.

حيان الضلع*

الخطاب الإعلامي الاسرائيلي الموجه للعرب عبر الـ 'نيوميديا' أفيخاي أدرعي مثالاً

الخلاصة:

يعتبر مصطلح الـ 'نيوميديا - الإعلام الجديد' واحداً من أكثر المصطلحات الجدلية اليوم، فقد تجده باسم 'الإعلام البديل' في بعض المراجع أو 'التفاعلي' في أماكن أخرى. ولكن أياً تكن التسمية فإن المقصود بها هو عملية نقل رسالة معينة (نص- صوت- صورة) إلى جمهور واسع باستخدام مزيج مؤلف من الأجهزة الطرفية (الكمبيوتر- الهواتف الذكية- اللوحيات) وشبكة الإنترنت كوسيط، إضافة إلى شبكات التواصل الاجتماعي كبيئة عمل. ولا نبالغ إن قلنا أن هذا النوع من الإعلام تجاوز دوره الذي أنشئ من أجله أساساً ليبدأ بلعب دور فاعل في قضايا الصراع السياسي والثقافي والتاريخي، حيث بدأ بإزاحة الوسائل التقليدية (الفضائيات – الصحف – الإذاعات..) ليتربع على عرش صناعة وقيادة الرأي العام العالمي. في هذه الدراسة المختصرة، سنعالج معاً كيفية استخدام العدو الإسرائيلي لهذا النوع من الإعلام، انطلاقاً من تحليل خطابه عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ولكن متى بدأ الكيان الإسرائيلي بمخاطبة العرب إعلامياً؟

* خريج كلية الاقتصاد بجامعة تشرين في اللاذقية، سوريا. يعد لرسالة ماجستير في العلاقات الاقتصادية الدولية. عمل ككاتب ومحرر اقتصادي في عدد من الصحف والمواقع الإلكترونية السورية.

مقدمة

تعود جذور الخطاب الإعلامي المباشر بين العرب وعدوهم الإسرائيلي إلى العام 2000 عندما أنشأت وزارة الخارجية الإسرائيلية دائرة خاصة للصحافة العربية، عينت على رأسها ناطقة إعلامية (يهودية من أصل مصري) هي أميرة سلطاني (أميرة أورون). تبعها في العام 2004 استحداث منصب الناطق باسم جيش الدفاع الإسرائيلي باللغة العربية، حيث فسّرت الخارجية حينها هذه الخطوة بأنها "الرغبة الإسرائيلية في التعاطي مع الإنسان العربي من دون وسطاء وبخطاب إسرائيلي مباشر". وكان أول من شغله الضابط برتبة رائد إيتان عروسي، ومن ثم تبعه الرائد أفيخاي أدرعي الذي ما زال يقوم بهذه المهمة حتى اليوم، فمن هو أدرعي؟

أفيخاي أدرعي Avichay Adraee

يرد لفظ اسمه بالعربية أحياناً أفيخاي أو أفيحاي، وهو بحسب موسوعة ويكيبيديا إسرائيلي الجنسية ينحدر من أصول يهودية سورية، من مواليد العام 1982، يتقن اللغة العربية بطلاقة. التحق بالجيش الإسرائيلي في العام 2001 وشغل مناصب مختلفة وصولاً إلى رتبة رائد، ليعين في العام 2005 كمتحدث بلسان جيش الدفاع الإسرائيلي للإعلام العربي.

بالأرقام

يستخدم الجيش الإسرائيلي وسائل التواصل الاجتماعية الحديثة بطريقة فعالة، حيث يبلغ عدد متابعي صفحة أدرعي على موقع فيسبوك أكثر من نصف مليون متابع، بينما لا يتخطى عدد متابعيه على موقع تويتر المئة ألف متابع.

وهي أرقام تتوافق إلى حد بعيد مع الدراسات التي تقول أن استخدام الموقع الأزرق فيسبوك في منطقة الشرق الأوسط يتفوق على باقي مواقع التواصل الأخرى، على عكس منطقة الخليج العربي. وكذلك تعتبر هذه الأرقام كبيرة مقارنة مع المزاج العربي العام الذي يدعو إلى المقاطعة وعدم التطبيع مع العدو الإسرائيلي، فيما لا تشير عملية بحث على موقعي جوجل بلس ويوتيوب إلى وجود صفحات رسمية للمتحدث.

المضمون النصي: الأسلوب واللغة

1- محاباة الثقافة العربية:

1- استخدام أمثال وحكم وعبارات عربية متداولة على نحو واسع سواء في اللغة العربية الفصحى أو الدارجة، فعلى سبيل المثال تتكرر عبارة "ضربني وبكى، سبقني واشتكى" في بداية الكثير من منشورات جيش الدفاع التي عادة ما تكون مخصصة لتبرير عدوان أو استهداف معين.

أو مثلاً يمكن أن نجد عبارة "حماس مسؤولة عن اختطاف الشبان الثلاثة، عيب عليها". كذلك عبارات التحية اللطيفة والأمنيات الطيبة من قبيل "أسبوعكم ورد".

2- التركيز على استخدام المناسبات والأعياد المتعلقة بالتراث الإسلامي والعربي (الأعياد الدينية، شهر رمضان، ليلة القدر، إلخ) بشكل يخدم الهدف المتوخى من المنشور كأن يقول مثلاً "عشية عيد الفطر، تطلق حماس صوايخها الإرهابية باتجاه المستوطنات الإسرائيلية". وقد تجد الكثير من المنشورات موسومة بعبارة "جمعة مباركة للجميع"، وهي نابعة من عمق التاريخ الإسلامي الذي يعتبر يوم الجمعة يوماً مباركاً انطلاقاً من تسمية إحدى سور القرآن الكريم بهذا الاسم، ووروده في عدد من نصوص السنة النبوية.

3- يدرك العقل الإسرائيلي الاستخباراتي بشكل جيد أن المدخل إلى صناعة الرأي العام العربي هو الدين، ومن خلاله يمكن النفاذ إلى باقي عوالم شخصية الإنسان العربي وتحوير نظرتها ورؤيتها لقضية الصراع العربي-الإسرائيلي، لذلك يتقصد نشر أدعية إسلامية محكمة الصياغة منسوبة إلى 'أصدقاء' مسلمين للمتحدث باسم جيش الدفاع؛ فمثلاً ينشر أدرعي: "دعاء جمعة خاص من صديقي المسلم"، ويفتتحه بـ "اللهم إني أسألك في صلاتي" وصولاً إلى العبارة الختامية "يا أرحم الراحمين".

2- لا يفوت أدرعي أن يقوم بتذكير جمهور متابعيه بإطلالاته الإعلامية قبيل القيام بها، لضمان أوسع شريحة من المشاهدة: "سيكون لي مقابلة على قناة الجزيرة بعد دقائق، تابعوني". ومن ثم يعمد المتحدث إلى نشر روابط لتسجيلات هذه المقابلات للتأكد من الوصول إلى من فاتته المتابعة.

3- شرعنة ضرب الأهداف المدنية (المدارس، المقابر، المنازل، المشافي، المساجد، إلخ) من خلال التأكيد والتذكير مراراً على استخدامها من قبل المقاومة الفلسطينية كمقار عمليات أو منصات لإطلاق الصواريخ أو مداخل ومخارج للأنفاق.

4- استخدام الإحصاءات والأرقام المرتبطة بنتائج وأسباب الاعتداءات العسكرية والطلعات الجوية وتحديثها بشكل مستمر واستباقي، في محاولة إلى قطع الطريق على وسائل الإعلام العربية في إيصال الأرقام الحقيقية، وإيقاع المتلقي العربي في حالة من التشكيك الدائم بصدق معلوماته. مثلاً: "نفذ سلاح الجو في جيش الدفاع الإسرائيلي 15 طلعة جوية، أغار خلالها على 50 هدفاً تخريبياً داخل قطاع غزة". وتندرج هذه التقنية ضمن أكثر وسائل الإقناع نجاحاً وتأثيراً، حيث يحتفظ العقل البشري بالأرقام والنسب بطريقة لا واعية تؤثر على تشكيل قناعاته وبلورتها مع الزمن.

5- من أكثر التكتيكات -التي يستخدمها أدرعي- ذكاءاً تلك المتعلقة بقلب الأدوار بين المرسل والمتلقي للرسالة الإعلامية، حيث يضع نفسه مكان المواطن الفلسطيني ويلجأ إلى تقديم إجابات وتساؤلات على مقاس الاحتلال الإسرائيلي، هدفها تشويه صورة المقاومة الفلسطينية لدى جمهورها وبيئتها الحاضنة، فعلى سبيل المثال يقول: "المواطن في غزة يتساءل اليوم، لماذا فرضت عليه حماس 3 معارك عسكرية خلال أقل من 3 سنوات؟".

6- المواظبة على توجيه رسائل مفادها التذكير بأن الشعب اليهودي هو شعب عريق ذو تاريخ وتقاليد وأعراف إنسانية، حيث تتكرر الإشارة إلى المناسبات التاريخية والعادات والأعياد اليهودية؛ مثل عيد الفصح وعيد الميمونة وعيد الحب العبري، مع التعريج على عبارات المعايدة التقليدية المستخدمة في الثقافة اليهودية من قبيل "تربحوا وتسعدوا".

7- تلعب المصطلحات المستخدمة في الخطاب الإعلامي دوراً كبيراً في كسب المواقف أو تبديلها، فهي قوة مؤثرة في صلب العملية الإعلامية، وتزداد أهميتها في حالات الصراع وتضارب المصالح، بخاصة في المناطق التي تشهد نزاعات مسلحة، حيث تتسابق أطراف النزاع إلى اختيار ونحت المصطلحات الإعلامية وتسويقها. ومن هنا يتعامل الإعلام الإسرائيلي الناطق بالعربية مع هذه القضية بحساسية ودقة شديدتين، فعادةً ما توصف كوادر المقاومة الفلسطينية وفقا لـ أدرعي بصفات من قبيل "المخربون – الإرهابيون"، بينما يصر على تسمية المستوطنين بأنهم "مواطنو دولة إسرائيل" وذلك كنوع من الرد على أدبيات بعض الدول العربية التي ترفض الإشارة إلى الكيان الإسرائيلي بأنه دولة، حتى بعد مرور عقود على قيامه.

8- مبدأ 'الحقيقة المبتورة': تبدأ جميع الاعتداءات والهجمات العسكرية وخروقات الهدن -وفقاً للخطاب الإعلامي الإسرائيلي- من قبل المقاومة الفلسطينية، ومن ثم يتوجب على 'جيش الدفاع' الرد أو صد العدوان تحت ذرائع "حق إسرائيل في الدفاع عن نفسها" أو "حماية البيت الإسرائيلي". هذه الطريقة بالتعاطي مع حقيقة الصراع العربي–الإسرائيلي بشكل مبتور، تشكل الحامل الأساسي وصلب الخطاب الإعلامي الإسرائيلي اليوم، وكأن الكيان المحتل لم يقم يوماً على أرض فلسطينية، ولم يقتل، ولم يهجر، ولم يستوطن، ولم يعذب، ولم يستعبد، وكأن حركات المقاومة تنشأ من العدم دون فعل عدواني استوجب قيامها أساساً عبر التاريخ، هكذا هي وفقاً للإعلام الإسرائيلي 'حركات إرهابية' هدفها التخريب. إذاً 'الحقيقة المبتورة' هي اقتطاع وتغييب عامل التاريخ الاستعماري والنشأة الدموية للكيان الإسرائيلي لتبدو القضية بأنها آنية ومعاصرة على شكل (فعل عربي عدواني ورد فعل إسرائيلي مقاوم).

9- تؤكد معظم النظريات المتعلقة بفن الإقناع والتأثير، وتلك المرتبطة بعلوم البرمجة اللغوية العصبية، على ضرورة استخدام التعابير ذات المعاني المحصورة والمحددة، والابتعاد عن المصطلحات ذات المعاني الفضفاضة، حيث يتلقى العقل الباطن هذه الكلمات بطريقة سريعة تؤثر فيه بشكل مباشر. يدرك أدرعي أهمية هذه القاعدة جيداً في التواصل حيث يعمد إلى نشر عبارات من قبيل "بحزم، بدقة، بدون تردد، بتصميم يواصل جيش الدفاع قيامه بمهامه".

10- للتأكيد على ما يريد أدرعي إيصاله إلى المتابع العربي ووسمه بالمصداقية، يلجأ إلى نشر مقالات وتقارير وتغريدات واردة على لسان وسائل إعلام غير اسرائيلية أو صحفيين أجانب، كنشره لتقرير أوردته محطة هندية على النحو التالي: "شكراً لمحطة NDTV الهندية التي تمكنت من كشف الأسرار التي كنا نعلمها جميعًا (..) هكذا يتم التجهيز لإطلاق صاروخ على يد عناصر حماس من موقع يسكنه مدنيون"، أو مثلاً "مراسل إيطالي يغرد بكذا".

المضمون البصري والسمعي: الصورة والفيديو

يدرك جيش العدو الإسرائيلي جيداً مدى أهمية الصورة في عالم الميديا اليوم، ويستخدمها بحرفية عالية لإيصال رسائله بأسرع الطرق. ويدرك المتفحص للمواد الموجهة للعالم العربي سريعاً أن جهداً كبيراً مبنياً على أحدث نظريات علم النفس يبذل في هذا الإطار، ولا يقل عن ذلك الذي يوجه لصياغة النصوص والعبارات والشعارات اللفظية، وفيما يلي أبرز السمات المستخدمة:

1- الإنفوغرافيك: إن أهم ما يميز الخطاب الإعلامي الإسرائيلي الموجه للعرب من الناحية البصرية هو تماشيه مع آخر التطورات في هذا المجال، وعلى وجه التحديد استخدامه طريقة الخلاصات البصرية، أو ما يسمى بالرسوم المعلوماتية info graphics وهو مصطلح يطلق على فن تحويل البيانات والمعلومات والمفاهيم المعقدة إلى صور ورسوم يمكن فهمها واستيعابها بسهولة ووضوح وتشويق. في الواقع، إن استخدام هذا الأسلوب يشير إلى وجود فريق تقني متخصص يساند أدرعي في عمله، حيث يتم اختيار معلومات حساسة تشكل نبض الحدث وحديث الإعلام المقاوم ليتم تحويلها إلى رسوم بسيطة بهدف دحض الاتهامات عن الجيش والحكومة الإسرائيلية. حيث نجد مثلاً رسوما تحصي عدد الصواريخ التي تدعي إسرائيل قيام المقاومة الفلسطينية بإطلاقها من مراكز مدنية في فترة زمنية معينة (50 صاروخاً من المستشفيات، 260 من المدارس، 160 من المساجد، إلخ) أو مثلاً إحصاءات بصرية لمساعدات إنسانية تدعي إسرائيل القيام بتسهيل دخولها إلى قطاع غزة المحاصر (1000 طن من المواد الطبية، 37 ألف طن من المواد الغذائية، إلخ)، كي يسهل على من يراها استيعابها دون الحاجة إلى قراءة الكثير من النصوص. ويعتبر الإنفوغرافيك أحد الوسائل الهامة والفعالة هذه الأيام وأكثرها جاذبية لعرض المعلومات خصوصاً عبر الشبكات الاجتماعية.

2- الصورة الذهنية لـ "الجيش الذي لا يقهر": يدأب أدرعي على استغلال كل الإمكانات التي تتيحها مواقع التواصل الاجتماعي ومنها (الصورة والفيديو) للتأكيد على خلق صورة ذهنية لدى المتلقي العربي حول جيش العدو الإسرائيلي "الذي لا يقهر"، ومن ذلك نشره لصور تتميز بجودة ودقة

عالية وبألوان مميزة لأسلحة متنوعة يستخدمها في عملياته العسكرية، كذلك لمقاطع فيديو لبعض هذه العمليات من مواقع يمكن القول أنه من المستحيل لكاميرات وسائل الإعلام الوصول إليها، كتسجيل لغارة جوية معينة من كاميرا مثبتة على إحدى الطائرات الحربية المشاركة فيها، أو لعملية مداهمة ليلية موثقة بكاميرا قادرة على التصوير في الظلام، أو حتى لتدريبات عسكرية معينة. كذلك نجد صوراً لعناصر جيش الدفاع بهندامهم وعتادهم الكامل، مرفقة بعبارات من قبيل "على أهبة الاستعداد للدفاع عن البيت الإسرائيلي".

3- صورة "المقاومة الضعيفة": لا يضيع المتحدث باسم جيش العدو فرصة استخدام هذه الميزات البصرية، للقول بأن المقاومة الفلسطينية "ضعيفة وغير قادرة على المواجهة"، من خلال نشر صور للأنفاق المهدمة أو الأسلحة المستولى عليها، وفيديوهات لمقار تم تدميرها عقب الغارات الجوية.

4- الخرائط: لا أحد يمكنه التكهن بمدى صحة الخرائط التي يتم نشرها على صفحات أدرعي الاجتماعية، ولكنها تعكس عملاً استخباراتياً دقيقاً، يوحي بعلم اسرائيل لكل ما يدور في قطاع غزة من عمل مقاوم. حيث تُظهر هذه الخرائط مواقع منصات إطلاق الصواريخ ومنازل قادة المقاومة والمخابئ والقواعد القتالية. وتريد إسرائيل من خلال نشرها لهذه لخرائط إضعاف عزيمة المقاومين وحثهم على تغيير تكتيكاتهم العسكرية بغية إرباكهم في المعركة.

5- التكبير والتظليل: من بين مئات المنشورات التي يراها مستخدمو وسائل التواصل الاجتماعي خلال دقائق على صفحاتهم، يعرف جيش الدفاع كيف يلفت انتباههم إلى منشوراته باللجوء إلى صور تحوي نصوصاً قصيرة بخط واضح مع تكبير حجم الكلمات التي يعتقد أنها الأكثر أهمية وجذباً للقارئ العربي المستهدف. كذلك نجد استخداماً لميزة التظليل (باللون الأحمر عادة) لهذه الكلمات، وهي طريقة ترجع أصولها إلى علم الإعلان والتسويق حيث يدرس المصممون الغرافيكيون هذه التقنية البسيطة لخلق إعلانات فعالة تترك أثراً في ذهن المتلقي.

كيف يتفاعل العرب؟

يعاني الخطاب الإعلامي العربي من قصور في الرؤية، بشكل عام، ومن تصلبٍ في التكتيك فيما يخص قضية الصراع العربي-الإسرائيلي بشكل خاص. ويمكن تقسيم هذا الخطاب تبعا لنوع الوسائل الإعلامية إلى قسمين:

1- الوسائل التقليدية: فيما خلا استثناءات قليلة جداً، ما يزال يدور في فلك السياسات التقليدية الرامية إلى (تشويه صورة العدو وتشكيل رأي عام عربي معادي)، وهي أهداف ينبغي أن يكون العرب قد حققوها في خطابهم منذ زمن بعيد، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العمر الزمني للقضية الفلسطينية. إضافةً إلى ذلك، فإن هذا الخطاب متأثر بشكل مباشر بالأنظمة الحاكمة في هذا البلد أو ذاك، حيث تجده مثلاً: خشبياً في سوريا، ومواربا في دول الخليج العربي، ووصولياً في لبنان.

2- الإعلام الجديد: على الرغم من أن هذا النوع يعطي إمكانية أكبر للمبادرات، بعيداً عن القيود

السياسية في البلدان أو حتى القيود المتعلقة بالحريات العامة وحرية التعبير عن الرأي، فإن التعاطي العربي مع الخطاب الإسرائيلي ما يزال في إطار رد الفعل وليس الفعل، وبطرق يمكن وصفها بالفردية والعشوائية، فلا يوجد مثلاً منصات تخاطب المواطن العبري بلغته. وبالعودة إلى رصد التفاعل العربي مع منشورات جيش الدفاع عبر وسائل هذا النوع من الإعلام، يمكننا القول أنه لا توجد إحصائية ديموغرافية دقيقة لتوزع المتابعين على مواقع التواصل من ناحية الجغرافيا أو الجنسية، حيث تبقى هكذا أرقام في حوزة مدير الصفحة حصراً، وهي ميزة يوفرها مثلا موقع الـ فيسبوك لأصحاب الصفحات حيث يزودهم بتحليلات وبيانات عن متابعيهم من ناحية الجنس والعمر والتوزع المكاني وغيرها. إلا أن أدرعي يفاخر بتزايد أعداد متابعيه العرب ويصر في إطلالاته الإعلامية أن هذا "دليل مصداقية"، وعلى المقلب الآخر تظهر دعوات عربية بين الحين والآخر لإلغاء الإعجاب أو المتابعة، بهدف سحب البساط من تحت أقدام العدو وعدم فتح نافذة له للوصول إلى العقل العربي.

اللافت، أننا لا نجد صفحات اجتماعية مناهضة ذات وزن تعمل على كشف زيف ادعاءات جيش الدفاع عبر وسائل التواصل، على غرار تلك التي ظهرت إبان الحرب السورية، والتي استخدمتها أطراف النزاع للقول بأنّ الطرف الآخر مضلل، وإنما يتركز تجاوب مستخدمي هذه المواقع على شكل:

- شتائم للعدو الإسرائيلي (وتشكل النسبة العظمى من التفاعل)
- تعليقات تكذّب المنشورات
- دعوات إلى المقاطعة وعدم التطبيع
- بعض الروابط لتسجيلات تعود لعمليات عسكرية تقوم بها المقاومة الفلسطينية
- مشاركة لبعض المنشورات مرفقة بتوجيه الاتهام والمسؤولية للعدو الإسرائيلي عن النتائج الكارثية التي يسببها عدوانه المتكرر

أيّاً يكن نوع التفاعل مع هذه الصفحات، فإنها تساهم بشكل مباشر بزيادة عدد المتابعين من خلال رفع تقييمها من قبل الشركات المشغلة لهذه المواقع، إضافة إلى زيادة عدد مرات الظهور وبالتالي مساعدة العدو في الوصول إلى الهدف الذي أنشأها من أجله.

نهايةً يشير كل ما سبق إلى أن مسافاتٍ بعيدة ما تزال تفصل العرب عن اللحاق بالإعلام الإسرائيلي المخاتل الذي انتقل -متكئاً على وسائل الـ نيوميديا- من مرحلة تكوين الرأي العام الإسرائيلي إلى اختراق الرأي العام العربي في عمقه.

محمد زيكار*

إشكالية التدخل الدولي في سوريا

الخلاصة:

تتجلى أهمية هذا الموضوع من خلال مدى تأثير حق استعمال القوة وتطبيق القوانين الدولية على الواقع الدولي، وكيف كان لاستعمال القوة أو عدم استعمالها آثار سلبية. لذلك شكل استخدام القوة العسكرية لحل الأزمات إشكالية في القانون الدولي، ومن بين الإشكاليات المطروحة حالياً الأزمة السورية، حيث تُشكل هذه الأزمة تحدياً كبيراً للمجتمع الدولي للوقوف أمام مسؤولياته بوقف الجرائم والانتهاكات بحق الشعب السوري، بخاصة أنه في حال كانت الحكومة غير قادرة أو غير راغبة في حماية شعبها تنتقل المسؤولية إلى المجتمع الدولي. وقد أفرد ميثاق الأمم المتحدة وسائل وأساليب لمواجهة الأزمات والنزعات التي تهدد السلم والأمن الدوليين، فما هو نصيب الأزمة السورية من تطبيق تلك الوسائل والأساليب؟

* ماجستير في القانون الدولي، وله عدة مقالات ودراسات منشورة في صحف ومواقع عربية.

تمهيد

سنحاول من خلال هذه الورقة استعراض وضع الأزمة السورية وإشكاليات حلها، والأسانيد القانونية للمجتمع الدولي للتدخل ووضع حد للأزمة من خلال ثلاثة محاور في نطاق الشرعية الدولية وميثاق الأمم المتحدة، بكونها تمثل طرق حل الأزمات التي تعرض السلم والأمن الدوليين للخطر، وباعتبار الأزمة السورية تشكل خطر على أمن المنطقة ككل، والحالة الإنسانية في سورية تجاوزت الكثير من الأزمات التي عصفت بالعالم أجمع.

غالباً ما تكون غايات التدخل الظاهرة غايات إنسانية نبيلة مثل حماية المدنيين أو لإنهاء حالة الفوضى القائمة. وعلى ذلك نص ميثاق الأمم المتحدة على أن أعضاء الأمم المتحدة يعهدون إلى مجلس الأمن بالتبعات الرئيسية في أمر حفظ السلم والأمن الدوليين ويوافقون على أن يعمل المجلس نائباً عنهم في هذا الشأن[1]. وقد أفرد الميثاق الفصل السابع منه لبيان مدى تدابير العمل الجماعي التي تدخل في سلطات مجلس الأمن والتي تهدف إلى قمع العدوان وإعادة السلم والأمن الدوليين إلى نصابهما، وقد عُنون هذا الفصل بـ "فيما يتخذ من أعمال في حالات تهديد السلم والإخلال به وأعمال العدوان"، وهناك الفصل السادس من الميثاق المعنون بـ "حل المنازعات حلاً سلمياً".

الفصل السادس

استُخدِم الفصل السادس في الأزمة السورية بعد تدويلها ووضع الملف السوري أمام مجلس الأمن، وتم إرسال أكثر من لجنة للمراقبة وتقصّي الحقائق ووضع مبادرات لحل الأزمة حلاً سلمياً، كان آخرها مبادرة كوفي عنان ذات النقاط الست، والتي اعتُمِدَت لتكون من محاور التفاوض في مؤتمري جنيف 1 وجنيف 2، مدعومةً من جامعة الدول العربية والأمم المتحدة، وكانت نهايتها جميعها الفشل، بسبب عدم صدق النوايا لدى الحكومة السورية للوصول إلى حلٍّ سلمي للأزمة، وتأخر المبادرة من المجتمع الدولي بالعمل الجدي لحل الأزمة.

و إذا خضنا في غمار الفصل السادس المُعنون بـ "حل المنازعات حلاً سلمياً" فإنه يعد من المبادئ الأساسية في القانون الدولي. فقد أكدته مؤتمرات السلام التي عقدت في لاهاي1899 و1907، كما تم ذكره في العديد من الاتفاقات الدولية والوثائق المؤسسة للمنظمات الدولية[2]، حيث نصت المادة 33 منه على أن على أطراف أي نزاع أن يلتمسوا حله بادئ ذي بدء بطريق المفاوضة والتحقيق والوساطة والتوفيق والتحكيم والتسوية القضائية[3]. والجانب الموضوعي لهذا الفصل هو وجوب البحث عن تسوية مبكرة وعادلة للنزاعات الدولية قبل أن تتعقد وتتفاقم بصورة تجعل من الصعب التوصل لتسوية سلمية لها. لذلك لم يشكل الفصل السادس طريقاً لحل الأزمة السورية في بدايتها، ومع تعقد المسألة وتفاقمها لن ولم يجدي الفصل السادس نفعاً معها بخاصة أن القرارات تحت الفصل السادس غير ملزمة وإنما مجرد توصيات[4].

الفصل السابع

لقد جاءت صيغة استخدام القوة كإجراء قمعي مستندة إلى أحكام الفصل السابع من الميثاق، لمواجهة حالات الإخلال بالسلم والأمن، أو تهديد السلم والأمن، أو ادعاء بحالة من حالات التدخل الإنساني. ولا زالت هذه الحالات جميعها غير مقبولة تماماً ومحل الكثير من الشكوك[5]. وقد أوضحت المواد 41 و42 من الفصل السابع التدابير التي يمكن لمجلس الأمن اتخاذها لإعادة السلم والأمن الدوليين إلى نصابهما. حيث تنقسم إلى التدابير غير العسكرية والتدابير العسكرية، وتكون القرارات تحت هذا الفصل ملزمةً سواء قبلت الدولة المعنية به أم رفضت.

على مستوى الأزمة السورية، وحسب المادة 41 من الفصل السابع، تم فرض عقوبات وقطع صلات مع سورية، لكن كانت هذه القرارات مفردة من دول معينة، ولم يصدر قرار من مجلس الأمن يلزم الجميع بها، بخاصة أن البعثة السورية لدى الأمم المتحدة مازالت متواجدة على رأس عملها، ومازالت هنالك علاقات دبلوماسية مع المجتمع الدولي، وطرق المواصلات والمطارات مازالت فعالة.

وقد نصت المادة 41 على التدابير التي تتخذ في هذه الأوضاع، حيث يجوز أن يكون من بينها وقف الصلات الاقتصادية والمواصلات الحديدية والبحرية والجوية والبريدية والبرقية واللاسلكية وغيرها من وسائل المواصلات وقفاً جزئياً أو كلياً وقطع العلاقات الدبلوماسية[6]. هذه المادة لا تتطلب استخدام القوة لتنفيذ القرارات الصادرة بقطع الصلات الاقتصادية وطرق المواصلات وغيرها، وهي عموماً تكون مقدمة لاستخدام القوة المتمثل بالمادة 42 من الفصل السابع. ومن التطبيقات لهذه المادة: مواجهة أزمة الخليج الثانية الناجمة عن غزو العراق للكويت حين أصدر مجلس الأمن القرار 661 في 1990 والذي فرض عقوبات اقتصادية ومالية ضد العراق وألحقها بالقرار رقم 670 في 1990 الذي مد تطبيق الجزاءات على جميع وسائل النقل بما فيها الطائرات [7]. وكذلك القرار رقم 1737 في 2006 الصادر من مجلس الأمن في مواجهة أزمة البرنامج النووي الإيراني والذي تم الاتفاق من خلاله على "أن تتخذ جميع الدول التدابير الضرورية للحيلولة دون توريد أو بيع أو نقل جميع الأصناف والمواد والسلع التي تساهم في أنشطة إيران النووية"[8].

في الأزمة السورية لم يتم اتخاذ أي قرار حتى الآن تحت الفصل السابع يبيح التدخل العسكري ضد النظام السوري (وإنْ كان قد استُخدِم ضد التنظيمات الإرهابية)، أو يلزم أي طرف من الأطراف بوقف الانتهاكات الحاصلة بسبب حق النقض (الفيتو) الذي استخدمته روسيا والصين أربع مرات على مشاريع

قرارات لإدانة وتحميل النظام السوري مسؤولية انتهاكات حقوق الإنسان والقانون الدولي.

وبرأينا فإن النظام القانوني الدولي يخضع لازدواجية معايير مفضوحة. ففي حين عطلت روسيا والصين تفعيل القانون الدولي فيما يخص الأزمة السورية، فإن الفيتو الأمريكي عطل في كثير من الأحيان حالات تجلّى بوضوح فيها تهديد للسلم والأمن الدوليين. حيث استخدمت الولايات المتحدة حق النقض داخل مجلس الأمن 87 مرة منها 41 مرة بخصوص قرارات لإدانة إسرائيل ولدعم الحقوق العربية[9]. لكن المصلحة البحتة هي ما تحكم تعطيل تطبيق القوانين الدولية، كما أن المصلحة البحتة هي ما تفعّل هذه القوانين الدولية أيضاً، ولهذا فليس غريباً ما يحدث من فيتو روسي-صيني (من مبدأ عدم التدخل بالشؤون الداخلية للدول حسب تعبيرها).

علماً أن التحالف الدولي الذي شُكِل لضرب داعش في العراق وسورية يعتبر خرقاً للسيادة السورية، لأنه لم يتم التعاون والتنسيق مع القيادة السورية (بعكس تصريحات النظام الذي يقول أنه تم التنسيق معه) لدخول الأجواء السورية وضرب مقرات داعش. وبالرجوع إلى مادة 42 التي نصّت على أنه "إذا رأى مجلس الأمن أن التدابير المنصوص عليها في المادة 41 لا تفي بالغرض، أو ثبت أنها لم تف به، جاز له أن يتخذ بطريق القوات الجوية والبحرية والبرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدولي أو لإعادته إلى نصابه"[10]. حيث يقوم مجلس الأمن بتفعيل هذه المادة، إذا تبين عدم فعالية أو ضعف أثر المادة 41 -السابقة الذكر- كما يمكن العمل وفق المادة 42 مباشرةً دون اللجوء إلى المادة 41 بخصوص التدابير غير العسكرية. وكل هذا يرجع الى سلطة مجلس الأمن وتقرير ما يراه ملائماً للحالة المعروضة.

ومن تطبيقات هذا الوضع ما حصل في الحالة الليبية. فنتيجة لما تم رصده من انتهاكات جسيمة لحقوق الانسان وللقانون الدولي الانساني، واعتبارها تهديداً للسلم والأمن الدوليين، حسب ماجاء في ديباجة قرار مجلس الأمن رقم 1970 لعام 2011 فقد تم اعتبار تلك الأفعال المسوغ أو الحجة القانونية لوضع ليبيا تحت الفصل السابع واتخاذ بدايةً بعض التدابير غير العسكرية تحت الفصل السابع. وقد تبع ذلك إصدار القرار رقم 1973 لعام 2011، وذلك لعجز التدابير غير العسكرية عن وقف الانتهاكات، حيث نص القرار الأخير "على حماية المدنيين الليبين وفرض منطقة حظر طيران على الأراضي الليبية مع استبعاد أي قوة احتلال للأراضي الليبية"[11].

أما ما يحدث الآن من ضربات جوية للتحالف الدولي، الذي شكلته أمريكا مع بعض الدول العربية والأوروبية لضرب مواقع لتنظيم داعش في العراق وسورية، فإنه يتم دون تفويض مجلس الأمن، ويعد انتهاكاً للسيادة السورية، أي أنه مخالفٌ لميثاق الأمم.هذا في حين برر الأمريكان هذا التدخل بأنه تحت نطاق المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة، والتي تسمح بتدخل عسكري في حال وجود "تهديد وشيك وفعلي، وبشكل فردي"، والذي ترجمته الإدارة الأمريكية بهذا الشكل على إثر مقتل الصحفيين الأمريكيين على يد تنظيم داعش. لذلك يجب عدم الخلط بين التدخل تحت مظلة مجلس الأمن والشرعية الدولية (وهو موضوع الدراسة)، وبين التحالفات الفردية التي تتم دون تفويض من مجلس الأمن والمجتمع الدولي.

مواقف المعارضة السورية

أما على مستوى مواقف الساسة السوريين، فإننا نجد تباين في المواقف، لأن المعارضة كانت

منقسمة من موضوع التدخل العسكري في سوريا. حيث منذ بداية تشكيل المجلس الوطني المعارض دعا لتدخل عسكري دولي أو أمريكي للقضاء على النظام برأيهم على غرار النموذج الليبي، وكذلك الائتلاف المعارض اتخذ نفس رؤية المجلس الوطني من التدخل الدولي. في حين اتخذت فصائل من المعارضة موقفا مغايراً، مثل هيئة التنسيق الوطنية التي رفضت منذ بداية تشكيلها أي تدخل دولي وخاصة العسكري في الحالة السورية، واعتبرت أنه سيكون غزو للدولة السورية وسيسقط الدولة ومؤسساتها ولن يسقط النظام، وبأنه يخالف مبدأ السيادة وعدم التدخل الواردة في ميثاق الأمم. كما تعمل هيئة التنسيق على إصدار قرار من مجلس الأمن بوضع جميع المقاتلين غير السوريين إن كان في صف النظام أو المعارضة خارج الشرعية الدولية.

جدير بالذكر أن استخدام القوة المسلحة أو العسكرية وتحت مبدأ التدخل الإنساني، وإن كان بتفويض من الأمم المتحدة وتتوفر له المشروعية القانونية بموجب الفصل السابع، تظل مشروعيته محاطةً بالشكوك، حتى وإن كانت تستهدف وقف معاناة إنسانية وتتصدى لانتهاكات حقوق الإنسان. ففقهاء القانون الدولي مثل البروفسور رايان جودمان من جامعة هارفرد يرى تناقضاً في الربط بين اصطلاح 'التدخل' و'الإنساني' الذي يستخدم كغطاء للغزو العسكري الاستباقي. بينما يرى المستشار القانوني للأمم المتحدة جيفري روبرتسون عكس هذا الرأي إذ يقول بإمكانية استخدام الحق المباح في القانون الدولي لمساعدة المدنيين العزل وإن كان هذا الحق مقيداً ومشروطاً[12]. وقد أوضحت محكمة العدل الدولية أن استخدام القوة ليس أسلوباً مناسباً من أجل ضمان احترام حقوق الإنسان من قبل الدول وليس هنالك تناسب بين استخدام القوة وبين العمل من اجل احترام الحقوق الأساسية للدول[13].

هل يستطيع المجتمع الدولي التدخل ضد النظام السوري خارج نطاق مجلس الامن؟

في محاولة التخلص من الآثار المترتبة على عدم استطاعة مجلس الأمن ممارسة سلطاته في اتخاذ قرارات في المسائل المتعلقة بالأمن والسلم الدولي بسبب إساءة استخدام حق النقض (الفيتو) من قبل الدول دائمة العضوية، أصدرت الجمعية العامة القرار 377 في عام 1950 وهو الذي يعرف بقرار 'الاتحاد من أجل السلام' وهو يضمن أحكاماً تهدف إلى دعم سلطات الجمعية العامة في ميدان مواجهة الأزمات والمشكلات الدولية والالتفاف على مجلس الأمن وحق النقض. فمن خلال هذا القرار يمكن وضع حد لجرائم الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية الحاصلة في سوريا من قبل المجتمع الدولي، كما يمكن تحويل ملف سورية إلى المحكمة الجنائية الدولية. لكن أياً من ذلك لم يتم. وللعلم فبقوة هذا القرار تم التدخل في كوريا 1950، وبمثله أُجبرت إسرائيل وفرنسا وبريطانيا على الانسحاب الكامل إثر عدوان السويس 1956. وجدير بالذكر أن قرار الاتحاد من أجل السلام قد أُصدر لتفادي التعنّت الروسي في حق النقض داخل مجلس الأمن بخصوص الأزمة الكورية، وقد صدر بناء على اقتراح أمريكي للتدخل المباشر في الحرب الكورية.

بالمحصلة لدينا عدة وسائل في القانون الدولي للعمل لإحلال السلم والأمن في الأزمة السورية باعتبارها تمثل تهديداً للسلم والأمن. لكن ما يعيق المجتمع الدولي من التدخل بالدرجة الأولى هو الفيتو

المزدوج الروسي-الصيني في مجلس الأمن، وغياب الإرادة الدولية لوضع حد للحرب الدائرة في سوريا على مستوى قرار 'الاتحاد من أجل السلام' في الجمعية العامة. كما نلاحظ أن متابعة المجتمع الدولي وتعامله لما يحصل في سوريا يعد جريمة ضد الإنسانية لكونه تعامل معها ليس كأزمة إنسانية وإنما كمصالح وتحالفات ورسم مشاريع وتقسيمات في المنطقة وتحويل الصراع إلى حرب على الإرهاب. حتى أن فعالية الأمم المتحدة وقدرتها على تحقيق أهدافها ظلت ضعيفة من الناحية العملية منذ تأسيسها، حيث بقيت إرادتها مرهونة بإرادة الدول الكبرى والمحصلة النهائية لإرادة الطرف الأقوى. وقد برزت طلبات عديدة في أروقة الأمم المتحدة تدعو إلى إصلاح بنية هذه المنظمة لتكون تعبيراً حقيقيا عن حال اليوم[14].

خاتمة

نهايةً إن القانون الدولي لم يتم وضعه إلا لخدمة الدول العظمى حتى تحافظ على وجودها وهيمنتها ومصالحها على امتداد الكرة الأرضية. كما أن التدخلات العسكرية الدولية وحدها لا تحقق الاستقرار، وبدون رؤية لحل سياسي فإن الفوضى ستكون سيدة الموقف بعد التدخل، والحالة الليبية ماثلة أمامنا حيث الفوضى والتنازع بين الميليشيات المسلحة وانعدام الدولة بعد ثلاث سنوات من التدخل العسكري للناتو. كما أن التدخل لضرب الإرهاب، والتغاضي عن الأسباب الرئيسية التي سهلت وجود الإرهاب في المنطقة، جريمة أخرى بحد ذاتها. وعلى ذلك من الضروري إيجاد حل لوقف رحى الحرب الدائرة في سوريا، والتي تحولت من أزمة داخلية إلى صراع أقطاب أممي على مناطق نفوذ وهيمنة بين الدول الكبرى، ما سمح للإرهاب بالتفشي في الجسد السوري. وبالمحصلة فإن المجتمع الدولي إلى الآن لم يقف أمام مسؤوليته مما يجري في سوريا بسبب لهثه وراء مصالحه والتغاضي عما يحل بالإنسان والدولة السورية.

المراجع والهوامش

1. المادة 24 من ميثاق الأمم المتحدة.
2. د.إبراهيم العناني. النظام الدولي في مواجهة الازمات والكوارث. الطبعة الثالثة. دار النهضة العربية.
3. المادة 33 من ميثاق الأمم المتحدة.
4. د.إبراهيم العناني. النظام الدولي في مواجهة الأزمات والكوارث. الطبعة الثالثة. دار النهضة العربية.
5. د.أحمد أبو الوفا. القانون الدولي الإنساني. الطبعة الأولى. المجلس الأعلى للثقافة.
6. المادة 41 من ميثاق الأمم المتحدة.
7. القراران رقم 661 - 670 لعام 1990 الصادران عن مجلس الأمن بخصوص العراق.
8. القرار رقم 1737 لعام 2006 الصادر عن مجلس الامن بخصوص العقوبات على إيران.
9. د. نعوم تشومسكي. السيطرة على الإعلام.
10. المادة 42 من ميثاق الأمم المتحدة.
11. القراران رقم 1970 و1973 لعام 2011 الصادران عن مجلس الأمن بخصوص ليبيا.
12. صحيفة الأيام العدد 8028 عام 2011.
13. غسان الجندي. حق التدخل الإنساني. عمان. دار وائل للنشر. 2003.
14. مجيب الرحمن عبيد. مستقبل الأمم المتحدة في ظل هيمنة القطب الواحد. مركز البحوث والمعلومات. قراءات سياسية. العدد 10 أبريل 2003.

ياسمين حسين عيود*

محددات تشكيل الهوية الثقافية للطفل السوري (الجزء الثاني)**

الخلاصة:

يهدف البحث إلى تعرف محددات تشكيل الهوية الثقافية للطفل السوري وإلى تحديد المهام والإجراءات المنوطة بالأسرة لتعزيز هذه الهوية وأكثر هذه العوامل تأثيراً في تشكيل شخصية الطفل المستقبلية وتأصيل الهوية الثقافية، إضافة إلى إبراز دور التربية والتعليم في تدعيم الهوية الثقافية والحفاظ عليها من خلال تقديم بعض المقترحات والإجراءات حول ذلك. وقد توصل البحث من خلال إجراءاته إلى أن المحددات الثقافية الأكثر تأثيراً في إطار الأسرة هي كالآتي: التربية الأخلاقية الممثلة لملامح المجتمع، الأغاني التراثية، اللغة الأم (العربية أو أي لغة أخرى يتحدث بها السوريون من سريان وأرمن وآشور وأكراد)، القصص والحكايا التراثية، الحرف والصناعات اليدوية، طقوس الاحتفالات والأعياد والأعراس.أما المحددات الثقافية الأكثر تأثيراً في إطار المؤسسات التعليمية (الروضة، المدرسة) هي كالآتي: التنوع الثقافي والتعددية في محتوى المناهج وأنشطة التعليم والتعلم، ترسيخ مشاعر الاعتزاز بالتراث الثقافي السوري لدى الأطفال، ترسيخ الشعور الوطني في وجدان الأطفال بالتأكيد على أهمية دراسة التاريخ المشترك، تزويد الأطفال بمعلومات وتجارب وخبرات أصيلة عن الدول الأخرى بثقافاتها المتنوعة، وجود منهج معاصر يخص بالاهتمام منهج اللغة العربية، البرامج اللاصفية والمشاركة في الأعياد الوطنية. وقد خلص البحث إلى التأكيد على ربط الطفل بهويته الثقافية ولغته الأم، والتربية على الانفتاح وتقبل الآخر في الأسرة والمؤسسة التعليمية.تقدم المادة الحالية توطئةً نظريةً لمحددات تشكيل الهوية ومنهج البحث، على أن تتلوها أجزاء تنشر تباعاً في الأعداد القادمة من المجلة.

* باحثة ومدربة معتمد في المجال التربوي والحقوقي، مع تجربة واسعة في الإدارة والتعليم الحكومي الجامعي والمدرسي. حاصلة على ماجستير في تربية الطفل، دبلوم الدراما في سياق تعلمي، دبلوم إدارة الموارد البشرية، وتحضر حالياً لدرجة الدكتوراه. لديها العديد من الأبحاث والمقالات المنشورة.

** تم إعداد هذه الدراسة في سياق نشاط لمؤسسة 'اتجاهات' للثقافة المستقلة.

أولاً – مكونات الهوية الثقافية في المجتمع العربي

إن الهوية الثقافية تتكون من عدة عناصر مرتبطة ببعضها، وأي خلل في أحدها يؤدي إلى خلل في باقي مكوناتها، ومن أبرز هذه المكونات (موسى، 2010، ص13-15):

اللغة:

تعد اللغة المكون الأول والرئيس في الهوية الثقافية، فهي حياة أي أمة وبدايتها ونهايتها، لأن اللغة في أي مجتمع ليست مجرد كلمات وألفاظ للتفاهم بين أفراد المجتمع، ولكنها وعاء يحوي مكونات عقلية ووجدانية ومعتقدات وخصوصيات هذا المجتمع، وبالتالي فالحفاظ على اللغة يعني ضمان بقاء واستمرارية أي مجتمع.

فاللغة جزء لا يتجزأ من ماهية الفرد وهويته، كما أنها تتغلغل في الكيان الاجتماعي والحضاري لأي مجتمع بشري، وتنفذ إلي جميع نواحي الحياة فيه؛ لأنها من أهم مقومات وحدة الشعوب. وقد أشارت منظمة اليونسكو على لسان مديرها إلى أهمية الحفاظ على اللغات الخاصة بالمجتمعات حيث قال: "إن اللغات هي من المقومات الجوهرية لهوية الأفراد والجماعات، وعنصر أساسي في تعايشهم السلمي، كما أنها عامل استراتيجي للتقدم نحو التنمية المستدامة، وللربط السلس بين القضايا العالمية والقضايا المحلية...فتعدد اللغات هو الوسيلة الوحيدة التي تضمن لجميع اللغات إيجاد متسع لها في عالمنا الذي

تسوده العولمة، لذلك تدعو اليونسكو الحكومات وهيئات الأمم المتحدة ومنظمات المجتمع المدني والمؤسسات التعليمية والجمعيات المهنية وجميع الجهات المعنية الأخرى إلى مضاعفة أنشطتها الرامية إلى ضمان احترام وتعزيز وحماية جميع اللغات، ولا سيما اللغات المهددة، وذلك في جميع مجالات الحياة الفردية والجماعية".

إذاً فالعلاقة بين اللغة وبين الهوية الثقافية علاقة قوية لا تنفصم، ولهذا كان من أهم مقاييس رقي الأمم مقدار عنايتها بلغتها تعليماً ونشراً وتيسيراً لصعوباتها، ونظراً للأهمية القصوى للغة العربية، وكونها عنصراً رئيساً من عناصر الهوية الثقافية، تعرضت لحملات كثيرة للقضاء عليها؛ بغرض القضاء على الهوية الثقافية، وقد أشار العقاد إلى تلك الحملات بقوله: "الحملة على لغتنا الفصحى حملة على كل شيء يعنينا، وعلى كل تقليد من التقاليد الاجتماعية والدينية، وعلى اللسان والفكر والضمير في ضربة واحدة؛ لأن زوال اللغة في أكثر الأمم يبقيها بجميع مقوماتها غير ألفاظها، ولكن زوال اللغة العربية لا يبقي للعربي قواماً يميزه في سائر الأمم، ولا يعصمه أن يذوب في غمار الأمم، فلا تبقي له باقية".

وفي ظل العولمة ازداد ما تتعرض له اللغة العربية من محاولات تذويبها والقضاء عليها، حتى صار الشباب يتفاخر بتناقل الألفاظ والمصطلحات بلغات أجنبية، وصارت أسماء المحال التجارية تكتب باللغات الأجنبية، وغيرها من السلوكيات التي تنبئ بخطورة الأمر، بخاصة في ظل الانفتاح الإعلامي والثورة الهائلة في عالم الاتصالات.

الدين:

يعد الدين المكون الأول لهويتنا الثقافية في المجتمع العربي، لأنه هو الذي يحدد للأمة فلسفتها الأساسية عن سر الحياة وغاية الوجود، كما يجيب عن الأسئلة الخالدة التي فرضت نفسها على الإنسان في كل زمان ومكان. فللتعاليم الدينية تأثيرها العميق والشامل في هويتنا الثقافية، كما أن التوحيد بمعناه الشامل يمثل أبرز ملامح هذه الهوية. والتدين هنا لا يعني ممارسة الشعائر الدينية وحدها، بل هو موقف من ثوابت كثيرة، منها ما يرتبط بالأسرة وكيفية تكوينها بشكل صحيح، فهذا مكون رئيسي من مكونات الهوية الثقافية، ومنها ما يرتبط بالمنهج العلمي الذي اعتمد على العقل والوحي بشكل متوازن، وهذا يمثل أيضا ملمحاً من ملامح هويتنا الثقافية (موسى، 2010، ص14).

وقد أشار كثير من مفكري وفلاسفة الغرب إلي أهمية العناية بالجانب الديني قبل أية جوانب أخرى، فمثلاً يقول وليم جيمس: "الإيمان بالله هو الذي يجعل للحياة قيمة، وهو الذي يمكننا من أن نستخرج من الحياة كل ما فيها من لذة وسعادة، وهو الذي يجعلنا نتحمل كل ما في الحياة من محن، ونتقبلها بكثير من الشجاعة والرضا، وهو الذي يهيئ لنا كل ما هو ضرورة لحياة وادعة".

التاريخ:

لا يمكن لأية أمة أن تشعر بوجودها بين الأمم إلا عن طريق تاريخها الذي يمثل أحد قسمات هويتها. فالتاريخ هو السجل الثابت لماضي الأمة وديوان مفاخرها وذكرياتها، وهو آمالها وأمانيها، بل هو الذي يميز الجماعات البشرية بعضها عن بعض. فكل الذين يشتركون في ماض واحد يعتزون ويفخرون

بمآثره يكونون أبناء أمة واحدة، فالتاريخ المشترك عنصر مهم من عناصر المحافظة على الهوية الثقافية. وعلى ذلك يكون طمس تاريخ الأمة أو تشويهه أو الالتفاف عليه هو أحد الوسائل الناجحة لإخفاء هويتها أو تهميشها.

وهذا معناه أننا الآن بحاجة إلي نهضة فكرية وثقافية لمحاربة الأساليب الجديدة التي تعمل علي محو ذاكرة التاريخ، مثل ما يسمى بمشروع الشرق الأوسط الجديد، وما يعنيه من محاولات لإحداث تغييرات في الهيكل التنظيمي للمنطقة العربية، الأمر الذي يؤدي إلي تقويض إمكانية بناء نظام عربي جديد. ولعل هذا التاريخ المجيد هو الذي يكمن وراء محاولات الغرب طمس معالم الهوية العربية والإسلامية، ومن الأهمية أن يتوفر للعرب وعي علمي بتاريخ مجتمعهم العربي وتطوره وديناميكياته، وقوانينه النوعية، بما يعينهم على تأصيل هويتهم، ومعرفة الملابسات التاريخية لحدودها (المرجع السابق، ص15).

ولهذا لابد من الاهتمام بتطوير مناهج تعليم التاريخ، فبدلاً من أن تركز بشكل رئيس على عرض التاريخ في شكل حروب وصراعات وخلافات، لابد من الاهتمام بعصور السلام والازدهار والرقي والتطورات الاجتماعية، والحديث عن تأثير كبار المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين مثل ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، وابن النفيس، والخوارزمي وغيرهم كثير ممن أثروا الحياة الفكرية وأسهموا في إحداث التقدم والازدهار الحضاري للمجتمع العربي والإسلامي، بالإضافة إلى الإشارة لدور المرأة في المجتمعات عبر العصور المختلفة.

فكل هذا يمكن أن يسهم بدور كبير في تأصيل الهوية الثقافية، بل والمحافظة عليها من الأخطار التي تواجهها، خاصة وأننا في عصر العولمة التي يمكن أن تكون أحد العوامل التي أدت إلي حدوث أزمة في الهوية الثقافية العربية.

ثانياً – العوامل المؤثرة في تكوين الهوية الثقافية

الأسرة

ينعكس أثر البنية الثقافية للأسرة بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والترويحية على الطفل كونها أساس تكوينه وبناء ثقافته الأولى التي تعزز لديه مفاهيم أولية صحيحة ذات دلالات واضحة عما حوله، والتي تتأثر إلى حد كبير بدرجة ثقافة الأسرة ومستوى الوعي بها، والبيئة المحيطة سواء أكانت صحراوية أم ريفية أو حضرية، وكذلك مستوى المجتمع الذي يعيش فيه الطفل، وما إذا كان مجتمعاً متقدماً أو متخلفاً ليس بالمفهوم الاقتصادي فقط، بل بالمفهوم الثقافي أيضاً.

فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأولى لتنشئة الطفل حيث تشبع حاجاته البيولوجية والنفسية وتتدرج معه إلى أن يصبح قادراً على التوافق مع مطالب المجتمع وقيمه، فهي الأداة الوحيدة تقريباً التي تمد الطفل بالمهارات والاتجاهات والقيم السائدة في مجتمعه، ومنها يستطيع تمييز الصواب عن الخطأ، حيث يرى بستالوزي أن "الأسرة هي مصدر كل تربية صحيحة يتأثر بها الطفل" (الطائي، 2011، ص 36).

والأسرة كمنظمة اجتماعية تتميز عن المنظمات الأخرى ببعض الخصائص التي تجعل منها نظاماً اجتماعياً مستقلاً ذا صفات فريدة، ويمكن تلخيص أسباب احتفاظ الأسرة بدورها الرئيسي في التنشئة

الاجتماعية للطفل فيما يأتي (عبد الرزاق، 2004، ص116):

- الأسرة هي المؤسسة الأولى التي ينشأ فيها الطفل وهي التي تشكل طبيعته الاجتماعية وتشكل أفكاره وبناء شخصيته.
- هي حجر الزاوية في البناء الاجتماعي فإذا صلحت الأسرة صلحت بقية النظم الاجتماعية في المجتمع.
- هي المؤسسة الأولى التي تنقل للطفل الميراث الثقافي للمجتمع.

ويمكن للأسرة أن تقوم بدورها في تشكيل الهوية الثقافية للطفل من خلال الآتي:

- إعداد الأطفال لأن يكونوا مواطنين صالحين متمسكين بعقيدتهم.
- اغتنام كل فرصة للحديث المباشر مع الأبناء حول مقومات الوطن من لغة وتاريخ وجغرافية مشتركة، وتنشئة الأبناء على العادات الصحيحة للمواطن المخلص لوطنه، واحترام قواعد وأنظمة الأمن والسلامة، وأن يبينوا لهم بالأمثلة والشواهد المقربة إلى عقولهم بأن هذه الأنظمة والقوانين إنما وضعت لحفظ سلامتنا والحفاظ على مصالحنا وحقوقنا ولتيسير شؤوننا الحياتية.
- غرس حب الوطن في نفوس الأطفال ليزدادوا اعتزازاً به مع العمل من أجل تقدمه.
- التعريف بصروح الوطن وتراثه الثقافي بأخذ الأطفال في جولات تشمل المواقع التاريخية والتراثية، مع سرد القصص حول كل موقع منها.
- تعزيز ثقافة الحوار والمشاركة وبث روح التسامح مع الاختلاف في نفسه.

وحسب (أبوفودة،2007) فللأسرة دور في إكساب الطفل الانتماء لوطنه، وتقدير المصلحة العامة، والعمل بروح الفريق، وتحمل المسؤولية، واتباع الأساليب العقلانية في الحوار، وتأدية الواجبات والتمسك بالحقوق ومبادئ العدالة الاجتماعية وممارسة النقد والمشاركة في الحوار.

المؤسسات التعليمية (الروضة والمدرسة):

تعد الروضة والمدرسة بمختلف مراحلها وصولاً للجامعة، بمختلف اختصاصاتها، من المؤسسات التي أنشأها المجتمع من أجل استمرارية تراثه والحفاظ على هويته الثقافية وتربية أبنائه وإعدادهم للحياة الاجتماعية والمشاركة فيها بكفاءة وفعالية، لذا لا يمكن اعتبارها مؤسسات ذات انكفاء ذاتي بل هي جزءٌ من النسق الممثل للمجتمع بتنوعه، وأي تغيير في النظم الاجتماعية لابد أن ينعكس عليها. فالتغير في النظام الاقتصادي أو السياسي لا بد أن يؤثر على فلسفة المدرسة وأهدافها ومناهجها وطرائقها، وأي تغير في النظام التعليمي سيؤثر على النظم الأخرى في المجتمع.

وفي إطار النظام العالمي الجديدة (العولمة) ستكون الوظيفة الرئيسة للتعليم هي تكريس القدرة على التكيف مع التغير المستمر Cope-Ability بحيث تتم بسرعة وكفاءة بشكل لا يتعارض مع الهوية الثقافية، ومن ثم سيصبح على الإنسان المتعلم أن يكون لديه رؤية عن الصور المختلفة للمستقبل بما يحمله من مشكلات وتحديات، وصور التنظيم الاجتماعي والاقتصادي المناسبة لمواجهته (كنعان، 2004، ص24).

وإن وظيفة التعليم أيضاً تكمن في تطوير الإنسان المبدع القادر على التعامل مع التكنولوجيا الحديثة لمواجهة مطالب المستقبل، ومن ثم فلا بد للتعليم من التأكيد على مفهوم التعليم الشامل بما يتضمنه من تزاوج التخصصات، وهذا يتطلب الربط بين العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية فيما يعرف باسم العلوم البينية بدلاً من اعتبار كل علم أو مجال وحدة منفصلة (إبراهيم وعبد المنعم، 1999، ص139). وهذا ما يدعم مفهوم النهج الشمولي التكاملي الذي تبنى عليه المناهج الحديثة الذي يعتمد في جوهره منهج الخبرة المتكاملة.

1- رياض الأطفال:

إن للسنوات الخمس الأولى من عمر الطفل أهمية كبرى في تكوين الأساس الذي تبنى عليه جميع الخصائص الشخصية اللاحقة، ففيها يتم تشكيل خطوط الشخصية الرئيسية للطفل ووضع البذور الأولى لهويته الثقافية والاجتماعية، وغرس القيم والمبادئ والتقاليد. وللأطفال في كل مجتمع مفردات لغوية ومعايير وطرائق خاصة في اللعب وأساليب خاصة في التعبير عن أنفسهم وإشباع حاجاتهم. ومن هنا برز الاهتمام بدور الحضانة ورياض الأطفال كونها أول اتصال اجتماعي حقيقي ومنظم للطفل مع العالم الخارجي.

ومن العوامل التي ساهمت في ظهور دور الحضانة ورياض الأطفال: استكمال المرأة لتعليمها وخروجها إلى ميدان العمل، وضيق المساحات المخصصة للعب في الشقق السكنية حيث لا يتاح للطفل البحث والاستكشاف والتجريب.

بالطبع لن تحل الروضة محل البيت لأن الاطفال لا يقضون فيها إلا ساعات محدودة، إلا أنها توفر لهم، بالإضافة إلى جماعة الرفاق، أول فرصة للمشاركة والتعاون والاستكشاف خارج بيوتهم بعيداً عن مراقبة الأمهات، وتعمل رياض الأطفال على تصحيح الكثير من الأخطاء التي يقع فيها الأهل وتعوض الطفل مما يحرم منه بالضرورة من خلال أهدافها التي تنشد إلى تحقيقها (هاشم، 2006، ص31-32):

- التنمية الشاملة والمتكاملة لكل طفل في المجالات العقلية والجسمية والحركية والانفعالية والاجتماعية والخلقية مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق الفردية في القدرات والاستعدادات والمستويات النمائية.
- تنمية روح الانتماء والولاء للوطن وربطه بهوية مجتمعه الثقافية والوطنية.
- التنشئة الاجتماعية والصحية والسليمة في ظل قيم المجتمع ومبادئه وأهدافه.
- تنمية مهارات الطفل اللغوية والقدرية والفنية من خلال الأنشطة الفردية والجماعية وإنماء القدرة على التفكير والتخيل.
- تلبية حاجات ومطالب النمو الخاصة بهذه المرحلة من العمر لتمكين الطفل من تحقيق ذاته ومساعدته على تكوين الشخصية السوية القادرة على التعامل مع المجتمع.
- تهيئة الطفل للحياة المدرسية النظامية في مرحلة التعليم الأساسي وذلك عن طريق الانتقال التدريجي من جو الأسرة إلى المدرسة، بكل ما يتطلبه ذلك من تعود على النظام، وتكوين

علاقات إنسانية مع المعلمة والزملاء، وممارسة أنشطة التعليم التي تتفق واهتمامات الطفل ومعدلات نموه في شتى المجالات.

- تعويد الطفل على التفاعل مع كل المؤسسات المحيطة ببيئة الروضة.
- توثيق الصلة بين الطفل والأسرة والروضة والمجتمع ككل.
- تنمية قدرة الأطفال على حل المشكلات من خلال تقويمهم الذاتي لأعمالهم واشتراكهم في حل المشكلات بشكل جماعي.
- مساعدة الأطفال على تكوين ميول إيجابية وعلاقات طيبة مع أقرانهم والبالغين من خلال الاشتراك في الأعمال الجماعية وتبادل الخدمات فيما بينهم واستخدام التعابير المهذبة في التعبير عن مشاعرهم نحو الآخرين.

يتبين مما سبق الاهتمام الملحوظ بمرحلة رياض الأطفال عالمياً ومحلياً اعترافاً وتسليماً بأهمية هذه المرحلة ودورها التأسيسي للمراحل اللاحقة، حيث إن التغييرات في المجال الاقتصادي والاجتماعي والأسري، وكذلك الوعي بأهمية هذه المرحلة، قد وضعت التعليم في مرحلة الطفولة المبكرة من الأولويات. وقد ظهر هذا الاهتمام لدى المتخصصين في مجال الطفولة فاهتموا بتربية ورعاية وتعليم الطفل في مرحلة ما قبل المدرسة فانعكس ذلك على حياة الأسرة عبر تغير الكثير من عاداتها وسلوكياتها بما يناسب طبيعة الطفل وحاجاته وخصائصه النمائية؛ فوضعت البرامج والسياسات والاستراتيجيات للنهوض بواقع هذه المرحلة فكانت لها فلسفتها وأهدافها وبرامجها والمختصين بها بما يكفل تحقيق نتائج إيجابية لكافة العناصر المكونة لها.

مقترحات لغرس الانتماء وتكوين الهوية الثقافية فى مرحلة الطفولة المبكرة:

- الاهتمام بقصص التاريخ والتراث الشعبي لتنمية قيم الانتماء لدى الطفل.
- استخدام الوسائل التعليمية والأدوات التربوية المستقاة من وحي البيئة والألوان المميزة لكل ثقافة محلية.
- تكوين ثقافة شعبية محلية من خلال التركيز على الألعاب والأحاجي والألغاز الشعبية المستمدة من التراث الشعبي.
- اعتماد نموذج صورة العلم في محيط الطفل التعليمي وتعريفه بدلالات الألوان المميزة له لغرس قيم الانتماء والولاء للوطن وتعرف رموزه (بدءاً من العلم، الخريطة، النشيد الوطني، العملات المحلية، إلخ).
- اعتماد نماذج وصور ومجسمات للحيوانات والنباتات المنتشرة في مدينته أو منطقته أولاً، ثم في وطنه باستخدام الخريطة والرسومات المناسبة.
- تكوين وترسيخ القيم والمهارات الاجتماعية كالمحبة والتعاون وتقبل الاختلاف وبث روح التسامح عن طريق المسابقات بأنواعها.
- الزيارات والرحلات الميدانية لمختلف المعالم والمناطق الأثرية والمتاحف والحدائق العامة.

2- المدرسة

للتربية الدور الرائد في ترميم التصدع الذي أصاب عملية بناء الهوية القومية إزاء الضغوط المتراكبة للعولمة وخاصة الثقافية منها، من خلال وضع خطوط أساسية لتربية الهوية الثقافية تكون حاضنتها الأساسية المدرسة، وتستجيب من خلالها لتحولات الهوية بفعل ضغوط العولمة الثقافية.

فقد تطور مفهوم المدرسة في العالم العربي من التعليم، إلى التربية والتعليم، بمعنى أن تكون المدرسة مصدر مفاهيم وقيم وثقافة المجتمع إضافة إلى دورها التعليمي. لكن هذا المفهوم لم يتحقق بصورته المأمولة إما لأسباب تتعلق بالرؤية الثقافية والتربوية المفترضة للمدرسة أو لأسباب مادية كقلة الإمكانيات أو ضعفها أو لأسباب فنية وإدارية كتأهيل المدرس ومستواه وأسلوبه التعليمي (سليمان، 2006، ص45). ويمكن أن تعمل المدرسة على تشكيل الهوية الثقافية للطفل من خلال تربية الأطفال على السلام. وتهدف التربية على السلام بصفة عامة إلى تعليم القواعد الضرورية للعلاقة المنسجمة والسليمة بين الأمم والناس على اختلاف مشاربهم، وتشجيع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان وحرياته، واحترام الحق في التطور والتنمية، واحترام حرية أي فرد في التعبير، والحصول على المعلومات والتفاوض من أجل حسم الصراعات، والتمسك بمبادئ الحرية والعدالة والتسامح والتعاون والتعدد الثقافي والحوار (عرابي، 2000، ص34). كما يمكن للمدرسة أن تعمل على ترسيخ قيم الوطنية والمواطنة من خلال:

- المناخ المدرسي والمقررات الدراسية، وأسلوب وأداء المعلم، وطرائق التدريس والأنشطة المدرسية. حيث ينبغي تهيئة المناخ المدرسي المناسب الذي يسمح بتعلم وتدريس مفاهيم التربية الوطنية، ويتيح المجال لمشاركة الأطفال والمعلمين في الأنشطة المختلفة، فالعمل الجماعي والتعاون يسهل العملية التعليمية التي يقوم بها المعلمون، وتزداد فاعليتهم وأداؤهم عندما تتوفر مختلف لوازم التعليم، وتقدم الإمكانات المختلفة، وتنفتح المدرسة على الخارج. ولقد وُجد أن المدرسة التي تسود فيها مبادئ الاحترام المتبادل للآراء والذات الفردية، وترسخ العلاقات الإنسانية الإيجابية وغيرها، تؤدي إلى ترسيخ قيم التماسك الاجتماعي وانتماء وولاء الفرد لوطنه (إسماعيل، 2006).
- أن تهتم المقررات الدراسية، وخاصة مقررات الدراسات الاجتماعية والنصوص والقراءة والتعبير، بإكساب الأطفال الهوية الوطنية، وتؤكد فيها على ارتباط الطفل بوطنه أرضاً وتاريخاً وأمة، وتستثير لديه مشاعر الفخر بالانتساب لوطنه وتغذي فيه الاستعداد للتضحية في سبيله بالنفس والنفيس، وأن تكون هذه المقررات ذات تأثير إيجابي نحو الانتماء.
- من أجل تعليم ناجح للمواطنة يجب الاهتمام بالمعلم الذي لا يزال عنصراً فعالاً في العملية التعليمية، ليس باعتباره حاملاً للمعرفة التي يجب أن يكتسبها الطلاب عن وطنهم وقضاياه، بل لأنه يمثل نموذجاً للمواطن الذي سوف يحتذي به الطلاب في طريقهم ليكونوا مواطنين صالحين (الدوسري، 2008).
- ضرورة تنويع أساليب وطرائق تعليم التربية الوطنية لتشمل برامج تدريبية، وورشاً للعصف الذهني والتوعية وزيارات ميدانية. ويجب التركيز على هذه الزيارات الميدانية والرحلات لأن تعليم الوطنية والمواطنة لا يتحقق على النحو الأمثل إلا في المواقف العملية، ومن خلال

علاقة المدرسة بمختلف مؤسسات المجتمع المدني والبيئة الخارجية. فهناك ميادين كثيرة إذا استغلت بشكل جيد من المدرسة أمكن رفع أداء المعلمين والطلاب مثل الاشتراك في الأندية الرياضية والاجتماعية، والانتخاب والترشيح، والمشاركة في حماية البيئة والمحافظة عليها وغيرها (مازن، 2008، ص5).

وأخيراً إذا كان تعزيز الهوية الثقافية هو مهمة مؤسسات وقطاعات متعددة، فإن هناك قطاعات بعينها لها الدور الأكبر، وفي مقدمة هذه القطاعات قطاع التعليم الذي يمكنه القيام بدور كبير في مجال تعزيز الهوية الثقافية. فالتعليم منوط به تربية النشء، وغرس القيم في عقولهم وقلوبهم منذ سنوات أعمارهم الأولى، فضلاً عن دوره في دعم قيم الولاء والانتماء، وبالتالي له دوره الكبير في مجال تعزيز الهوية الثقافية وترسيخ ثوابتها ودعائمها الأساسية.

إذاً سيعتمد هذا الحل على إستراتيجية تربوية، وهذه الإستراتيجية تعتمد على مبدأين أساسيين هما (المحروقي، 2004، ص182): أن تسعى التربية إلى تأكيد الهوية العربية بثوابتها ومكوناتها وأبعادها المختلفة وتحصينها ضد محاولات السيطرة والهيمنة، وأن تؤكد التربية على تعزيز التفاعل الإيجابي مع معطيات الثقافات الأخرى، بحيث يقوم هذا التفاعل على الندية والتأثير المتبادل، والإفادة من عناصر التميز في ثقافة الآخر دون انبهار أو ذوبان.

دور العبادة:

تقوم دور العبادة بدور فعال في تربية الطفل وتشكيل شخصيته الاجتماعية والثقافية حيث تقوم على تعليم الفرد والجماعة التعاليم والمعايير الدينية التي تمد الفرد بإطار سلوكي ومعياري، وتنمية الصغير وتوحيد السلوك الاجتماعي. ويتلخص دور دُور العبادة فيما يلي (طعيمة، 2000، ص54):

- تعليم الفرد والجماعة التعاليم الدينية السماوية التي تحكم السلوك بما يتضمن سعادة الفرد والمجتمع.
- الدعوة إلى ترجمة التعاليم السماوية إلى سلوك عملي.
- إمداد الطفل بإطار سلوكي معياري راضٍ عنه يعمل في إطاره.
- إكساب الطفل قيماً واتجاهات ومعارف دينية واجتماعية وخلقية وثقافية متنوعة.
- تنمية الضمير لدى الطفل الفرد والجماعة.
- توحيد السلوك الاجتماعي والتقريب بين مختلف الطبقات الاجتماعية.
- بث روح التسامح وتقبل الآخر والابتعاد عن التعصب أو كره المختلف.

وتتبع دور العبادة الأساليب النفسية والاجتماعية في غرس قيمها الدينية التي لها كبير الأثر في التنشئة الاجتماعية للطفل مثل التكرار والإقناع والدعوة إلى المشاركة الجماعية، وعرض النماذج السلوكية المثالية، والإرشاد العملي، والقصص والحكايا.

ومما سبق نرى كثافة وخطورة الاختراق الثقافي الذي يتعرض له نسق القيم والثقافة بصفة عامة في المجتمع العربي، وعدم مقدرة المؤسسات التربوية التقليدية كالأسرة والمدرسة -وفق صيغ أدائها الحالية-

على حماية الهوية الثقافية والأمن الثقافي للمجتمع، والإيفاء بحاجات أفراده من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تُصاغ خارج حدود الثقافة الوطنية، الأمر الذي ترتب عليه مساس بالأمن الثقافي ومكونات الهوية، بحيث صارت المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية -بشكلها التقليدي الحالي- غير قادرة على القيام بوظائفها للحفاظ على الهوية الثقافية.

الإعلام:

للإعلام أهمية كبرى على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة والعالم، وفي جميع مرافق الحياة الإنسانية؛ التربوية، والثقافية، والاجتماعية، والصحية، والاقتصادية، والسياسية. وتتمثل إحدى وظائفه الأساسية في تدعيم الإحساس بالمواطنة والانتماء والرغبة في المشاركة في بناء الوطن والإسهام في تشكيل الهوية بأبعادها الفردية والجماعية والثقافية والوطنية ومحاولة خلق وعي عام لدى الجماهير بأهمية الاكتفاء الذاتي والاعتماد على النفس (نادي،2012، ص14) بخاصة وأن:

- وسائل الإعلام جزء رئيسي في حياتنا اليومية.
- أقوى أدوات الاتصال العصرية التي تعين الفرد على معايشة العصر.
- ترجمة التوجهات الاجتماعية بمختلف الاتجاهات الفكرية وتفعيل الحراك السياسي والمشهد الثقافي والنتاج الفكري والابداعي.
- التأثير على القضايا السياسية والاقصادية والثقافية والفكرية.
- العلم بما يجري في العالم من أخبار وأحداث وتطورات والتفاعل معها.
- التبادل الثقافي والحضاري والمعرفي بين الدول والشعوب والتفاعل فيما بينها.
- بناء القناعات والاتجاهات والمعتقدات عند الأفراد والجماعات.

وتؤثر وسائل الإعلام على الطفل بشكل مباشر خاصة عندما تكون الرسالة جديدة كلياً عليه او تحوي كم كبير من الإثارة والتشويق. لكن الأشيع أن يكون تأثرها تراكمياً؛ فحين يتعرض الطفل لرسائل متقاربة في أزمنة مختلفة، وبشكل متدرج، ومن خلال أكثر من صورة وطريقة يرسخ في نفسه تماماً الأفعال والأقوال التي ذكرت له، خصوصاً مع كثرة إثارة الرسالة وتناولها بين الأطفال أنفسهم "هل شاهدت البرنامج الفلاني؟"، أو "ما أطرف الشخص الفلاني"، أو "لقد أعجبني البطل الفلاني". وهكذا تتأصل الرسالة من خلال التناول الجماعي لها أيضاً من قبل الأطفال. ويكون هذا التأثير وفق أربعة عوامل (قرني،2004، ص12):

1- نوعية الوسيلة وقوتها ومدى انجذاب الطفل إليها، وهي مرتبة بحسب نسبة تأثيرها كالآتي:

- السمعية البصرية: كالتلفاز والسينما والفيديو وتمثل أعلى ثقل بنسبة 60-70%
- التفاعلية: كألعاب الكمبيوتر وتمثل ثقلاً متوسطاً 20-30%
- السمعية: كالإذاعة والكاسيت وتمثل ثقلاً متوسطاً 10-20 %
- البصرية (المقروءة): كالمجلات والكتب والقصص وتمثل 10-20%

2- عمر الطفل وخلفيته الثقافية وبيئته الاجتماعية:

وهل لدى الطفل حصانة ثقافية؟ وهل البيئة مشجعة؟ وهل الوسيلة منتشرة؟

3- نوعية الرسالة للطفل من خلال المادة الإعلامية المقدمة:

وتعتبر هذه أهم قضية فالطفل -بالجملة- مستقبل جيد لكل ما يرسل له خصوصاً إذا صاحب المادة تشويق وإثارة للطفل.

4- الوقت الذي يقضيه مع وسائل الإعلام والذي قد يصل إلى 5-6 ساعات يومياً

بتحليل رياضي يمكن القول أن تأثير الإعلام -تربوياً- على الطفل يشكل نسبة تقارب 35-40%. كما أكدت دراسات عديدة حول واقع إعلام الطفل العربي أن أداء الإعلام الموجه للطفل ليس على المستوى الذي يمكنه من القيام بدوره في تربية وإعداد الطفل العربي وتثقيفه. وإن خطورة التقصير في وسائل الإعلام العربية تجاه الطفل العربي تكمن في أنها تفتح الباب أمام وسائل الإعلام والثقافة الغربية، مما يكون له أسوأ الأثر في تشكيل شخصية الأطفال العرب وقيمهم وعقيدتهم وربطهم بهويتهم الثقافية (عمار، 1994، ص 44). إذ تستورد محطات التلفزيون العربي بين 40-60% من برامجها من الدول الغربية، ويحتل الإنتاج الأمريكي 80% من تلك البرامج المستوردة، وليس بخافٍ على أحد أن المنطقة العربية تعاني من التبادل اللامتكافئ إعلامياً فيما يعبر عنه بحالة 'التبعية الإعلامية'، ولقد حذر حامد عمار من الانبهار بالإعلام الغربي بصفة عامة والأمريكي بصفة خاصة، وما قد يترتب على ذلك من تمثيل لأفكاره وثقافته ومفاهيمه، وغيرها من الآثار السلبية على ثقافتنا القومية (المرجع السابق، ص 48).

وكما تبين لدينا تجتمع تلك المؤثرات في ظل واقع إعلامي يعاني من (مجاهد، 2001):

- ندرة برامج الأطفال في الإذاعات والتلفزيونات العربية.
- عدم وجود مُعِدِّي برامج أطفال متخصصين.
- ضعف مستوى برامج الأطفال ونمطية البرامج واعتمادها غالباً على الأغاني.
- الاختيار غير الموفق غالباً لأوقات بث برامج الأطفال.
- ما يقارب خمسين قناة تلفزيونية للأطفال في أوربا مقابل خمسة في العالم العربي، إحداهما غربية بالكامل، وثانية كرتون ياباني مدبلج (في الغالب)، وثالثة منوعات سطحية، ورابعة ذات مهنية عالية لكن مع غياب المضمون التربوي، وخامسة محافظة (مشفرة) لكنها متواضعة فنياً ومهنياً.
- ندرة المادة الكرتونية الهادفة المناسبة للأطفال وقلة التشويق واعتماد النمطية.
- ندرة المسرحيات والمنوعات الهادفة والتربوية للأطفال.
- احتواء الكثير من الأفلام الغربية على مشاهد لا تليق بالطفل وتؤثر على سلوكه.
- احتواء بعض أفلام الكرتون الغربية على انحرافات عقائدية.
- غياب البعد الأخلاقي في كافة ما يعرض من أفلام الكرتون الغربية وانتشار العنف وثقافته في أغلب الكرتون.

ومما سبق يرى أن الإعلام العربي يواجه تحديات كبرى في ظل العولمة الثقافية لايتم وقف اختراقها

إلا من خلال الحفاظ على القيم الذاتية، الثقافية الوطنية وتعزيزها، وإن كان هذا لا يمنع من الانفتاح على الثقافات الأخرى دون الاعتماد على الإنتاج الثقافي وقبوله دون تمحيص أو نقد.

المصادر والمراجع:

1- أبو فودة، طارق (2007): الانتماء الوطني، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة.

2- إسماعيل، محمد أحمد (2006): برنامج مقترح لتفعيل دور أنشطة نادي الطفل لتأصيل الهوية الثقافية لمواجهة التحديثات الحضارية بمراكز إعلام محافظة قناة السويس، مجلة كلية تربية عين شمس، ع 30، ج 3، القاهرة.

3- الدوسري، نادية (2008): بعض مسؤوليات المدرسة الثانوية تجاه تعزيز الهوية الثقافية لطلابها، مؤتمر مناهج التعليم والهوية الثقافية، جامعة عين شمس.

4- سليمان، سمية (2006): المجتمع العربي بين التمسك بالهوية والاندماج العالمي، منشورات المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.

5- طعيمة، رشدي أحمد (2000): الثقافة العربية الإسلامية بين التأليف والتدريس، دار الفكر العربي، القاهرة.

6- عرابي، محمد عباس(2000): دور الأسرة والمدرسة في تنمية الوطنية والمواطنة في نفوس الأطفال، منشورات وزارة الثقافة، القاهرة.

7- عمار، حامد (1994): أصول الإنسان فى ربوع مصر ومؤشراتها فى مطلع التسعينات، المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر11-13 يوليو، التعليم والإعلام، رابطة التربية الحديثة، القاهرة.

8- قرني،علي (2000): دور الإعلام في بلورة اتجاهات التغير في قواعد السياسة الدولية في عصر المعلومات، انعكاسات العولمة السياسية والثقافية علي الوطن العربي، مركز دراسات الشرق الأوسط، الأردن.

9- كنعان، أحمد (2004): دور التربية في مواجهة العولمة وتحديات القرن الحادي والعشرين وتعزيز الهوية الحضارية والانتماء للأمة، بحث مقدم إلى ندوة: العولمة وأولويات التربية، كلية التربية جامعة الملك سعود.

10- مازن، حسام (2008): هندسة مناهجنا التعليمية في إطار الهوية الثقافية العربية والتحديات العصرية، مؤتمر "مناهج التعليم والهوية الثقافية"، جامعة عين شمس.

11- مجاهد، محمد إبراهيم (2001): بعض مخاطر العولمة التي تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ودور التربية في مواجهتها، مجلة مستقبل التربية العربية، مجلد 7، ع 22.

12- المحروقي، حمدي (2004): دور التربية في مواجهة تداعيات العولمة على الهوية الثقافية، منشورات مركز تطوير التعليم الجامعي، جامعة عين شمس.

13- نادي، وليد (2012): دور الاعلام فى تنمية الانتماء لدى الطفل، منشورات وزارة الثقافة الإدارة المركزية للدراسات والبحوث، مصر.

14- هاشم، شيرين عباس (2006): الأنشطة العلمية وتنمية مهارات التفكير لطفل الروضة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة.

رشيد العلوي*

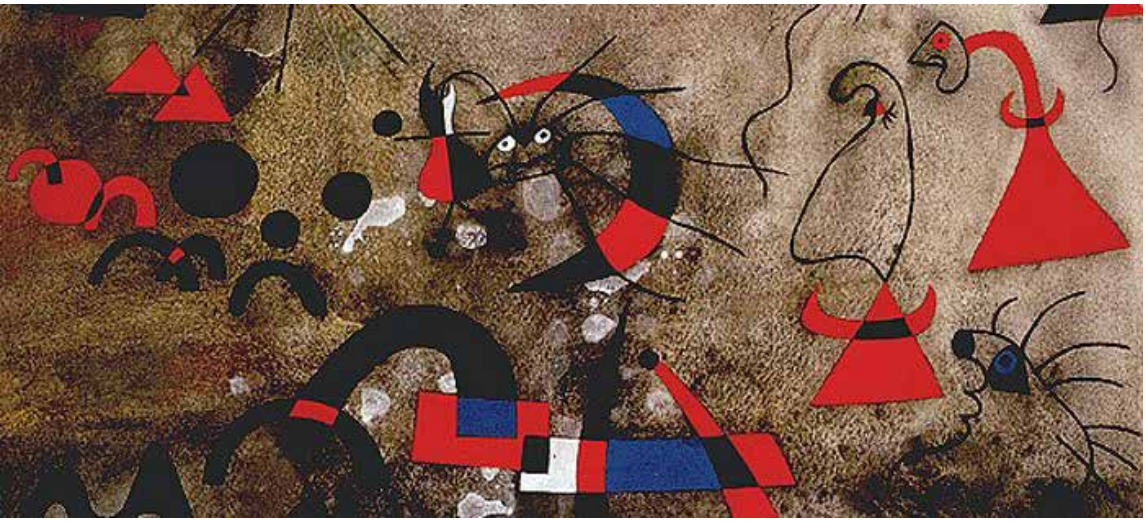
الفضاء العمومي
من هابرماس إلى نانسي فريزر*

الخلاصة:

تتوخى هذه المساهمة الوقوف على نظرية هابرماس في الفضاء العمومي أو في أركيولوجيا العمومية كبعد مؤسس للمجتمع البرجوازي، لرصد بنية هذا الفضاء ووظيفته ووسائل اشتغاله، والدور الذي لعبته في فهم قضايا العالم المعاصر، مع إبراز حدودها المفترضة والتي وقفت عليها أساسا الفيلسوفة الامريكية المعاصرة نانسي فريزر. لا يتعلق الأمر هنا بالمقاربة بين نظريتين فلسفيتين متعارضتين حول الفضاء العمومي، وإنما بإبراز وبيان مضمون أطروحة هابرماس والكشف عن تحليله لمبدأ العمومية في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، وعلى الأخص قراءته الجديدة لكانط ونقده لأطروحة حنا أرندت، وبيان مضمون أركيولوجية هابرماس السياسية والاجتماعية في تحليله لبنيات الفضاء العمومي البرجوازي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لإبراز دوره التاريخي في سيرورة التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع الغربي، ثم راهنية التفكير في مسألة الفضاء العمومي في زمن العولمة وما تطرحه الديمقراطية الحالية من حدود بعد أزمة دولة الرعاية، وما تفترضه من تفكير بلغة هابرماس في الدولة ما بعد الدولة-الأمة (الدولة الوطنية). أما فيما يتعلق بنانسي فريزر فهي لم تضع نظرية في الفضاء العمومي وإنما حاولت أن تعيد النظر في بعض مرتكزات نظرية هابرماس من خلال نقدها للتصور/الإطار الويستفالي **Le cadre Westphalien** الذي يحكمها والذي يعود إلى الأسس الوستفالية التي أطرت الدولة الغربية الحديثة، معتبرة أن نظرية هابرماس متجاوزة بالنظر إلى متغيرات عالم اليوم وما أفرزته العولمة من إعادة النظر في أسس الدولة-الأمة، وفي النظرية الديمقراطية عامة، انسجاماً ومستجدات الحركة الاجتماعية الجديدة وديناميتها العابرة للأمم والحاجة إلى فضاء عمومي ما بعد برجوازي **postbourgeoise** بديل. يعود هذا الاختيار إلى أن هابرماس ونانسي فريزر على حد سواء ينتميان معا إلى المدرسة النقدية (النظرية النقدية)، ما يعني أن السجال بينهما هو سجالٌ نظري-معرفي يستمد مشروعيته من التقليد الذي دأب عليه فلاسفة ومنظرو المدرسة النقدية منذ تأسيسها. وعلى الرغم من أنه سجال لم يتخذ شكلاً مباشراً: حوارياً أو تناظرياً إلا أنه معلن عنه، وعلى الأخص في العقدين الأخيرين، حيث دشنه الجيل الثاني والثالث من أجيال مدرسة فرانكفورت بمساهمة كل من: ريتشارد رورتي، أكسل هونيت، هابرماس، نانسي فريزر، سيلا بن حبيب، وجون مارك فيري.

* مؤطر تربوي لمادة الفلسفة في التعليم الثانوي التأهيلي، وباحث في الفلسفة السياسية المعاصرة في الدار البيضاء في المغرب.

** نشرت هذه المادة في موقع 'مؤمنون بلا حدود'.



مدخل

يطرح التفكير في **العمومية** la publicité العديد من المفارقات والإشكالات المرتبطة بالشأن العام، ذلك أن التفكير الفلسفي في تطوره التاريخي يخضع قضايا الوجود البشري وكل أوضاع وشؤون البشر للسؤال، ولعل العمومية كمفهوم متداول بشكل كبير في الفلسفة السياسية (وعلى الأخص الفلسفة المعاصرة) يجد مدخله الأساس في الترابط الحميمي واللامشروط بين الإنسان كذات مفكرة وعاملة وفاعلة مع نفسه من جهة، ومع الآخرين والعالم من جهة أخرى؛ إنه مدخل الشأن الذاتي والجمعي والشأن العام، الذي يفرض علينا اليوم الوقوف على كل أبعاد العمومية من **منظور السياسة** ومن **منظور الفلسفة**.

إذا كانت **المدينة-الدولة** polis الشرط الضروري لتحديد الإنسان/المواطن عند أرسطو Aristote، فإن المدينة-الدولة ذاتها تشترط التمييز بين المجال الخاص le domaine privé والمجال العام le domaine public وهو الشرط الذي وضعته حنا أرندت Hannah Arendt للتفكير في العمومية ضمن ما أسمته Via Activa حياة-فعل بحيث انطلقت من السياسات les politiques لأرسطو لرصد تحولات البنيات الاجتماعية وما رافقها من تحولات في الفعل السياسي، لفهم العالم الحديث.

يعود الفضل في التفكير في العمومية إلى كانط Kant الذي دافع بقوة عن الجرأة في **استعمال العقل**، تلك الجرأة التي تفترض الشجاعة والاستقلالية والمسؤولية والإرادة، ولكن: أي **استعمال ممكن للعقل؟** يميز كانط Kant بين **الاستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي للعقل**، وهو التمييز الذي ساهم بشكل كبير في نحت ما سماه هابرماس Habermas بالفضاء العمومي l'espace public، ذلك الفضاء الذي يتداخل فيه الفعل السياسي لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الدعاية la publicité لتوجيه الرأي العام l'opinion publique وجهة العمومية، بالفعل التواصلي، وهنا تصير **العمومية معياراً** لكل تفكير يحكم أي فعل إنساني في الزمان والمكان، وكل قضية من قضايا الشأن العام: **العدالة، الحق،**

السلطة، القوة، العنف، الواجب، الشرعية، المشروعية، إلخ. ومن جهة أخرى الفعل التواصلي وما يفرضه من أخلاقيات للمناقشة والتداول من أجل الإجماع أو التنازع، وما يفرضه هذا من سجال لعل أبرزه بين كارل أوتو أبل K. Otto Apple وهابرماس Habermas، وكل المساهمات المعاصرة التي أتحفنا بها ليوتار lyotard وبول ريكور P. Ricœur ودريدا J. Derrida ونانسي فريزر Nancy Fraser وبيتر سلوترديك P. Sloterdijik وريتشارد رورتي R. Rorty. وبهذا المعنى أصبح التفكير في العمومية مشروطاً بالتفكير في الفضاء العمومي الواقعي منه والافتراضي معاً. فمع التحولات السياسية الجارية اليوم في العالم غدا النقاش ملحاً أكثر مما مضى حول مسألة العمومية وعلاقتها بالديمقراطية (سواء في بعدها التمثيلي أو التشاركي أو ما بعد التشاركي كما هو الحال في مساهمة كاستيل مانييل C. Manuel)، وعلاقة هذه الأخيرة بالشرعية والمشروعية، وانتهاءً بحضور النقاش الديني في هذا الفضاء العمومي.

تتوخى هذه المساهمة الوقوف على نظرية هابرماس في الفضاء العمومي أو في أركيولوجيا العمومية كبعدٍ مؤسسٍ للمجتمع البرجوازي، لرصد بنية هذا الفضاء ووظيفته ووسائل اشتغاله، والدور الذي لعبته في فهم قضايا العالم المعاصر، مع إبراز حدودها المفترضة والتي وقفت عليها أساسا الفيلسوفة الامريكية المعاصرة نانسي فريزر.

لا يتعلق الأمر هنا بالمقاربة بين نظريتين فلسفيتين متعارضتين حول الفضاء العمومي، وإنما بإبراز وبيان مضمون أطروحة هابرماس والكشف عن تحليله لمبدأ العمومية في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، وعلى الأخص **قراءته الجديدة لكانط ونقده لأطروحة حنا أرندت**، وبيان **مضمون أركيولوجية هابرماس** السياسية والاجتماعية في تحليله لبنيات الفضاء العمومي البرجوازي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لإبراز دوره التاريخي في سيرورة التطور الاجتماعية والاقتصادي والسياسي للمجتمع الغربي، ثم **راهنية التفكير في مسألة الفضاء العمومي في زمن العولمة** وما تطرحه الديمقراطية الحالية من حدود بعد أزمة دولة الرعاية، وما تفترضه من تفكير بلغة هابرماس في الدولة ما بعد الدولة-الأمة (الوطنية). أمّا فيما يتعلق بنانسي فريزر فهي لم تضع نظرية في الفضاء العمومي وإنما حاولت أن تعيد النظر في بعض مرتكزات نظرية هابرماس من خلال نقدها للتصورأو الإطار الويستفالي الذي يحكمها، والذي يعود إلى الأسس الوستفالية التي أطرت الدولة الغربية الحديثة، معتبرة أن نظرية هابرماس متجاوزة بالنظر إلى متغيرات عالم اليوم وما أفرزته العولمة من إعادة النظر في أسسالدولة-الأمة، وفي النظرية الديمقراطية عامة، انسجاماً مع مستجدات الحركة الاجتماعية الجديدة وديناميتها العابرة للأمم والحاجة إلى **فضاء عمومي ما بعد برجوازي postbourgeoise بديل.**

يعو د هذا الاختيار إلى أن هابرماس ونانسي فريزر، على حد سواء، ينتميان معا إلى المدرسة النقدية (النظرية النقدية)، ما يعني أن السجال بينهما هو سجال نظري-معرفي يستمد مشروعيته من التقليد الذي دأب عليه فلاسفة ومنظرو المدرسة النقدية منذ تأسيسها. وعلى الرغم من أنه سجال لم يتخذ شكلاً مباشراً: حوارياً أو تناظرياً إلا أنه معلن عنه، وعلى الأخص في العقدين الأخيرين، حيث دشنه الجيل الثاني والثالث من أجيال مدرسة فرانكفورت بمساهمة كل من: ريتشارد رورتي، أكسل هونيت، هابرماس، نانسي فريزر، سيلا بن حبيب، وجون مارك فيري.

أولا - الفضاء العمومي البرجوازي عند هابرماس:

مع بداية العقد الأخير من القرن الماضي تناسل النقاش حول الفضاء العمومي ودوره في بناء الديمقراطية وإعادة النظر في الفعل السياسي. ولقد شكلت مساهمة الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس Jürgen Habermas أولى المساهمات التي دشنها في بداية الستينيات من القرن الماضي. وبالنظر إلى ملحاحية النظر في هذا المفهوم من زاوية نظرية-معرفية من جهة ومن زاوية ممارساتية-ملموسة من جهة أخرى، ارتأينا أن نقارب هذا المفهوم منطلقين من رؤية هابرماس الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للعلاقة بين الفضاء العمومي والديمقراطية وذلك من خلال قراءته لكانط E. Kant ولمبدأ العمومية الذي وضعه هذا الأخير (الاستعمال العمومي للعقل)، ومن رؤية بعض الفلاسفة النقديين المعاصرين الذين حاولوا بيان أن رؤية هابرماس لا علاقة لها بالنظرية النقدية التي ينتمي إليها (مدرسة فرانكفورت)، ذلك أن مهمة الفلسفة الاجتماعية هي النظر في الواقع كما هو من أجل تَلَمُّس كافة عناصر الفعل الاجتماعي لاستشراف المستقبل، وما يعنيه ذلك من كون النظرية النقدية أساس أي بناء فلسفي جديد يروم المساهمة بهذا القدر أو ذاك في بناء رؤية وجودية للواقع وللممارسة الاجتماعية خالية من الشطحات الميتافيزيقية والتخيلات والأوهام التي صار العقل المعاصر وكراً لها.

يستمد هابرماس مشروعية خطابه الفلسفي من إرث مدرسة فرانكفورت من جهة، ومن قيمة مساهماته الفلسفية الثاقبة النظر من جهة أخرى، بحيث لا يكاد يفلت من تأثيره كل من ولج عالمه الفلسفي والسياسي من بابه الواسع، على الرغم مما تطرحه بعض أفكاره السياسية حول القضايا العالمية الراهنة من تساؤلات عميقة.

وتكمن جدة مساهمة الفيلسوف النقدي في إعادة نظره في بنية المفاهيم الرائجة آنذاك في حقل الفلسفة السياسية، وعلى الأخص تصور حنا أرندت H. Arendt حول مفهوم الميدان العام le demain public الذي صاغته أواخر الخمسينيات، والسعي **وراء بناء تصور بديل وفهم مغاير** يأخذ بعين الاعتبار متطلبات المرحلة من أجل التأسيس لفعل سياسي ألماني جديد ينسجم ومرحلة ما بعد النازية. ويحاول هابرماس في قراءته لأرندت العودة إلى مساهمة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط التي صاغها في كتابه 'صراع الكليات' le conflit des faculties وفي مقالته الشهيرة جواباً على سؤال: ما هي الأنوار؟ qu'est-ce que les lumières?

ينطلق هابرماس من واقع ألمانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، وما تقتضيه الشروط السياسية من التأسيس لمشروع مجتمعي يتجاوز الكوارث التي تسببت فيها النازية، وهي المرحلة التي تُنْعَتْ بما بعد النازية، حيث خاض صراعاً مريراً ضد بقايا النازية في الجامعة الألمانية (حرم حتى من التدريس)، ومساهمة الفلاسفة المعاصرين في التنظير للفكر النازي، وعلى الأخص مساهمة هايدجر Heidegger، التي خص لها هابرماس حيزاً كبيراً في إنتاجاته الفلسفية اللاحقة.

ينسجم هم هابرماس السياسي مع ميوله الفلسفية والمعرفية بحيث مكنته معاشرته وعمله مع فلاسفة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من تقوية ممانعة نقدية للفكر النازي 'الاشتراكية القومية'، وتدخل بشكل مباشر في النضال الطلابي اليساري الذي خبره ونظر له في مرحلة الخمسينيات وعياً منه بأهمية النضال السياسي الذي يقوم به الطلاب اليساريون آنذاك في الجامعة.

من الصعوبة الإلمام بكل حيثيات صعود هابرماس وبالسياق العام والخاص الذي جاءت فيه مساهمته في بناء تصور جديد للفضاء العمومي. ونكتفي بالقول أن كتابه 'الفضاء العمومي: أركيولوجية العمومية كبعد مؤسس للمجتمع البرجوازي' الذي نشره سنة 1962 هو أطروحة الدكتوراه الثانية التي قدمها سنة 1961 بجامعة ماربورغ بعد أطروحته الاولى حول شيلنج التي أنجزها سنة 1954 على شكل بحث ضخم في العلوم السياسية والاجتماعية تناول فيها موضوع الأركيولوجيا الاجتماعية والتاريخية للرأي العام كنمط من الهيمنة المؤسساتية داخل المجتمعات البرجوازية الحديثة والمعاصرة.

وينتمي هذا الكتاب الى المرحلة الأولى من تطور فكر هابرماس الفلسفي والسياسي، أي المرحلة التي احتك فيها بالجيل الأول من مدرسة فرانكفورت حيث اشتغل مع أدورنو في نهاية الخمسينيات وتمرس في معهد العلوم الاجتماعية، أي مرحلة أعلن فيها هابرماس انتماءه إلى الفلسفة الماركسية من وجهة نظر مدرسة فرانكفورت التي أعادت النظر في الماركسية، وهو الأمر الذي أنجزه أيضا هابرماس نفسه في كتابه 'بعد ماركس' Après Marx من خلال قراءاته الجديدة لفلسفة كانط وهيجل. ونشير الى أهمية هذه المرحلة لأن أغلب الدراسات أولت عنايتها للمرحلة الثانية من تطور فكر هابرماس أي مرحلة العقلانية التواصلية التي دشنها في بداية الثمانينات بنظريته حول 'الفعل التواصلي'، بهدف تجديد النظرية النقدية.

إن التفكير في الفضاء العمومي هو تفكير في الشرط الإنساني الحديث في أبعاده الاجتماعية والسياسية وتحولاته التاريخية، أي تفكير في:

- اندماج الفرد في المجتمع
- مشاركة الفرد المواطن في الحياة العامة والسياسية
- مساهمة الفرد في تعزيز الديمقراطية (السلطة السياسية)

وهي العناصر الأساسية التي شغلت هابرماس منذ وقت مبكر إلى الآن، بحيث قدم مساهمات عديدة من أجل تحقيق ذلك الاندماج وتلك المشاركة والمساهمة.

تثير الصلات الوثيقة بين الفضاء العمومي والمجتمع المدني إشكالات سياسية ستقود في الفلسفة السياسية المعاصرة إلى التمييز بين المجال الذي يشمل الدولة ومؤسساتها من جهة؛ وبين الميدان الخاص الذي يتصل بالحياة الشخصية للأفراد وحقوقهم المدنية من جهة أخرى. وفي الآن ذاته فإن بحث مفهوم العمومية يقتضي التسلح بأكثر من مجال معرفي واحد، وقد اقتصر على التاريخ والسوسيولوجيا معتبرا أن مفهوم الفضاء العمومي مفهوم تاريخي ومقولة تاريخية تستوجب البحث في شروط قيامها وتطورها التاريخي، مميزاً في هذا التاريخ بين الفضاء العمومي العامي والفضاء العمومي الذي يستند إلى النخبة.

وقد عمل على تحديد **القيمة السياسية والنظرية** لهذا المفهوم معاً، وتتبع تطوره في تاريخ الفلسفة مركزاً على الانتعاشة الحقيقية للفضاء العمومي في القرن الثامن عشر بأروبا والذي ساهمت فيه الطبقة الثالثة الصاعدة (الطبقة البرجوازية) وحاجتها إلى هذا الفضاء لتجاوز النظام الإقطاعي، حيث رصد كل مجالات الاستعمال العمومي للعقل: الصالونات، الجرائد والمجلات، النقاشات العمومية المنتشرة آنذاك والمترافقة مع النمو الاقتصادي وصعود البرجوازية إلى مستوى الإنتاج وتطور الرأسمال الصناعي والمالي.

ووقف في الآن ذاته على كل الحيثيات المتعلقة بنمو العقل العمومي والحاجة إلى أدوات الدعاية التي استعملتها البرجوزاية من أجل توجيه المجتمع وقيادة العقل نحو التحرر من سيطرة الفكر القرسطوي ومخلفاته. مبيناً الدور الاجتماعي والسياسي للفضاء العمومي في نشر الفكر الليبرالي الصاعد لتعزيز الديمقراطية التمثيلية التي كانت بالفعل في تلك المرحلة نظرية ثورية تستجيب لطموح الطبقة البرجوازية وحاجتها إلى الانعتاق من الفكر الظلامي. ففي اقتران ظهور الفضاء العمومي بولادة الدولة الحديثة وتحديداً مع الثورة الفرنسية، التي أدمجت الطبقة المتوسطة في مناقشة وتدبير قضايا الشأن العام خاصة المشاركة في البرلمان، رد على حنا أرندت التي تؤكد أن ولادة الفضاء العمومي تمتد جذورها التاريخية إلى اليونان، إلّا أن نشأة الفضاء العمومي تمّت مع الدولة الحديثة.

1- أركيولوجية العمومية:

يوظف هابرماس مفهوم الأركيولوجيا لرصد دلالة مفهوم الفضاء العمومي من جهة:

- تكونه التاريخي
- تحولاته المرتبطة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي
- وظيفته الأساس: الحوار، الحجاج، الإقناع؛ أي دوره التواصلي
- تفاعله مع عناصر البنية العامة للمجتمع البرجوازي
- ارتباطه بالرأي العام، وطرق اشتغاله، واستعمال الجمهور للعقل استعمالاً عمومياً كان أم غير عمومي، إمّا في اتجاه قبول السلطة (الاستيلاب والخضوع والهيمنة) أو ضد السلطة (القوة المضادة).

هكذا نميّز مع هابرماس بين مفهوم العمومية ومفهوم الدائرة العمومية sphère publique لأن هذه الأخيرة هي مجال تشكل الرأي العام النقدي الذي يوظفه الجمهور. حيث يقول: "إن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حامل رأي عام ذي وظيفة نقدية". فالعمومية تشير في بعض معانيها إلى المؤسسات العمومية الخاضعة لسلطة الدولة. فالدولة تسيّر تلك المؤسسات تسييراً بيروقراطياً وتتحكم فيها قانونياً وفق التشريعات السياسية والبرامج الفوقية لضمان وظيفتها المتمثلة في ضمان الخدمة العمومية للمواطنين.

وفي معرض بيانه لدلالة مفهوم الفضاء العمومي يبرز هابرماس الفرق بين العمومية ومفهوم الدعاية la publicité التي تفيد آليةً من آليات التأثير في الرأي العام، التأثير في المعيش وعلى عقول الأفراد عبر التحايل والكذب والتغليط وتشويه وتزييف الحقائق عبر وسائل الاعلام. وتهدف الدولة من الدعاية إلى التحكم السياسي la manipulation (أي الاستخدام أو التمويه) في المجال العمومي لتحقيق التطابق بين برامج السلطة السياسية (الحكومية) والحاجيات التي يطالب بها الشعب. لذلك فالدعاية إذن أداة تستخدمها الدولة الحديثة لتوجيه عقول الناس وصناعتها والتحكم فيها وإفراغها من أي محتوى نقدي.

اتخذ مفهوم الفضاء العمومي دلالات عديدة ومتنوعة نجملها فيما يلي:

- **سياسية:** أي نمط اجتماع الافراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم ولكيفية استعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية؛
- **اجتماعية:** لأنه يمثل مسحا لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها ووظائفها وكيفية تفاعل عناصرها؛
- **اقتصادية:** لأن الفضاء العمومي هو أيضا مجال لتبادل السلع والبضائع وحل مشكلات التوزيع، ويشمل مختلف علاقات الانتاج والاستعمال والتبادل ولطبيعة اشتغالها تحررا أم اغترابا (وهو فضاء المجتمع المدني)
- **ثقافية:** ويتعلق الأمر هنا بالإنتاجات الرمزية اللغوية والأدبية والفكرية... حيث تتبع هابرماس حركة الصالونات الأدبية ودور البرجوازية كأفراد خصوصيين لعبوا أدوارا هامة في الصراع بين الطبقة الثالثة وبقايا الاقطاعية...
- **اثيقية:** فالفضاء العمومي يحتاج إلى توجيه الانسان لذاته فكرا وعملا، وهو ما ليس ممكنا إلا بفضل معايير إثيقية معينة سيحددها هابرماس فيما بعد في قواعد أخلاقيات المناقشة، دون أن ننسى حقيقة الفعل الإنساني من جهة منطلقاته وغاياته وأساليب مداولته مع الاخر بخصوص الشأن العام؛
- **أنطولوجية:** وتتعلق بالمجال الذي يوجد فيه الكائن: تربة الوجود المشترك من أجل العيش المشترك. فوجود الفرد داخل الفضاء العمومي هو وجود الكائن داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية. والفرد يتمتع في هذا الفضاء بكل حرياته المتاحة والتي تنسجم مع العقل من أجل تنظيم هذا المجال تنظيما محكما يجعله متأرجحا بين المجتمع والدولة.

اهتم هابرماس بالفضاء العمومي بما هو فضاء لقضايا الشأن العام (قضايا التواصل والعالم المعيش)، ففيه يتم الإعلان عن المواطنة ويربّى فيه المواطن (الفرد) عليها ويمارسها كاملة، فلا معنى للفضاء العمومي ما لم يكن مجالاً لممارسة المواطنة وللفعل السياسي الديمقراطي المبني على الحوار وتبادل الآراء وصياغة الرأي العام المضاد للسلطة لبناء قوة مضادة للدولة، فإذا كانت **الحركات الاجتماعية الجديدة** قوة مضادة في وجه السلطة بمختلف أنواعها، فإنها بذلك تسعى إلى بناء سلطة نقيض بمثابة حارس لقيم الكونية، والمحافظة على كينونة الفرد بما هو كائن اجتماعي وسياسي.

تندرج إشكالية الفضاء العمومي ضمن إشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، لأن التفكير في الفضاء العام هو تفكير في الممارسة الإنسانية وغاياتها في أبعادها السياسية والتاريخية والاجتماعية، وتفكير في أدوات اندماج الفرد في المجتمع ومشاركته في الحياة الاجتماعية وفي الممارسة السياسية، أي في الديمقراطية كفعل، وما تقتضيه من وسائط تواصلية تحتاج إلى أطر أخلاقية لتحقيق الإجماع والتنازل في الرأي. وهو ما قاد تفكير هابرماس في النموذج الليبرالي للفضاء العمومي الذي تشكل في المجتمع البرجوازي الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث تدخلت البرجوازية عبر الدعاية لتنميط الوعي ولتحقيق السيطرة الكليانية على نمط الوجود الفردي من خلال تشكيل وصناعة الرأي العام، وهو

الأمر الذي انطلق منه **كارل ماركس** في بحثه للأيديولوجيا **كوعي زائف** تروم منه البرجوازية السيطرة على العقول، عبر التضليل والدعاية لتحقيق غاياتها وأهدافها الاستغلالية. فالطبقة المسيطرة في نظر كارل ماركس لا يمكنها أن تحقق مراميها إلا بالاعتماد على أدوات التعمية والتمويه والتشويه التي تضلل الوعي الفردي، وهكذا ميز ماركس بين أدوات السيطرة والتحكم والهيمنة المادية-المباشرة والتي يلخصها في كل أشكال القمع المادي-الأيديولوجي، وبين أدوات الاحتواء غير المباشرة والرمزية والتي تعمل على إدماج الفرد في المجتمع عبر أدوات التنشئة الاجتماعية (الأسرة، المدرسة، العمل)، وما تقتضيه التراتبية الاجتماعية في المجتمع الطبقي من احترام لقواعد الانضباط العام لضمان استمرارية الحياة الاجتماعية. وتظل تلك الأدوات في نظر ماركس محكومةً بتوطيد سيطرة الطبقة البرجوازية على أدوات ووسائل الانتاج عبر تدجين قوى الانتاج واستلابها. من هنا استخلص هابرماس، كما رأينا مع ماركس، أن التحولات الكبرى في الفضاء العمومي البرجوازي مرتبطة بتطور علاقات الإنتاج وأشكال التبادل ووسائل التواصل.

2 – نمطان من العمومية:

في معرض بحثه عن تحديدٍ لمضمون العمومية يرصد هابرماس شكلين من أشكال العمومية التي اخترقت المجتمع الأوروبي في القرنين 18 و19، حيث ميز بين:

- عمومية نقدية حاملة لرأي عام نقدي
- عمومية دعائية خاضعة لوسائل الإعلام الرسمية وموجهة من طرف الدولة لكل المواطنين وفق أغراضها

ومنه حاول تبرير جملة الخلاصات التي توصل إليها في بحثه للعمومية إلى العودة إلى اليونان مشدداً على أن الفصل بين المجال الخاص والمجال العام لم يظهر إلا في العصر الحديث، حيث تشكل المجتمع الرأسمالي والطبقة البرجوازية التي نشأت تدريجيا داخل الأنظمة القديمة (الإقطاعية)، وتميزت البرجوازية بدفع الفضاء العمومي إلى الظهور كفضاء سياسي هدفه التحرر من بقايا الإقطاعية عبر الصراع الأيديولوجي في كل المجالات (الثقافية، الفكرية، الفلسفية، العلمية، الاقتصادية)، ويرجع هابرماس -كما هو الحال لدى كارل ماركس- التطورات الحاصلة على الصعيد الأيديولوجي (الدعاية عبر وسائل الاعلام) إلى التغيرات الجارية في التجارة الرأسمالية (الاقتصاد): أي خضوع البنية الفوقية للبنية التحتية. محاولاً استثمار هذه المقاربة لبحث أثر علاقات الإنتاج، وأشكال التبادل، ووسائل التواصل، في ظهور النمط الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي.

يتوجه هابرماس في تحليله للعمومية إلى نقد فكرة حنا أرندت التي بينت أن إحدى مميزات الحداثة السياسية هي التمييز بين العمومي والخصوصي؛ فكل أنشطة الانسان وممارساته اليومية، كالعمل والأسرة والدولة محددة بانفصال المجال العمومي السياسي عن المجال الخصوصي أي دائرة الأسرة. إلا أنها لم تركز جهدها على المجتمع الرأسمالي الأوروبي كما فعل هابرماس، ولم تبحث في مسألة الاعلام (الجرائد) ودورها في تداول الشأن العام ومناقشة قضاياه ومشاكله، حيث تؤكد أنه لا وجود للحرية خارج هذا الغياب للفضاء العمومي، ما دامت الحرية هي أساس هذا الفضاء بما هو فضاء عمومي مشترك يتحقق فيه

الالتقاء والإجماع والحرية بواسطة القول والفعل. أي أن **الفضاء العمومي هو شرط إمكان الحرية والحقيقة ونمط التفكير** (خاصة لدى الإغريق). فالإغريق بالنسبة لها هم من اكتشف هذا البناء الأصيل للفضاء العمومي حيث الدولة-المدينة (وتحديداً دور الأغورا l'Agora) كمركز للقرار وممارسة السلطة السياسية المباشرة، وهنا يتوجب الانتباه أيضاً إلى قوة الحجة والإقناع الخطابي لأن الإنسان لا يتحرر إلا حينما يمارس السلطة على الآخرين وحريته مشروطةٌ بالآخرين وبتواجده في العالم.

وفي تعريفه الدقيق للفضاء العمومي يقول هابرماس: "يمكن أن يفهم المجال العمومي البرجوازي، أولاً وقبل كل شيء، باعتباره مجالاً لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور. وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المقنن والمنظم من طرف السلطة، ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة نفسها، لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل، وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي، وهو ميدان يبقى خاضعاً بشكل أساسي ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية". إلا أن هذا التعريف يطرح صعوبة أساسية تتعلق بالتناقض الصريح الذي يخترق الدائرة العمومية، والذي يستند إلى أن هذه الدائرة تمثل بنية منظمة من قبل سلطة الدولة التي تتدخل لأجل فرض وضبط قواعد وآليات وبنيات السوق، وتوجيه الرأي العام نحو تحقيق غاياتها الكبرى. وفي نفس الوقت تتضمن رأياً يحمله الجمهور ذا وظيفة نقدية كما رأينا سلفاً. وإذا صح هذا التمييز بين نمطين من العمومية فبماذا يمكن تفسير تلك الازدواجية؟

3 – بنية الفضاء العمومي: النموذج الليبرالي

يشدد هابرماس على وجود تعارض بين **الدائرة العمومية والدولة.** ذلك أن الدولة تسعى إلى ضبط العلاقات وتطوير وسائل الهيمنة والسيطرة على الرأي العام وتوجيهه نحو أهدافها (موظفةً كل الترسانة القانونية وكل وسائل الدعاية)، في حين أن دور الفضاء العمومي يقتصر أساساً على **نقد آليات السيطرة والهيمنة،** معتمداً في ذلك على العقل وحده، لبناء رأيٍ عموميٍّ قادرٍ على لعب دور الوساطة حيث يقول: **"تلعب الآراء العمومية دور الوساطة بين حاجات المجتمع والدولة".**

ويعمل هابرماس على بيان هذين النمطين من العمومية من خلال استقصاء الفعل السياسي، مشدداً على أن العمومية في أوروبا القرنين 18 و19 يخترقها نمطان من الفعل:

- **الفعل السياسي الشرعي والعلني** الذي يعبر عن موقف توافقي مع الدولة، والذي يتفادى كل مواجهة بين الدولة والمجتمع المدني
- **الفعل السياسي السري وغير القانوني** وغير المعترف به من طرف الدولة، وهو فعل مقموع ومضاد لسلطة الدولة ويطالب بتغييرها. وهذا التمييز هو الذي حاولت أن تفسّره الماركسية بالصراع الطبقي، لأن المواقع الاجتماعية والاقتصادية هي التي تحدد طبيعة المصلحة، وتحدد المعايير التي بموجبها يتم الارتقاء الاجتماعي.

يخترق الفضاء العمومي نوعان من السلطة: السلطة السياسية السائدة والحاكمة، ثم السلطة التي تنبع من الدينامية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أي السلطة غير المعترف بها مؤسساتياً، ولا تمثل في

المؤسسات الرسمية، ويقصد بها كل أنواع الحركات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الكلاسيكية-التقليدية والجديدة.

إذا كانت السلطة السياسية الرسمية تتدخل في الفضاء العمومي بشكل شرعي وقانوني وتنظم المواطنين وتضمن لهم ممارسة حقوقهم السياسية والاجتماعية وكل ما يتعلق بالاستقرار والسلم، فإن السلطة المضادة أو غير الرسمية/الحكومية تعمل على ممارسة الضغط لتحقيق المزيد من المكتسبات، وهي سلطة تستمد مشروعيتها من طبيعة مطالبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترفعها لضمان انخراط أوسع للمواطنين، وبذلك تكون هذه السلطة أو قوة الضغط هذه ضرورية في حيوية الفعل السياسي وحركية المجتمع وحيويته، ذلك أن السلطة الرسمية التي تستغل كل الموارد وكافة الوسائل والامكانات لضمان رأي عام ينسجم وأهدافها العملية والنظرية، لا تستطيع ضمان الاستمرارية والدوام إلا بوجود هذه المعارضة الخارجية، على الرغم من أن هذه الأخيرة ينبغي أن تبقى من وجهة نظر رسمية محدودة التأثير، وألا تمتدّ قوتها وهيمنتها إلى كل الدينامية المجتمعية لتخلق بذلك تهديدا للسلطة الرسمية.

ويشدد هابرماس على أن الدينامية الاجتماعية تخترقها ثلاث وسائط مباشرة توظف بهذا القدر أو ذاك لاضفاء المشروعية على الفعل:

- **السلطة** كوسيط توظفه الدولة والمجتمع السياسي
- **المال** كوسيط يستعمله النسق الاقتصادي أو مجال التبادلات الاقتصادية والتجارية والمالية
- **الفعل التواصلي** كوسيط يستعمله المجتمع المدني الفعال في الفضاء العمومي

وتعمل الدولة على تحوير الوظيفة النقدية للفضاء العمومي وتوجيهه وتوظيفه توظيفا ايديولوجيا وسياسيا لتحقيق مصالحها. لأن النقد من منظور الفعل السياسي الرسمي يمارس داخل مؤسسات الدولة وليس خارجها، مما يعني عملياً أن تأطير الممارسة السياسية بالقوانين والأعراف يؤدي إلى التحكم في الوظيفة النقدية لهذه الممارسة في سبيل إعادة انتاج نفس علاقات الإنتاج، بحيث توظف الدولة الأحزاب والنقابات والجمعيات والأفراد ودور النشر والتوزيع ووسائل الاعلام وكل المؤسسات الثقافية لتوجيه الرأي العام لصالحها. ولبيان هذا الأمر يعود هابرماس إلى القرن الثامن عشر ليجد أن العمومية في الاصطلاح الفرنسي تفيد: جمهور القراء أو الفئة الاجتماعية المثقفة التي تمتلك القدرة على استعمال العقل استعمالاً عمومياً. إلا أن هذا الاستعمال لم يتخذ أشكالاً شرعية مؤسساتية بل ظل سرياً في ظل الصراع القائم بين البرجوازية الصاعدة (الطبقة الثالثة) والنظام الإقطاعي الذي لا يزال مهيمناً على الفكر. وظلت تلك الممارسة السرية لاستخدام العقل محصورة بين أشخاص خصوصيين لم يجدوا بعد طريقهم الى الجمهور (أي معزولين في الصالونات)، وذلك بالنظر إلى الهيمنة الكلية للسلطة السياسية على مجالات التداول والنقاش التي لم تظهر علناً إلا بعد صراع مرير، فمجتمع البلاط يقف أمام تحرك مجال العائلة البرجوازية الضيق. وهكذا يمكن القول إن العموميةً في تلك الفترة كانت داخلية-سرية نظراً لكونها مستهدفة من قبل السلطة السياسية. وسنحاول أن نركز أكثر على دور حركة التنوير في الدفاع عن العمومية بمعنى استعمال العقل استعمالاً عمومياً الذي طوره كانط تحديداً: فما هي العلاقة القائمة بين مبدأ العمومية وحركة التنوير؟ وكيف قارب كانط مسألة العمومية؟ وما العلاقة القائمة بين التنوير والعمومية؟ وكيف نظر هابرماس إلى عمومية كانط؟

4 – مبدأ العمومية وحركة التنوير: كانط نموذجاً

يمثل كانط في نظر هابرماس المؤسس الحقيقي لمبدأ العمومية، أو الفضاء العمومي البرجوازي، وبفضله بلور هيجل التصور الأيديولوجي لهذا الفضاء في حقل فلسفة الحق والتاريخ، وهو التصور الذي أدى إلى تشكيل الفهم الماركسي للدولة البرجوازية وللخطاب الأيديولوجي المؤطر لحقوق الانسان فيما بعد. وقد تتبع هابرماس حركية الفكر في التاريخ الألماني والفرنسي والإنجليزي لمحاولة التأصيل لمبدأ العمومية ورصد التحولات الجارية في:

- التصور الفلسفي السياسي الأخلاقي الكانطي
- الجدل التاريخي الهيجلي والماركسي
- التصور الليبرالي مع دي توكفيل وجون ستيوارت مل

ومن خلال قراءته الجديدة لكانط وهيجل وماركس والفكر الليبرالي الفرنسي استطاع هابرماس أن يؤسس مشروعه الفلسفي الذي ارتكز في خطوطه العريضة على:

- النظرية النقدية التقليدية: في اتجاه فلسفة اجتماعية
- نقد الحداثة أو نقد العقل الاداتي والدفاع عن الحداثة بما هي مشروع غير مكتمل
- النظرية التواصلية التي بحث فيها شرط الاجماع داخل المجتمع الديمقراطي: الاستعمال العمومي للبرهنة من خلال أخلاقيات المناقشة

ويصعب اختزال اسهام هابرماس في العقلانية التواصلية ما لم نعمل على التمييز بين المرحلة الأولى من تطوره فكره ونسقه الفلسفي والسياسي وبين المرحلة الثانية كما أشرنا سلفا. فاطلاعه على كانط سيمكنه من التأكيد على أن العمومية الكانطية تستوجب الانتقال من الفردية إلى الكونية في مستوى الاخلاق والسياسة: لأن غاية هذه العمومية هي بلوغ مجتمع مدني يقيم الحق على نحو كوني (كوسموبوليتي) يتجاوز العلاقة بين الافراد داخل المجتمع المدني والدولة الكونية التي هدفها السلم.

إلا أن معيار الكونية الكانطي الذي يؤسس للعقل العملي ليس وحده كافيا على المستوى الاخلاقي لتأسيس عمومية أنوارية لذا أضاف هابرماس المناقشة بين الذوات والحوار وحرية التعبير والرأي والتي تهدف بلوغ الإجماع لأنه يرتكز على واقع الممارسة الاجتماعية كمعيار للكونية كما هو هدفه الفلسفة الاجتماعية.

وإلى جانب معيار الكونية فإن العمومية الكانطية تتأسس على الحرية أي حرية الفرد في التفكير الذاتي وفي استعمال العقل، لأنه غاية في ذاته (مسؤول له ارادة تحترم...) وليس وسيلة لغيره. والحرية هنا لا تتحقق إلا بتجاوز الفرد للاستبداد والارهاب الديني الكنيسي. إلأا أن الحرية التي نادت بها الأنوار تطرح في نظر هابرماس مسألة الحق، وما يستلزمه الأمر من إعادة بناء للعلاقة بين الفضاء العمومي السياسي والحق، وما جاء متأخرا في مشروع هابرماس.

5 – الفضاء العمومي والحق:

يشدد هابرماس على أن البعد السياسي للعمومية (الحداثة السياسية) يجد أساسه في واقع الناس اليومي وفي شروطهم التي تستوجب حضور الديمقراطية كمطلب ضروري لعقلنة الفعل السياسي الذي وضعت الأنوار من خلال اهتمامها بالعقل العملي ركائزه من خلال مقاربتها لمسألتين:

- الشرعية أو الممارسة الديمقراطية
- التعاقد الاجتماعي أو السياسي (حقوق الانسان: حرية استعمال العقل العمومي والخاص، الخروج من الوصاية)

وهو الأمر الذي أدى إلى اعتبار الفضاء العمومي فضاءً مضاداً للسلطة السياسية الاستبدادية، يطالب بالحقوق وبصنع القرار وحرية التعبير. فمع الدولة الحديثة فقط تجسد الطلاق بين الفلسفة والدين (اللاهوت)، بين السياسة والأخلاق، من خلال التأكيد أن شؤون البشر هي من اختصاص البشر، أي عبر التعاقد والاتفاق والإجماع.

قاد الترابط الكانطي بين العمومية وحرية استعمال العقل إلى طرح إشكالية الفضاء العمومي السياسي والحق. فإذا كانت العمومية تفيد الاستعمال العمومي للعقل مع كانط، فإن ممارسة هذا الاستعمال هي مجال الحرية، أي حرية استعمال العقل والتفكير والحق في إبداء الرأي وتشكيل رأي عام من أجل "العرض العمومي للحقيقة" والمشاركة في التداول في سبيل تحقيق الإجماع. إلا أن الحرية التي تدافع عنها الأنوار (وتحديداً مع كانط) هي حرية غير مقيدة بأية عقلية دوغمائية متحجرة في مجالي الفكر والفعل معاً، وخالية من أي وصاية خارجية معطلة لقدرات الذات. ولكن مع ذلك فاستعمال العقل، بما هو مجال الحرية، قد يقود الى صراعٍ بين عقلين أو بين استخدامين متعارضين للعقل: أقصد بين الاستعمال الرسمي المؤسساتي للحقيقية وبين الاستخدام غير الرسمي أي النقدي للحقيقة وتعميمها. هنا تكمن إشكالية الحق فكيف يمكن أن تتحقق لفكر نقدي حريته في التفكير الى جانب فكر آخر له (قد يكون بالضرورة مناقضاً) هو أيضا حقه في أن يفكر بحرية ويستعمل عقله استعمالاً عمومياً؟

في عمق هذه الإشكالية يذكرنا هابرماس بنص هام لكانط وهو 'صراع الكليات' الذي يعالج فيه الصراع أو التناقض بين كلية الفلسفة من جهة، وكليات الطب والقانون واللاهوت من جهة أخرى. ذلك أن هذه الأخيرة موجهة ومحكومة بسياسة الدولة، حيث تتمكن من خلالها من إعادة إنتاج النخب الحاكمة والمسيرة لدواليب الدولة، في حين أن غرض كلية الفلسفة هو **العرض العمومي للحقيقة.** فالفلاسفة مستقلون تماماً عن مصالح الدولة، ولا يوجهون إلا **بالعقل وحده،** ففي خضم الصراع القائم بين الكليات (يقول هابرماس) فإن العقل وحده ينبغي أن يضمن الحق في التعبير (عن الحقيقة) عمومياً، لأنه بدون هذه الحرية فإن الحقيقة لا يمكن أن تظهر (أن تنجلي).

لم يقتصر جهد هابرماس على كانط وحده، بل امتد حفره الاركيولوجي إلى: روسو، هوبز، هيجل، ماركس، ليؤكد بعد تحليله للرأي العام أن فكر حقوق الانسان قد طوعته البرجوازية واستعملته استعمالاً أيديولوجياً لإخفاء واقع الصراع والتفاوت والتحكم والاقصاء والهيمنة حيث يقول: "لقد وظفت حقوق

الانسان لإظهار كونية مغلوطة وادعاء الإنسانية والتسامح ومن وراء ذلك التوظيف نجد الغرب الإمبريالي يسعى إلى خدمة مصالحه والتحكم من نفوذه في العالم وفرض هيمنته".

لقد عمل هابرماس، في كتابه 'الحق والديمقراطية' (1992)، على تجاوز نظرية الحق كما هي متداولة في الفلسفة الحديثة، موجهاً اهتمامه نحو التأسيس لعدالة جديدة تقوم على الفعل التواصلي، حيث عمل جاهداً على فحص تجربة الفيدرالية الألمانية والتجربة الأمريكية في مجال العدالة، ورصد مختلف التناقضات التي اعترضت تجارب دولة الحق، وهكذا أعاد الاعتبار للنموذج الكانطي في الكوسموبوليتية، مساجلاً رواد الليبرالية السياسية الأمريكية (راؤول تحديداً). فالاستعمال العمومي للعقل كما نظّر له راؤول تعترضه جملة عوائق مرتبطة تحديداً بحيادية الدولة تجاه رؤى العالم، ومواقف الفاعلين في المؤسسات الدستورية، وهو الأمر الذي قاده الى إعادة النظر في العلاقة بين الايمان والمعرفة مدافعا باستماتة عن دور الدين في الفضاء العمومي.

6 – الرأي العام والدعاية:

يتم النظر إلى الرأي في التقليد الفلسفي كفكر عام لم يبلغ بعد درجة التأمل، لارتباطه بما هو حسي، أي بالتجربة اليومية، وهو نابع من الممارسة اليومية، وتقوم عناصره في الفكر السياسي على الدعاية والثقافة السائدة، وكل أنماط الانتاج القائمة على التملك والمردودية.

تخفي الآراء، في نظر هابرماس، المصالح المادية المباشرة لطبقة أو فئة اجتماعية تستحوذ على وسائل الدعاية والإنتاج، ولا تخرج عن دائرة المصالح الفردية والاجتماعية. غير أن الرأي العام بالنسبة له يقترن بالفضاء العمومي ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، لأن الرأي العام هو أيضا مقولة تاريخية شأنه شأن الفضاء العمومي يرتبط بالدولة الحديثة ويكون "موجهاً بإرادة عقلنة السياسة باسم الأخلاق". ذلك أن الرأي من المنظور الكانطي يتحدد في التمييز بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل، حيث يقول هابرماس: "كانت العمومية في الأصل تضمن العلاقة التي كان يقيمها الاستعمال العمومي للعقل مع الأسس التشريعية للسيطرة كما مع المراقبة النقدية لممارستها، ومنذ ذلك الوقت فهي – أي العمومية – تشكل مبدأ سيطرة تمارس من خلال القدرة على التحكم في رأي غير عام، الأمر الذي يؤدي إلى هذا الالتباس المتفرد: تكمن العمومية من استخدام الجمهور، في نفس الوقت الذي تمثل فيه الوسيلة التي تستعملها لتبرير ذواتنا تجاهه. وهكذا انتصرت عمومية الاستخدام على العمومية النقدية". وقد أدى تحليل هابرماس للرأي إلى التأكيد على مبدأ التطويع الذي سلكته البرجوازية في تطورها التاريخي على الرأي العام، ذلك أن وسائل الإعلام، وأساساً الجريدة التي وقف عليها كثيراً، تحولت بفعل ضغط السوق والإشهار والدعاية الطبقية إلى خدمة المصالح المادية المباشرة للطبقة المسيطرة، ولكن مع ذلك ظهرت الصحافة السياسية (الجريدة الحزبية) التي لم تكن مرتبطة بضغوط الدعاية. فهذا التحول من العمومية النقدية إلى العمومية العامية (عمومية الاستخدام) جاء مع الفضاء العمومي البرجوازي الذي حول استعمال العقل كمجال للحرية إلى استعمال خاضع للدعاية وتحوير الرأي لخدمة أهداف سياسية. ويصر هابرماس على أن الرأي العام الذي يتحدث عنه هو الرأي النقدي الذي يتشكل لدى الجمهور عامة، حيث أن العمومية المرادة هنا هي

"الجمهور الحامل لأحكام والذي يمتلك القدرة على استعمال العقل"، مستنداً في ذلك على هيجل الذي أضفى قيمة على الرأي المشترك (العام): وهو أحكام مشتركة بين أفراد جماعة ما أو فئة ما.

ثانياً – نانسي فريزر في مواجهة هابرماس

"لا يلائم 'النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي'، النظرية النقدية المعاصرة. نحن بحاجة إلى تصور ما بعد برجوازي يسمح لنا بتخيل دور الفضاءات العمومية (أو على الأقل البعض منها) الذي يتجاوز الشكل البسيط لرأي ذاتي مستقل ومنفصل عن السيرورة الرسمية لاتخاذ القرار". (N, Fraser: qu'est-ce que la justice sociale, p142)

اهتمت نانسي فريزر بمفهوم الفضاء العمومي عند هابرماس بالنظر إلى قيمته السياسية التي تساهم في فهم الملابسات التي تعترض الحركات الاجتماعية التقدمية والنظريات السياسية التي ترتكز عليها. فقد مثلت هذه النظرية، طوال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، إسهاماً مباشراً في فهم التغيرات السياسية التي أعقبت ثورة أيار/مايو 68، بعد ظهور الحركات الاجتماعية الجديدة من قبيل: الأقليات العرقية والإثنية، الحركة النسوية، حركات الحقوق الجنسية، حركات الثقافات واللغات المهمشة، حركة العاطلين عن العمل، والحركات المتصلة بمختلف المشاكل التي أفرزتها الرأسمالية عبر تطورها التاريخي.

وينصب اهتمام فريزر أساسا على محاولة تجديد أطروحات النظرية النقدية، من خلال مراجعة مواقف الجيل الأول والثاني من أجيال مدرسة فرانكفورت، وفي هذا السياق راجعت نظرية هابرماس في الفضاء العمومي أو فيما تسميه "النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي"، لبيان صلته بالنظرية النقدية المعاصرة، ولفحص **الأسس السياسية والفلسفية** التي قام عليها، من أجل صياغة أطروحة جديدة أو ما تطلق عليه اسم **الفضاء العمومي ما بعد البرجوازي l'espace public post-bourgeoisies.**

وتؤكد أن المشكلة الأولى التي يطرحها **مفهوم الفضاء العمومي الهابرماسي** تكمن في العلاقة بين الدولة وأجهزتها من جهة، و**الفضاءات التعبيرية العمومية وجمعيات المواطنين** من جهة أخرى. ذلك أن النموذج الكلاسيكي للدولة (الاشتراكي والماركسي) يفرض رقابة الاقتصاد للدولة الاشتراكية التي تراقب أيضاً مجموع المواطنين الاشتراكيين. فالتشابك واللبس الذي يكتنف العلاقة بين أجهزة الدولة والفضاء العمومي وجمعيات المواطنين يعود إلى **الشكل التحكمي والسلطوي للدولة الاشتراكية** في كل هذه الفضاءات والتنظيمات، وهو شكل **لا ديمقراطي ولا تشاركي،** وهو ما يطرح بدوره السؤال حول الديمقراطية الاشتراكية ذاتها كما طبقتها الأنظمة الستالينية. ونفس الأمر ينطبق على الديمقراطية البرجوازية التي طوقت **الفضاء العمومي السياسي** وأطّرته بأُطُرٍ وتشريعات قانونية وطنية لم تعد تستجيب لحاجيات المواطنين اليوم. ولذلك فإن كلا النمطين: البرجوازي والاشتراكي على حد سواء لم يعودا صالحين لنمط العيش المشترك اليوم، أي في عالم يحتاج إلى **مواطنة كونية** تنتفي فيه **الحدود الوطنية الويستفالية.**

تعتبر فريزر أن نظرية الفضاء العمومي تمتلك "قيمة مفهومية"، بحيث تساعدنا على فهم بعض المشكلات المعاصرة المتصلة مباشرة بالديمقراطية. وتعرف الفضاء العمومي على أنه **"فضاء المجتمعات الحديثة حيث تمر المشاركة السياسية عبر اللغة. إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم**

المشتركة، فضاء يُمَأْسِسُ تفاعلاً تداولياً". وترفض التعريف الهابرماسي الذي يحدد المشاركة في جمهورٍ مثقفٍ يتقن استعمال العقل بشكلٍ نقدي، لأن المجتمع المعاصر يختلف جذرياً عن مجتمع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مؤكدةً في الآن ذاته أنه رغم ما يمكن أن يقال من مؤاخذات على نظرية هابرماس فإن مفهوم الفضاء العمومي "ضروري للنظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الديمقراطية". لأنه مكان منفصل عن الدولة، وفضاء لإنتاج ونشر الخطاب النقدي تجاه الدولة، لابد له من أن يتصور اقتصادا غير رسمي (اقتصاد الدولة) وخالياً من علاقات السوق، إنه فضاء لعلاقات التخاطب يسمح بالنقاش والتداول. فإذا حولت الرأسمالية الفضاء العمومي إلى مكان للبيع والشراء فإن الفضاء العمومي الذي يلائم النظرية النقدية المعاصرة ينبغي أن يتجاوز النموذج البرجوازي بحيث: "لا يمكن لأية محاولة لفهم حدود الديمقراطية الرأسمالية المتأخرة أن تتم دون اللجوء والاستعانة بطريقة أو بأخرى لبذل الجهوذ من أجل تطوير **نماذج بديلة للديمقراطية"**. غير أن الفهم الهابرماسي غير كاف، فالنظر في حدود الديمقراطية الموجودة واقعياً يتوجب التساؤل حول هذا الفهم الذي يبدو متجاوزاً.

أبانت أركيولوجيا هابرماس عن عظمة وانحطاط شكلٍ خاص للفضاء العمومي المحدود في التاريخ، والذي سماه الفضاء العمومي البرجوازي من جهة، ومن جهة أخرى عن تساؤله عن قانون **النموذج المعياري** المتعلق بهذه المؤسسة والتي يطلق عليها اسم "النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي"، وكان هدفه فيما ترى فريزر مزدوجاً:

- قصد فحص الشروط التي جعلت هذا النمط من الفضاء العمومي ممكناً
- إعادة وضع تلك الشروط في مكانها، وإدراك راهنية المنفعة المعيارية لهذا النموذج الليبرالي

وتؤكد على الحاجة إلى تجديد هذه النظرية وتجاوزها لأن "الشروط الجديدة **لديمقراطية الجماهير** ولدولة الرعاية في نهاية القرن العشرين، أسقطت الفضاء العمومي البرجوازي ونموذجه الليبرالي في عداد النسيان. وأن شكلا جديدا للفضاء العمومي ضروري لحماية وصيانة الوظيفة النقدية لهذا الفضاء ولمأسسة الديمقراطية".

وتلوم هابرماس في أنه لم يبلور تصوراً بديلاً عن النموذج الليبرالي الذي نظّر له، وهو ما يتنافى مع روح النظرية النقدية المعاصرة حيث تقول: "غريب أن هابرماس لم يذهب إلى وضع نموذج جديد للفضاء العمومي ما بعد البرجوازي. وأكثر من ذلك لم يؤشكل أبداً بعض الفرضيات المتداولة حول النموذج الليبرالي، وعليه فالفضاء العمومي انتهى دون اقتراح معنى وفهم لفضاء عمومي مغاير للنموذج الليبرالي خدمة لأهداف وغايات النظرية النقدية المعاصرة". وما يعنيه ذلك من أن هابرماس لم يؤشكل، ولم يقترح بديلاً للنموذج البرجوازي، هو أن جهد هابرماس لا ينسجم وتوجهات المدرسة النقدية ولا يخدمها بل هو بعيد عنها.

ثالثاً – حدود النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي

تقر فريزر بالحاجة إلى تجاوز نظرية هابرماس، بالنظر إلى كونها مبنية على أسس الاطار الوطني الويستفالي التي تجاوزها التاريخ، ولتعارض هذه النظرية مع معطيات الواقع الاجتماعي الجديد الذي

كشفت عنه نظريات جديدة في التاريخ، والعرق، والنوع، والثقافة. وهكذا تعلن أن هدفها هو الدفاع عن "فضاء عمومي بديل للنموذج الليبرالي" و"سأبدأ بمقارنة التأويل الهابرماسي للتحولات البنيوية للفضاء العمومي مع تأويل آخر (فهم آخر) يستند إلى الإستوغرافيا الحالية... وفي خلاصة موجزة سأضع بعض سبل التفكير داخل النقاشات النقدية التي ستفتح المجال أمام فهم آخر وما بعد برجوازي للفضاء العمومي (أي التفكير في فضاء عمومي ما بعد برجوازي)".

وفي المقطع المعنون بـ: "أي تاريخ؟ أي تصور؟" تصرح فريزر "لنأخذ أولاً تأويل هابرماس للتحولات البنيوية للفضاء العمومي كتجمع لأشخاص خصوصيين يجتمعون للصراع حول المصلحة العمومية أو المصلحة المشتركة. تمتلك هذه الفكرة قوتها وواقعيتها في بداية أوروبا الحديثة مع تأسيس 'الفضاء العمومي البرجوازي' الذي شكل القوة النقيض والمعادية للدولة المطلقة. وفي المقابل فهي تفتقد لأية مصداقية في واقع اليوم، لأن الجماهير العريضة غير المرتبطة بالبرجوازية هي التي صارت تلعب اليوم أدواراً هامة في اللعبة السياسية، وهي التي تحرص على الخدمة العمومية وتطالب بها حينما تفتقدها، ناهيك عن كون الدولة المعاصرة قد قننت العديد من الحاجيات التي كانت مجرد مطالب في التاريخ الحديث... وهؤلاء العموم مدعوون لخدمة الوسيط بين المجتمع والدولة ورافضين أن تكون الدولة مسؤولة أمام المجتمع بواسطة العمومية".

تقوم نانسي فريزر على امتحان واختبار نظرية هابرماس، وفحص بعض أسسها، ونقد بعض العناصر التي ترتكز عليها في ضوء بعض التحليلات الإستوغرافية التي قدمها كل من جون لاندز Jean Landes وماري ريان Mary Ryan وجيوف إلي Jeoff Eley، وتركز على نقطتين أساسيتن:

1- مسألة النوع الحاضرة بقوة، تلك التي ساهمت في طرحها بعض الحركات العريقة المتنامية في العالم خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والتي عمادها، النساء

2- مسألة السود الذين ناضلوا في أمريكا وكونوا فضاء عموميا نقيضا للفضاء الرسمي عبر نضالاتهم وحركاتهم

وتقارن بين التأويل الهابرماسي والتأويل الإستوغرافي الحالي حيث تعتبر أن التأويل الأخير ينطلق من أن هابرماس قدم الفضاء العمومي البرجوازي باعتباره فضاءً مثالياً. حيث تشدد إليزابيت بروكس هيجنبوتان Elizabeth Brooks Higginbothan، وتقر بوجود **فضاء عمومي بديل مسير من طرف السود في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين 1880 و1920**، حيث طرح السود الحق في المشاركة السياسية (التصويت) إلى جانب مجموع الفضاءات ومؤسسات المجتمع المدني، وتصر على أن البرجوازية لم تكن تمثل أبداً الجمهور أي الشعب. ولقد كانت هذه الفكرة جوهرية لفهم الاعتراضات التي تقيمها فريزر على هابرماس، لأن التجربة الأمريكية كانت بالفعل نموذجاً أغفله هابرماس في نظريته عن الفضاء العمومي. لذلك فالفضاء العمومي البرجوازي ليس وحده موجوداً وليس البرجوازيون وحدهم من يؤطّره، بل إن هناك جمهوراً آخر كان موجوداً منذ بداية الفضاء العمومي. فإلى جانب البرجوازيين هناك دوماً: جمهور المواطنين، صغار الفلاحين، النساء والنخبة، جمهور الطبقة العاملة، إلخ. إنه جمهور عريض متعدد ومتنوع. وإن العلاقات بين الجمهور البرجوازي وباقي العموم هي دوماً علاقات صراعية، وهو الأمر الذي يقر به جيوف إيلي Geoff

Ely إذ لا يمكن أن يولد الفضاء العمومي إلا في خضم الصراع الاجتماعي. ما يعني أن النموذج الهابرماسي وفق التأويلات الجديدة هو مجرد نموذج مثالي، طوباوي.

تحاول فريزر أن تعتمد مقاربة أخرى جديدة وبديلة للتأويل الهابرماسي من جهة، ولنقاده من جهة أخرى، معتبرةً أن كلا التأويلين جذري إلى أقصى. وتؤكد أن نظرية هابرماس حول الفضاء العمومي تشتغل على مستويين:

1) مستوى إمبريقي (تجريبي) تاريخي مؤسساتي
2) مستوى نقد الأيديولوجيا أو المثال المعياري

وفي سياق بحثها لمرتكزات النظرية التقليدية للفضاء العمومي ترى أن هابرماس بنى نظريته حول ستة افتراضات مؤسساتية كلها وطنية:

1) جهاز الدولة الوطنية (الدولة-الأمة) الذي يمارس السيادة داخل مجال حدودي ووسط قاطنيه
2) اقتصاد وطني منظم قانونياً وفق التشريعات الوطنية
3) جسم المواطنين الذين يقطنون داخل حدود وطنية ويقتسمون مصالح عامة
4) لغة وطنية تؤسس وسيط التواصل داخل الفضاء العمومي
5) أدب وطني يؤسس وسيط التكوين وإعادة إنتاج توجيه ذاتي (وطني) في سبيل جماعة متخيلة (وطنية) أي هوية وطنية
6) بنية وطنية للتواصل، وصحافة وطنية ومن ثمة شبكة وطنية للإعلام والتوزيع

هذه العناصر المؤسساتية هي التي ارتكزت عليها النظرية التقليدية للفضاء العمومي بطريقة أيديولوجية محددة وموجهة نحو سيرورة وطنية للتواصل العمومي عن طريق اللغة الوطنية والإعلام الوطني، والتي تخدم مصالح عامة مدبرة تواصلياً. ذلك أن كيان المواطنين يقوم بقيادة وتنظيم شروط العيش المشترك، وبشكل خاص اقتصاد وطني. وهو ما لا يسمح بالاعتراف أو البين-ذاتية على مستوى كوني عابر للأمم. بحيث اكتفت النظرية التقليدية الهابرماسية على المستوى الإمبريقي (التجريبي) بالنظر فقط في السيرورات التاريخية التي ساهمت في دمقرطة الدولة-الأمة (الوطنية). أما على المستوى المعياري فلا تمثل إلا مساهمة في نظرية الديمقراطية الوطنية. وهنا تكمن حدود نظرية هابرماس في الفضاء العمومي. وفي هذين المستويين ترى نانسي فريزر أنه يمكن نقد اختلالات الديمقراطية للدول-الأمم بتجاوز الطرح الهابرماسي، من خلال البحث عن أسس جديدة لنظرية معاصرة. لأن نظرية هابرماس تتعلق بمشروع سياسي محدود مرتبط بالدولة الوطنية (أي دمقرطة الدولة الحديثة) بحيث يصعب معه "فهم كيف تؤسس الفضاءات العمومية سلطة ديمقراطية مضادة لسلطة الدولة"، لذا فإن نقد هذه النظرية التقليدية يتوجه إلى الأسس الوطنية التي قامت عليها.

كانت المقاربة الهابرماسية دوماً مبنيةً على أسسٍ وطنيةٍ أي داخل الإطار الوطني، ونفس الأمر (في المقاييس الواسعة) يتعلق بالانتقادات المتنوعة التي تعيد التفكير في الفضاء العمومي من وجهة نظر الجندر (النساء) والعرق (الأقليات) والطبقة (الفقراء). ولم يتم أشكلة نظرية الفضاء العمومي إلا في العقود

الأخيرة بفضل أهمية تنامي الظواهر العابرة للأمم، والمرتبطة بالعولمة، أو بما بعد الاستعمار أو بالتعددية الثقافية، حيث أصبح من الضروري بحث إمكانية وضرورة إعادة تشكيل نظرية الفضاء العمومي على أسس عابرة للأمم (دولية-عالمية).

تنطلق فريزر من بعض عناصر التفكير في هذا السبيل من أجل فضاء عمومي ما بعد برجوازي: **"يتمثل اقتراحي العام في إعادة تسييس نظرية الفضاء العمومي التي تتعرض لخطر فقدان قيمتها السياسية".** حيث يطرح الإطار الوطني للفضاء العمومي في النظرية التقليدية العديد من المشكلات والتي يمكن تحديدها في مشكلتين أساسيتين:

- الأولى: الفرق بين الدول الوطنية والسلطة الخاصة، بحيث صار من الواجب إعادة بناء السلط العمومية على نحو دولي (عالمي) من أجل الحد من سطوة السلطة الخاصة ولفرض رقابة ديمقراطية دولية عليها
- الثانية: تتصل بالفرق بين المواطنة داخل الدولة الواحدة والبلدان الأخرى، بحيث يجب مأسسة عناصر المواطنة الدولية/الكونية، وإنتاج تضامن واسع وغير مقيد بالفروقات اللغوية والعرقية (الإثنية) والدينية والوطنية، ومن ثم إنتاج وبناء **فضاءات عمومية واسعة مبنية على تواصل ديمقراطي مفتوح.**

ومن أجل التأسيس لمقاربة جديدة للفضاء العمومي ينبغي تفادي مقاربتين محدودتين:

- مقاربة إمبريقية: تلك التي تأخذ بعين الاعتبار فقط النظرية في علاقتها بالوقائع الموجود والتي تتأسس على المعايير.
- مقاربة مثالية: متعالية على الواقع الاجتماعي.

والبديل هو مقاربة نظرية نقدية توظف الخصائص المعيارية، وتأخذ بعين الاعتبار الإمكانات السياسية.

لائحة المصادر والمراجع:

1 - Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
2 - Habermas, Après Marx, traduit par J-René Ladmiral, Fayard, Paris, 1985.
3 - Nancy Fraser: qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, paris 2011, la Découvert/poche.
4 - N, Fraser: le féminisme en mouvement, dès les années 1960 à l'ère néolibérale,Paris, La Découverte, coll. «Politique et sociétés», 2012, Trad. Estelle Ferrarese.
5 - H. Arendt, condition de l'homme moderne, Paris, Pocket 2012.

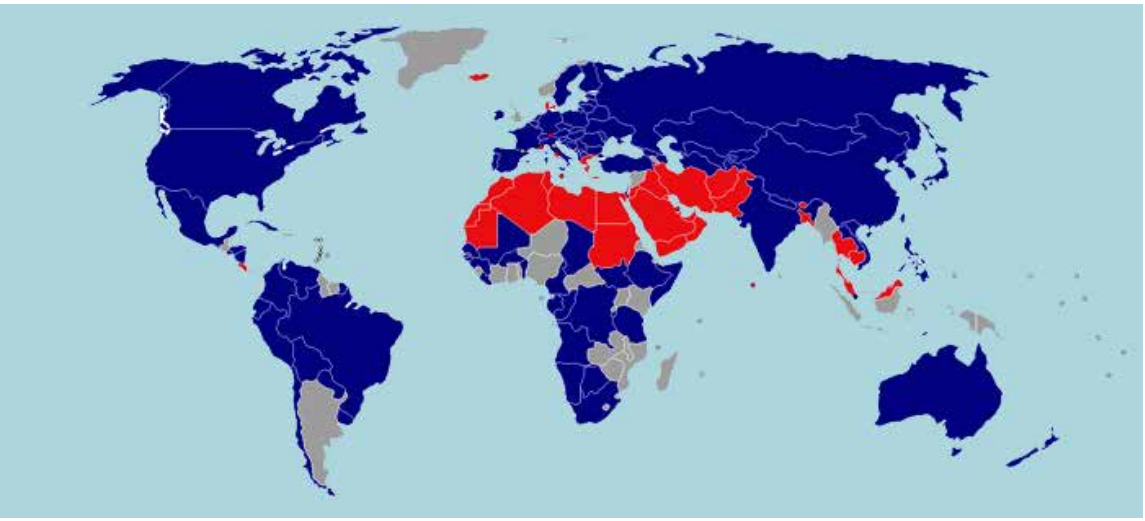
تحسين بايازيوراك*

في الدولة الليبرالية:
بين الترهيب والعلمنة

الخلاصة:

بحثت في هذه الدراسة المختصرة في فكرتين هما: ترهيب الدولة الليبرالية والعَلْمَنَة. تم ذلك من خلال الإشارة لدفاع البروفيسور النعيم عن الدولة العلمانية ونقد طلال أسد للعلمانية باعتبارها غير محايدة. يمكن القول بأن الدولة الحيادية غير موجودة من حيث المبدأ (علمانية أو أي نوع آخر) وأنه بصرف النظر عن كون الدولة العلمانية شيئاً مرغوباً به، يجب أن نعلم أن اعتماد مثل هذه الدولة لا يعني اعتماد دولة حيادية، بل على العكس: دولة تسعى لعلمنة المجتمع بشكل ذكي، وفي الوقت ذاته ترهيبي. الأسئلة الهامة التي تنتج عن هذا الموضوع هي: هل يجب على المجتمع أن يصبح علمانياً كي يصبح فعالاً في الدولة الحديثة؟ هل يجب أن تسعى المجتمعات لعلمنة نفسها من خلال الدولة العلمانية؟ هل هناك هيكليات سياسية أقل ترهيباً؟ في سياق المجتمعات غير الغربية، ونظراً لاختلاف طبيعة ما يعتبر 'ديناً' في هذه المجتمعات، هل يمكن لنماذج بديلة من العلمانية أن تتطور؟ في ضوء هذه المادة الموجزة ينبغي استخدام هذه الدراسة المتواضعة كمقدمة للبحث في هذا النوع من الأسئلة.

* تحسين بايازيوراك Tahsin Beyazyurek طالب دكتوراه في مجال الفلسفة بجامعة إستنبول ولندن. وهذه الدراسة هي ترجمة عن الأصل الإنكليزي المُرْسَل إلى مجلة دلتا نون من قِبَل الكاتب بعنوان The Libral State: Coercion and Secularization



مقدمة

لطالما شكلت العلمانية بوصفها شكلاً للحكم موضع خلاف في الدول ذات الأغلبية المسلمة، منذ أن بدأت القوى الأوروبية باحتلال العالم. خلّفت هذه القوى وراءها بصماتها الاستعمارية: الدولة الوطنية، القوة العسكرية الحديثة، جهاز إداري وإدارة اقتصادية على النموذج الأوروبي، وتلك جميعها غدت وسائل تستخدمها أنظمة الحكم في أغلب الدول. تمثل العلمانية ميراثاً آخر خلفته هذه الفترة، وكأي أمرٍ واقع تتعرض العلمانية للتصارع مع الأشخاص الذين تؤثر بهم. تتجلى جذور العلمانية في المجتمعات الأوروبية من خلال الخطابات التدريجية لأنظمة الحكم التي حولت الهيكل التقليدي للسلطة إلى هيكل الدول العلمانية الحديثة، ولا تشترك الدول الموجودة خارج نطاق 'الغرب' بهذا الأصل. مع ذلك فإن التطورات الأخيرة التي حصلت في إندونيسيا (أكبر بلد مسلم في العالم)، تركيا (موطن الخلافة[1] الأخيرة)، ودول الربيع العربي في الشرق الأوسط، قد جلبت إلى الواجهة أحزاباً سياسية وحركات ومفاهيم 'إسلامية' التوجه. ما زال هذا الوضع الجديد خاضعاً للنقاش، وما زال الدور الإسلامي في الحياة العامة خاضعاً للنقاش أيضاً. الأسئلة التي ينبغي طرحها حول مستقبل هذه الأمم هي: كيف يمكن حماية حقوق الأقليات والمتدينين -الذين عانوا الكثير تحت حكم ديكتاتوريات علمانية- في عهد الديمقراطية المقبل؟ كيف يمكن أن يؤثر الإسلام على هيكل الدولة؟ كيف يمكن تلافي إمكانية الانحطاط نحو أنواع أخرى من القمع، وبتحديد أكثر قيام الأغلبية المسلمة بقمع الأقليات؟ يعتبر العديد من الليبراليين في الأوساط الأكاديمية الدولة العلمانية بمثابة نموذج ناجح للحضارة الأوروبية. لكن ينبغي مناقشة العديد من جوانب العلمانية، كالتمييز الإشكالي بين العام والخاص، وتشريع مطالبها بالتحييد، ومدى ملاءمة فرضها على المجتمعات غير الغربية.

سأخوض في هذه الدراسة المختصرة في موضوعين مترابطين بخصوص العلمانية الحديثة، وهي: أولاً، فرض 'الدولة الليبرالية'، وثانياً، العلمنة. من أجل الوصول إلى ذلك، سأشير في مراحل متعددة إلى العمل

المؤثر للبروفيسور عبدالله النعيم 'الإسلام والدولة العلمانية' كمثال عن الدولة العلمانية التي سأنتقدها، وكتاب طلال أسد 'تكوّن العلماني' من أجل توجيه القليل من النقد إلى أطروحة النعيم. سأختتم البحث بأنه بغض النظر عن كون الدولة العلمانية شيئاً مرغوباً فيه، فإنه يجب الاعتراف أن اعتماد 'دولة علمانية' لا يعني اعتماد دولة محايدة بل دولة تعلمن المجتمع بطريقة ذكية وترهيبية. نتيجة لذلك سيتم طرح مجموعة جديدة وهامة من الأسئلة التي تتطلب مزيداً من الاهتمام.

الترهيب Coercion

الفرضية الأساسية المتجذرة في الخطاب الليبرالي العلماني هي وجوب معاملة الرعية -أي الناس في مجتمع سياسي جماعي، والمواطنين العاديين في الدولة الحديثة- التي توجه لهم هذه البرامج السياسية باحترام. المقصود بالاحترام هنا أن يتم إقناع الرعية، بدلاً عن إجبارهم، بالقبول بالوضع العلماني الليبرالي. على الرغم من ذلك، فإن هذه الفرضية الأساسية غالباً ما تترك بدون تدقيق. إن استخدام العنف والإقناع العقلاني الحر هما تطرفان نادراً ما يُظهران أنفسهما في الخطاب السياسي اليومي المحنك. بدلاً عن ذلك، فإن الأمر الأكثر ظهوراً هو طيفٌ يمتد من التطرف باستخدام العنف إلى الفكرة الطوباوية للإقناع العقلاني الحر. نحتاج للبحث أكثر في تحليل ذكي لمعنى 'الترهيب' من أجل فتح النقاش على أسس أكثر واقعية.

على الرغم من أن المعنى الدقيق لكلمة 'ترهيب' هو 'أن لا تترك بديلاً آخر سوى كذا'، إلا أن 'عدم وجود بديل' يعتمد بشكل كبير على السياق. 'لا بديل' تعني عادة عدم وجود 'بديل معقول'[2]. وكمثال: في حال وجدت غرفة ببابين أحدهما مقفل، فإنه لا بديل للشخص الموجود في الغرفة عن استخدام الباب الذي يمكن فتحه، مع ذلك فإن البعض قد يجادل أنه يمكن للشخص الموجود في الغرفة البقاء فيها - إلا أن هذا ليس بديلاً معقولاً لأن مثل هذه الفكرة قد تتسبب بموت هذا الشخص عطشاً بعد بضعة أيام. ما يعتبر 'معقولاً' يعتمد بشكل كبير على الظروف المحيطة وعلى معتقدات الناس وأولوياتهم. هناك طريقة معقدة ومتطورة للتلاعب بالناس والسيطرة عليهم وتغيير ما يعتبرونه 'بديلا معقولاً'[3]. إن البعد الترهيبي لهذه 'البدائل المعقولة' لا يأتي من اقتناع الناس بالصحة الفلسفية للجدل حول ضرورة إطاعة الدولة، بل من حقيقة أن الناس، على المستوى البراغماتي العملي، لا يمكنهم العمل والعيش بدون وجود كيان كهيكل الدولة ليحكم جماهير الشعب، مما يقود الناس للطاعة[4].

لا يمكن التقليل من أهمية هذا الأمر نظراً لأنه يجب اعتبار الأشخاص الذين يوجه لهم هذا الخطاب العلماني الليبرالي كمواطنين متأنين. ترتبط فكرة المواطنة حتماً بفكرة 'الدولة' وتعتبر بأنها نموذج الأمر الواقع الذي تعتمده الفلسفة السياسية الحديثة. من ناحية، فإن المناظر السياسي البروفيسور النعيم (ربما هو المدافع الأبرز عن العلمانية في العالم الإسلامي) يعترف بأن الدولة بطبيعتها قمعية. يقول النعيم بأننا إذا أخذنا كمثال المؤسسات الدينية فإنه وبصراحة يجب على الدولة أن تسيطر عليها للحد من طرق تأثيرها على السلوك العام في المجتمعات التي تتواجد فيها. حتى الدولة العلمانية التي لا تقدم، أو أنها غير مطالبة بتقديم الدعم المادي للمؤسسات الخاصة، فإنها لا تستطيع كما يقول النعيم "منح هذه المؤسسات الحرية الكاملة لنشر قيمها كما تشاء أو القيام بالنشاطات التي ترغب بالقيام بها بشكل مستقل باسم حرية الدين

والمعتقد"[5]. من ناحية أخرى، فإن النعيم كباحث علماني يؤكد أن الدولة بالتعريف هي مؤسسة غير أخلاقية، وأنها لا يمكن أن تمتلك أو تجسد أخلاقياتها الخاصة المستقلة[6].

هذا الطرح ينطوي على تناقضات واضحة. هل يمكن أن تكون هناك علمنة بدون دولة؟ هل يمكن أن تكون هناك دولة لا أخلاقية (ولنقُل محايدة) وليست قمعية؟ ومن باب أولى هل يمكن أن تكون العلمانية غير قمعية؟ يجب أن تمتلك الدولة بعضاً من الشرعية إن لم تكن تريد أن تسقط بشكل معياري. الدول العلمانية-الليبرالية أو الماركسية أو الإسلامية هي ذات الجهاز ولكنها تعمل في ظل أيديولوجيات مختلفة. وبغض النظر عن الرؤية 'الأناركية الفوضوية' التي ترفض شرعية الترهيب (والدولة) تحت أي ظرف، فإن اعتماد الدولة العلمانية واعتماد الترهيب الملازم لها يحتاج إلى شرعنة (الاستخدام الشرعي للعنف حسب فيبر Weber). لكن أصبحت ادعاءات العلمانية-الليبرالية بالحياد مهمة جداً في هذه المرحلة، لأنه وكما يقول ج.ف. غاوس G. F. Gaus: "تبرير الترهيب بشكل أخلاقي يتطلب أسباباً محايدة"[7]. وكما ناقشنا سابقاً، فإن الترهيب بسبب 'البدائل المعقولة' يختلف عن 'البدائل فقط' من حيث تأثير النتائج على المواطنين. ومع ذلك فإن الترهيب المستخدم من قبل الدولة العلمانية- الليبرالية يختلف بالطبع على مستوى الطريقة عن الترهيب المستخدم من قبل الدولة الديكتاتورية. مثلاً، تهديد الحكومة بسجن من يشرب الكحول ليس كمثل البرامج التثقيفية الحكومية حول شرب الكحول بطريقة مسؤولة، وعقوبة السجن لفترة طويلة لجريمة ما أكثر ترهيباً من عقوبة السجن لفترة قصيرة، والغرامة الكبيرة قسرية أكثر من الغرامة الصغيرة إلخ. لذا فإن 'الترهيب' يجب أن لا يكون إشكالياً إن كان سيظهر بمظهر عقلاني وناجماً عن إجراء محايد. تعرضت 'الحيادية' سلفاً للانتقاد، وتم إظهارها بأنها تفتقد للفهم الذاتي المعياري، لذا لا بد من تحليل أكثر دقة للترهيب لكي يعرف مواطنو الدولة العلمانية-الليبرالية ما الذي سيواجهونه (توضيح هذه الفكرة تمكن الرعايا من الاختيار بشكل مدروس).

تلتزم الليبرالية ببعض مبادئ التسامح وما يسمى 'معاداة السلطة الأبوية': بحيث يكون الرعايا هم من يقرر ما هو الأفضل بالنسبة لهم[8]. إنها ترى أن غياب الاضطهاد الممنهج للأساليب العنيفة في الحياة هي قيمة أساسية في المجتمع البشري. فالحرية هي القيمة المركزية التي تدور حول المفهوم المعقد للطبيعة ودور الحريات الاجتماعية[9]. أطروحة أشعيا بيرلين الشهيرة تدور حول الموضوع ذاته، حيث تصبح الحرية السلبية -أي الحرية من تدخل الحكومة- أمراً إيجابياً. وهكذا يصبح السؤال التالي هاماً جداً "كيف يمكن التأكد من أن تقرير المعايير التي يستخدمها الناس لن يغير بدوره طريقة تفكيرهم؟". هناك العديد من النماذج الديمقراطية -التي يتجاهلها العلمانيون الليبراليون- ومفاهيم الحكومة الشعبية التي يمكن أن تقلب هذه المشكلة، وقد تم اقتراح إيجاد أنظمة فيديرالية وبرلمانات محلية لنقل السلطة، وأنظمة قانونية تعددية لتلبية الحقوق من قبل مفكرين مسلمين كبلاك وظافر[10]، وليس عن طريق غطاء الإعلانات العالمية بل عن طريق الاعتراف بحق المجتمعات بتقرير الطرق التي تُحكم بها على المستوى المحلي. العلمانيون، كالنعيم، يتعاملون غالباً مع الأساليب الموجودة للأنظمة الديمقراطية وكأنها الأساليب المثالية للديمقراطية والحكم متجاهلين مفاهيم متنوعة أخرى للدول الديمقراطية يمكن استخدامها[11].

لذا، وتلخيصاً لكل ما سبق، تتجذر الليبرالية العلمانية بالاعتقاد أنها لا تجبر الرعايا على التصرف بناء

على بعض أنظمة القيم، ولتحقيق ذلك ينبغي على العلمانية أن تكون حيادية. لكن ثبت أن العلمانية هي نظام تعمل به الدولة، وأن الدولة بطبيعتها تكون ترهيبية. وبسبب الطبيعة الترهيبية للدولة، فإن الدولة العلمانية الليبرالية ستكون بذاتها ترهيبية، وهنا يطرح هذا السؤال نفسه، هل يمكن اعتبار الدولة العلمانية حيادية؟ طريقة واحدة طرحت لحل مشكلة الترهيب في الدولة وهي عدم اعتماد العلمانية فقط بل البحث عن هيكليات سياسية بديلة.

العَلْمَنَة

يؤكد البروفسيور النعيم أن المواطنين أحرار عندما يعتبرون أنفسهم مصادر التوثيق للمطالب الشرعية[12]. في حال استمرت الدولة العلمانية كما يراها بشكل معياري، فإن مقولته "أنا أدعو لدولة علمانية، لا لعلمنة المجتمع" ستصبح مقنعة بالنسبة للمتدينين في نهاية المطاف[13]. الفرق بين العلمانية والعلمنة يحتاج لتوضيح: 'العلمانية' كتفويض يحد من دور الدين في المجال العام، و'العلمنة' كعملية ثقافية واجتماعية. وبحسب التحليل الغائي teleological لفيبر تبنى العلمانية على نظرية 'الترشيد والعقلنة'، والإزالة التدريجية للغموض الذي يلف الهيكل الإداري للحكم والاقتصاد والعائلة، بالإضافة لحركة تشرح خلو العالم من التفسيرات الغامضة، السرية والسحرية[14] (يعرف ذلك بعملية 'التخلص من الوهم'). وقد ظهرت منذ فيبر اتجاهات اجتماعية تؤكد أنه عندما يتبنى المجتمع الاقتصادي الحديث دستوراً علمانياً، يلاحظ انخفاض بنسبة الدين بسبب تراجع الإيمان بالماورائيات في عقول الناس[15]. نظراً لأن أطروحة النعيم هي محاولة للوصول إلى العلمانية بدون علمنة، فإن أطروحته تحوي إشارةً بسيطةً إلى نقاشات تتعامل مع العلاقة العرضية بين العلمانية كمشروع دولة والعلمنة كإجراء اجتماعي. كتاب طلال أسد 'تكوّن العلماني' وعلوم الإنسان/النفس الفلسفية الأخرى تعالج هذه النظريات بشكل مباشر، وسنتحدث عنها لاحقا.

وفقاً لأسد، فإنه يجب تنظيم فهم الدين والعلمانية كأصناف تحليلية analytical categories من خلال الاعتراف بعلاقتهما الجدلية المترابطة. عندما يتم فهمها بشكل تحولي، فإن المعاني الآنية المترابطة للدين والعلمانية تتحول إلى مصطلحات جدلية إشكالية بحيث يتم تجنب التجانس والثبات الستاتيكي فيها. تخلق الحداثة –العلمانية- ظروفاً تولد فيها التبدلات والتصورات المفاهيمية الجديدة للأديان[16]. ومع ذلك فإنها تشير إلى حقيقة أن محاولات العلمانية للحد من تدخل الدين في المجال العام لا بد أن تصطدم بالمذاهب التكوينية والمعايير والقواعد التي تؤثر على الممارسات الدينية في المجال الخاص. تفترض أطروحة العلمانية التي كتبها النعيم بسذاجة وجود فضاء عام يخلو من هذه الضغوطات والصراع <بين المجال العام والخاص>، والمطالبة بالحيادية الحوارية في النقاش العقلاني النقدي تغطي على الآلية الحقيقية للعلاقات السلطوية في السياسة[17]. أوهام العلمانية هذه تخفي انقسام العمل بين الإيمان الديني والجدلية العلمانية من خلال قمع الأشكال المعقدة والدقيقة من الإقناع والخطاب والترهيب التي تعمل في المجال العام. تستمر هذه العلاقات السلطوية الخفية بالعمل ضمن النظام العلماني، وبهذا تعتبر العلمانية حالة من التعدّي على تشكيل الذات، وعليه فعلمانية النعيم هي شكلٌ من أشكال العلمنة.

يجب البحث بشكل خاص في العلمانية كمشروع دولة، والعلمنة كإجراء اجتماعي. تهتم الليبرالية

بتحقيق التوازن بين الحريات الخاصة والجماعية، ولعل المبدأ الأساسي لـ 'حرية الوعي' هو الذي يجعل العلمانية أساسية للفلسفة السياسية الليبرالية[18]. يرى أسد أن قراءة بديلة مقنعة بشكل أكبر للعلمانية ستفهم أن العلمانية "تتجلى في العلاقات السلطوية المتينة ووسائل الحكم المرتبطة بظهور الدولة الحديثة والرأسمالية"[19]. ولهذا تمكن إعادة النظر إلى العلمانية ليس باعتبارها فصلاً بين الدين والدولة ولكن باعتبارها إدارة مستمرة للفكر الديني والممارسة الدينية من قبل الدولة[20]- لا يعني ذلك أن تكون الدولة متدينة أو غير متدينة بل يعني أن تقوم الدولة بتأمين نقد فعال للدين[21].

يؤكد أسد أن إحدى ميزات الحكم الليبرالي الحديث هي أنه "لا إكراه (قوة) ولا مفاوضات (موافقة) ولكن فن حكم يستخدم 'الانضباط الذاتي' و'المشاركة' و'القانون' و'الاقتصاد' كعناصر للاستراتيجيا السياسية"[22]. لنأخذ مثالاً في الاقتصاد، ففي حالة الفائدة (المحرمة في الإسلام) يعتقد النعيم أن "التأسيس الصارم لفكرة أن الدولة لن تقوم بفرض أي نظرة دينية على دفع الفائدة والتعامل بها (الربا) يحتاج إلى تأكيد حرية جميع المواطنين في الاختيار بين ممارسة أو تجنب الفائدة المصرفية تبعاً لمعتقداتهم الدينية الشخصية"[23]. المشكلة هنا هي أن القرارات الاقتصادية الحديثة على نسبة الفوائد والحماية القانونية وشروط التجارة إلخ، جميعها تأتي من الدولة. وكي تكون أطروحة النعيم صحيحة، فلا بد من وجود أنظمة اقتصادية موازية، لكلٍّ منها تشريعات خاصة بها فضلاً عن ضرورة تأمين حمايتها من قِبَل الدولة. كيف يمكن أن يبرر النعيم استخدام الفائدة لتدعيم نظام مصرفي استثماري بشروط محايدة؟ يرى هابرماس Habermas وفيبر Weber وبولانيي Polanyi أن الدولة الحديثة تمثل حماية بنيوية للرأسمالية. بطريقة مماثلة في أنظمة شيوعية/رأسمالية متنافرة، فإن أي نظام اقتصادي ديني، حسب ما يطرحه النعيم، لن يستطيع أن ينافس الرأسمالية بل سيضطر للعمل ضمن نظامها. الدور الذي يقوم به مصرف إنكلترا في المملكة المتحدة والمصرف الاحتياطي الفيديرالي في الولايات المتحدة هو تحديد نسب الفوائد والتحكم بالعرض النقدي – وهي تناقضات واضحة لما جاء في أطروحة النعيم حيث يسيطر كيان صغير على هذين الأمرين معاً. من يرفض التعامل بهذا النظام المعتمد على الفائدة سيعاني من انخفاض قيمة أمواله (بسبب التضخم) وبالتالي سيكون عليه التخلي عن كمية أكبر من أمواله، وسيكون عليه تقديم تضحيات أكبر من أجل شراء بيت أو أي نوع آخر من الأصول. قضية الفائدة هي قضية اقتصادية كبرى (ماكرو) وليست بصغيرة (ميكرو) لذا فإنها مركزية بالنسبة للفكر الذي يبنى على أساسه النظام الاقتصادي. وببساطة لا يمكن الدفاع عن فكرة حرية اختيار أو تجنب الفائدة بناءً على القناعات الشخصية.

يمكن للانتقاد الواسع للاقتصاد أن يشمل أمورا أخرى غير الفائدة، فكما يشير هيلد Held "توجه الليبرالية نحو إيجاد مراكز قوى متنوعة وعالم يتسم بالانفتاح، كان على حساب الجدل والتعددية التي ستضعف بصورة جذرية من خلال ما يسمى 'السوق الحر' – واقع نظام سلطة الشركات والشركات متعددة الجنسيات، ومنطق مجالس التشريع الاقتصادية المصرفية والتنافس الاقتصادي السياسي لتكتلات القوى"[24]. تفشل ليبرالية النعيم وبسذاجة في رؤية قوة السوق (الذي يذهب أبعد من ترهيب الدولة بحد ذاتها) وبالتالي تهمل أطروحته الطبيعة المشوهة للقوة الاقتصادية فيما يتعلق بالديمقراطية[25].

على المجتمعات الجماعية أن تصل إلى شكل من أشكال التداخل الإجماعي: من داخل منطقهم

الخاص لاعتماد قانون مشترك للحكم. مثلاً 'حق الحياة' يمكن أن يكون مبرراً تبعاً لمواقف كانط الأخلاقية، وحكم الفقه الإسلامي، أو وجهة نظر ملحدة مُؤَنْسَنَة. لكن ستكون هناك خلافاتٌ في الرأي حول ما يعتبر المبدأ السياسي المحوري والمبررات الخلفية background justifications، إذاً فأي من هذه المنظومات الأخلاقية سيتم استخدامها لتحديد هذه المبادئ؟ عندما تحاول الدولة (بالإجبار) أن تؤسس وتدافع عن 'مبادئ سياسية محورية'، أو عندما تفرض تمييزاً معيناً بين 'المبادئ المحورية' و'المبررات الخلفية' (بمعنى قانون أخلاقي معين وخاص بجماعة معينة) فإن ذلك سيؤدي إلى استياء متراكم وانحلال. يدفعنا هذا لنسأل "هل يمكن للدولة العلمانية أن تحافظ على السلام والتسامح الذي تدعيه؟"[26].

العلمانية مشروع يسعى لنشره وتحقيقه أشخاص ومؤسسات ذات نفوذ، ولكن كي يعمل هذا المشروع يجب علمنة المجتمع المدني/الأهلي. خرجت الدولة العلمانية من الشعوب المتدينة تحديداً، لأن بناء شعوب علمانية لا يحتاج لأشخاص علمانيين، بل على العكس إن الدولة والاقتصاد العلمانيين هما من ينتج أشخاصاً علمانيين[27]. وصف دوركهايم Durkheim الدولة بأنها جهاز للانضباط الأخلاقي، وبمعتقد مشابه لمعتقد النعيم في أنه يمكن تخطي التعليم الديني الخاص، ناقش دوركهايم أنه يجب منع المدارس الكنسية في فرنسا كون الهدف الحقيقي من التعليم هو إضفاء "توجه أساسي نحو تكوين الشخصية"[28]. ربما هذه هي الطريقة الأفضل لفهم توظيف النعيم لكلمة 'شخص' – مواطن علماني (على الأقل في العلن) فعال في الدولة الحديثة. إن التنظيم الأخلاقي من خلال آلية الترهيب في الدولة (تعليمي، قانوني، إلخ) هو في الواقع تنحية ثقافية للسيادة التقليدية الدينية (تلك السيادة التي تفرض سلطة معيارية) عبر فرض قواعد عامة للدولة العلمانية[29]. أي هو عملية تبديل لأصول التوجه المعياري الديني إلى أصول علمانية للمجتمع[30].

غياب التعليق على ترهيب الواقع السياسي للدولة الحديثة (والاقتصاد الحديث) هو نقطة ضعف كبيرة عند النعيم –بالإضافة لمعظم الخطابات العلمانية الأخرى– ويضع مزيداً من الضغوط على نجاح المشروع العلماني. هذا الأسلوب من التشريع يفتقر إلى دفاع قوي عن الحيادية فيما يتعلق بنتائجه على هوية المواطنين في ظل هذه الدولة المفترضة. العلمانية ليست مجرد جواب عقلاني على سؤال حول ديمومة السلم والتسامح الاجتماعي، بل هي تشريعٌ يمكّن المحيط السياسي political medium من إعادة تعريف وتجاوز ممارسات محددة ومتمايزة للذات "يعبر عنها <عادة> من خلال الطبقة والجندر والدين"[31].

الهوامش

1 - الخليفة هو اللقب الممنوح لقائد المسلمين. هو ليس منصباً دينياً، بقدر ما هو مفهوم سياسي يدل على الحكم ودعم القانون الديني.

2 - ابحث في النقاش حول الترهيب في كتاب آر غيس 'التاريخ والوهم في السياسة'، مطبعة جامعة كامبريدج (2001) ص22

3 - ذات المرجع

4 - ذات المرجع ص 68

5 - أ.أ. النعيم 'الإسلام والدولة العلمانية'، هارفرد (2008) ص 33

6 - ذات المرجع ص 292 + ص 92

7 - ج.إف غاوس 'الكمالية والحيادية'، ج. كلوسكو وستيفين وول (محرران) لانهام، إم. دي 'رومان وليتلفيلد' (2003) صفحة 137- 156

8 - آر. غيس 'التاريخ والوهم في السياسة' ص 101

9 - ذات المرجع ص 73

10 - سي. كورزمان، 'الإسلام الليبرالي: مرجع'، جامعة أوكسفورد، (1998) انظر الفصل 6،8، و19

11 - د. هيلد 'نماذج الديمقراطية'، بوليتي بريس (2006)

12 - أ.أ. النعيم، 'الإسلام والدولة العلمانية'، ص 23

13 - يجب تحدي المخاوف الدينية من العلمنة (كالخوف من أن حصر الدين بالمجال الخاص يرتبط بالإلحاد)

14 - جي. هابرماس، 'الخطابات الفلسفية للحداثة'، بوليتي بريس، (1985) ص2

15 - منطقة محررة مأهولة بأناس بنظرات عالمية خالية من التفسيرات الدينية. إم. ناندا، 'العلمانية بدون علمنة: انعكاسات الله والسياسة في الولايات المتحدة والهند'، الصحيفة الأسبوعية الاقتصادية والسياسية، المجلد 42، رقم 1 (كانون الثاني 6-12، 2007) صفحة 40

16 - إتش. جي. كوكس، جي. سوينغدو 'أسطورة القرن العشرين: صعود وسقوط العلمنة'، المجلة اليابانية للدراسات الدينية، المجلد 27، رقم 1 /2 (ربيع 2000) ص 9

17 - اقتباس من إتش. اقتدار، 'علمنة الإسلام؟' شيكاغو (2010) ص 19

18 - ذات المرجع

19 - ذات المرجع

20 - ذات المرجع ص21

21 - أ. نورية 'العلاقة بين الدولة والدين: تناقضات العلمانية السلبية'، الصحيفة الأسبوعية الاقتصادية السياسية، المجلد 24، رقم 8 (شباط 25، 1989) ص 405- 406

22 - ط.أسد، 'تكوّن العلماني'، ستانفورد (2003) ص 3

23 - أ.أ. النعيم، الإسلام والدولة العلمانية، ص 35

24 - د. هيلد، 'النظرية السياسية والدولة الحديثة'، بوليتي (1984) ص 166

25 - آر. غيس، 'التاريخ والوهم في السياسة'، ص109

26 - ذات المرجع

26 - ذات المرجع

26 - ذات المرجع ص 21

26 - أ. نورية 'العلاقة بين الدولة والدين: تناقضات العلمانية السلبية'، المجلة الأسبوعية الاقتصادية السياسية، المجلد 24، رم 8 (شباط-25 1989) ص 405- 406

26 - ط. أسد 'تكوّن العلماني' ص 3

26 - أ.أ.النعيم، 'الإسلام والدولة العلمانية'، ص35

26 - د. هيلد، ط. أسد 'تكوّن العلماني'، ص 7

27 - ذات المرجع ص40

28 - أ.غيدينز، 'دوركهايم'، مطبعة فونتانا (1978) ص 78

29 - ك. تومبسون، أ. شارما 'العلمنة، النظام الأخلاقي ووسائل الإعلام' المجلة البريطانية لعلم الاجتماع، المجلد 49، رقم 3، (أيلول – 1998) ص 434 – 455

30 - آر. ك. فين 'علمنة القيم: إطار تحليلي لدراسة العلمنة'، مجلة الدراسة العلمية في الدين، المجلد 8، رقم 1 (ربيع 1969) ص 112- 124

31 - ط. أسد، 'تكوّن العلماني'، ص 5

المشهد البصري

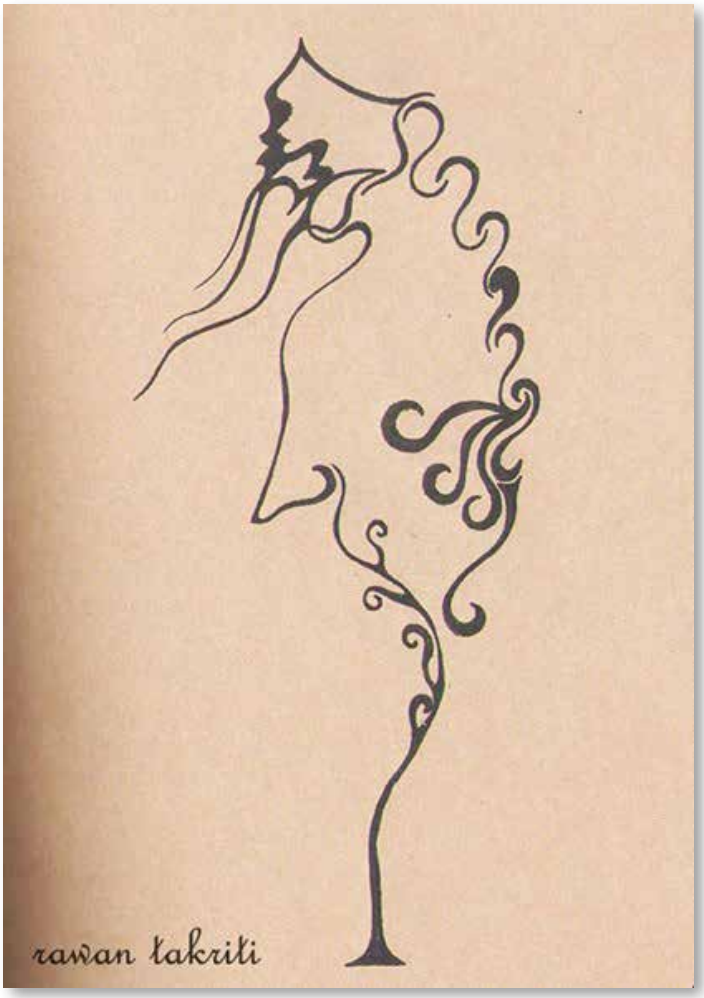
إيمان نوايا *

* خريجة كلية الفنون الجميلة والتطبيقية بجامعة حلب 2012. لها مشاركات فنية عديدة في سوريا وبيروت
"لوحاتي تسرح بفضاء التجريدية التعبيرية. أعبر من خلالها عن الأنثى وعلاقتها مع المجتمع بالعموم، ومع الذكر بالتحديد. ذاكرتي تحمل الحرب وتوظفها بأنثى: جسد، ألوان، خطوط، فراغات، ثم لوحة".

’نصف امرأة‘

آلاء حميدي *

* طالبة أدب فرنسي في جامعة دمشق، ومقيمة حالياً في الإمارات العربية المتحدة. عملت محررة ومصورة فوتوغرافية في عدة منابر إعلامية، وشاركت في عدة معارض فنية منها معرض بعنوان ’بصمة‘ في سوريا 2009، ومعرض بعنوان ’نساء في العالم العربي والثورة‘ في بلجيكا 2013.



سكيتش

روان التكريتي *

* خريجة المعهد العالي للفنون المسرحية بجامعة دمشق، قسم السينوغرافيا 2012، وخريجة معهد أدهم اسماعيل للفنون التشكيلية 2014. شاركت بالعديد من المعارض الجماعية أهمها معرض 'نحن توغيذر' الذي أقيم في خان أسعد باشا بدمشق 2008. حالياً تعمل كمسؤولة عن 'منتدى البناء الثقافي' بدمشق، ومعيدة في المعهد العالي للفنون المسرحي بجامعة دمشق.

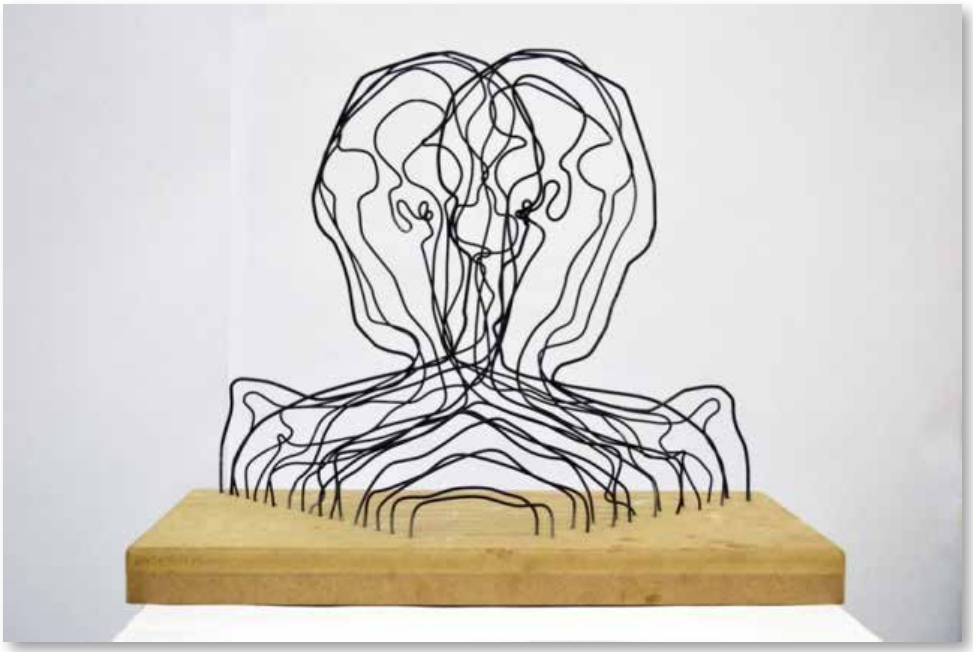
هاني عباس *

* هاني عباس، من مواليد مخيم اليرموك، دمشق. خريج دار المعلمين دمشق 1999. توقف عند السنة الثالثة في كلية التربية جامعة دمشق. عضو نقابة الفنون الجميلة السورية منذ 1999. أقام أول معرض فردي عام 1998 في جامعة دمشق، إضافة إلى عدة معارض فردية ومشتركة في سوريا والعالم. حاصل على المركز الأول للرسامين المحترفين في سوريا ثلاث مرات، حاصل على المركز الثاني في 'مسابقة حرية الصحافة العالمية' 2013، وعدة جوائز شرفية وتقديرية عربية ودولية. عضو لجنة تحكيم في عدد من المهرجانات منها 'مهرجان سوريا الدولي للكاريكاتو'، و'مهرجان ناجي العلي الأول للكاريكاتير' بدمشق 2007، وعضو لجنة تحكيم جائزة مركز 'بديل' رام الله. له ثلاثة أفلام كرتون قصيرة منجزة وقيد المونتاج. يرسم في عدد من الصحف والمواقع الإلكترونية العربية.

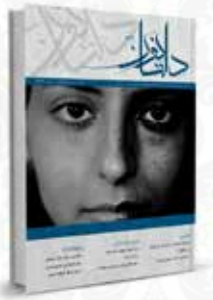
’نحت بالأسلاك‘

علي دوبا *

* خريج كلية الفنون الجميلة بجامعة دمشق، قسم النحت 2013. بدأ النحت بالأسلاك عام 2012، واستخدم هذه التقنية في مشروع تخرجه من الجامعة معتمداً على السكيتش كأساس لأعماله. شارك في عدة معارض جماعية وورشات العمل في مجالي النحت والتصوير.



يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام. دمشق - لندن



حول مجلة دِلْـتَا نُـون

مجلة دِلْـتَا نُـون مجلة يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام (دمشق - لندن). تسعى المجلة إلى دراسة العلاقة بين الفكر والشأن العام في منطقة غرب آسيا وشمال إفريقيا (الشرق الأوسط) عموماً، وفي سوريا خصوصاً. تعمل المجلة على نشر مواد تتراوح بين المقالات والدراسات والريبورتاجات الصحفية ومراجعات الكتب، إضافة إلى قسم خاص بالصور الفوتوغرافية والرسومات والكاريكاتور. وتهتم المجلة بنشر المواد التي تناقش، في صورةٍ مترابطةٍ ومنهجية، ما ينضوي تحت المحاور الثلاثة التالية:

- **الفكر:** بما يشمله هذا العنوان العريض، على سبيل المثال، من أفرادٍ (كالمثقفين والأكاديميين والخبراء والكُتّاب والإعلاميين)، ومؤسساتٍ (المراكز بحثية، والجامعات، والصحافة، ودور النشر)، ومُخْرَجَاتٍ (كالكتب، والأفكار، والحركات الفكرية)، وغيرها.
- **الشأن العام:** بما يشمله هذا العنوان العريض، على سبيل المثال، من أعرافٍ وثقافاتٍ سائدة ومُهَمَّشة، وقضايا الاقتصاد والتنمية والخدمات، والمجتمع المدني، والصحة والتربية والتعليم، وتطبيق القانون والتشريعات والحقوق الأساسية، والممارسات السياسة، وغيرها.
- **العلاقة بين المحوَرَيْن السابقين، أي بين الفكر والشأن العام:** سواء على مستوى التأثر والتأثير، والتقاطع، والسببية، والانفصال، والاستقلالية، وغيرها.

دعوة للكتابة في 'مجلة دِلْـتَا نُـون'

بعد إصدار العدد الثاني في كانون الأول/ديسمبر 2014، تسعى 'مجلة دلتا نون' إلى إصدار عددها الثالث في ربيع 2015. وعليه ندعوكم إلى إغناء المجلة بمساهماتكم الفكرية والنقدية والمستقلة، بعد الاطّلاع على شروط وتعليمات النشر في الموقع الإلكتروني للمجلة: delta-n.c-tpa.org. ويمكن إرسال مساهماتكم على البريد الإلكتروني: editors@c-tpa.org، علماً أن آخر موعدٍ لاستقبال المساهمات هو نهاية آب/أغسطس 2014.

رسائل القراء

ترحب مجلة دِلْـتَا نُـون برسائل القراء سواء كانت تعليقات أو تعقيبات أو ردود على المواد المنشورة في المجلة، أو اقتراحات وانتقادات تسهم في الارتقاء بعملها. يمكن للقراء توجيه كافة الرسائل إلى هيئة التحرير على البريد الإلكتروني: editors@c-tpa.org

مقالات

- قراءة في التنظير الثوري في السياق السوري – طلال المَيْهَني
- الشــرق – منوّر الشوّا
- الفساد: مقاربة منظومية نحو التحديث – مازن علي
- مظاهر العلمنة في الممارسات الإسلامية الأولى – مبارك أباعزي
- مرثية لربيعٍ ضائع – هوزان خداج
- تنظيم الدولة الإسلامية: تساؤلات تاريخية وفكرية – وسيم السلطي
- فيلم 'المرآة' لأندريه تاركوفسكي: قراءة نقدية – علاء الدين العالم

مراجعات كتب

- تقاطع نيران – محمد حجو
- مُحمّد إقبال: نحو سِيرةٍ صوفيّة – خالد محمد عبده
- إعادة قراءة لرواية 'مزرعة الحيوانات' – أحمد مصطفى الغر

ريبورتاجات

- مبادئ العدالة الانتقالية – سليمان علي سليمان

دراسات

- الإلحاد والبحث عن رب غير سخيف – نسرين علاء الدين
- المقبلون على الزواج – أحمد حاج حمدو
- الفصائل المسلحة في سوريا - طارق العبد
- عن الحرب والتعايش: القصة الحمصيّة الكاملة – سومر العلي
- بين ألم المعتقل وتصريح الوزير – قصي عمامة
- أحلامٌ سورية: بين الداخل والخارج – لميس الجاسم
- أسباب عجز المثقف عن إنتاج معرفة سورية – محمد ديبو
- مفهوم الهوية السردية من منظور بول ريكور – زهير الخويلدي
- كل الطرق تؤدي إلى العولمة: روما الجديدة – إبراهيم النفره
- الخطاب الإعلامي الاسرائيلي الموجه للعرب – حيان الضلع
- إشكالية التدخل الدولي في سوريا – محمد زيكار
- محددات تشكيل الهوية الثقافية للطفل السوري – ياسمين حسين عيود
- الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر – رشيد العلوي
- في الدولة الليبرالية: بين الترهيب والعلمنة – تحسين بايازيوراك

مركز دراسات الفكر والشأن العام
Centre for Thought and Public Affairs
email: info@c-tpa.org
www.c-tpa.org
CTPA.Arabic @CTPA_Arabic

مجلة دلتا نون
يصدرها مركز دراسات الفكر والشأن العام. دمشق ـ لندن
email: editors@c-tpa.org
www.delta-n.c-tpa.org
DeltaN.Arabic @DeltaN_Arabic