

# ROWAQ اواقف MAYSALOON ميسالون

POLITICAL AND CULTURAL STUDIES

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

## تحديات بناء الدولة الوطنية



### في هذا العدد

■ شخصية العدد:  
جودت سعيد

■ سمير ساسي: الافتقار إلى الحياة  
السياسية والتنظيمات السياسية  
■ جمال نزار: الدولة في المفهوم  
الديمقراطي  
■ خلدون النبواني: علاقة الدورز بالآخر

■ حوار العدد  
مع الدكتور منير الخشو

## ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

مؤسسة ثقافية وبحثية مستقلة، غير ربحية، تُعنى بإنتاج ونشر الدراسات والبحوث والكتب التي تتناول القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في منطقة الشرق الأوسط، وتولي اهتماماً رئيساً بالترجمة بين اللغات الأوروبية، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، واللغة العربية. وتهدف إلى الإسهام في التنمية الثقافية والتفكير النقدي والاعتناء الجاد بالبحث العلمي والابتكار، وإلى تعميم قيم الحوار والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وتسعى لتبادل الثقافة والمعرفة والخبرات، وإقامة شراكات وعلاقات تعاون وثيقة مع المؤسسات والمعاهد والمراكز الثقافية والعلمية العربية والأوروبية. وتؤمن بأهمية تعليم وتدريب الشباب، والأخذ بيدهم، والارتقاء بهم ومعهم في سلم الإبداع والإنتاج، وتعمل لتكون خططها التدريبية متوافقة مع المعايير العالمية، بالتعاون مع مجموعة من الخبراء العرب والأوروبيين.

## رواق ميسلون

مجلة «رواق ميسلون» للدراسات الفكرية والسياسية؛ مجلة بحثية علمية، فصلية، تصدر كل ثلاثة أشهر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ولها رقم دولي معياري (ISSN: 2757-8909). وتُعنى بنشر الدراسات ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفاً رئيساً ومجموعة من الأبواب الثابتة. وللمجلة هيئة تحرير متخصصة، وهيئة استشارية تشرف عليها، وتستند المجلة إلى أخلاقيات البحث العلمي، وقواعد النشر المعتمدة عالمياً، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، وإلى لائحة داخلية تنظم عملية التقويم.

تطمح المجلة إلى طرق أبواب فكرية سياسية جديدة، عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معقدة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا أخرى جديدة، وتولي التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة.

لوحات العدد:

للغنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود

المراسلات باسم رئيس التحرير علم البريد الإلكتروني:

rowaq@maysaloon.fr

باريس، فرنسا: 0033 7 66 60 08 90  
إسطنبول، تركيا: 0090 531 245 0871  
الموقع الإلكتروني: www.maysaloon.fr  
البريد الإلكتروني: info@maysaloon.fr

## التحرير

Editor in Chief	رئيس التحرير
Hazem Nahar	حازم نهار
Editorial Manager	مدير التحرير
Nour Hariri	نور حريبي
Editorial Secretary	سكرتير التحرير
Wasim Hassan	وسيم حسان
Cultural Editor	المحرر الثقافي
Rateb Shabo	راتب شعبو
Editorial Board	هيئة التحرير
Jawa Alamiri	جَوَه العاصري
Kholoud El-Zughayyar	خلود الزغَيْر
Rimon Almaloly	ريمون المعلولي
Ghassan Mortada	غسان مرتضى

## الهيئة الاستشارية

Ayoub Abudeah	أيوب أبو دية
Jordan	(الأردن)
Gadalkareem Aljebaei	جاد الكريم الجباعي
Syria	(سورية)
Hasan Nafaa	حسن نافعة
Egypt	(مصر)
Khaled Eldakhil	خالد الدخيل
Saudi Arabia	(السعودية)
Khatar Abu Diab	خطار أبو دياب
Syria	(لبنان)
Dalal Al Bizri	دلال البزري
Lebanon	(لبنان)
Saeed Nashed	سعيد ناشيد
Morocco	(المغرب)
Samir Altaki	سمير التقي
Syria	(سورية)
Aref Dalila	عارف دليلة
Syria	(سورية)
Abd Alhusain Shaban	عبد الحسين شعبان
Iraq	(العراق)
Abd Alwahab Badrkhan	عبد الوهاب بدرخان
Lebanon	(لبنان)
Carsten Wieland	كارستين فيلاند
German	(ألمانيا)
Kamal Abdelateef	كمال عبد اللطيف
Morocco	(المغرب)

Proofreading	التدقيق اللغوي
Rasheed Alhakeem	رشيد الحكيم
Design and Layout	التصميم والإخراج
Sherein Fawzy	شيرين فوزي
Technical Supervisor	المشرف التقني
Tarek Ayoubi	طارق أيوبي



# اواقف ميسالون ROWAQ MAYSALON

دراسات سياسية وثقافية POLITICAL AND CULTURAL STUDIES

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

## المحتويات

### كلمة التحرير

9 ..... العدد الثاني عشر من (رواق ميسلون): هيئة التحرير

### الافتتاحية

15 ..... الدولة الوطنية السورية؛ إشكاليات التأسيس والقبول؛ **خلود الزغير**

### ملف العدد: تحديات بناء الدولة الوطنية

#### أولاً: دراسات محكمة

الافتقار إلى الحياة السياسية والتنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية كتجديد لقيام الدولة

29 ..... المنشودة؛ **سمير ساسي**

44 ..... الدولة في المفهوم الديمقراطي؛ نحو مقارنة لحقوق الإنسان في مصر (2013-2023)؛ **جمال نصار**

62 ..... الدولة الوطنية العربية: مظاهر التصدع ورهانات إعادة البناء (سوريا نموذجاً)؛ **سعيد بوعيطة**

84 ..... إشكالية الوعي الهوياتي-السيكولوجي في بناء الدولة الوطنية في سورية؛ **فاطمة علي عبود**

الأيديولوجيتان القومية العربية والإسلامية ومشروع الدولة الديمقراطية في سورية؛ قراءة نقدية؛

97 ..... **طارق عزيزة**

112 ..... علاقة الدور بالآخر: بين الانغلاق والتعايش والانفتاح والثورة؛ **خلدون النبواني**

### حوار العدد

133 ..... حوار مع الدكتور منير الكشو: الدولة الوطنية والمجتمع المدني؛ أجره الحوار: **رواق ميسلون**

### مقاربات ثقافية

161 ..... الثقافة السياسية في سورية بوصفها إشكالية وعي تعوّف بناء الدولة الديمقراطية؛ **حمدان العكله**

169 ..... في توصيف ثقافة السوريين ودورها في السياسة؛ **حمزة رستناوي**

### شخصية العدد

#### جودت سعيد

195 ..... تعريف بجودت سعيد؛ **سكرتاريا التحرير**

197 ..... جودت سعيد: صورة الشيخ في شبابه؛ **محمد أمير ناشر النعم**

205 ..... البعد الآخر في فكر داعية اللاعنف جودت سعيد؛ **محمد نفيسة**

- 213 ..... جودت سعيد؛ مُجَدِّدًا؛ أحمد الريح
- 221 ..... الآباء أو سؤال مرجعية الآباء عند جودت سعيد؛ محمد العمَّار
- 231 ..... التغيير عند جودت سعيد؛ أحمد طعمة

### دراسات

- 243 ..... الحرب وبناء الذاكرة الوطنية؛ محمود أحمد عبدالله
- 254 ..... نموذج مقترح حول دور الاختصاصي الاجتماعي في علاج اضطرابات الشخصية؛ صفوان قسَّام

### إبداعات ونقد أدبي

- 287 ..... البيضة والحجر (قصة قصيرة)؛ باسم سليمان
- 290 ..... خاصة في صيدنايا (قصة قصيرة)؛ طالب إبراهيم
- 294 ..... وجه السمكة (قصة قصيرة)؛ صادق يالسيوز أوتشانلار، ترجمة: هَلا علّوش
- 297 ..... البوال (قصة قصيرة)؛ بدر زكريا
- 300 ..... دَعَاوِيضُ الجَنَّةِ (قصة قصيرة)؛ عمار الأمير

### ترجمات

- 309 ..... الصداقة والحب في الروحانيات الإسلامية - ويليام سي. تشيستيك؛ ترجمة: ربي خدام الجامع

### مراجعات وعروض كتب

- 323 ..... العقلانية الجديدة - برتراند-سان سورنين - ترجمة الزواوي بغورة؛ المهدي مستقيم
- 329 ..... مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات (عزمي بشارة)؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
- 335 ..... الدين والدولة في سورية؛ علماء السُّنَّة من الانقلاب إلى الثورة (توماس بيريه)؛ ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

### وثائق وتقارير

- 341 ..... بيان مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بشأن عملية «طوفان الأقصى»؛ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
- 344 ..... أبعاد نكسة حقوق الإنسان في عيدها الماسي؛ رسالة مركز القاهرة بمناسبة 75 عامًا على الإعلان العالمي؛ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان





# العدد الثاني عشر



(رواق ميسلون)

كلمة التحرير

# اواقف ميسالون ROWAQ MAYSALON

دراسات سياسية وثقافية POLITICAL AND CULTURAL STUDIES

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

## العدد الثاني عشر من (رواق ميسلون)

### تحديات بناء الدولة الوطنية

يتناول العدد الثاني عشر من مجلة (رواق ميسلون) عنواناً حيويًا لا يزال على مائدة نقاش المثقفين والسياسيين والناشطين هو «تحديات بناء الدولة الوطنية الديمقراطية»، فهو موضوع رئيس ومهم بالنسبة إلى عدد من بلدان المنطقة العربية، بعد الربيع العربي وما انتهى إليه، ولا سيّما في سورية ومصر وتونس واليمن وليبيا والسودان، ولذلك فإنه ما زال في حاجة إلى دراسات وبحوث عديدة، إلى جانب الندوات الحوارية، فضلاً عن التأسيس الفكري والمبادرات السياسية الفاعلة.

كتبت خلود الزغير، عضو هيئة التحرير، افتتاحية العدد، وهي بعنوان «الدولة الوطنية السورية: إشكاليات التأسيس والقبول»، طرحت فيها مجموعة من الأسئلة المهمة في سياق مقاربتها للتحديات التي تقف في وجه الانتقال إلى دولة وطنية ديمقراطية في سورية، ومنها: هل سورية المعاصرة دولة وطنية ناجزة أم جزء من كَلِّ أكبر، أم تجميع لهويات وجماعات مختلفة؟ لماذا بقيت مسألة الانتماء الوطني موضوعاً للانقسام والتناحر منذ الاستقلال وحتى اليوم؟ هل يتوافق السوريون اليوم على شعار جامع لتأسيس دولتهم الوطنية الديمقراطية؟ ولماذا يحملون إجابات مختلفة لهذه الأسئلة؟ وأكدت أن «الدولة الوطنية السورية المستقبلية لن تبلور ملامحها قبل أن تُجمع النخب السياسية والثقافية السوري على مشروع وطني ديمقراطي سوري تلتف حوله كتلة واسعة من السوريين، مشروع يركز على العدالة والقانون والمساواة بين السوريين على أساس المواطنة، بغض النظر عن هوياتهم الجنسية والإثنية والدينية والعرقية، ورفض المشاريع التي تذهب في اتجاه إعادة إنتاج الدولة السلطوية أو التمييزية».

وتضمّن ملف العدد ستّ دراسات محكّمة. كتب الأولى الباحث التونسي سمير ساسي، وهي بعنوان «الافتقار إلى الحياة السياسية والتنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية كتحدٍ لقيام الدولة المنشودة»، أشار في خاتمتها إلى أن «الدولة نفسها كانت سبب أزمة الفكر العربي وأزمة الاجتماع السياسي العربي، بما أن المدخل إليها كان مدخلاً خاطئاً، ثم كانت ممارسة الدولة للسياسة أيضاً خاطئة، وكان الموقف إزاء هذه الممارسة من بقية الفاعلين

السياسيين أعرجًا، لم ينجح إلا قليلاً في تعديل نسبي للكفة مع سلطة الدولة التي تغولت، وصارت حالة استبداد قتلت الحياة السياسية، وغيبت مظاهر الانتظام السياسي والمدني السليم ومؤسساته».

وكتب الدكتور جمال نصّار، من مصر، دراسة بعنوان «الدولة في المفهوم الديمقراطي؛ نحو مقارنة لحقوق الإنسان في مصر (2013-2023)»، حاول فيها «سبر أغوار الدولة الوطنية الديمقراطية النموذج، ومناقشة الأسس التي تقوم عليها، وعقد مقارنة بينها وبين النموذج المصري في الفترة من (2013-2023)، والمسار الذي سار عليه السيسي، من انتهاكات صارخة للحريات العامة بكل أشكالها السياسية، وحرية الرأي والتعبير، والاعتقالات دون سند قانوني، والتضييق على مؤسسات المجتمع المدني، ومحو فكرة العيش الكريم التي كانت من أهداف ثورة 25 يناير 2013، ومدى بُعد هذه الممارسات عن الدستور الذي وُضع في عهد السيسي»، وكان تناوله للموضوع من خلال الحديث عن عدة مسارات: الحرية السياسية، حرية المجتمع المدني، العيش الكريم.

وكتب سعيد بو عيطة، من المغرب، دراسة بعنوان «الدولة الوطنية العربية: مظاهر التصدع ورهانات إعادة البناء (سوريا نموذجًا)»، رأى فيها أن «مستقبل الدولة السورية تحكمه عدة عوامل، في مقدمتها مستقبل الصراعات الداخلية، والحروب الأهلية. وهنا يبرز دور عاملين مهمين: مدى قدرة الأطراف المحلية المنخرطة في هذه الصراعات والحروب على بناء توافقات وطنية، ومدى التوافق بين الأطراف الخارجية (الإقليمية والدولية) المنخرطة في هذه الصراعات بشكل مباشر أو غير مباشر بشأن تسويتها سياسيًا».

وكتبت الدراسة الرابعة الباحثة فاطمة علي عبّود، وهي بعنوان «إشكالية الوعي الهوياتي-السيكولوجي في بناء الدولة الوطنية في سورية»، وحاولت من خلال هذه الورقة البحثية الإجابة عن تساؤل إشكالي فحواه: «كيف يمكن تحليل إشكالية الوعي الهوياتي في سورية بوصفها عاملاً مؤثراً في عملية بناء الدولة الوطنية، وما هي التحديات التي تواجه تشكيل هوية وطنية موحّدة في سياق الأوضاع الراهنة؟»، واعتمدت في مقاربتها على المنهج التحليلي التاريخي، فقامت بتحليل الأحداث التاريخية التي أثرت في نشوء الوعي الهوياتي وتطوره.

أما الدراسة الخامسة، فكانت بعنوان «الأيدولوجيتان القومية العربية والإسلامية ومشروع الدولة الديمقراطية في سورية؛ قراءة نقدية»، كتبها الباحث طارق عزيزة. انطلقت الدراسة من افتراض رئيس هو أن الأيدولوجيتين، القومية العربية والإسلامية قد «أعاقتا نشوء دولة وطنية ديمقراطية، وكان لهما دور في تكريس الاستبداد في سورية، حيث إنّ تبني جماعات سياسية مختلفة لإحدهما أو لكليهما معاً، بغية شرعنة موقعها في السلطة، أو تأكيد أحقيتها بها إن كانت معارضة، أضعف إمكانية تأسيس نظام ديمقراطي، وأعاق تشكّل هوية وطنية



سورية مشتركة». وناقش الباحث فرضيته معتمداً المنهجين التاريخي والوصفي التحليلي، فشرح مصطلحاته، ثم عاين تأثير الأيديولوجيتين العربوية والإسلامية في الواقع السياسي والحقوقى السوري، مستنداً إلى أدبيات وأحداث ذات صلة، موثقة من مصادر نظرية وتاريخية.

وكانت الدراسة السادسة بعنوان «علاقة الدروز بالآخر: بين الانغلاق والتعايش والانفتاح والثورة»، كتبها الباحث خلدون النبواني، تناول فيها تأثير الجغرافيا والتاريخ في وعي دروز حوران في سورية، وفي أدائهم وعلاقتهم بمحيطهم وبالسلطات المتتابة، فاستعرض أوضاعهم في ظل الاحتلال العثماني وأشكال مقاومتهم ومعارضتهم، ثم تحت الانتداب الفرنسي، والدور المهم لثورة الجبل في الثورة السورية الكبرى في عام 1925، ومن ثم أحوالهم وأدوارهم بعد الاستقلال، وفي ظل نظام البعث، وصولاً إلى مواقفهم خلال الثورة السورية بعد آذار/ مارس 2011 التي تنوعت بين الانخراط فيها والانعزال السلبي، وأخيراً يشير إلى انتفاضة السويداء التي انطلقت منذ ثلاثة أشهر، وغيرت موازين القوى والمواقف على مستوى المحافظة.

وفي باب الحوارات، أجرت مجلة (رواق ميسلون) حواراً مهماً وغنياً مع الدكتور منير الكشور، حول موضوعي الدولة الوطنية والمجتمع المدني. والدكتور منير هو أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بجامعة تونس من 2000 إلى 2020، وأستاذ في برنامج ماجستير الفلسفة، بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية في معهد الدوحة للدراسات العليا منذ أيلول/ سبتمبر 2020. قبلها كان أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة تونس، من 2000 إلى 2020. تقع اهتماماته البحثية في نطاق فلسفة الأخلاق، نظريات العدالة المعاصرة، فلسفة العلاقات الدولية، نظريات الديمقراطية، نظريات التحول الديمقراطي، قضايا التنمية، وحقوق الانسان.

وفي باب مقاربات ثقافية، كتب حمدان العكله مقالة بعنوان «الثقافة السياسية في سورية بوصفها إشكالية وعي تعوّق بناء الدولة الديمقراطية»، رأى فيها أن هناك عدة عوامل اجتمعت للحيلولة دون حضور دولة وطنية في سورية تقوم على أساس الديمقراطية والحرية، ولعل أبرزها إشكالية الثقافة السياسية في سورية، ومحاولات السلطة المستمرة تعميم وعي يخدم وجودها ويعززها. وكتب الباحث حمزة رستناوي دراسة بعنوان «في توصيف ثقافة السوريين ودورها في السياسة»، طرح فيها عدداً من الأسئلة: ما الذي يميز الهوية الثقافية السورية عن غيرها؟ هل يوجد شعب أم شعوب سورية؟ لماذا أخفق السوريون في بناء دولة حديثة على أساس المواطنة المتساوية؟ ما مسؤولية العوامل الثقافية والاجتماعية في ذلك؟ وحاول الإجابة عن هذه التساؤلات باستخدام منهج توصيفي تحليلي، مؤكداً وجود معالم مشتركة في ثقافة السوريين منها: ثقافة مدنية متعددة البؤر مع حضور ضعيف لتقاليد الدولة المركزية، ثقافة أبوية ذكورية، ثقافة ملل وطوائف مغلقة على نفسها إلى حد كبير.

واختارت هيئة التحرير المفكر السوري جودت سعيد ليكون شخصية هذا العدد، وهو مفكر إسلامي معاصر، ينتمي إلى مدرسة المفكرين الإسلاميين التنويريين، مالك بن نبي ومحمد إقبال، ويُعرف جودت سعيد بأنه داعية اللاعنف في العالم الإسلامي أو غاندي العالم العربي. كتب في هذا الباب محمد أمير ناشر النعم مقالة بعنوان «جودت سعيد: صورة الشيخ في شبابه»، وكتب محمد نفيسة مقالة بعنوان «البعد الآخر في فكر داعية اللاعنف جودت سعيد»، وكتب أحمد الرمح مقالة بعنوان «جودت سعيد؛ مُجدِّداً»، وكتب محمد العمَّار مقالة بعنوان «الآباء أو سؤال مرجعية الآباء عند جودت سعيد»، بينما كتب أحمد طعمة مقالة بعنوان «التغيير عند جودت سعيد».

وفي باب الدراسات، نُشرت في هذا العدد دراستان. كتب الأولى محمود أحمد عبدالله، من مصر، بعنوان «الحرب وبناء الذاكرة الوطنية»، رأى فيها أنَّ دراسة الذاكرة وبناءها وتكوينها موضوع اهتمام واسع بين عديد من التخصصات؛ علوم النفس المعنية بالذاكرة كمكون بيولوجي حيوي، علم التاريخ الذي يرصد الذاكرة كجملة من الأحداث المتراكمة عبر الزمن، وعلوم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلوم اللسان التي تتجلى فيها الذاكرة كتجلٍ لمعاني الهوية وعلاقتها بالمكان والزمان. وكتب الباحث صفوان قسَّام الدراسة الثانية بعنوان «نموذج مقترح حول دور الاختصاصي الاجتماعي في علاج اضطرابات الشخصية»، حاول فيها تقديم نموذج نظري للمداخلات الاجتماعية التي يمكن أن يقوم بها الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية، للتعامل مع «اضطرابات الشخصية العشرة» وفق ما ورد في المراجع النفسية أعلاه، وتبيان دور العلاقات، والعوامل، والظروف، والمداخلات الاجتماعية في تعافي هذه الاضطرابات وتقويمها.

وفي باب إبداعات ونقد أدبي اخترنا نشر مجموعة من القصص القصيرة، كتب الأولى باسم سليمان، وهي بعنوان (البيضة والحجر)، وكتب الثانية طالب إبراهيم بعنوان (خاصة في صيدنايا)، وكتب الثالثة صادق يالسيز أوتشانلار، وهي من ترجمة هَلا علوش، بعنوان (وجه السمكة)، وكتب الرابعة بدر زكريا بعنوان (البوال)، وكتب الأخيرة عمار الأمير، وكانت بعنوان (دَعَامِيصُ الجَنَّةِ).

وفي باب ترجمات، نشرنا فصلاً من كتاب «الصدقة في الأخلاق الإسلامية والسياسة العالمية» الذي صدر مؤخراً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، وهو من تحرير محمد جعفر أمير محلاتي، وترجمة ربي خدام الجامع، أما الفصل المنشور فهو بعنوان «الصدقة والحب في الروحانيات الإسلامية»، ومن تأليف ويليام سي. تشيتيك.

وفي باب مراجعات وعروض كتب، قدّم المهدي مستقيم، من المغرب، قراءة في كتاب (العقلانية الجديدة) الصادر عن المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، كانون الثاني/ يناير 2023، وهو من تأليف برتراند-سان

سورنين، وترجمة الزواوي بغورة. ونقلًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات نشرنا عرضًا لكتاب (مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات) من تأليف عزمي بشارة. ونشرنا نقلًا عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر عرضًا لكتاب (الدين والدولة في سورية؛ علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة) من تأليف توماس بيريه، وترجمة حازم نهار.

وأخيرًا في باب وثائق وتقارير، نشرنا بيانين صدرتا عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الأول بشأن «عملية طوفان الأقصى والعدوان على غزة»، الذي صدر في 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. أما البيان الثاني فهو رسالة مركز القاهرة بمناسبة مرور 75 عامًا على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو بعنوان «أبعاد نكسة حقوق الإنسان في عيدها الماسي» الذي صدر في 10 كانون الأول/ ديسمبر 2023.

### هيئة التحرير

# اواقف ميسالون

ROWAQ  
MAYSALON

دراسات سياسية وثقافية POLITICAL AND CULTURAL STUDIES

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر



# الافتتاحية



الدولة الوطنية السورية؛  
إشكاليات التأسيس والقبول

خلود الزغير



Barghout 23



## الافتتاحية

# الدولة الوطنية السورية؛ إشكاليات التأسيس والقبول

خلود الزغير

باحثة سورية مقيمة في باريس، دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون الجديدة - باريس 3 عام 2017. حاصلة على ماجستير من قسم اللغات، الآداب، الفن والمجتمعات المعاصرة في جامعة السوربون الجديدة عام 2009. خريجة قسم علم الاجتماع في جامعة دمشق عام 2002. لديها مجموعة من المقالات والترجمات والأبحاث المنشورة في الجرائد والمجلات ومراكز الأبحاث العربية والغربية، إضافة إلى ثلاث مجموعات شعرية.



خلود الزغير

من نحن؟ هل سورية المعاصرة دولة وطنية ناجزة أم جزء من كُـل أكبر، أم تجميع لهويات وجماعات مختلفة؟ لماذا بقيت مسألة الانتماء الوطني موضوعاً للانقسام والتناحر منذ الاستقلال وحتى اليوم؟ هل يتوافق السوريون اليوم على شعار جامع لتأسيس دولتهم الوطنية الديمقراطية؟ ولماذا يحملون إجابات مختلفة لهذه الأسئلة؟

## سورية: دولة مرفوضة وهويات متصارعة

تاريخياً، لم يكن لسورية كيان مستقل بذاته. فمنذ القرن الثالث عشر كانت تابعة للمماليك ثم للإمبراطورية العثمانية. حين دخلت القوات العربية دمشق بقيادة الأمير فيصل بن الحسين في إثر انهيار الدولة العثمانية معلنة تأليف حكومة عربية دستورية مستقلة تشمل البلاد السورية، كانت «البلاد السورية» تعني سورية الطبيعية أو ما يسمى ببلاد الشام التي تشمل سورية الحالية، والأردن، ولبنان، وفلسطين. لكن بعد دخول القوات الفرنسية عام 1920 وطردها فيصل، أخذ إطار الدولة السورية المعاصرة شكله النهائي تقريباً. إذ نشأت «سوريا الصغرى» من التقسيم الفرنسي-الإنجليزي لدول «سوريا الكبرى».

كان هذا الكيان الجديد إشكالياً ومرفوضاً من جانب الأغلبية. إذ لم يكن

ممكناً النظر إلى سورية الجديدة في تلك المرحلة بوصفها دولة نهائية، بل بوصفها جزءاً من أمة أو وطن أكبر. بقيت سورية في نظر زعماء الحركة الوطنية جزءاً من «سوريا الطبيعية»، ولا سيما في سنوات العشرينيات حيث كانت هذه الكيانات الجديدة لا تزال هشة وقابلة للتغيير. ظهر ذلك في برنامج حزب الشعب الذي أسسه عبد الرحمن الشهبندر، وكذلك في مشروع الدستور الذي وضعته الجمعية التأسيسية السورية عام 1928، وفي مؤتمر الكتلة الوطنية في حمص عام 1932.

في سنوات الثلاثينيات، أدركت الكتلة الوطنية واقع التفوق العسكري الفرنسي وعقم الكفاح المسلح. بالتالي، فإن الطريق إلى الاستقلال وإنهاء الانتداب تتطلب القبول بالحدود الراهنة لسورية، والتخلي عن المطالبة بـ «أمة سورية» تتطابق مع الكيان التاريخي لبلاد الشام، ما يعني مشاركة الفرنسيين الحكم حتى رحيلهم. ساهمت هذه السياسة للكتلة الوطنية والقائمة على «التعاون المشرف» مع الفرنسيين، في تبلور تيار قومي عربي مثلته عصابة العمل القومي، ولاحقاً حزب البعث العربي والأحزاب القومية العربية، رأى أن سورية عبارة عن قطر في أمة أكبر هي الأمة العربية. مع هذه الأحزاب بدأ التنظير للقومية العربية كردة فعل على عجز النخبة السياسية الحاكمة عن الحفاظ على وحدة سورية الطبيعية والقبول بالتجزئة، وللدفاع عن هوية وكرامة مجروحة بفعل الممارسات الاستعمارية أيضاً.

طرح هذا الواقع بداية الأربعينيات على الفاعلين في الحقل السياسي السؤال الإشكالي التالي: هل سورية المعاصرة بحدودها الجغرافية المعلنة بعد اتفاقيتي سايكس-بيكو وسان ريمو ومعاهدة لوزان هي تجميع لما تبقى من «سورية الطبيعية»؟ أم «دولة-موقّعة» لإعادة توحيد سورية الطبيعية أو توحيد الهلال الخصيب أو توحيد الأمة العربية؟ هل هي جزء من أمة إسلامية أو حتى أممية عالمية؟

بعد الاستقلال عام 1946، تحولت سورية إلى ساحة صراع وتنافس إقليمي ودولي، ما جعل الحفاظ على استقلال سورية هو الأولوية الوطنية. كما انقسم المجتمع السياسي بين تيارات متعددة منها ما تمسك بوحدة سورية الحالية وتبنى الليبرالية السياسية والاقتصادية في إدارة البلاد، ومنها ما تبنى الأيديولوجية القومية العربية، مثل حزب البعث الذي رسم الحدود «الطبيعية» للأمة العربية في المادة السابعة من دستوره. وهناك من تبنى القومية السورية كما فعل الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي وضع حدود الأمة السورية في المبدأ الخامس من تعاليمه. وبينما وجد الحزب الشيوعي سورية جزءاً من أممية عالمية، وجدت التيارات الإسلامية سورية جزءاً من أمة إسلامية. عكس السجال الخطابي القائم بين هذه التيارات السياسية خلافها الأيديولوجي حول هوية الدولة وحدودها الجغرافية، ونظام الحكم، والسياسيات الداخلية،



والخارجية. هذا التباين حول الجغرافية السياسية لـ «الدولة- الأمة» المنشودة، ساهم في التأسيس لوضع هش على مستوى الهوية، بسبب عدم التطابق بين الجغرافيا التي يفرضها الواقع (سورية التي

لم يتعامل النظام مع السوريين بوصفهم مواطنين متساويين الحقوق، بل بوصفهم أفرادًا ينتمون إلى جماعات مذهبية وإثنية تُقَرَّب من دائرة السلطة أو تُبعد عنها على أساس درجة الولاء.

رسمت القوى الخارجية حدودها الراهنة) والولاء السياسي للأمة المأمولة أيديولوجيًا.

كما سمحت أجواء الحريات السياسية والفكرية وطبيعة النظام «شبه الديمقراطي» القائم منذ بداية الأربعينيات وحتى أواخر الخمسينيات بأن يبلور كل تيار سياسي نظريته حول هوية الأمة ومكوناتها الأساسية، وبأن تدخل هذه التيارات في سجال سياسي وعقائدي في ما بينها حول المفاهيم المتعلقة بالهوية. لكن على الرغم من تنوع هذه الأطاريح والمنظورات الفكرية، التزمت معظم التيارات بتعريف الدولة بالجمهورية السورية. لاحقًا، وخلال فترة الوحدة مع مصر (22 شباط/ فبراير 1958-28 أيلول/ سبتمبر 1961) أصبحت الجمهورية السورية جزءًا من الجمهورية العربية المتحدة. حيث تحولت هوية العروبة إلى واقع عملي بعد أن كانت شعارًا ونظرية. بعد إعلان حلّ الوحدة لم تتخل حكومة فترة الانفصال عن «الهوية العربية»، وحُوِّل اسم الجمهورية السورية إلى الجمهورية العربية السورية، في محاولة لنفي تهمة الانفصالية عنها وإثبات التمسك بالهوية «القومية العربية» وبهدف الوحدة «الصحيحة». منذ السبعينيات، وخلال فترة حكم الأسد الأب ثم الابن، رُسخت الهوية العربية لسورية على مستوى الخطاب الرسمي وضمن الدستور الدائم للجمهورية العربية السورية الصادر في 13 آذار/ مارس 1973. إذ نجد أنه منذ بداية الستينيات، وإلى الآن، تبنت الدساتير السورية الهوية العربية السورية بحيث تتقدم فيها صفة العروبة على صفة السورية. في هذه المرحلة لم تسمح بنية النظام الديكتاتوري والأمني بأي سجال سياسي أو فكري حول هوية سورية، بل على العكس كان على جميع الهويات الأخرى سياسية كانت أم ثقافية أم دينية أن تنطوي داخل الهوية المُعتمدة من أيديولوجية السلطة. بعد عام 2011 عاد سؤال الهوية إلى الواجهة، وليشكّل أرضية للجدل السياسي والاجتماعي حول سورية المستقبل ونظامها السياسي والقانوني. من جهة ثانية، ساهم تفكك الدولة السورية والمجتمع السوري، بعد سنوات من الحرب، ومن التدخلات الإقليمية والدولية وما حملته من مشاريع تقسيم وتحالفات، وإضافة إلى عامل الرفض الشعبي لكل ما يمثله

ويتبناه النظام الحاكم، في صعود هويات مناطقية وطائفية وإثنية وسياسية أيضاً، مزقت قميص الهوية العربية السورية الذي قبعت فيه سورية عقوداً.

## بين حلم «الأمة» وواقع «الدولة»

تشكل هوية الدولة السورية منذ إعلان أول استقلال لها في المؤتمر السوري العام في 8 آذار/ مارس 1920 وإلى اليوم إحدى القضايا المركزية في السجال السياسي والاجتماعي والفكري. فبعد قيام الكيان السوري الحالي برزت على الساحة السياسية السورية هويات أيديولوجية متعددة ارتبطت من جهة بظروف الصراع الدولي والإقليمي على مناطق النفوذ في المنطقة. ومن جهة ثانية كانت هذه الهويات امتداداً لتيارات سياسية-فكرية عالمية شكلت آنذاك نماذج ملهمة للحراك السياسي في سورية وعديد من دول العالم، كان النموذج القومي الاشتراكي أبرزها.

تعود الإشكاليات المتعلقة بهوية الدولة السورية إلى مجموعة عوامل متداخلة ومتراصة أبرزها الواقع المعقد والمركب الذي نشأت فيه هذه الدولة، ولا سيما الصراع الإقليمي والسياسي حولها وعليها. فقد ساهم التجاذب السياسي الخارجي حول مستقبل سورية، وما يتضمنه من مشاريع إقليمية (المشروع الهاشمي مقابل السعودي-المصري) ومشاريع دولية (الأميركي مقابل السوفياتي)، إضافة إلى التهديد الدائم على الحدود السورية من جيرانها، تركيا والأردن والعراق وإسرائيل، في التأسيس لوضع هش على مستوى الهوية الذي بقي عرضة للتأثير الخارجي وتحدياته، وساهم بدوره في استمرار حالة عدم الاستقرار السياسي الداخلي.

من جهة ثانية، واجهت هذه الدولة الناشئة تحديات داخلية تمثلت بانقسام نخبتها السياسية واختلافها حول المسألة الاجتماعية وقضايا الإصلاح وتوزيع الثروة الوطنية، إضافة إلى ضعف المؤسسات السياسية ومحدودية تمثيل الحاكمين للطبقات الشعبية المختلفة وتطلعاتها. هذا الوضع أنتج تصورات متباينة لشكل الدولة-الأمة المأمولة بين التيارات السياسية، وأنتج أيضاً ولاءات متشابكة ومتناحرة أحياناً، بعضها كان فوق- وطني يتبنى نموذجاً قومياً أو أيديولوجياً توحدياً وشمولياً يتجاوز واقع الدولة القائمة، بحيث كان مشروع بناء «الأمة» سابقاً وأولوية على مشروع بناء «الدولة». وبعضها الآخر تحت- وطني يكرس سلطة الزعامات، وتتحكم فيه العصبية المحلية ونظام القرابة. كلا

” يعود هذا الإخفاق في إنجاز مشروع الدولة الوطنية في سورية المعاصرة منذ الاستقلال وحتى اليوم، إلى عدم تحقق شرطها الأساس وهو اقتران مفهوم «الدولة الوطنية» بمفاهيم الحداثة؛ الديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون وسيادة الشعب وحقوق المواطن والمجتمع المدني... إلخ.

”  
لم تتطابق «الدولة» السورية مع  
التصورات المطروحة للأمة، ولم  
تُقدّم في أي تصور نظري علمي أنها  
هي التي تخلق الأمة.“

الولاءين كانا يتقدمان أحياناً  
ويعوقان أحياناً أخرى الالتزام  
بالدولة «الوطنية» السورية  
كوطن نهائي.

منذ الاستقلال وحتى بداية  
الستينيات، قبلت الأحزاب

المدينة الحاكمة الحدود الحالية لسورية، كأمر واقع، وتقاسم أفرادها السلطة  
بالأسلوب التقليدي. في المقابل، اعترضت الأحزاب الأيديولوجية الصاعدة على  
الضعف الذي واجهه به أفراد الجيل القديم تجزئة المنطقة وتقطيعها على أيدي  
الأجانب، وكانت في الوقت نفسه متباينة في أهدافها ووسائلها. فمنها ما كان  
يعمل من أجل وطن سوري وآخر لوطن عربي وثالث لعالم إسلامي ورابع كان  
امتداداً لحركة أممية عالمية. اتفق جميعهم على عدم الاعتراف بالحدود الحالية،  
ولكنهم اختلفوا على شكل الحدود المأمولة.

هذه التوجهات الأيديولوجية على تنوع مصادرها النظرية تم تبنيها لأنها  
بدت حلاً للواقع السياسي-الاقتصادي-الاجتماعي. فسورية والمنطقة بالعموم  
كانت تعاني التجزئة والانقسام وخارجة من الاحتلال الأجنبي ومهددة بالوجود  
الإسرائيلي، لذلك بدت الأيديولوجيات القومية التوحيدية، على سبيل المثال،  
وسيلة لتوحيد البلاد وتحقيق السيادة الوطنية. فالأيديولوجيات المتنافسة لم  
تنشغل بمشروع بناء «الدولة الوطنية» بقدر ما عالجت في تصوراتها وجدالاتها  
النظرية مشاريع لأهم أكبر تأمل بتحقيقها لإنقاذ البلاد من خيبتها ومنحها القوة  
لمواجهة العدو. لذلك كان حلم الأمة أولوية على بناء الدولة.

أنتج تعدد المرجعيات النظرية للأحزاب السياسية السورية تصورات متباينة  
لشكل الأمة وعوامل تكوينها. ففي الوقت الذي جعل بعضها من عامل اللغة  
أساس هوية الأمة، كان بعضها الآخر يُعرّف الأمة على أساس عامل التاريخ أو  
الاقتصاد أو الدين. وكانت جغرافية الأمة وحدودها وطموحاتها وهويتها تتبدل  
من تصور لآخر.

لكن إذا نظرنا إلى علاقة «الدولة» بـ «الأمة» في تصورات هذه الأحزاب  
نجد أن الدولة ظهرت إما كعنصر منفصل عن الأمة، أو كعنصر ثانوي يخدم  
ويحمي شؤون الأمة، وفي أحسن الأحوال اعترف بمركزيته لكن على أن  
تُعرّف الدولة بكونها الدولة القومية أو الدولة العقائدية. بينما لم تظهر «الدولة  
الوطنية» السورية إلا بوصفها «قطراً» ومثالاً للتجزئة التي صنعها الاستعمار، أو  
مرحلة مؤقتة في طريق تحقيق الأمة. بالتالي، لم تتطابق «الدولة» السورية مع  
التصورات المطروحة للأمة، ولم تُقدّم في أي تصور نظري علمي أنها هي التي  
تخلق الأمة. فالكيان السوري لم يتمتع بعامل وحدة الدولة-الأمة، كما الحالة  
المصرية على سبيل المثال، وهو ما أنتج تبايناً في المواقف من قضية الدولة

السورية القائمة، ومن العلاقة بين الدولة والأمة والقومية، واللغة، والدين، والجغرافية. حيث تأسس الوعي الوطني في المجتمع السياسي السوري، كما باقي دول العالم الثالث، في سياق حركات الاستقلال والتحرر الوطني، أكثر مما تأسس على رؤية اجتماعية-تاريخية وسياسية توافقية تقود إلى إنجاز شكل من الاجماع العام حول مشروع الدولة وهويتها الذي بقي محور سجالات.

بالتالي، لم تكن هذه المرحلة شبه الديمقراطية القصيرة من تاريخ سورية كافية للتأسيس لهوية وطنية ولدولة وطنية سورية متماسكة. ففي ظل مجتمع لا يزال فيه مفهوما «الأمة» و«الدولة» في مرحلة التكوين، وفي ظل تنوع الروابط والولاءات العقائدية والمحلية التقليدية التي تحكم انتماءات أفرادها، وتنعكس في الصراع السياسي الداخلي على مؤسسات السلطة، وفي ظل التدخلات الخارجية المستمرة في سياسات هذا البلد وصراع المحاور الإقليمية والعالمية حوله، اعتبر الجيش نفسه المؤسسة الوطنية الوحيدة التي تمثل جميع فئات المجتمع، وقدم نفسه ممثلاً لوحدة الأمة وأهدافها. بالتالي وجد العسكر أن من حقهم لعب دور سياسي في البلاد بوصفهم حماة الأمن القومي والاستقلال. وبسبب إخفاق السلطة السياسية المدنية في احتواء دور المؤسسة العسكرية وتحييدها عن التدخل بالعمل السياسي، وإخفاقها في التعامل معها كإحدى مؤسسات الدولة التي تتبع للنظام السياسي القائم، وأيضاً بحجة الدفاع عن النظام الجمهوري، لجأ العسكر إلى الانقلابات أكثر من مرة كوسيلة للوصول للسلطة وقلب النظام. إذ استفادوا من حالة عدم الاستقرار السياسي في البلاد بفعل عوامل خارجية إقليمية وعوامل داخلية أهمها الانقسام السياسي، حيث أصبح العسكر في السلطة أكثر من مرة بديلاً عن حكومة من الأحزاب المتصارعة.

كانت النخبة المدنية تمسك بوسائل الدولة الحديثة من برلمان وشرطة وجيش وموازنة لتمتين وجودها في السلطة، والتي كانت نخبة مغلقة على باقي فئات الشعب من فلاحين وصغار كسبة وعمال في الضواحي والأرياف لكن بنية النخبة الحاكمة شهدت تغيراً في تركيبها منذ الستينيات، إذ ستكون أمام الفئات المهمشة فرصة للخروج على النظام شبه الديمقراطي القائم. فقد كان التوسع العمراني والخدمات التعليمية والصحية بعد الاستقلال قد أتاحت كلها لأبناء هذه الفئات دخول المدارس ومؤسسة الجيش والانتساب إلى الأحزاب الراديكالية، وهو ما سمح لهم بالمشاركة في اللعبة السياسية، وتحصيل مكانة اجتماعية لم يستطيعوا حيازتها اعتماداً على منشئهم العائلي والمناطقى والعشائري.

”  
الانقسام الأيديولوجي بين «المكونات» السورية تجاوز حالة التنوع والغنى المطلوبة في أي مجتمع، وأصبح عائقاً سياسياً أمام إنجاز أي تقدم سياسي أو توافقي أو إجماع حول هوية الدولة ونظام حكمها ودستورها.“

ضمن هذه الأجواء صعّدت أحزاب سياسية للسلطة تتبنى النموذج القومي الاشتراكي، مثل حزب البعث، وهو ما حصل أيضًا في دول عربية أخرى في المنطقة، مثل الناصرية في مصر وجبهة التحرير في الجزائر والحزب الاشتراكي في اليمن. هذه الأحزاب عملت على بناء الاشتراكية بالاعتماد على الدولة وعلى حزب قائد يسيطر عليها، يجري إصلاحات وتأميمات. حيث تكونت، منذ تجربة الجمهورية العربية المتحدة، نظرية «قومية» جديدة تقطع مع أنساق النظرية القومية العربية التقليدية، وتؤسس لنسق جديد يربط ما بين القومية والاشتراكية ويؤكد على المحتوى الطبقي للقومية.

لكن عمليًا، لم يحقق وصول البعث للسلطة المساواة والديمقراطية، وكانت سيطرته على المجتمع المدني هشة مقابل سطوته على مؤسسة الحكم. كما أن تمثيل جميع فئات الشعب في البرلمان لم يتح لهؤلاء النواب أن يكونوا قنوات اتصال بين الشعب والسلطة بحكم أن وصولهم إلى البرلمان يرتبط أولاً، وقبل كل شيء، بدرجة ولائهم للسلطة. كما أن نظام البعث الذي رفع شعار القومية العربية لم يهتم ببناء «الأمة» على مستوى الشعب والمؤسسات والحقوق، ما حوّلته إلى نظام استبدادي منعزل عن الإرادة الشعبية.

استفاد النظام الحاكم منذ السبعينيات ولليوم من إشكاليات الحياة السياسية السورية السابقة، بل ووظفها في خطابه السياسي المعلن ليعطي وجوده الشعبية والشرعية. فقد ركّز منذ وصوله إلى السلطة بانقلاب عسكري على إدارة العصابات والزعامات المحلية والطائفية والمناطقية، وتبنى شعارات جاذبة وتوافقية كالوحدة والاشتراكية والاستقلال ومعاداة الاستعمار ومواجهة إسرائيل وتحرير فلسطين، وركّز على تعزيز دور سورية الجيو-بوليتيكي في المنطقة وتحويلها إلى لاعب أساسي يبني التحالفات الإقليمية وليس مجرد طرف فيها. لقد تبنى هذا النظام الخطاب القومي العربي ذا النهج التقدمي الاشتراكي والتحرري، مسايرًا الخطاب الديني في الوقت نفسه. وبالنتيجة، قام بتوظيف جميع هذه العناصر في خطابه وفي البروباغندا الخاصة به ليشكل إطارًا لشرعيته الأيديولوجية أولاً، وللتغطية على غياب الممارسة الديمقراطية والحريات وممارسة القمع والفساد ثانيًا. لكنه في المقابل، لم ينجح في عملية بناء الدولة الوطنية، إذ إن الأيديولوجية القومية «العلمانية» التي تبناها لم تغير في بنية وعي وثقافة المجتمع بسبب الأساليب التي استخدمها لفرض هذه الأيديولوجية. حيث بقيت «القومية» و«العلمانية» شعارات، بينما استخدم في ممارساته الانتماءات الجهوية والطائفية والمناطقية لكسب الولاءات وتوزيع المناصب. بالتالي لم يتعامل النظام مع السوريين بوصفهم مواطنين متساوي الحقوق، بل بوصفهم أفرادًا ينتمون إلى جماعات مذهبية وإثنية تُقرب من دائرة السلطة أو تُبعد عنها على أساس درجة الولاء. وهو ما ساهم لاحقًا في تحويل الصراع معه بعد الثورة، لدى قطاع واسع من الشعب السوري، من صراع ضد الاستبداد، ومن أجل الديمقراطية والحرية والمساواة، إلى صراع طائفي.

## واقع الدولة الوطنية الديمقراطية ومستقبلها

لاحظنا في عرضنا الموجز لتاريخ الكيان السوري المعاصر أن هذا الكيان بعد الاستقلال لم يكن مقبولاً من معظم الأطراف السياسية، بل إن أغلب الأحزاب لم تنشغل ببناء «الدولة السورية» بقدر انشغالها بمشاريع لأهم أكبر. إذ أسست أديباتها ومناهجها على مبدأ رفض حدود هذا الكيان-الدولة واصفة إياه بـ «الجزء» من أمة أكبر. وعلى الرغم من التجربة القصيرة للحكم المدني «شبه الديمقراطي» في فترة الأربعينيات ثم الخمسينيات، إلا أنها لم تكن كافية للتأسيس لدولة وطنية سورية مقبولة لجميع الأطراف السياسية آنذاك، ولا سيما في المرحلة التي سيطرت فيها الحركات القومية العالمية. إضافة إلى أن تلك الفترة الوجيزة للتجربة شبه الديمقراطية من برلمان وصحافة ونقابات وانتخابات وأحزاب لم تأخذ وقتها الكافي، كأى تجربة تاريخية أخرى، بحيث تسمح للشعب السوري بترسيخ قواعد الديمقراطية، وتشكيل هويته السياسية-الاجتماعية، ليكون قادراً على التوافق حول شعار مؤسس لـ «دولته الوطنية» بغض النظر عن التيار السياسي في السلطة.

في مرحلة حكم الأسد تم تبني شعارات القومية العربية والاشتراكية والوحدة والشعب والجماهير والتحرير والمقاومة في الخطاب الرسمي. بينما قامت الممارسات في الواقع على التلاعب بالأوراق الطائفية والمناطقية والإثنية، وعلى التضاد من القومية. كما استخدمت أنظمة قديمة، كنظام القرابة والعصبية، لتدعيم البقاء في السلطة، مقابل تدمير وإفشال أنظمة حديثة لمؤسسات الدولة الوطنية كالنقابات والبرلمان والأحزاب والإعلام. في هذه المرحلة صُنِعَ قالب واحد متجانس لـ «الشعب السوري» هو «الشعب العربي السوري». لم يتم التعريف بسورية كـ «دولة وطنية» بل كـ «قطر» في «الأمة القومية العربية». كل ما يتعلق بالشعارات والهوية والأيدولوجيا كان يأتي من الأعلى جاهزاً، لا مشاركة للشعب أو لتيارات سياسية خارج السلطة في رسم هوية الدولة أو توجهها.

يعود هذا الإخفاق في إنجاز مشروع الدولة الوطنية في سورية المعاصرة منذ الاستقلال وحتى اليوم، إلى عدم تحقق شرطها الأساس وهو اقتران مفهوم «الدولة الوطنية» بمفاهيم الحداثة؛ الديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون وسيادة الشعب وحقوق المواطن والمجتمع المدني... إلخ. لذلك لم يكن ممكناً أن يتبلور مفهوم الدولة الوطنية بوضوح في دساتير وأديبات وخطابات الأحزاب والمنظرين السياسيين آنذاك، خلال تلك المرحلة القصيرة شبه الديمقراطية بعد الاستقلال، بحكم ظهور الأيدولوجيات الاشتراكية والقومية التي ترى في مشاريع وحدة الأمم أو مبدأ الاشتراكية أولوية على ديمقراطية الدولة وحرية مواطنيها. كذلك الأمر في مرحلة حكم الأسد، لم يكن لهذا المفهوم أن يتبلور في ظل دولة شمولية قمعية يُغيب فيها المواطن لأجل تقديس الوطن، وتتقدم الشعارات على حقوق المواطنين وأصواتهم.



اليوم، وبعد انتفاضة عام 2011، يبدو أن السوريين لم يُظهروا تقدماً ملموساً على مستوى مؤسساتهم السياسية (المعارضة والمالية) في ما يتعلق بالمسألة الديمقراطية ودولة المواطنة والحريات. ويبدو أن السوريين ليسوا كما يردّدون في شعاراتهم من حين إلى آخر «الشعب السوري واحد»، ولا يتشاركون الحلم ذاته حول مستقبل بلدهم، ولا سيما في ظلّ انقسامهم على تعريف حدود أرضه ولغته وشعبه وهويته.

تخضع أرض الدولة السورية اليوم لأربع احتلالات، وتتعرض لانتهاكات حدودية وجوية من دول عدة. أي لا سيادة للدولة على أرضها ولا استقلال. فما مستقبل «الدولة الوطنية» في بلد مجزأ وتُنتهك سيادته مراراً وتكراراً؟ وفي المقابل، تهيمن قوى مسلحة متنوعة على المجتمع السوري كقوى أمر واقع تدير شؤون المناطق السورية؛ يُلاحظ أنه على الرغم من تبايناتها وصراعاتها وأهدافها وطموحاتها المستقبلية، فإنّ العنصر المشترك في ما بينها هو: لا ديمقراطيتها.

من جهة ثانية، إن أغلبية هذه القوى المسلحة لا تخضع للقرار السياسي الحاكم في منطقتها، بل إنها تعمل بالتعارض معه أحياناً. كما أن بعضها يتحالف مع، أو يرتبط ب، ميليشيات أو جماعات تحمل أيديولوجيات مذهبية أو إثنية لا تؤمن بالدولة الوطنية الديمقراطية، بل تحارب لأجل أمم قومية أو دينية تتجاوز الدولة السورية ولا تعترف بها أصلاً. لقد كانت الدولة العسكرية سابقاً عائقاً أمام تحقيق الدولة الوطنية الديمقراطية، أما اليوم فنحن أمام حالة أخطر هي حالة «تطيف السلاح» التي تمثل بوجود جماعات تحمل السلاح وأيديولوجيات مذهبية أو إثنية متطرفة في أيّ معاً.

يُضاف إلى ذلك، أن الانقسام الأيديولوجي بين «المكونات» السورية تجاوز حالة التنوع والغنى المطلوبة في أي مجتمع، وأصبح عائقاً سياسياً أمام إنجاز أي تقدم سياسي أو توافق أو إجماع حول هوية الدولة ونظام حكمها ودستورها. هذا التشطي جعل من الشعب/ شعوباً، ومن سورية/ سوريات، ومن الدولة/ دويلات... إلخ. إذا تنقلنا اليوم بين عدة مناطق في سورية، سنجد أن كل منطقة تخضع لنظام حكم مختلف، ولكل منطقة ثقافة اجتماعية مختلفة عن ثقافة المنطقة الأخرى. في الحصيلة، سنشعر أننا نتنقل بين دول وشعوب مختلفة وليس بين أبناء دولة واحدة وشعب واحد. قد يقول بعضهم إن السبب هو سلطات الأمر الواقع وحسب، وإنه بمجرد ذهابها سوف يعود الشعب السوري ليكون شعباً «واحد». لكن هذا الرأي يغفل عن أن هذه السلطات قد جاءت من أبناء المناطق التي تحكمها، وهي تشدد وتظلم فعلاً، لكنها في الحقيقة تحاول، في الوقت نفسه، مراعاة ثقافة المنطقة بشيء من المرونة، ما يعني أن رحيلها لن يجعل «الشعب السوري» يجمع بين ليلة وضحاها على شكل الدولة ودستورها ونظام الحكم ولون العلم... إلخ.

لقد كان الصراع سابقاً بين التيارات السياسية على ضم سورية إلى تكتلات إقليمية أكبر (قومي عربي، قومي سوري، إسلامي، أممي... الخ)، أما اليوم فقد بات الحفاظ على حدودها الحالية مسألة صعبة، إذ ظهرت انقسامات جديدة على أساس إثني أو ديني أو مناطقي. ويبدو أن التمسك بهذه الهويات ما تحت الوطنية يعود من جهة إلى الإخفاق في تحقيق دولة المواطنة والمساواة والقانون، ومن جهة أخرى إلى الخوف وعدم الثقة بإمكانية إنجاز الدولة العادلة والحامية للجميع بعد سنوات من الحرب الأهلية والانقسامات.

هذا الخوف مشروع، فالدولة الوطنية السورية المستقبلية لن تتبلور ملامحها قبل أن تُجمع النخب السياسية والثقافية السوري على مشروع وطني ديمقراطي سوري تلتف حوله كتلة واسعة من السوريين، مشروع يرتكز على العدالة والقانون والمساواة بين السوريين على أساس المواطنة، بغض النظر عن هوياتهم الجنسية والإثنية والدينية والعرقية، ورفض المشاريع التي تذهب في اتجاه إعادة إنتاج الدولة السلطوية أو التمييزية أو بناء دولة جديدة على أساس قومي أو ديني أو طائفي.





# دراسات محكمة

■ الافتقار إلى الحياة السياسية والتنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية  
كُتِّبَ لقيام الدولة المنشودة

سمير ساسي

■ الدولة في المفهوم الديمقراطي؛ نحو مقارنة لحقوق الإنسان في مصر  
(2013-2023)

جمال نصّار

■ الدولة الوطنية العربية: مظاهر التصدع ورهانات إعادة البناء (سوريا  
نموذجًا)

سعيد بوعيطة

■ إشكالية الوعي الهوياتي-السيكولوجي في بناء الدولة الوطنية في  
سورية

فاطمة علي عبود

■ الأيديولوجيتان القومية العربية والإسلامية ومشروع الدولة الديمقراطية  
في سورية؛ قراءة نقدية

طارق عزيزة

■ علاقة الدروز بالآخر: بين الانغلاق والتعايش والانفتاح والثورة

خلدون النبواني





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود

## الافتقار إلى الحياة السياسية والتنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية كتحديّ لقيام الدولة المنشودة

سمير ساسي

أديب وروائي وباحث تونسي من مواليد 1967، من مواليد لالة بمدينة قفصة بالجنوب التونسي، حاصل على الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية من جامعة تونس الأولى، ماجستير في الحضارة العربية من جامعة منوبة تونس، عضو مخبر البحث «الظاهرة الدينية في تونس» بجامعة منوبة، من مؤلفاته: مشروعية السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، المواطنة بين الديني والسياسي عند برهان غليون، برج الرومي أبواب الموت (رواية)، خيوط الظلام (رواية)، بيت العناكش (رواية)، سفر في ذاكرة المدينة (مجموعة شعرية). صدر له مؤخراً في حزيران/يونيو 2022 كتاب الدعاء والسياسة؛ تحرير الفضاء العام في الإسلام) عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر.



سمير ساسي

### تمهيد

لقد كانت الدولة خاتمة المسار السياسي العربي، لكن السؤال الذي لا يزال محل بحث يثير الجدل هل كانت هذه الخاتمة خاتمة جيدة أخرجت العرب من أزمتهم أم كانت هي نفسها أزمتهم؟

إن المتأمل في منجز الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر المتعلق بموضوع الدولة يميل إلى عدّ الدولة عند العرب أزمة وليست حلاً، فالكتابات التي عرضت للدولة سلمت بأنها موضوع للنقد، بما يعني أنها مشكلة، ثم إن الحقل الدلالي للعناوين الرئيسة لهذا المنجز لا يخرج عن مفهوم الأزمة، فمن «المسألة العربيّة»<sup>(1)</sup> إلى «مشكلة الدولة»<sup>(2)</sup>. إلى «محنة»<sup>(3)</sup>. ولعل العنوان الفرعي لكتاب برهان غليون «الدولة ضد الأمة» ذو دلالة مهمة لهذه الإشكالية، وهي إشكالية ذات وجوه متعددة تناولها الباحثون بمناهج مختلفة ومن رؤى متباينة.

- (1) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
- (2) علي أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط 1 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985)، ص 194.
- (3) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).



إننا ندفع بتعبير غليون إلى أقصاه مستعيرين من مالك بن نبي مصطلح «رجل القلة»<sup>(4)</sup> الذي يوصف به مسلم القرن العشرين لنسجبه على الدولة، فهي لم تتحرر من إرث الاجتماع المدني القديم المؤسس على تقاليد ما قبل الدولة، ولم تنجح في بناء الدولة المنشودة بتقاليدها المؤسسية التي بني عليها مفهوم الدولة التأسيسي في الفكر الإنساني.

فما المعوقات التي تحول دون بناء الدولة المنشودة؟

يقتضي هذا السؤال تحديد واحدة من دوائر علاقات الدولة الأساسية، علاقتها بالشعب، علاقتها بالأمة، ثم علاقتها بالعالم.

ولأن علاقتها بالشعب هي موضوع السياسة، في حين تمثل الدائرتان الأخريتان تباغاً علاقتها بالهوية والسيادة، فقد اخترنا أن نبحت المعيق من دون بناء الدولة المنشودة؛ دولة الديمقراطية والمواطنة في مجال السياسة أي من خلال علاقتها بالشعب.

## الإشكالية

وتخصيصاً لهذا السؤال سنسعى للإجابة عن سؤال كيف يشكل غياب الحياة السياسية، والتنظيمات السياسية، والمنظمات المجتمعية من نظام الاجتماع المدني والسياسي، أحد أكبر تحديات بناء دولة المواطنة.

وهي إشكالية نحاول تفكيك مفاصلها مستعينين بالأسئلة الآتية:

ما الدور الذي تؤديه التنظيمات السياسية في نظام الاجتماع؟

كيف تبدو علاقة الدولة العربية المعاصرة بالسياسة، وما أثر ذلك في مستقبلها؟

هل من الممكن تجاوز مظاهر الأزمة وأسبابها بين الدولة والسياسة؟

## دواعي البحث

أثارت الثورات العربية في ألفين وأحد عشر أسئلة كثيرة عن الانتظام السياسي العربي والإسلامي، أهليته لنظام ديمقراطي حر قوامه المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات وعماده الحرية، وهي أسئلة اختلفت مقارباتها كاختلاف صيغها، لارتباطها بزوايا نظر تكاد تكون متناقضة متضاربة، فقد شهد الموقف من هذه الثورات انقساماً حاداً داخل المجتمعات العربية حول التوصيف والتشخيص والنتائج والمآلات والجدوى.

لكن ذلك لم يخف رغبة معلنه أو مضمرة في الحديث عن انتظام سياسي منشود، قوامه حياة سياسية غير خاضعة لآليات الضبط الاجتماعي والعنف الفكري التي تمارسها القوى المسيطرة ذات الطابع الاستبدادي.

(4) مالك بن نبي، شروط النهضة (دار الفكر المعاصر، 2019).

لأن هذا البحث عن المنشود لا يزال يحتاج إلى تعميق الدرس، وتجويد التشخيص، من أجل فهم الأسباب المانعة للخروج من دائرة الأزمة المفهومية والعملية، وحالة الفقر التي تسم الحياة السياسية، فإننا اخترنا أن نبحث في معيقتين رئيسيتين هما، غياب التنظيم السياسي، وغياب المنظمات المجتمعية أي السلطة المقابلة لسلطة الدولة.

## فرضيات البحث

نطرح جملة من الفرضيات التي تقودنا في هذا البحث:

الدور المركزي لهذه الفواعل السياسية في الانتظام السياسي بوصفها معدل الكفة من دون انحراف السلطة إلى الاستبداد.

التجسيد العملي لمستوى ثقافة الفرد / الفاعل داخل هذا الانتظام.

التجسيد الفعلي لحيوية المجتمع في مقابل مواته عند غياب هذه المؤسسات.

إن افتقار الحياة السياسية العربية لهذين المكونين وضع الحياة السياسية نفسها موضع سؤال، هل لدينا سياسة؟

إننا نحاول أن نساهم في رسم تصور لسبل الخروج من هذا المأزق التاريخي، للنظر في أفق مستقبلي لحياة سياسية حيوية.

## المنهج

نعتقد أن أنسب طريقة منهجية لتناول هذه الإشكالية هي منهج الدراسات البينية، أي تعدد المناهج بما يسمح لنا بالاستفادة من ميزات المناهج المعتمدة كلها، ذلك أن المنهج البيني هو منهج يساهم في تبادل الخبرات البحثية، والاستفادة من الخلفيات الفكرية والمناهج البحثية المختلفة بين الباحثين، ودمجها في إطار مفاهيمي ومنهجي شامل. يساعد في توسيع إطار دراسة الظواهر والمشكلات، وتقديم فهم أفضل لها، الأمر الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى الخروج بنتائج دقيقة، وتقديم حلول نافعة قابلة للتطبيق، بما أن هذا الاتجاه المعرفي الجديد يؤكد تشابك وجهات النظر العلمية، وضرورة ربط المعلومات في نظام تتصل فيه جميع التخصصات، فضلا عن ارتباط هذه المجالات كلها بالعلوم الإنسانية الأخرى: النفسية والاجتماعية والاقتصادية.

ذلك أن أحادية المنهج في البحوث صارت قاصرة عن الإلمام بموضوع معين، مهما كانت دقة المنهج المعتمد.

وبناء عليه سنعتمد المنهج التاريخي الذي سيساعدنا في تتبع تاريخ جملة الأفكار المحورية المحددة للموضوع، وتحديد الحقائق السابقة، من خلال مراجعة ما سبق من البحوث والدراسات، وسنحتاج أيضا إلى المنهج الوصفي التحليلي لتحديد خصائص المفاهيم المركزية للموضوع، ووصفها، وتحليل طبيعتها.

وبما أننا إزاء بحث يعرض إلى المؤسسات السياسية ودورها في الانتظام المدني، ستكون الأثرولوجيا السياسية أداة اكتشاف ودراسة المؤسسات والممارسات شتى التي تحقق حكم الناس، فضلاً عن أنها أداة اكتشاف لتنظيم التفكير والرموز التي يستند إليها، ومن خلالها يمكن أن نفهم العلاقات السياسية، وما تبنيه من أنساق ونظم، وأخذ التناقضات والتوترات والحركة الملازمة لكل مجتمع في الحسبان.

وسيساعدنا منهج التحليل الإدراكي الذي يربط بين بنية الخطاب السياسي، وبنية السياق السياسي للخطاب<sup>(5)</sup>، على الربط بين النص السياسي وتوزيع السلطة في السياق المجتمعي. بما أن بعض اهتمامات البحث الرئيسة هو بحث توزيع السلطة داخل المجتمع، ودورها في ضبط معالم الدولة المنشودة.

## الدراسات السابقة

هل فعلا تظل الدولة «عصية على الردع والتحليل في آن واحد»<sup>(6)</sup>.

لم تخل الدراسات والبحوث في الفكر السياسي العربي، وهي تبحث موضوع الدولة والانتظام السياسي، من إشارة إلى أهمية التنظيمات السياسية والمجتمعية في الحياة السياسية وبناء السياسة، لكن هذه الدراسات لم تخصص مباحث مستقلة للإشكالية التي ندرسها.

في المقابل قدمت لنا هذه المباحث إضاءات مهمة أكان من جهة المفهوم، أم الإشكاليات المثارة في العلاقة بين التنظيمات السياسية والدولة، أم داخل الانتظام السياسي والمدني. عموماً جاء ذلك في بحثهم لأزمة الدولة الوطنية التي كانت الموضوع الرئيس للغالب الأعم لهذه البحوث، ويبدو هذا التركيز على مبحث الدولة متفهماً بالنظر إلى لتحدي الذي شكلته الدولة الوطنية عقب موجات التحرر من الاحتلال الأجنبي لجميع النخب الفكرية والاجتماعية.

وإذا سلمنا بأنه لا يمكن الإحاطة بديناميات الدولة وبنيتها، من دون الكشف عن مستوى العلاقات التي تنظمها في الداخل والخارج، بوصفها «نقطة التقاء وتصادم معاً بين شبكات علائق متباينة ومعقدة، قومية ودولية، مدنية ورسمية، ثقافية ومادية»<sup>(7)</sup>. يكون لزاماً علينا كشف هذه العلاقات كخطوة أولى من أجل رسم مستقبل الدولة المنشودة.

ولأنه لا تخلو دراسة عن الدولة من إشارة مقتضبة أو موسعة لموضوع الديمقراطية، والمواطنة، والتنظيمات السياسية والمجتمعية، فإنه قد يبدو من نافلة القول الوقوف عند تفاصيل ما ورد فيها بما أننا سنكون أمام ضرورة الرجوع إلى بعض هذه الدراسات صراحة والاستفادة منها ضمناً في قابل التحليل.

(5) What is Political Discourse Analysis? Teun A. van Dijk.  
<http://www.discourses.org/OldArticles/What%20is%20Political%20Discourse%20Analysis.pdf>

(6) مصطفى عبد الظاهر، (تحرير)، اختراع الأمم الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي: دراسات عربية وغربية، ط 1 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017)، ص 37.

(7) المرجع نفسه، ص 36.

## التحليل

### 1 - الجهاز المفاهيمي

نحن إزاء مفاهيم محددة سلفاً تضبط مسار بحثنا، لذلك من المهم البدء بضبط حدودها حتى يسهل علينا تفكيك مفاصل البحث، فنحن نبحث عن الحياة السياسية، والتنظيمات السياسية، والتنظيمات المجتمعية، بوصفها محدد في بناء دولة منشودة، نبحث هذه المفاهيم في حال غيابها أو تغييبها، ما معنى أن يفتقر اجتماع سياسي إلى حياة سياسية بتنظيماتها السياسية والمجتمعية، هل يصح أن نطلق عليه وصف الاجتماع السياسي، ما دواعي هذا الافتقار؟ وما إمكانات التجاوز؟ ولماذا يكون مطلوباً من أي اجتماع سياسي تأمين وجود هذه العناصر؟ ألا يمكن أن تكون هناك حياة سياسية من دون تنظيمات سياسية ولا مجتمعية؟ وما معنى الدولة المنشودة؟ من المعني بهذه الدولة وعلى أي أسس؟

هذه الأسئلة ستساعدنا بعد ضبط حدود هذه المفاهيم أن نحدد النسق الجامع بينها لتفكيك إشكالاتها التي تثيرها.

#### • الافتقار

قال سيبيويه: وَقَالُوا افْتَقَرْنَا كَمَا قَالُوا اشْتَدَّ، وَلَمْ يَقُولُوا فَقْرًا كَمَا لَمْ يَقُولُوا شَدْدًا، وَلَا يُسْتَعْمَلُ بِغَيْرِ زِيَادَةٍ. وَأَفْقَرُهُ اللَّهُ مِنَ الْفَقْرِ فَافْتَقَرَ. (8) ومن معاني الزيادة في هذا الفعل المطاوعة أي مطاوعة الذي فعله، وهو معنى يحيل إلى أن الافتقار للحياة السياسية والتنظيمات داخل الاجتماع السياسي إنما تتم بفعل فاعل عادة هو السلطة الحاكمة، وتكون المطاوعة هنا من التنظيمات السياسية والمجتمعية حالة من الترهل الفكري، أو التنظيمي، أو القيمي، أو انخراطاً في موازين القوى بين السلطتين.

وقد أثرنا هذا المدخل اللغوي للتدليل على تشابك العلاقة بين مكونات هذا الاجتماع، والإشارة إلى أن خلو اجتماع ما من الحياة السياسية أو من التنظيمات السياسية والاجتماعية لا يكون بفعل قانون طبيعي لا دخل للفاعلين فيه، بل هو عملية مركبة يؤسسها الفاعلون مشتركين في تساقق تام مع قوانين الطبيعة.

#### • الحياة السياسية

لا نميل إلى التمييز بين المنعوت والنعوت في المركب الوصفي «الحياة السياسية»، بل نذهب إلى أن المقصود به هو السياسة بوصفها «النشاط الاجتماعي الفريد من نوعه، الذي ينظم الحياة العامة، ويضمن الأمن، ويقيم التوازن والوفاق من خلال القوة الشرعية والسيادة بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة في وحدة الحكم المستقلة على أساس علاقات القوة، والذي يحدد أوجه المشاركة في السلطة بنسبة الإسهام والأهمية في تحقيق الحفاظ على النظام الاجتماعي وسير

(8) كتاب سيبيويه، ابن بشر وأمر بن عثمان بن قنبر، عبد السالم محمد هارون (محقق)، ج 4، ط 1 (بيروت: دار الجيل)، ص 72، 413.

المجتمع»<sup>(9)</sup> وفي هذا الحد يبرز سبب إغائنا لهذا التمييز، بقي أن نشير إلى أن هذا التركيب يساعدنا منهجياً في تبين آليات ممارسة هذه الحياة / السياسة في الواقع الاجتماعي، فهذه الممارسة تقتضي فاعلاً وفعلاً وآليات يعيننا منها في هذا البحث التنظيمات السياسية والاجتماعية.

ومن البديهي أن هذا الحد الذي نعرضه للحياة السياسية يفرض أسئلته التي سنتناولها لاحقاً، عن وجود الحياة السياسية في واقعنا، وما إذا كانت حياة سياسية فعلية آلياتها قائمة مستقلة وفاعلة، أم أن المجتمع مفتقر فعلاً لهذه الحياة، وما أسباب هذا الافتقار، ومن المسؤول عن ذلك، وما آثاره ونتائجه في العلاقة بنظام الاجتماع واقعاً ومستقبلاً؟

#### • التنظيمات السياسية

التنظيم السياسي هو كل فاعل داخل الانتظام السياسي، ويقصد بالفاعل هنا الشخص أو المجموعة التي تصرف وفقاً لأهداف سياسية، وتعمل على تحقيقها في الساحة السياسية، تأثيراً في صناعة القرار السياسي وتوجيهها، ويشمل الفاعل السياسي السلطة الحاكمة والأحزاب السياسية، ونحن نتناول التنظيم السياسي في وجهه الحزبي المقابل للسلطة الحاكمة، بما أن موضوع بحثنا هو أثر غياب هذه السلطة المقابلة داخل الانتظام السياسي في بناء الدولة المنشودة، أي كيف يبدو وجه الانتظام السياسي في ظل وجود فاعل واحد منفرد بالقرار والتوجيه والتأثير؟

#### • المنظمات المجتمعية

المنظمات الاجتماعية يمكن حدها باختصار بأنها المؤسسات التي ينشئها المجتمع، من أجل تنمية مفاهيم وأسس المسؤولية الاجتماعية، وهي تعرف عادة بمنظمات المجتمع المدني في مقابل المجتمع السياسي، وعلى الرغم من هذا التقابل فإن دورها لا يخرج من المجال السياسي لماله من تأثير في توجيه الحياة السياسية، وفرض خيارات معينة في مجالات مختلفة تخص ممارسة السلطة مثل حقوق الإنسان والصحة والتعليم... الخ

وهي تضيف طابعاً نظامياً على السلوك الإنساني في مستوى بناء العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين مختلف الوحدات الاجتماعية، والضوابط الموجهة للسلوك.

هذه التحديدات تكشف علاقة مركبة بين عناصر الجهاز المفاهيمي الذي آلينا على أنفسنا البحث فيه، وهي علاقات موضوع مقاربتنا لاحقاً، تقتضي منا في مرحلة أولى تشخيص العلاقات الراهنة لنفهم درجة التعقيد، ومستوى التركيب في هذه العلاقة، من أجل إيضاح معالم رؤية مستقبلية تتجاوز مكامن الخلل الراهنة.

## 2 - العلاقات الراهنة

المهم التذكير بأننا نبحث عن عوائق بناء الدولة المنشودة من خلال دراسة معوقين أساسيين هما، غياب التنظيم السياسي، والمنظمات المجتمعية من الحياة السياسية غياباً اخترنا له صيغة الافتقار بما يوحي بوجود فاعل وقصد وراء هذا الغياب.

(9) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج 3 (المؤسسة العربية للنشر)، ص 362-363.



وهذا التذكير يجعلنا أمام بديهية تشير إلى أن واقع الدولة الراهن يتسم بانعدام التنظيم السياسي والمنظمات المجتمعية، انعدامًا يجعلنا نسأل عن وجود حياة سياسية، وما هي ملامحها في ظل غياب هذين العنصرين الرئيسيين لوجود السياسة في مجتمع معين.

وسيكون من الأفضل صياغة أسئلة تمهيدية تساعدنا في تتبع تفاصيل هذا المبحث ومنها:

هل نبحت ضمن مجال محدد ومعين دولة أو اقليمًا ومجموعة من الدول، أم نحن إزاء عينة دالة؟ وهل وجود الاستثناء في العينات يؤكد القاعدة أم ينفيها، وما مقياس التفرقة بين شكلانية الحضور/ الوجود لهذه العناصر في الواقع وجوهره؟

والسؤال الأخير نثيره من باب أن واقعنا العربي الإسلامي لا يخلو من تنظيمات سياسية، أو منظمات مجتمعية، لكن حضورها الشكلي أو انسحابها العملي أمام سلطة الحكم يدفعنا لمثل هذا التساؤل.

ونحن نتحرك ضمن مجال عربي إسلامي، وهو الخيار الذي فضلته لاشترك مكوناته في الخطوط الكبرى لهذه الأزمنة، ولا اعتبارات منهجية بحث سنعتمد المثال بحسب تطور مسار البحث، وليس بالضرورة إيراد مختلف الأمثلة القائمة واقعيًا، وهذا الخيار منبعه قناعة بأننا إزاء عينة دالة وليس إزاء اختلاف جوهري يمنع اعتماد العينة الدالة.

إن أول معطى نطلق منه تاريخي يعود إلى نشأة دولة الاستقلال التي أطلق عليها الدولة الوطنية، فمعها وبها اختزلت الدولة في الحزب، واختزل الحزب في الزعيم الأوحده، وهذا الاحتكار قد تجلى في «فرض مراقبة الدولة والحزب الدستوري الحاكم على المنظمات الاجتماعية المهنية، والنقابات، والصحافة، وإخضاعها كلها، وفي منع نشاطات المعارضة، وتسييح الساحة السياسية بالكامل»<sup>(10)</sup>.

جاء ذلك بعد قرار إلغاء الأحزاب وهو الأمر الذي أدى إلى تراجع اهتمام المواطن بالشأن العام، بل إلى حرمانه «المشاركة الفعلية في صنع القرار، وممارسة حريته الفردية لما كان الأمر يتعلق بالشأن السياسي، بل حتى بالشأن العام»<sup>(11)</sup>.

وهذه العينة التي نستصحبها من تونس بعيد الاستقلال لم تخل منها دولة عربية في تلك الفترة، على الرغم من تنوع الشعارات المؤطرة لهذه الإجراءات من قبيل لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، والجهاد الأكبر، ومعركة التنمية اللذين أطلقهما الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة؟

ونحن نستدعي المثال التونسي لاعتبار ذاتي أولاً بحكم المعاشية، وموضوعي بوصفه تجسيداً حياً لتفكير الحياة السياسية من مكوناتها، فبعد عشرة أيام من تسلمه الحكم، أنشأ محكمة أمن الدولة وأطلق عليها «محكمة الشعب». ولتبيان دور تلك المحكمة خطب في 24 نيسان/ أبريل 1956 قائلاً «إن مهمتها تتمثل في حفظ الدولة الناشئة، وإزاحة الأشرار من طريقها، ومساعدتها في مسيرتها، وبخاصة في هذه الفترة الدقيقة التي نعمل فيها جميعاً لتركيز دعائم هذه الدولة الفتية، وحمايتها

(10) عبد الباقي الهرماسي، «مسار الفردانية في تونس: بين الديناميات المجتمعية ومشروع النخبة الحداثوية»، مسار الفردانية في تونس: بين الديناميات المجتمعية ومشروع النخبة الحداثوية»، مجلة عمران، العدد 32/8 (ربيع 2020)، ص 51.

(11) المرجع نفسه، ص 51.

ممن في قلوبهم مرض، أولئك الذين يلجؤون إلى مغالطة الوطنيين، وتشكيكهم في أولي الأمر المتولين لشؤونهم، متهمين إياهم بالخروج عن الرابطة الإسلامية العربية والانضمام إلى فرنسا<sup>(12)</sup>.

وهنا نلاحظ المعجم المستعمل في الخطاب الذي راعى السياق المجتمعي حينها، سياق لا يزال الحضور الرمزي للدين فيه قوياً، فكان الحديث عن أولي الأمر والأشرار والذين في قلوبهم مرض، وهو في الواقع خطاب يحقق هدفين، احتكار الدولة والسلطة، وسحب البساط من تحت كلا الطرفين الرئيسيين للحياة السياسية؛ الأحزاب والمنظمات المجتمعية التي كان قوامها جمعيات الجامع الأعظم، فقد أرسل بورقيبة رسالة ضمنية مفادها أن الدولة وحدها من تتحدث باسم السياسة والدين معاً.

وبعد أقل من سبعة أسابيع من الاستقلال، نصبت المحاكمات السياسية للكثير من المعارضين. وجاءت أحكامها صادمة، لقد تراوحت بين الأشغال الشاقة والإعدام<sup>(13)</sup>.

يمكن أن نجد المثال التونسي في ليبيا القذافي الذي استبدل الأحزاب باللجان الشعبية وصار شعار «من تحزب خان» شعاراً مركزياً قادت معه اللجان عملية التفجير الممنهج للحياة السياسية، بما أن اللجان الشعبية لم تكن إلا واجهة لما عدّه القذافي استبدالاً للديمقراطية التمثيلية، وفي الواقع كانت تركز لإعدام الحياة السياسية القائمة على التنظيمات السياسية والمجتمعية، فالحزب عند القذافي «هو الدكتاتورية العصرية.. هو أداة الحكم الدكتاتورية الحديثة... إذ إن الحزب هو حكم جزء للكل»<sup>(14)</sup>.

والشيء نفسه يقال عن حزب البعث في العراق وسورية، والضباط الأحرار في مصر، وهواري بومدين في الجزائر، ومحمد الخامس في المغرب، على الرغم من الاختلافات الطفيفة بين هذه الأنظمة إلا أنها تشترك في مرجعية الممارسة، وهي مرجعية لا تؤمن بالأحزاب إلا جزءاً من السلطة، خلافاً لما يفترض أن يكون دورها الأصلي بوصفها سلطة مقابلة تقيم التوازن داخل الانتظام السياسي.

وهذه التجارب جعلت المشهد بين حالة تفجير تام للحياة السياسية، وحالة عطالة حافظت على شكلانية الوجود، وعطلت الفعل في الواقع. لقد أعلنت الدولة الوطنية منذ انبثاقها الأول، استقلالها التام عن الهيئات والذوات، مثلما أعلنت القطيعة مع المجتمع، والقفز عليه وجعله تابعاً لها. ولم يكتمل طابعها الاستبدادي إلا بعد أن بوأت نفسها موقع المرجع الشامل للعملية السياسية والمجتمعية، ونجحت في تجريد المجتمع من هيئات أركانه. إن الدولة العربية نفسها هي العائق الأبرز أمام تغيير حالة الاستبداد، ذلك أنها استنسخت في قيامها المفهوم الفيبري للدولة الحديثة،

(12) نورة البورصالي، بورقيبة والمسألة الديمقراطية (1956-1963)، محمد عبد الكافي (مترجم) (تونس: دار نقوش عربية، 2016)، ص 126.

(13) محمد ضيف الله، المحاكمات السياسية في تونس في عهد بورقيبة 1956-1987، في القضاء والتشريع في تونس البورقيبية والبلاد العربية (د.م، مؤسسة التميمي، 2004).

مجموعة من الباحثين، المحاكمات السياسية في تونس 1956-2011 (تونس: المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2014).

(14) معمر القذافي، الكتاب الأخضر (د.م، مكتبي لأحمد مادي، د.ت)، ص 19.

بكونها «جهاز يحتكر الاستخدام الشرعي للقوة المادية على السكان الخاضعين لسيادتها» من دون أن يصحب هذا الاستنساخ تحصين بالقوانين ولا بالمؤسسات، يحول دون تحول هذا الانفراد بالعنف إلى عنف يؤسس للانفراد وهو ما تم فعلاً في واقع الدولة العربية التي تغولت على المجتمع وسيطرت عليه، ولا سيما أنها المالكة للقوانين والأجهزة ولقمة العيش.

وهكذا فإنّ «الاستبداد واحتكار السلطة يعدّ هو نفسه السبب الرئيس في عرقلة وتعثر نمو الدولة في الواقع العربي، لأنه يحرمها حيوية التجدد، ويمنع عنها أسباب التطور والنمو والارتقاء»

فقد أرادت أن تحتل الموقع الذي كان يحتله الدين، أي أن تملك روح الناس وأفئدتهم وقلوبهم، لا أن تتعامل مع أجسادهم وعقولهم ومصالحهم. لقد أرادت أن تكون موضوع عبادة جديدة وتألّيه، بل إنّها تحولت فعلاً إلى نوع من الصنم المعبود، أو الطالب للعبادة والخضوع<sup>(15)</sup>. ومن ثم فقد ولدت الدولة الوطنيّة «رديفة للقيم القهريّة والاستعبادية، وعجزت عن أن تكون دولة المساواة الأخلاقيّة والقانونيّة»<sup>(16)</sup>.

### 3 - سبل التجاوز

يفضي التشخيص التاريخي لواقع الحياة السياسية في العالم العربي، بوصفه الخطوة الأولى في مقاربتنا التحليلية لموضوع بحثنا بالضرورة إلى سؤال جوهري عن سبل التجاوز، والإجابة عن هذا السؤال تقتضي بحث توافر شروط التجاوز لدى الفاعل السياسي، بمعنى إذا قلنا مثلاً إن افتقار الحياة السياسية إلى الأحزاب السياسية كان نتيجة القبول الطوعي لهذه الأحزاب بمشروع السلطة القائمة بتحويلها إلى آلة من آلات السلطة، أو فشلت في التصدي لمشروع تدجين الأحزاب والمنظمات، فهل هذه الأحزاب حصلت على الشروط المطلوبة لتجاوز حالة الفشل / الاندماج التاريخي إزاء السلطة ومعها؟

ومن المهم الإشارة إلى أن هذا السؤال يوجه إلى الفاعل السياسي والمجتمعي، وإلى النخبة كل بحسب دوره وموقعه من الحياة السياسية.

«ما هي الأسباب التي تمنع وتعوق تغيير الحالة الاستبدادية العربية؟ إن الإجابة الأولى عن هذا السؤال هي سؤال آخر، هل هناك وعي بضرورة الخروج من هذه الحالة وتغييرها؟

ونحن نذهب في اتجاه غياب هذا الوعي، أكان لدى المواطن العربي أم النخبة العالمية. فما زلنا لم نلمس قطيعة حقيقية عملية مع فكر ما قبل الحياة السياسية الديمقراطية، فنحن إزاء مفارقة يعيشها الإنسان في مجتمعاتنا بين ميراثه الفكري ومرجعياته وتصوره للدولة وللحياة السياسية عموماً، والذي ينشده، وهو ما جعله يقف في المنتصف ويكون رجل قلة، كما أشرنا إلى ذلك في تمهيد هذا البحث على لسان مالك بن نبي، فضلاً عن موقف السلطة الذي شخصناه والذي يصر على الإيغال في الانفراد بالقرار وقتل الحياة السياسية، لا تحتكم السرديات الكبرى المؤطرة

(15) برهان غليون، نقد السياسة الدولية والدين، ط4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 172.

(16) المرجع نفسه.

للحياة السياسية والمجتمعية في عالمنا العربي إلى مثل هذا الوعي، ولا الرغبة في تجاوز حقيقي لمسلماتها الفكرية التي بنت عليها مواقفها وفعالها في الحياة السياسية، فما زالت الماركسية العربية ترى في الديمقراطية السياسية أداة للبورجوازية لممارسة الاستبداد والاستغلال. ولم تقدم مراجعات فكرية جوهرية في هذا الاتجاه، على الرغم من تغير الخطاب المعلن لمعظم التيارات الماركسية الفاعلة في الحياة السياسية.

وما زال الفرد داخل التيارات الإسلامية يعيش مفاصلة بين ما يراه «حكم الله وما يعيشه واقعا في ظل الدولة الحديثة، وهو الأمر الذي يجعله متردداً في حسم كثير من القضايا وبخاصة التي تثير التباساً في علاقتها بالنص المؤسس. ولا تزال بعض الأحزاب الإسلامية لا تؤمن أصلاً بهذه الأفكار، مثل الديمقراطية والمشاركة في الحياة السياسية بل تكفر القائل بها.

وما زالت الحياة السياسية تفتقر إلى تنافس حقيقي مرجعه الإيمان بالديمقراطية، ذلك أن هذه القيمة تغيب بين السلطة والمجتمع كما تغيب لدى التنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية التي لا تحتكم إلى الديمقراطية في تنظيمها الداخلي، وهي، أي هذه المنظمات، تجسيد بشكل آخر لواقع السلطة الحاكمة، فمكونات المنتظم السياسي العربي يقوم على قناعة أن «الديمقراطية عنده تفقد معناها ووظيفتها إذا لم تكن تعني حكم النخبة العصرية الليبرالية حاملة لواء الحداثة والتحديث»<sup>(17)</sup>. لذلك «تبقى الدولة في أفريقيا كما في آسيا منتجاً خالصاً للاستيراد، ونسخة باهتة للأنظمة السياسية والاجتماعية الأوروبية الأشد تعارضاً، وكياناً غريباً، ومضافاً ثقيلًا غير فعال. وهي [أيضاً] مصدر للعنف». وفي الواقع نحن إزاء خطاب «لا يواجه الواقع السياسي القائم، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه لي طرح كبديل عنه: إما الواقع-الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإما الواقع-الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي»<sup>(18)</sup>. ف«كانت السياسة سياسة المستقبل»<sup>(19)</sup> أي أن السياسة الآن، وهنا غابت أو غيّبت، فهي «لا تستقر عند الواقع الموضوعي، وتعتبره في شروطه المشخصة السوسيو- تاريخية والوضعية، وإنما ترنو إلى مسار تاريخي نهائي، وتتطلع إلى «وضع بشري» ينظر إليه بما هو بديل أحق أو خير أو أمثل، أي بما هو بديل مطلوب، أو مرغوب فيه، أي بما هو صيغة «مستبدة» يجب الأخذ بها لا غيرها»<sup>(20)</sup>.

وبناء على ما سبق يتضح لنا أن عملية التغيير المنشود في سياق عربي هي قضية شديدة التعقيد. يبرز ذلك من خلال عمق الأزمة العربية، ومداهها التاريخي، وآثارها الواقعية، وتعدد وقائعها، كما عرضنا في تشخيصنا للمسألة السياسية،

كذلك كان الوقوف على التناقضات التي تشق موقف الفاعلين قراءة ومقاربة، مساعداً لنا في فهم هذا التعقيد وتفكيكه، وقد خلصنا إلى نتيجة مهمة مفادها أن «المعركة حول التغيير مستعرة، أولاً

(17) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 144.

(18) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 65.

(19) المرجع نفسه، ص 74.

(20) فهمي جدعان، في الخلاص النهائي، ط1 (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2007)، ص 24.

بين الساعين إليه من جهة، وبين معارضيّه من قوى السيطرة العالمية أو من قوى حاكمة محلية من جهة أخرى<sup>(21)</sup>. لكن هذه الاستمرارية لم تغادر بعد دائرة الغلط المنهجي الذي قاد كل المقاربات تقريباً، ذلك أن رؤى التغيير هذه تتسم بكونها:

- سكولاستيكية أي جامدة لا تراعي تغير الشروط الموضوعية فهماً وفعلاً، وهي تصر على إجبار الواقع على القبول بما تقترحه من حلول بصرف النظر عن مدى ملاءمته لها، وهذا العسف أفرز مفاصلة بين الواقع بمكوناته المختلفة، والفاعلين أكانوا من أصحاب السلطة أم من النخب الفكرية، فنحن إزاء غربة فكرية وقمع سلطوي يدفعان الفرد في الاجتماع العربي إلى التطرف بوصفه حالة إنكار أو حالة دفع قصوية، الأمر الذي يضعنا أمام فاعل سلبي على الرغم من أنه عماد عملية التغيير كما يفترض أن يكون.

إن هذا الجمود يبرز من خلال غياب المراجعات الفكرية الجوهرية لمختلف التيارات الفاعلة في الاجتماع، غياب استيعض عنه بمحاولات براغماتية أشبه بالمناورة العسكرية لجيش مهزوم في شبه عملية ترقيعية من خلال الشعارات أو المواقف السياسية العامة.

- متنافرة تكاد لا تشترك في أي فكرة عن التغيير، إذ هي تراوح «بين نظرية الإصلاح العقلي أو الديني أو الاجتماعي وبين نظرية الانقلاب والثورة والتبديل بالقوة والعنف»<sup>(22)</sup>.

لا يوجد تأصيل نظري متين لعلاقة التنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية بالتغيير المنشود الذي قوامه الحرية والمواطنة ودولة العدل، ذلك أنّ التنظيم «تجسيد الأيديولوجيا والسياسة في الممارسة... فالبنية التنظيمية ليست ملحقّة بالفكر والسياسة، ولا هي انعكاس عفوي للممارسة بل هي عنصر الوحدة بين النظرية والممارسة، بين الحاضر والمستقبل»<sup>(23)</sup>. في حين أن السرديات الكبرى المتحكمة في الفعل السياسي تحتكم إلى موقف نظري عن الأحزاب والمنظمات، هش ومتهافت وقديم، فاليسار مثلاً على الرغم من أنه يقر بأن «الوعي السياسي الطبقي لا يمكن حمله إلى العامل إلا من الخارج. أي من خارج النضال الاقتصادي، من خارج دائرة العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال»<sup>(24)</sup>. ما أنتج تأسيس حزب ماركسي ثوري لم يختلف في التجربة بين الاتحاد السوفياتي أو الصين الماوية، إلا أن التاريخ المعاصر أثبت «عدم صحة هذه النظرة من حيث ضمان تقدم الديمقراطية الاشتراكية»<sup>(25)</sup>. فهي تجارب قد تماهى فيها الحزب مع الدولة، واختزل الحزب في شخص الزعيم أو السكرتير العام للحزب.

أما الحركات الإسلامية فبنت تجربتها على مفهوم الجماعة التي تقوم على توحيد الأهداف وترتيب الأولويات، ثم وحدة المنهج والوسائل التي تتخذ لتحقيق تلك الأهداف. ومن ثم تأتي

(21) منير شفيق، في نظريات التغيير، ط1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص7.

(22) برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي، العربي، 2006)، ص24.

(23) سلامة كيلة، الحاجة إلى حزب جديد: نقد التجربة التنظيمية الراهنة، (موقع كتب عربية، د.ت)، ص4.

(24) المرجع نفسه، ص84.

(25) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ط1 (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985)، ص145.

أهميتها الحركية، فهي من ناحية أولى تمثل الأساس الذي يُفرز بموجبه «العاملون» في الجماعة، وغيرهم من عامة الناس الذين هم موضوع دعوتها.

وقد أورد حسن البنا مؤسس التيار الإخواني تعريفاً للحزب السياسي / الجماعة يأتاه ما «يجمع الكلمة ويرأى من الغرض ويحدد الغاية ويحسن القيادة والتوجيه»<sup>(26)</sup>. وهو لا يميز هنا بين الجماعة والحزب إلا لفظياً، فهذا التعريف هو من حيث الأصل للجماعة التي وضع لها مهمة محددة عدها من صميم العملية السياسية» من واجبا الآن أن نقود هذه النفوس الحائرة ونرشد هذه المشاعر الثائرة ونخطو هذه الخطوة والله المستعان»<sup>(27)</sup>.

لكن قضية التنظيم / الحزب من القضايا التي تثير إشكاليات فكرية ومنهجية داخل الإسلاميين أنفسهم. فبعد أن تحولت تلك التنظيمات إلى قوة بذاتها، فتضخمت وتعددت حتى صارت أشبه ما تكون بدولة داخل الدولة أو بديل من الدولة، وانتهت بعض التجارب التنظيمية إلى السرية والعنف وتطورت نظرية المفاصلة إلى تكفير وهجرة.

وبلا شك، كان لهذه التصورات النظرية التي أنتجت ممارسة معينة للسياسة طوال عقود أثرها السلبي في بناء حياة سياسية متطورة وحيوية ومتوازنة، وكان هذا الأثر السلبي هو جذر المعوقات المستقبلية لتجاوز أزمة تغييب التنظيمات السياسية والمنظمات المجتمعية التي كانت تمثل، بحسب ما هو مفترض، البدائل السياسية لنقد الدولة. ولم تكن تلك البدائل إلا ترجمة موضوعية لجملة المقدمات النظرية والفلسفية التي كانت منطلقاً للطرح الأيديولوجي. كانت فائضاً من جنس المفيض منه أي من طبيعة النقد الموجه للدولة ومنضبطاً لمنطق جدل المتناقضات، فمادامت الدولة الوطنية دولة البورجوازية الكمبرادورية التابعة، كما تراها الماركسية العريية، فقد كان البديل في المسوغ النظري الماركسي الدولة الاشتراكية التي ولدت من عمق التأويل الماركسي للماركسية، وعلى طريق محاكاة التطلعات الاشتراكية التي كرسها التجارب التاريخية مع لينين وماو، ثم امتدت لتشمل أوروبا الشرقية وجزءاً من آسيا وأمريكا اللاتينية، وهي تجارب لم تكن تعنى بمؤسسات الحياة السياسية الديمقراطية بقدر ما كانت تبحث عما تزعم أنه تحرر من التبعية للبرجوازية.

وما دامت الدولة متعربة، معادية للهوية، منتقصة السيادة، بحسب ما قرأت ذلك الحركة الإسلامية فلم يخرج البديل عن المسوغ «الشرعي» الإسلامي أي الدولة الإسلامية التي اتخذت اسمها من أساسها المرجعي: الإسلام نفسه. فجرى البحث في النص وفي التجربة التاريخية الإسلامية مروراً بالفقه القديم، وانتهاء بإكراهات الواقع المتحول الذي فرض ضرورة تطعيم التصورات القديمة بما من شأنه أن يقوم الرؤية السياسية الإسلامية و«يعصرنها». فالدولة «الواجبة» ليست بالضرورة صورة باهتة لدولة الخلافة التاريخية.

إجمالاً يفتقر الفاعل السياسي أكان نخبة، أم فرداً، أم تنظيمًا سياسياً، أم منظمة مجتمعية إلى الشروط الضرورية لتجاوز حالة التغييب التي تعيشها الحياة السياسية في المجال العربي الإسلامي، وهو افتقار هيكلي مرتبط بالبنية التنظيمية للفاعل في مستواه المؤسسي تنظيمًا أو منظمة، وفي البنية الذهنية لدى الفاعل الفرد أو النخبة.

(26) المرجع نفسه، ص 213.

(27) المرجع نفسه، ص 216.



ونعتقد أن المدخل التاريخي الخاطئ الذي سلكه هذا الفاعل إلى السياسة هو الذي أورثه هذه العلة المستدامة التي تتطلب طبيعة جذرية تعاد معها صياغة الأسئلة الأساسية وضبط الإجابات، وبخاصة في ظل التطورات الراهنة التي يشهدها العالم على المستوى الإستراتيجي.

بعد تحليلنا لمسألة وعي التجاوز لدى الفاعل السياسي، من المهم البحث في إشكال آخر لا يقل أهمية عن الأول في علاقته بتجاوز الحالة الاستبدادية العربية التي قلنا إنها المعيق الرئيس للدولة المنشودة، وهو إشكال نجمله في سؤال هل من الضرورة الحتمية حصر الحياة السياسية مع الدولة بوصفها المسؤولة عن حفظ النظام وإقراره باعتماد القوة المادية؟ وهو سؤال يفتح على فرضيتين؛ الأولى لا تبدو ممكنة على الأقل في المدى المنظور والمتوسط، وتخص إمكان إلغاء الدولة تمامًا لذا لا نرى داعيًا للخوض في إمكاناتها النظرية ضمن هذا المبحث، وأخرى تتعلق بسحب احتكار السلطة المادية من الدولة، أي إعادة النظر في حق الالتجاء إلى القوة لإقرار النظام في المجتمع كجزء من تعريف السياسة والتنظيم السياسي.

ومضمون هذه الفكرة هو الانتقال من حصر السياسة في «الوظيفة البوليسية وتنفيذ العدالة» للدولة، إلى السياسة بمفهومها الواسع بما هي إدارة العلاقة داخل الانتظام المدني ضمن توزيع متكافئ للسلطة بين مختلف الفاعلين السياسيين، وهم كل من يؤدي دورًا في الحياة المدنية بصرف النظر عن درجة سلطته.

## الخاتمة

بحثنا عن الدولة المنشودة من خلال معوقات إنجازها، ففقدنا البحث إلى أن الدولة نفسها كانت سبب أزمة الفكر العربي وأزمة الاجتماع السياسي العربي، بما أن المدخل إليها كان مدخلًا خاطئًا، ثم كانت ممارسة الدولة للسياسة أيضًا خاطئة، وكان الموقف إزاء هذه الممارسة من بقية الفاعلين السياسيين أعرجًا، لم ينجح إلا قليلًا في تعديل نسبي للكفة مع سلطة الدولة التي تغولت، وصارت حالة استبداد قتلت الحياة السياسية، وغيبت مظاهر الانتظام السياسي والمدني السليم ومؤسساته، بما يجعل خلاصة البحث ضرورة الانكباب على تفكيك هذه المعوقات من أجل التجاوز وبخاصة في ظل المتغيرات الإستراتيجية التي يشهدها المجال العربي الإسلامي.

ملاحظة أخرى نختم بها ورقتنا وقد أدركنا الطوفان ونحن نصوغها، ونقصد بالطوفان عملية طوفان الأقصى التي أطلقتها المقاومة الفلسطينية في السابع من تشرين الأول/أكتوبر ضد قوات الاحتلال الصهيوني، وفي الواقع لا يمكن أن يتجاوز الباحث المنصف هذا الحدث الإستراتيجي الخطر الذي شهدته المنطقة ولا تزال بصرف النظر عن موقف الباحث من الفاعلين، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إنه كان علينا إعادة صياغة هذه الورقات في ظل هذا المعطى، لكن لاعتبارات موضوعية نكتفي بإثارة أسئلة لا محيص عنها آخذين في الحسبان الرأي القائل أن شروط الكتابة عن الطوفان لا تزال غير مكتملة أو غير ناضجة، وإن كنا نقدر أن سؤال الشروط نفسه لم يعد ذا معنى في ظل هذا الخلط الذي أحدثه الطوفان.

ذلك أن موضوع بحثنا وثيق الصلة بالهزات الارتدادية التي صاحبت الطوفان، ووضعت قيم العالم الأخلاقية التي هيمنت وصارت بوصلة كونية موجهة موضع التساؤل بداء بالنظام الديمقراطي

ومؤسساته، قيم حقوق الإنسان، هل كان المجتمع المدني الغربي وهو يعارض التوجه الغربي الرسمي في مساندة المذابح ضد المدنيين، نوع من الخروج عن النظام شبيه بصعلكة الجاهليين العرب مثلاً بحثاً عن النموذج القيمي وتأكيداً لجوهريته، أم أنه حالة شاذة لا يقاس عليها.

هل كان النظام الرسمي الغربي حالة انحراف ضد القيم المؤسسة له والتي هي مرجع كل فعل تغيير يستهدف حالة الخروج من انفراد السلطة، واستبدادها، وموت الحياة السياسية، أم أن ما عبر عنه من تبرير للجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب هو في الواقع طبع غلب التطبع يفرض هدم القديم وطرح إعادة البناء.

ارتأينا أن نختم ورقتنا بهذه الأسئلة لأننا نحاول أن نقارب واقعاً منشوداً وفق قيم سادت، ووجهت، وصارت مرجعية نراها الآن تنهار أو في حدها الأدنى توضع ضمن دائرة السؤال المشكك في جدواها المستقبلية، وحتى لا نكون خارج حركة التاريخ التي يبدو أن لا وجود لآلة / مقياس قادرة على متابعة نسقها المتسارع في قادم الأيام.

## قائمة المراجع

- أواميل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط 1 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985).
- أمين، سمير. أزمة المجتمع العربي، ط 1 (القاهرة: دار المستقل العربي، 1985).
- بشارة، عزمي. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
- بن نبي، مالك. شروط النهضة (د.م: دار الفكر المعاصر، 2019).
- البورصالي، نورة. بورقيبة والمسألة الديمقراطية (1956-1963)، محمد عبد الكافي (مترجم) (تونس: دار نقوش عربية، 2016).
- جدعان، فهمي. في الخلاص النهائي، مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، ط 1 (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2007).
- كتاب سيويوه، ابن بشروا عمر بن عثمان بن قنبر، عبد السالم محمد هارون (محقق)، ج 4، ط 1 (بيروت: دار الجيل، د.ت).
- شفيق، منير. في نظريات التغيير، ط 1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994).
- ضيف الله محمد، «المحاكمات السياسية في تونس في عهد بورقيبة 1956-1987، في «القضاء والتشريع في تونس البورقيبية والبلاد العربية (د.م: مؤسسة التميمي، 2004).
- مجموعة من الباحثين. «المحاكمات السياسية في تونس 1956-2011» (تونس: المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2014).



- عبد الجابري، محمد. المشروع النهضوي العربي، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- \_\_\_\_\_ الخطاب العربي المعاصر، ط5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994).
- عبد الظاهر، مصطفى. اختراع الأمم الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي: دراسات عربية وغربية، ط1 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017).
- غليون، برهان. اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
- \_\_\_\_\_ نقد السياسة الدولية والدين، ط4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007).
- \_\_\_\_\_ المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، الطبعة الثالثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- القذافي، معمر، الكتاب الأخضر (د.م: مكتبي لأحمد مادي، د.ت).
- كيلة، سلامة. الحاجة إلى حزب جديد: نقد التجربة التنظيمية الراهنة (د.م: موقع كتب عربية، د.ت).
- الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة، ج3 (د.م: المؤسسة العربية للنشر، د.ت).

### المراجع الأجنبية

- Badie (Bernard) & Birnbaum (Pierre), Sociologie de l'Etat, Editions Bernard Grasset-Paris, «l'Etat reste en Afrique comme en Asie un pur produit d'importation, une pale copie des systèmes politiques et sociaux européens les plus opposés, un corps étranger, de surcroit lourd, inefficace et source de violence.

## الدولة في المفهوم الديمقراطي؛ نحو مقاربة لحقوق الإنسان في مصر (2013-2023)

جمال نصّار

أكاديمي مصري، أستاذ الفلسفة والمذاهب الفكرية في جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، وأستاذ الأخلاق السياسية في جامعة صقاريا التركية سابقًا، وباحث أول سابق في مركز الجزيرة للدراسات، متخصص بالفكر الفلسفي الأخلاقي والمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة. له عديد من المؤلفات، منها: الأخلاق بين الإسلام والمذاهب والأديان القديمة، سؤال الأخلاق في فقه وفكر (أبي حنيفة - الغزالي - القرطبي)، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري للأمم، الوجيز في تاريخ الفكر السياسي، الأخلاق الإسلامية ودورها في بناء المجتمع، نظرات في الفكر والسياسة، أثر العولمة في الفكر العربي الحديث، أدب الاختلاف في الرأي وضوابطه، نهضة الأمة بين القيم الروحية والتقدم المادي، وله العديد من الأبحاث العلمية والمقالات المنشورة في العديد من الصحف ومواقع الانترنت المختلفة.



جمال نصّار

### ملخص

الدولة التي تبني قواعدها وأسسها على الديمقراطية، تختلف بطبيعة الحال عن الدولة التي تسيطر عليها الشيوعية، وتتغلغل في مفاصل الحكم، كما أنها تختلف عن الدولة التي يحكمها مجموعة من القوات المسلحة (العسكر)، وذلك لأن الدولة الوطنية التي تقوم على الديمقراطية، تلتزم بعقد اجتماعي، يتم التوافق عليه بين الشعب والحاكم، ولا يمكن للحاكم أن يفرض سيطرته التحكيمية على الناس إلا من خلال قواعد الدستور، وأحكام القانون.

أما الدولة التي يحكمها رجال الدين (الدولة الشيوعية)<sup>(1)</sup>، فيدعي فيها الحاكم أنه يستمد سلطته من الإله، ومن ثم فكل من يخالف رأيه أو ينازعه السلطة، فهو بذلك يخالف الأسس الدينية، وعليه يجب محاربه بكل الطرق والوسائل!

والدولة التي يسيطر عليها مجموعة من العسكر، سواء بانقلاب عسكري، أو بتسليم السلطة

(1) مفهوم الشيوعية مأخوذ من المفهوم اليهودي للحكومة الوارد في التوراة، ويعتبر الشيوعية من المصطلحات السياسية الوافدة، وهي كلمة يونانية الأصل تتكون من شقين: «ثيو» تعني: إله، و«قراط» تعني: الحكم. وكان يطلق على الدولة الدينية «ثيوقراطية»، والتي عرفت فيما بعد بالشيوعية أي سلطان الإلهي، فهي الدولة التي تعلق فيها إرادة الحاكم على كل إرادة سواها لأنه يستمد سلطانه من الله مباشرة. راجع: إشكالية هوية الدولة وجدلية الدولة الشيوعية والمدنية العلمانية في ظل انتفاضات الربيع العربي، وفاء علي داود، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2015، ص 37.

لهم، فتعتبر من أبرز النماذج للدول الفاشية التي تتحكم فيها السلطة باستخدام السلاح، لفرض الأمر الواقع على الشعب، وفي الغالب يتصف عناصرها بعدم الخبرة في الحكم، وسياسة أمور الدولة.

وفي هذه الدراسة نحاول سبر أغوار الدولة الوطنية الديمقراطية النموذج، ومناقشة الأسس التي تقوم عليها، وعقد مقارنة بينها وبين النموذج المصري في الفترة من (2013-2023)، والمسار الذي سار عليه السيسي، من انتهاكات صارخة للحريات العامة بكل أشكالها السياسية، وحرية الرأي والتعبير، والاعتقالات دون سند قانوني، والتضييق على مؤسسات المجتمع المدني، ومحو فكرة العيش الكريم التي كانت من أهداف ثورة 25 يناير 2013، ومدى بُعد هذه الممارسات عن الدستور الذي وُضع في عهد السيسي، وسيكون الحديث في عدة مسارات:

- الحرية السياسية
- حرية المجتمع المدني
- العيش الكريم

## مفهوم الدولة الديمقراطية

الممارسة الديمقراطية؛ ليست كلمة تقال، ولكنها واقع يُعاش، فالنسق الديمقراطي لا بد أن يكون موجوداً في كل مؤسسات الدولة، وقبل ذلك ثقافة تنتشر في ربوع المجتمع، وتظهر في الممارسات السياسية، والحريات العامة، وأداء منظمات المجتمع المدني، دون تمييز على أساس اللون، أو الجنس، أو الدين، فالجميع يتم التعامل معهم بشكل متساوٍ.

ولذلك تُعرّف الديمقراطية بأنها: «حكومة الشعب من الشعب للشعب»، يعني أولاً أنها شكل من أشكال أنظمة الحكم، يشارك فيه المواطنون، على قدم المساواة، في القرارات التي تؤثر على حياتهم، ويعني ثانياً السماح لجميع المواطنين اقتراح وتطوير وإصدار القوانين<sup>(2)</sup>.

ولذلك يمكن القول إن «الديمقراطية ليست مذهباً فكرياً تتنافس في نقاشه، ولا نبحت في فروعه وأصوله، بل هي في الأساس إدارة يتفق عليها المجتمع لتحقيق علاقاته ومصالحه»<sup>(3)</sup>.

ولعل الجابري أشار إلى الأركان الثلاث التي يمكن أن تُستلهم منها الممارسة الديمقراطية في العصر الحاضر، وذهب إلى أنها تتمثل في: حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، وما يتفرع عنهما كالحق في الحريات الديمقراطية والحق في الشغل وتكافؤ الفرص... إلخ، ودولة المؤسسات، وهي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلقو على الأفراد مهما كانت مراتبهم

(2) الديمقراطية التاريخ والمفهوم، وجيه قانصو، مؤسسة عمومي 101، ص 3.

(3) الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، محمد الأحمرى، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 53.

وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية، وتداول السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة وذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية<sup>(4)</sup>.

ومن ثمار ممارسة الديمقراطية بشكل عام أنها تجعل الحكومة على مستوى المسؤولية، وتجعلها حذرة لعلمها أن الشعب يراقبها؛ ولأنها تحت تهديد الإقالة بين وقت وآخر، كما أنها محاسبة، في أثناء عملها وبعده، «أما الحكومات المستبدة فيوم يصل الشخص فيها إلى أخطر منصب فإنه يستريح، وكلما علا مكانه كلما قلت وأراحت مسؤوليته، فلا رقيب، ولا حسيب، ولا زمن، ولا قيمة لأحد عنده»<sup>(5)</sup>.

والدولة الحديثة دولة ديمقراطية، ونظامها موضوع تحت المراقبة الشعبية بوسيلتين هما: الإجراء الانتخابي البرلماني، والنظام اللامركزي. ومجموعة الإدارة تخضع من جهة إلى حكومة مسؤولة أمام جمعية منتخبة أو أمام الشعب، ومن جهة ثانية فإن الأجهزة التمثيلية تلعب دورًا متزايدًا في الإدارة نفسها، بدرجاتها المختلفة وفروعها المتعددة<sup>(6)</sup>.

### ارتباط الديمقراطية بحقوق الإنسان

الديمقراطية هي القيمة الأساسية التي يمكن أن تجتمع عليها الشعوب، بغض النظر عن الاختلافات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. والديمقراطية والتنمية وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية أمور مترابطة ويساند بعضها بعضًا.

وعليه يمكن القول إن الديمقراطية تهدف إلى: الحفاظ على كرامة الفرد، وحقوقه الأساسية وتعزيزها، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتشجيع التنمية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، وتعزيز تماسك المجتمع، وتوطيد الأمان الوطني.

«وتعتبر الديمقراطية، كشكل من أشكال الحكم، مرجعًا أساسيًا للجميع لحماية حقوق الإنسان وهي توفر بيئة لحماية حقوق الإنسان وإعمالها إعمالاً فعلياً»<sup>(7)</sup>. ولكن بالنظر إلى معظم دول العالم نجد أن هذه القيمة بدأت تتراجع، وتتفاوت نسبة التراجع من مكان إلى آخر، بل وصل الأمر إلى أن بعض الحكومات تتعمد إضعاف إجراء عمليات التحقيق المستقل بشأن سلطاتها، والقضاء على أي نقد.

وقد سعت لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة من أجل تعزيز فهم مشترك لمبادئ

(4) الديمقراطية وحقوق الإنسان، محمد عابد الجابري، كتاب في جريدة، بيروت، العدد التاسع والعشرون، 5 تموز 2006، ص5.

(5) الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، مرجع سابق، ص191.

(6) الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، 2018، ص92.

(7) لمحة عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، موقع الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، الرابط: <https://www.ohchr.org/ar/about-democracy-and-human-rights>، تاريخ الدخول (2023-10-13).

الديمقراطية وقيمها، ففي العام 2002، أعلنت اللجنة في القرار رقم 46/2002 أن العناصر الأساسية للديمقراطية تتضمن: احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية، بما في ذلك حرية الرأي والتعبير، وحرية تكوين الجمعيات، وإمكانية الحصول على السلطة، وممارستها بمقتضى سيادة القانون، وعقد انتخابات دورية حرة وعادلة بالاقتراع العام وبالتصويت السري كوسيلة للتعبير عن إرادة الشعب، ووجود نظام تعددية الأحزاب والمنظمات السياسية، وفصل السلطات، واستقلال القضاء، والشفافية والمساءلة في الإدارة العامة، وحرية وسائط الإعلام واستقلالها وتعددتها<sup>(8)</sup>.

وممارسة الديمقراطية تتيح لأفراد المجتمع الحرية السياسية، وتعني: حق كل إنسان في ولاية الوظائف الإدارية صغرها وكبرها ما دام بكفايته أهلاً لتوليها، وحق كل إنسان أن يبدي رأيه في سير الأمور العامة، وتخطئها أو تصويبها وفق ما يعتقد، والحريات السياسية بشقيها تقوم على أن المناصب المختلفة وسائل لخدمة المجتمع، وأن ما يشغلها موضع الرقابة الدقيقة من جمهور الأمة<sup>(9)</sup>.

ومن ثمّ إذا توفرت الحرية السياسية بصفتها قيمة عليا لضمان استمرار الديمقراطية، فسوف يكون «حق اختيار الحاكم بلا ضغط أو إكراه، والحرية في الاقتراع، وحرية الرأي والفكر والتعبير والنشر، وحرية تشكيل الأحزاب والمنظمات الاجتماعية والسياسية، وحرية اعتناق العقيدة السياسية.. وإقرار مسألة التعددية الحزبية، فهذه التعددية نتيجة طبيعية للحرية التي يتمتع بها الأفراد»<sup>(10)</sup>.

## أوضاع حقوق الإنسان في مصر بين بنود الدستور والممارسة في المجال العام

حقوق الإنسان المختلفة التي هي حق طبيعي لكل شخص في مصر أو غيرها، نجد أن هناك بوئاً شاسعاً بين نصوص الدستور، والواقع المُعاش، وطريقة معاملة الحاكم ومؤسسات الدولة مع هذه الحريات، سواء أكانت حريات سياسية، أم حرية الرأي والتعبير، وحرية منظمات المجتمع المدني، والعيش الكريم لعموم الشعب المصري.

وقد مرّت هذه الممارسات بأوضاع متنوعة منذ أن تحكّم العسكر في مفاصل الدولة من العام 1952، وتفاوتت من فترة لأخرى، حسب طبيعة الحاكم، ورؤيته لنظام الحكم، وإدارة شؤون الدولة، ومدى إيمانه بتحقيق حقوق الإنسان على الوجه المطلوب. وسيكون التركيز في هذه الدراسة على الفترة التي حكم فيها السيسي بعد الانقلاب على المسار الديمقراطي، الذي اختاره الشعب المصري، بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، التي نادى بالحريات العامة، والعدالة الاجتماعية، والعيش الكريم، ويمكن أن نطلق عليها عشرية حكم السيسي (2013-2023).

## أولاً: الحريات السياسية

- (8) لمحّة عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق.
- (9) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2005، ص 54.
- (10) الديمقراطية التاريخ والمفهوم، مرجع سابق، ص 17.

الحريات السياسية في الإطار العام تعني حرية تكوين الأحزاب، وحرية الرأي والتعبير، وغير ذلك من الحريات العامة، ونجد ذلك ضمن بنود الدستور الذي وضعه السيسي في العام 2014، وقام بتعديله في العام 2019، ومع ذلك، نجد أن الممارسة التي قام بها السيسي في إدارة هذا الملف تتعد كل البعد عن نصوص الدستور، وليس لها علاقة به، أو حتى بالقانون العام.

ففي المادة الخامسة من الباب الأول، المعني بالدولة، ينص الدستور على: «يقوم النظام السياسي على أساس التعددية السياسية والحزبية، والتداول السلمي للسلطة، والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وتلازم المسؤولية مع السلطة، واحترام حقوق الإنسان وحرياته، على الوجه المبين في الدستور»<sup>(11)</sup>.

وبالنظر إلى طبيعة المرحلة بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، نجد أن عدد الأحزاب وصل إلى أكثر من 100 حزب سياسي، نتيجة للحريات العامة التي شهدتها مصر بعد الثورة، وكان منها بعض الأحزاب التي خاضت معارك قانونية مع نظام مبارك لأكثر من عقد من الزمان، مثل حزب الوسط الذي يرأسه أبو العلا ماضي، مع العلم أن عدد الأحزاب قبل الثورة بلغ 84 حزبًا، وكان معظمها لا يتعدى نشاطه المقررات الخاصة بتلك الأحزاب.

لقد «أوجدت ثورة 25 يناير واقعًا سياسيًا جديدًا في مصر، وبات بمقدور الأحزاب والقوى السياسية أن تتحرك في هامش كبير من الحرية والديموقراطية لم تعهده خلال عهد الرئيس المخلوع مبارك، غير أن تطور العملية السياسية، والتي تأتي في مقدمتها العلاقة المتبادلة بين السلطة السياسية والأحزاب من جهة، وعلاقة الأحزاب فيما بينها من جهة أخرى، بعد ذلك، لم يصل إلى المستوى الذي طمح إليه ثوار 25 يناير»<sup>(12)</sup>.

### السيسي يتسلم السلطة بعد انتخابات رئاسية

في 3 حزيران/ يونيو 2014 تسلّم عبد الفتاح السيسي مقاليد الرئاسة في مصر رسميًا، بعد إعلان فوزه بانتخابات جرت بعد نحو عام من إعلانه في 3 تموز/ يوليو 2013، الذي أطاح بالرئيس المنتخب محمد مرسي، بعد ثورة كانون الثاني/ يناير 2011، التي أطاحت بحسني مبارك بعد ثلاثة عقود قضاها في السلطة.

وأعلن السيسي في بيان الانقلاب تعيين رئيس المحكمة الدستورية عدلي منصور رئيسًا مؤقتًا للبلاد، وبدا لاحقًا أن السيسي هو القائد الفعلي لمصر، لكن الرجل لم يصبح رئيسًا بشكل رسمي إلا بعد 11 شهرًا، لتبدأ سلسلة من الوعود بتغيير يجعل مصر «أدّ الدنيا»، ويجعل شعبها في أحسن حال.

(11) موقع اليوم السابع، 23-4-2019، الرابط: <https://cutt.us/rPQ1S>، تاريخ الدخول (14-10-2023).

(12) مصر بين عهدين مرسي والسيسي دراسة مقارنة (2) الأحزاب والقوى السياسية، باسم القاسم، ربيع الدنان، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، إشراف وتحرير محسن صالح، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 5.



وأول مظهر من مظاهر عدم إتاحة الفرصة الكاملة لكل مصري لكي يقوم بترشيح نفسه في الانتخابات الرئاسية، طبقاً لنصوص الدستور والقانون، فقد تمت الانتخابات بشكل صوري، ولم يترشح لها في مواجهة السيسي، إلا حامين صباحي المحسوب على التيار الناصري، وخالد علي المحسوب على التوجه اليساري، ومعظم التحليلات أشارت أن صباحي جاء لكي يكون مُحللاً للسيسي، حتى تظهر الانتخابات أمام العالم أنها انتخابات تنافسية، مع عدم توافر الضمانات الكافية لإجرائها.

ولم تكن هناك مراقبة حقيقة لتلك الانتخابات حيث «فاجئ الاتحاد الأوروبي الجميع بتراجعه عن نشر بعثة مراقبين في مصر للإشراف على الانتخابات الرئاسية بسبب عدم وجود ضمانات بحسن سير مهمتهم، كما أعلن الجهاز الدبلوماسي للاتحاد، وقال إن الأمر سيقصر على فريق تقييم الانتخابات في العاصمة، والذي سيكون له دور آخر محدود في المراقبة»<sup>(13)</sup>.

ودائماً الحجة التي يستند عليها السيسي في التضييق على العمل السياسي والحريات العامة، هو عزمه على محاربة ما سماه الإرهاب، وظهر ذلك جلياً منذ أن طلب التفويض من الشعب المصري في 26 من تموز/ يوليو 2013، وجاءت دعوة السيسي في كلمة ألقاها في حفل تخريج طلاب البحرية والدفاع الجوي وقال «أنا أطلب من المصريين طلباً يوم الجمعة لا بد من نزول كل المصريين الشرفاء الأماناء ليعطوني تفويضاً وأمرًا لإنهاء العنف والإرهاب المحتمل»<sup>(14)</sup>.

### مصير العمل الحزبي والقوى السياسية

لقد استخدم النظام في مصر أدوات القوة والبطش بإفراط مع المعارضين له في السياسية، وفي القلب منهم جماعة الإخوان المسلمين، التي وصمها بالإرهاب في كانون الأول/ ديسمبر 2013، وألقى بعشرات الآلاف منهم في السجون، مع محاكمات صورية، تم اختار قضاة معينين لها، ولم يكتف بذلك، بل تعدى الأمر إلى الموالين له، حينما أبدوا اعتراضاً على بعض سياساته، وسجن منهم العشرات.

ومن ثم انكشفت الحياة السياسية، ولم تستطع الأحزاب السياسية عقد مؤتمرات للحدوث مع الجماهير، أو إبداء رأيها في الصحافة، أو وسائل الإعلام المختلفة، وأضحت الدولة لا تسمع إلا صوتاً واحداً هو صوت السيسي.

وتم التعامل بكل مظاهر العنف مع الحركات الشبابية، مثل حركة 6 أبريل، واتتلاف شباب الثورة، وتم إلقاء القبض على أحمد ماهر مؤسس الحركة (خرج فيما بعد)، ومحمد عادل (لا يزال في السجن)، وأحمد دومة (خرج بعد سنوات من حبسه).

ويمكن القول إنه «بعد وصول السيسي إلى سدة الحكم استمرت السلطة في اتباع النهج الأمني

(13) موقع مونت كارلو الدولية، ملف خاص بالانتخابات الرئاسية المصرية 2014، 26-5-2014، الرابط: <https://cutt.us/kOjRz>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(14) بوابة الأهرام، خطاب الرئيس السيسي بطلب تفويض المصريين له لمحاربة الإرهاب قبل 10 سنوات، 26-7-2023، الرابط: <https://gate.ahram.org.eg/Videos/141408.aspx>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

في تعاملها مع معارضي الانقلاب، ودعمت هذا المسار بمنظومة من القوانين والإجراءات، تزامن ذلك مع ازدياد حالة السخط لدى الشارع المصري؛ حيث إن الكثير من هذه القوانين والإجراءات نالت من إنجازات ثورة 25 يناير، كما أن الكثير منها لم يكن يعكس تطلعات وطموحات من شارك في تظاهرات 30 حزيران/ يونيو 2013، وأيد انقلاب 3 يوليو<sup>(15)</sup>.

وظهر في كل خطابات السيسي منذ أن تولى الحكم بشكل رسمي في حزيران/ يونيو 2014، عدائه الواضح لجماعة الإخوان المسلمين، ولم يدع أي فرصة للحوار معهم، مستنداً في ذلك، حسب قوله، إن الشعب لا يريد التصالح معهم «لا يصلح بقاء وجود جماعة بهذا الفكر مجدداً، والمصريون أصدروا حكمهم عليها، فما فعله الإخوان إساءة بالغة للمصريين ليس فقط خلال الثمانية أشهر<sup>(16)</sup>».

ولم يكتفِ السيسي بذلك، بل تعدى أحزاب سياسية، منها حزب الدستور الذي رأسه البرادعي، وكان حليفاً للسيسي بعد الانقلاب، فقام بالتضييق على الحزب، واعتقل رئيسه الصحفي خالد داوود، وليس هذا فحسب، بل تم اعتقال أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة الدكتور حسن نافعة، وأستاذ العلوم السياسية بالجامعة ذاتها الدكتور حازم حسني المتحدث السابق باسم الحملة الرئاسية لرئيس أركان الجيش الأسبق الفريق سامي عنان<sup>(17)</sup>، وتم الإفراج عنهم فيما بعد.

وتم اعتقال الأمين العام لحزب مصر القوية، محمد القصاص، قبل اعتقال رئيس الحزب، الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح، بعد ظهوره في قناة الجزيرة مباشر من لندن، واعتقل السياسي الشيوعي، الدكتور جمال عبد الفتاح، كما اعتقل في ليلة واحدة خمسة أشخاص من رموز التيار المدني، هم: الأكاديمي، يحيى القزاز، والسفير، معصوم مرزوق، والاقتصادي، رائد سلامة، وعبد الفتاح الصعيدي، ونيرمين حسن.

وتم التضييق على الأحزاب السياسية الرسمية، ولم يُمنَح لها الترخيص لتنظيم مظاهرة ضد التعديلات الدستورية، وفي هذا الإطار أيضاً، تم اعتقال المستشار هشام جينية، رئيس الجهاز المركزي للمحاسبات السابق، وطالت دائرة الاستهداف عسكريين فاعتقل رئيس أركان الجيش السابق، سامي عنان، والعميد، أحمد قنصوه، لأنهما أعلنوا المنافسة على الانتخابات الرئاسية في 2018.

وشملت هذه الحملات أعضاء ما يُعرف بمجموعة الأمل، وتضم ناشطين وصحفيين يساريين، من أبرزهم: هشام فؤاد، وحسام مؤنس، النائب في برلمان ما بعد الثورة، والمحامي زياد العليمي، كما ضمت المجموعة الاقتصادي، عمر الشنيطي، أما التهمة الموجهة لكل هؤلاء، فكانت هي ذاتها التي وُجّهت للمعتقلين من كافة الاتجاهات السياسية والفكرية، وهي الانتماء إلى جماعة إرهابية والمشاركة في نشر أهدافها، بجانب الاتهام بنشر أخبار كاذبة وتكدير السلم العام<sup>(18)</sup>، وفي عام

(15) مصر بين عهدين، مرجع سابق، ص 27.

(16) صحيفة اليوم، السيسي لا مكان للإخوان في عهدي، 6-5-2014، الرابط: <https://cutt.us/TAVZK>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(17) الجزيرة نت، اعتقالات مصر.. حبس حسن نافعة وحازم حسني وخالد داود بتهمة دعم جماعة إرهابية، 25-9-2019، الرابط: <https://cutt.us/zb2ja>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(18) اختناق الحياة السياسية في مصر وانهيار فرص قيام نظام مدني، سليم عزوز، مركز الجزيرة للدراسات، 8-1-2019، الرابط: <https://studies.aljazeera.net/ar/reports/2019/08/190801073939699.html>.

2023 تم اعتقال هشام قاسم الأمين العام للتيار الحر، والحكم عليه بالسجن ستة أشهر مع النفاذ، وبغرامة قدرها 20 ألف جنيه مصري (نحو 600 يورو)، بتهمة سب وقذف وزير سابق، وبالسجن 3 أشهر أخرى بتهمة إهانة موظف عام<sup>(19)</sup>.

وفي المقابل يتم اختار نواب الشعب في مجلسي النواب والشيوخ، بمعرفة أجهزة المخابرات، ولم تتح الفرصة للنواب الذين يريدون الترشح بعيداً عن هذه الأجهزة بالوصول إلى هذين المجلسين، وليس مسموحاً للأحزاب والقوى المدنية بالتفكير في خوض الانتخابات، إلا بموافقة أمنية تسمح بالمنافسة في بعض الدوائر، تحت مظلة الحكم، وليس خارجها، وأصبح الدور المنوط بهذين المجلسين، هو التصديق على كل قوانين السيسي، ودعمه في كل تحركاته، وفقدت هذه المجالس فعاليتها، وتأثيرها في الشأن العام.

بل وصل الأمر بهؤلاء النواب «أن غالبيتهم وقعوا على استمارات تزكية لترشيح الرئيس عبد الفتاح السيسي لفترة رئاسية ثانية»<sup>(20)</sup>.

ولم يكتف السيسي بالسيطرة على البرلمان وتحجيم المعارضة، بل بلغ به الحد إلى سن قوانين مفصلة على مقاسه؛ وهو ما حصل تماماً عندما أقال السيسي في 28-3-2016 هشام جنيته رئيس الجهاز المركزي للمحاسبات، على خلفية تصريح سابق لجنيته قال فيه إن كلفة الفساد خلال السنوات الثلاث الماضية وصلت إلى 600 مليار جنيه (نحو 70 مليار دولار)، وذلك بعد أن وافق مجلس النواب في كانون الثاني/ يناير 2016 على قانون كان السيسي قد أصدره في تموز/ يوليو 2015، يجيز إعفاء رؤساء وأعضاء الهيئات المستقلة والأجهزة الرقابية من مناصبهم، مما عده مراقبون تمهيداً للتخلص من جنيته<sup>(21)</sup>، وهذا ما حدث بالفعل، وتم اعتقاله لخمس سنوات، ثم خرج بعدها.

وخلال عامي 2018 و 2019 استمرت ممارسات الأجهزة الأمنية من تعذيب، وسوء معاملة للمعتقلين والمحتجزين، والإهمال الطبي المتعمد في السجون والمفوضي إلى الموت، وهو ما ذهب ضحيته ضمن آخرين الرئيس الأسبق المنتخب محمد مرسي. وقد حذر تقرير استقصائي أصدرته منظمة هيومن رايتس فرست من «أن السجون المصرية قد تحولت، في السنوات الأخيرة في ظل حكم السيسي، لبؤر تجنيد لجماعات التطرف العنيف.

واستمر الاختفاء القسري ضد النشطاء السياسيين، والاعتقالات طويلة الأمد دون محاكمات، وعمدت السلطات إلى توظيف ما يُعرف في النظام الجنائي المصري بالإجراءات الاحترازية التي

تاريخ الدخول (2023-10-14).

(19) السجن 6 أشهر للمعارض المصري هشام قاسم، الجزيرة نت، 16-9-2023، الرابط: <https://cutt.us/isyK9>، تاريخ الدخول (2023-10-23).

(20) رويترز، مسؤول: غالبية أعضاء البرلمان في مصر يوقعون استمارات تزكية لترشح السيسي، 9-1-2018، الرابط: <https://www.reuters.com/article/egy-palt-sisi-ah4-idARAKBN1EY1YT>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(21) الجزيرة نت، السيسي يقبل الرئيس المركزي للمحاسبات، 29-3-2016، الرابط: <https://cutt.us/BKRCj>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

تفرض على من أخلي سبيلهم، أو العقوبات التكميلية ضد من أمضى عقوبة السجن، إمعاناً في إذلال النشاط وتقييد حريتهم في التنقل، وأنشطتهم اليومية بشكل عام.

واستمر القضاء المصري في الإفراط في إصدار أحكام بالإعدام وتنفيذ بعضها في قضايا ومحاكمات واتهامات تحوم حولها الشبهات، ويغلب عليها الطابع الانتقامي، وذلك رغم وجود أدلة وقرائن قوية على ممارسة أجهزة الأمن للتعذيب بحق المتهمين لإجبارهم على الاعتراف، وبعض هذه الأحكام صدرت عن محاكم عسكرية، وقد صدرت أحكاماً بالإعدام ضد أكثر من 500 شخص خلال عامي 2018-2019 نفذتها السلطات المصرية ضد 66 شخص على الأقل، بينما بقي مكان ومصير النائب البرلماني السابق مصطفى النجار مجهولاً منذ انقطاع الاتصال معه في 28 سبتمبر 2018 أثناء وجوده في أسوان.<sup>(22)</sup>

### التضييق على المتظاهرين وحرية التعبير

في الحقيقة بدأ التضييق على التظاهر، وحرية التعبير، والصحفيين منذ أن تولى المجلس العسكري مقاليد الحكم، بعد خلع الرئيس مبارك، فتمّ مواجهة كل مظاهر التعبير عن الرأي من خلال منع المظاهرات، والتضييق على الصحفيين، حيث «حكمت محكمة جُرح بالقاهرة في 26 كانون الأول/ديسمبر 2011 على الناشط جابر السيد جابر بالسجن عاماً بتهمة توزيع منشورات في مسيرة جماهيرية في القاهرة، وتورطت قوات الأمن في أعمال ضرب قاسية واستخدام القوة المفرطة ضد المتظاهرين في القاهرة وحاولت منع الصحفيين عن تغطية هذه الوقائع»<sup>(23)</sup>.

كما شملت انتهاكات الحق في حرية التعبير محاكمات عسكرية للمتظاهرين والمدونين، وإجراءات استجواب للصحفيين والنشطاء جرّاء انتقاد الحكم العسكري، وتجميد تراخيص القنوات الفضائية الجديدة، وإغلاق مقر لقناة الجزيرة، وفي قضيتين بارزتين، واجه رجل الأعمال نجيب ساويرس وفنان الكوميديا الشهير عادل إمام، اتهامات بإهانة الدين بموجب قوانين تعسفية فضفاضة تعود إلى عهد مبارك<sup>(24)</sup>.

ووثقت هيومن رايتس ووتش عددًا من اعتداءات قوات الأمن على الصحفيين أثناء مظاهرات، وتدمير معدات إخبارية يملكها الإعلام، وذلك منذ وصول المجلس العسكري إلى السلطة. هذه الجهود الرامية لعرقلة بث المظاهرات جاءت إثر شهور من جهود تقييد النشاط الذين يستخدمون المنافذ الإعلامية المستقلة<sup>(25)</sup>.

(22) مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، استلهم الربيع العربي بين خطوط الصراعات المسلحة الجديدة، قراءة موجزة في مؤشرات حقوق الإنسان في العالم العربي، الرابط: <https://cutt.us/EH2e0>، تاريخ الدخول (14-10-2023).

(23) هيومان رايتس ووتش، مصر: عام من الاعتداءات على حرية التعبير، 11-2-2012، الرابط: <https://www.hrw.org/ar/news/2012/02/11/245317>، تاريخ الدخول (14-10-2023).

(24) المرجع السابق.

(25) المرجع السابق.

واستمر مسلسل التضييق على حرية التعبير والتظاهر بعد الانقلاب العسكري في 3 تموز/ يوليو 2013، حيث «كشفت تقرير صادر عن لجنة حماية الصحفيين باسم «حرية الصحافة في خطر بمصر» أن حرية الإعلام في مصر تراجعت بعد أحداث 30 حزيران/ يونيو وإغلاق عدد من القنوات واعتقال العاملين فيها ومصادرة جميع معداتها»<sup>(26)</sup>.

وجاء حادث قتل الصحفي تامر عبد الرؤوف، مدير مكتب جريدة الأهرام الحكومية، أثناء مروره على نقطة تفتيش تقوم بتنفيذ حظر تجوال ليلي في محافظة البحيرة بالوجه البحري، ليكشف ما تتعرض له وسائل الإعلام والعاملين من إرهاب، ومضايقات منظمة بسبب قيامهم بمهام عملهم، الأمر الذي يزيد من مخاوف انحسار سقف الحرية الإعلامية في ظل الانقلاب<sup>(27)</sup>.

وأعربت منظمة «مراسلون بلا حدود» عن قلقها إزاء ما أطلقت عليه «الأعمال العدائية المتزايدة»، التي تستهدف مهني الإعلام في مصر، وذلك عقب البيان الذي أصدرته الهيئة العامة للاستعلامات المصرية استنكرت من خلاله تغطية وسائل الإعلام الأجنبية للأحداث الجارية بمصر<sup>(28)</sup>.

وفيما يتعلق بقانون التظاهر، ساء السمعة، الذي أجاز «استخدام الطلقات التحذيرية وقنابل الصوت وطلقات الخرطوش المطاطي وغير المطاطي، في حال فشل المحاولات السلمية التي نص عليها، وأوكل القانون في مادته الـ 14 لوزير الداخلية، أو المحافظ تحديد حرماً آمناً أمام المواقع الحيوية كالمقار الرئاسية، وعلى المحافظة المختصة توفير مكاناً كافياً داخل المحافظة للاجتماعات العامة»<sup>(29)</sup>. وفي الغالب لا يتم الموافقة على طلبات عقد مظاهرات بحجج كثيرة.

ويشكل هذا القانون ضربة قوية لمكتسبات ثورة 25 يناير، على الرغم من ذلك، لم تظهر معارضة حقيقية لهذا القانون الذي استمر في عهد السيسي، الذي قام بالدفاع عنه، حيث أكد السيسي في 1-11-2014، أن القانون مستمد من القوانين الغربية، وأنه لا يمكن ترك ظاهرة التظاهر تتحول إلى أعمال عنف، وتعطيل مسيرة الوطن، وتخريب للمنشآت العامة، والاعتداء على الممتلكات<sup>(30)</sup>.

ونشرت الفاينانشيال تايمز تقريراً المرسلتها في القاهرة هبة صالح بعنوان: «منفذ الأخبار المصري يتعرض لمداهمة الأمن بسبب تقرير عن نجل السيسي»، وقالت المراسلة إن «موقع مدى مصر واحد من آخر المواقع الإخبارية المستقلة في مصر، وإن مداهمته تعد علامة جديدة على تقليص هامش حرية التعبير في ظل حكم الرئيس عبد الفتاح السيسي»<sup>(31)</sup>.

(26) الجزيرة نت، قلق على حرية الصحافة بمصر، 22-8-2013، الرابط: <https://cutt.us/8dXr3>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(27) المرجع السابق.

(28) المرجع السابق.

(29) منظمة العفو الدولية، مصر: قانون التظاهر الجديد يطلق العنان لقوات الأمن، 25-11-2013، الرابط: <https://www.amnesty.org/ar/latest/news/2013/11/egypt-new-protest-law-gives-security-forces-free-rein/>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(30) العربي الجديد، السيسي يدافع عن قانون التظاهر، 1-11-2014، الرابط: <https://cutt.us/S3k5u>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(31) بي بي سي عربي، صحف بريطانية تناقش التضييق على الصحفيين في مصر ومظاهرات العراق،



وقالت منظمة العفو الدولية إن قمع حرية التعبير في عهد الرئيس المصري عبد الفتاح السيسي قد وصل إلى مستويات مروعة، لم يشهد لها مثيل في تاريخ مصر الحديث؛ بينما تطلق حملة تدعو إلى الإفراج فوراً، ودون قيد أو شرط، عن جميع الذين اعتقلوا لمجرد تعبيرهم عن آرائهم بصورة سلمية.<sup>(32)</sup>

هذه الممارسات وغيرها تخالف نصوص الدستور المصري الذي وضعه نظام السيسي، ففي باب الحقوق والحريات والواجبات العامة، في المادة 53، تنص على: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والحريات والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب الدين، أو العقيدة، أو الجنس، أو الأصل، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الإعاقة، أو المستوى الاجتماعي، أو الانتماء السياسي، أو الجغرافي، أو لأي سبب آخر. التمييز والحض على الكراهية جريمة، يعاقب عليها القانون. تلتزم الدولة باتخاذ التدابير اللازمة للقضاء على كافة أشكال التمييز، وينظم القانون إنشاء مفوضية مستقلة لهذا الغرض»<sup>(33)</sup>.

ومن المواد 54 - 59، تحث جميعها الدولة على أن الحرية الشخصية مصنونة لا تُمس، ولا يجوز القبض على أحد، أو تفتيشه، أو حبسه، أو تقييد حريته بأي قيد إلا بأمر قضائي مسبب يستلزمه التحقيق، وأن للمنازل حرمة لا يجوز دخولها أو تفتيشها إلا بأمر قضائي، وأن الحياة الآمنة حق لكل إنسان، وتلتزم الدولة بتوفير الأمن والطمأنينة لمواطنيها، ولكل مقيم على أراضيها.

وكذلك المادة 70 من نفس الباب: «حرية الصحافة والطباعة والنشر الورقي والمرئي والمسموع والإلكتروني مكفولة، وللمصريين من أشخاص طبيعية أو اعتبارية، عامة أو خاصة، حق ملكية وإصدار الصحف وإنشاء وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، ووسائل الإعلام الرقمي. وتصدر الصحف بمجرد الإخطار على النحو الذي ينظمه القانون، وينظم القانون إجراءات إنشاء وتملك محطات البث الإذاعي والمرئي والصحف الإلكترونية»<sup>(34)</sup>.

## ثانياً: حرية المجتمع المدني

الحديث عن المجتمع المدني يتطلب تحديد مفهومه أولاً، حيث أثار جدلاً واسعاً في كل مرحلة تاريخية، ويمكن تعريفه بأنه «يتشكل من مجموعة المؤسسات المدنية التي لا تمارس السلطة، ولا تستهدف أرباحاً اقتصادية، بل تساهم في صياغة القرارات من خارج المؤسسات السياسية، ولها غايات نقابية كالدفاع عن مصالحها الاقتصادية، والارتفاع بمستوى المهنة والتعبير عن مصالح أعضائها، كما أن لها أغراض ثقافية، كما في اتحادات الكتاب والمثقفين والجمعيات الثقافية والأندية

2019-11-25، الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/inthepress-50541032>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(32) منظمة العفو الدولية، مصر: قمع غير مسبوق لحرية التعبير يُحوّل مصر إلى سجن مفتوح في عهد السيسي، 20-9-2018، الرابط: <https://cutt.us/Z8bPo>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(33) موقع اليوم السابع، رابط: <https://cutt.us/rPQ1S>، تاريخ الدخول (2023-10-14).

(34) المرجع السابق.

الاجتماعية التي تهدف إلى نشر الوعي»<sup>(35)</sup>.

وتتطور طبيعة المجتمع المدني ووظائفه، استجابة للتطورات، أو التغيرات الكبرى، أو حتى الأكثر دقة داخل المجتمعات، وباختلاف أنظمة الحكم تختلف أهداف ووظائف المجتمع المدني وهويته العامة.

وقد يكون من أهم وظائفه حملات حقوق الإنسان في المجتمعات القمعية، بينما يركز على تحسين الصحة والتعليم ومستويات المعيشة في الدول المتقدمة والنامية. أما في الدول التي تشهد حروباً، تجبر الطبيعة المتغيرة للحرب المجتمع المدني على العمل بشكل مختلف عنه في الدول المستقرة.

وقد اكتشف مفهوم المجتمع المدني في عالمنا العربي، مع نهاية ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن العشرين، وارتقى تدريجياً ليصبح مكوناً إيديولوجياً وحركياً رئيسياً في رؤى القوى السياسية، فبعد أن كان الاعتماد الكلي على الدولة في تحقيق متطلبات المواطن، اتجه الاهتمام إلى اكتشاف المجتمع المدني بعد «إخفاق أغلبية نخب الحكم في إنجاز أهداف التنمية المستدامة، والاستقلال الوطني، وصياغة عقد اجتماعي توافقي يضمن للمواطن حقوقه وحرياته ويشركه في إدارة الشأن العام، واليوم يعبر استمرار الاهتمام بالمجتمع المدني وفاعليه من منظمات غير حكومية ونقابات عمالية ومهنية وشبكات النشاط عن بحث لا يقطع عن سبل إنقاذ بلادنا من نخب الحكم الفاشلة واحتواء التداخيات الكارثية لسياساتها وممارساتها»<sup>(36)</sup>.

ودائمًا هناك حالة عدم انسجام بين السلطة الحاكمة في مصر، وبين منظمات المجتمع المدني، منذ عهد مبارك، مروراً بالمجلس العسكري، إلى عهد السيسي، فجميعهم يرون أن هذه المنظمات مدعومة من الخارج، ولها أجندات خاصة، وخصوصاً حينما يتعلق الأمر بالجمعيات والمنظمات التي تكشف انتهاك النظام للحرية العامة، أو تزوير الانتخابات في كل مساراتها. ومن ثمّ بدأ النظام في مصر بمنع ومواجهة هذه المؤسسات، وصنع بعض الجمعيات على عينه، حتى يُظهر للعالم أن لديه منظمات مجتمع مدني.

### محاورة السياسي لمنظمات المجتمع المدني

على الرغم من أن الدستور المصري الذي وُضع في عهد السيسي، يتضمن العديد من المواد على تضمن حرية منظمات المجتمع المدني، كما في المادة 65 من باب الحقوق والحرريات والواجبات العامة، التي تنص على: «حرية الفكر والرأي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه بالقول، أو بالكتابة، أو بالتصوير، أو غير ذلك من وسائل التعبير والنشر». وكذلك في المادة 75 من نفس

(35) المجتمع المدني العربي قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، علي ليلة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2013، ص 17-18.

(36) مركز مالكوم كير- كارنيغي للشرق الأوسط، عمرو حمزاوي، في شرح أهمية المجتمع المدني في بلادنا، 14-3-2017، الرابط: <https://carnegie-mec.org/2017/03/14/ar-pub-68273>، تاريخ الدخول (14-10-2023).

الباب تنص على أن: «للمواطنين حق تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية على أساس ديمقراطي، وتكون لها الشخصية الاعتبارية بمجرد الإخطار. وتمارس نشاطها بحرية، ولا يجوز للجهات الإدارية التدخل في شئونها، أو حلها، أو حل مجالس إدارتها، أو مجالس أمنائها إلا بحكم قضائي».

هذه النصوص من الدستور المصري لم تمنع السيسي من التضييق على منظمات المجتمع المدني، ومطاردته في كل مناسبة، وعدم إتاحة الفرصة لهم لممارسة أعمالهم بشكل طبيعي، ومنذ بداية حكمه، جعل هدفه مواجهة هذه المنظمات، وخنقهم، حيث وقّع السيسي على عدة قوانين «تضييق من الحرية المجتمعية، وتفرض المزيد من القيود وبالمقابل تم تشديد قانون العقوبات، بحيث أنه يسمح للحكومة المصرية مستقبلاً من معاقبة منظمات المجتمع المدني، في حال تلقي أموال من الخارج و ثبت انتهاك هذه النشاطات لمصالح الدولة المصرية»<sup>(37)</sup>.

والحقيقة أن قانون الجمعيات المشبوه رقم 70 لسنة 2017 وُضع للتضييق على الجمعيات الأهلية، ومنظمات المجتمع المدني، وتم تعديله في تموز/ يوليو 2019، إلا أن المنظمات الحقوقية اعترضت على هذا التعديل ورأت «أن المشروع الجديد ما هو إلا إعادة تسويق القانون القمعي الذي يحمل ال فلسفة العدائية لمنظمات المجتمع المدني بهدف إخضاعها للأجهزة الأمنية»<sup>(38)</sup>.

وليس هذا فحسب، بل اعتبر مشروع القانون أن أموال الجمعيات في حكم الأموال العامة (مادة 24 الفقرة الأخيرة)، وأخضعها لرقابة الجهاز المركزي للمحاسبات. فرغم أن الجمعيات ليست من مؤسسات الدولة، وأموالها ليست أموال عامة، كما أقرت المحكمة الدستورية العليا في أحكام سابقة، فإن اعتبار أموالها أموال عامة والقائمين على تلك الأموال في حكم الموظفين العموميين قد يؤدي إلى توقيع عقوبات قاسية على جرائم من قبيل إهدار المال العام وغيرها. ومن الممكن أن يُعد فقد مبلغ 100 جنيه من حساب الجمعية جنائية تصل عقوبتها إلى السجن خمسة عشر عاماً<sup>(39)</sup>.

وإذا تمكنت بعض الجمعيات من التسجيل طبقاً لهذا القانون، فإنه يفرض قيوداً شديدة على أنشطتها، ما يقضي على استقلال الجمعيات ويجعل منها جهات مساعدة للكيانات الرسمية. ويتطلب القانون موافقة مسبقة من الحكومة على الدراسات الاستقصائية أو البحوث الميدانية، ويحظر التعاون مع أي جهة أجنبية داخل أو خارج البلاد، أو إرسال أموال إلى جهات وأفراد خارج مصر، أو إنشاء فروع أو فتح مكاتب في الخارج، من دون موافقة وزارة التضامن الاجتماعي<sup>(40)</sup>.

(37) موقع DW، تضييق الخناق على منظمات المجتمع المدني في مصر، 19-12-2014، الرابط: <https://cutt.us/4wR8V>، تاريخ الدخول (2023-10-15).

(38) مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، مصر: إعادة تسويق القمع: منظمات حقوقية ترفض مشروع قانون الجمعيات المعروض على البرلمان، 11-7-2019، الرابط: <https://cutt.us/fnuCv>، تاريخ الدخول (2023-10-15).

(39) المرجع السابق.

(40) هيومن رايتس وتش، مصر: أوقفوا تضييق الخناق على الجمعيات والمؤسسات الأهلية، 16-3-2023، الرابط: <https://cutt.us/Sbh7c>، تاريخ الدخول (2023-10-15).

## القمع الممنهج ضد الجمعيات الأهلية

كما ذكرت سابقاً ليس هناك وفاق بين نظام عبد الفتاح السيسي، والقائمين على مؤسسات المجتمع المدني، فدائماً ينظر إليهم على أنهم متهمون، ولا يجب إعطائهم الفرصة للتحرك والعمل لخدمة المجتمع، فيما أن تكون المواجهة بالإغلاق، أو اعتقال بعض منتسبيها، أو دفعهم لغلغ المؤسسة في الداخل، والعمل خارج مصر.

فمنذ 2014، قلّصت حكومة عبد الفتاح السيسي الفضاء المدني بشدة، وهاجمت المدافعين الحقوقيين والنشطاء المستقلين مستخدمةً الاعتقالات غير المبررة، والحبس الاحتياطي المطول قبل المحاكمة، وحظر السفر، وتجميد الأموال، بالإضافة إلى «قائمة الإرهاب» بعد إجراءات قضائية تعسفية ومعيبة. واستخدمت السلطات شبكة من القوانين الصارمة التي تقضي فعلياً على الحريات الأساسية<sup>(41)</sup>.

ومن نماذج الانتهاكات ضد المؤسسات والأفراد، نجد أن السلطات داهمت منزل محمد بشير، مدير الموارد البشرية في «المبادرة المصرية للحقوق الشخصية»<sup>(42)</sup> (المبادرة المصرية)، في الساعات الأولى من صباح 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020، واحتجزته على ما يبدو بتهم إرهاب تعسفية، وجاء اعتقال بشير عقب اجتماع في 3 تشرين الثاني/ نوفمبر استضافته المبادرة المصرية مع دبلوماسيين أوروبيين لمناقشة حقوق الإنسان في مصر.

وأضافت النيابة بشير إلى القضية رقم 855 لسنة 2020 التي تضم أشخاصاً معتقلين ومتهمين ومحتجزين لشهور دون محاكمة، من بينهم مدافعون حقوقيون ومحامون مثل محمد الباقر، وماهينور المصري.

وفي 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020، أُلقت القبض على كريم عنارة، مدير وحدة العدالة الجنائية في المنظمة، وظهر عنارة في «نيابة أمن الدولة العليا» في القاهرة بعد 24 ساعة من اعتقاله، حيث أمر وكيل النيابة بحبسه احتياطياً 15 يوماً.

كما أُلقت قوات الأمن المصرية في 19 تشرين الثاني/ نوفمبر الثاني من نفس العام القبض على المدير التنفيذي لـ «المبادرة المصرية للحقوق الشخصية» جاسر عبد الرازق من منزله بالقاهرة واقتادته إلى وجهة مجهولة<sup>(43)</sup>.

وجمدت السلطات المصرية في 2016 أموال حسام بهجت، مؤسس المبادرة، ومنعته من مغادرة البلاد منذ ذلك الحين، واستهدف القرار «مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان»، و«مركز هشام مبارك للقانون» و«المركز المصري للحق في التعليم»، كما شمل الأموال الشخصية لمديري هذه

(41) هيومن رايتس وتش، مصر: أوقفوا تضييق الخناق على الجمعيات والمؤسسات الأهلية، 16-3-2023، الرابط: <https://cutt.us/Sbh7c>، تاريخ الدخول (2023-10-15).

(42) المبادرة المصرية للحقوق الشخصية هي إحدى الجماعات الحقوقية الرائدة في مصر، وكانت في صلب استهداف الحكومة بلا هوادة للجماعات الحقوقية والجماعات المستقلة الأخرى منذ 2013.

(43) هيومن رايتس وتش، مصر: اعتقال مسؤول في منظمة حقوقية رائدة، 16-11-2020، الرابط: <https://cutt.us/t75kq>، تاريخ الدخول (2023-10-15).

المراكز إضافة إلى جمال عيد، مدير «الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان»<sup>(44)</sup>.

### ثالثاً: تدهور الحياة المعيشية للمواطن المصري (غياب العيش الكريم)

انطلقت ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير 2013، في الأساس من أجل تحسين معيشة المواطن المصري، وأن ينال حظه من العمل والاستقرار الحياتي، ولكن جرت في النهر مياه كثيرة، ولم يمهل المجلس العسكري الشعب المصري لتحقيق آماله وطموحاته، ولا الرئيس المنتخب بشكل ديمقراطي في تاريخ مصر الحديث، فتم الانقلاب عليه، وعادة الأمور إلى نقطة الصفر مرة أخرى، بل نستطيع القول إن الوضع المعيشية ازدادت سوءاً على جميع المستويات. ويمكن الإشارة إلى بعض المؤشرات المتعلقة بالجانب الاقتصادي، وأثر ذلك على حياة الناس:

#### تدهور العملة المصرية مقابل الدولار

حينما تسلم السيسي مقاليد الحكم بشكل فعلي في العام 2014 كان قيمة العملة المصرية 7 جنيهات مقابل الدولار الواحد، وقد وصل الآن نتيجة للسياسات الاقتصادية الخاطئة إلى 30.90 في البنك المركزي المصري، ويلازم الـ 40 في السوق السوداء.

حيث «أرجع خبراء مصرفيون التراجع المستمر في سعر صرف الجنيه المصري مقابل الدولار الأميركي إلى 4 أسباب جوهرية تتمثل في؛ ظهور سوق موازية (سوداء) بسعر صرف بفارق كبير، ورفع البنك المركزي المصري لنسبة الفائدة 300 نقطة أساس دفعة واحدة مؤخراً، لترتفع بنسبة 8 في المئة خلال 2022، وشحّ العملة الصعبة في البنوك مقابل انخفاض الاحتياطي النقدي، وكذلك الأخطاء المتركمة في السياسة النقدية منذ 2016»<sup>(45)</sup>.

لقد بدأ التراجع الشديد الذي تشهده البلاد حالياً منذ حوالي عشر سنوات، وذلك عندما شرعت القاهرة في فورة إنفاق غير مستدام، واستدانت الأموال لإسرافها على الأسلحة والمشاريع العملاقة والبنية التحتية، ومما زاد الطين بلة، توسع دور الجيش في الاقتصاد بشكل كبير خلال هذه الفترة، فضيّق الخناق على القطاع الخاص، وأعاق الاستثمار الأجنبي المباشر<sup>(46)</sup>.

#### السقوط في دوامة الديون

التوسع في الإنفاق على مشروعات البنية الأساسية لم يكن له مصدر لتمويله سوى القروض الخارجية، وأدى التعويم في عام 2016 إلى انفتاح مصر على أسواق الديون الدولية، وتدفقت الأموال

(44) هيومن رايتس وتش، حكم قضائي يهدد باستئصال النشاط الحقوقي في مصر، 20-11-2016، الرابط: <https://cutt.us/1fcA1>، تاريخ الدخول (2023-10-15).

(45) صحيفة الشرق الأوسط، 4 أسباب ظاهرة وراء رحلة هبوط الجنيه المصري، 8-1-2023، الرابط: <https://cutt.us/tSHvt>، تاريخ الدخول (2023-10-16).

(46) هل تتجه مصر نحو الانهيار، ديفيد شنكر، معهد واشنطن لسياسات الشرق الأوسط الأدنى، 9-5-2023، الرابط: <https://cutt.us/KpuAi>، تاريخ الدخول (2023-10-16).

الساخنة على القاهرة التي قدمت سعر فائدة مرتفعاً على الجنيه، مقارنة بمستوى التضخم، وبدا كل شيء على ما يرام إلى حين جاءت الحرب الأوكرانية، وما ترتب عليها من ضغط على الاقتصاد المصري، الذي ثقله واردات الحبوب الخارجية، وتأثر سلباً بتراجع السياحة الروسية والأوكرانية<sup>(47)</sup>.

وإزداد دين الدولة الخارجي بأكثر من ثلاثة أضعاف لتصل قيمته إلى أكثر من 160 مليار دولار، وتخصص نسبة 45 في المئة من ميزانية مصر لخدمة الدين القومي، وفي الوقت نفسه، وصلت نسبة التضخم إلى ما يقارب 30 في المئة، بينما ارتفعت أسعار المواد الغذائية خلال العام الماضي بنسبة تفوق 60 في المئة<sup>(48)</sup>.

### تخفيض تصنيف مصر الائتماني

في ظل أزمة اقتصادية خانقة وتضخم قياسي ونقص حاد في العملة الأجنبية، جاء تخفيض وكالة موديز التصنيف الائتماني الجديد لمصر ليضع مزيداً من الأعباء على الاقتصاد المنهك، إذ جعل توسع الحكومة المصرية في الاقتراض الخارجي على مدى السنوات الثماني الماضية سداد الديون الخارجية عبئاً مرهقاً بشكل متزايد<sup>(49)</sup>.

وبصورة مُبسّطة، كلما كانت درجة التصنيف الائتماني منخفضة؛ انعكس ذلك بشكل مباشر على ارتفاع تكلفة الحصول على قروض من الخارج، وصعوبة الوصول إلى الأسواق الدولية، حيث إن المخاطرة هنا تكون عالية جداً<sup>(50)</sup>.

### ارتفاع معدلات الفقر في مصر

تظهر البيانات الرسمية أن معدل الفقر بلغ نسبة 29.7% من السكان خلال العام المالي 2019-2020، ولم يفصح الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء عن البيانات الحديثة، حيث يصدر تلك البيانات كل عامين، والتي كان من المفترض أن ينشرها منتصف عام 2022.

ويتفاقم الوضع سواء بالنسبة للفقراء في مصر لأن معظمهم من أصحاب الدخول الثابتة، وثمة فجوة كبيرة بين الأجور والأسعار في المجتمع، فحتى الحد الأدنى للأجور الذي أعلنت عنه الحكومة عند 3500 جنيهاً، في موازنة 2023-2024، يقل بكثير عن مستوى توفير المتطلبات الأساسية للأسرة المصرية<sup>(51)</sup>.

(47) لماذا تعثر الاقتصاد المصري في عهد السيسي؟، عربي بوست، 23-5-2023، الرابط: <https://cutt.us/h8jmo>، تاريخ الدخول (2023-10-16).

(48) هل تتجه مصر نحو الانهيار، ديفيد شنيكر، مرجع سابق.

(49) تخفيض جديد لتصنيف مصر الائتماني، عربي بوست، 6-10-2023، الرابط: <https://cutt.us/ANusr>، تاريخ الدخول (2023-10-16).

(50) المرجع السابق.

(51) ما أبرز العقبات الاقتصادية التي تقف في طريق الاقتصاد المصري؟ الجزيرة نت، 8-4-2023، الرابط: <https://cutt.us/Se2Ga>، تاريخ الدخول (2023-10-16).



## الخاتمة

الواقع المصري يؤكد بأن السياسات التي اتبعها النظام منذ العام 2014، لا تصب، بأي حال من الأحوال، في صالح المواطن البسيط، بل نجد أن كل طبقات المجتمع وفئاته تأثرت بتلك السياسات على المستوى السياسي والاقتصادي، وأبرز القضايا البارزة في هذا السياق، غياب الحريات العامة، ومصادرة الحريات بكل أشكالها، والتضييق على منظمات المجتمع المدني، وتكلس الحياة السياسية، وتقييد حرية الأحزاب، وتدهور قيمة العملة المصرية، وزيادة الديون لدرجة غير مسبوقة، وارتفاع معدلات الفقر، والبطالة، وعسكرة كل مؤسسات الدولة مما أثر بالسلب على الحياة المدنية.

واعتقد أنه إذا لم تتخذ الدولة سياسة التخفيف عن كاهل المواطن، من خلال تحسين المعيشة، والاهتمام بالمشاريع التي تصب في مصلحة عموم الشعب المصري، وإعطاء مجال للصحة والتعلم المستوى اللائق بهما، وفتح المجال العام، وإزاحة القبضة الأمنية، ورفع سيطرة القوات المسلحة عن مقدرات الدولة المصرية، سوف تتجه الأمور إلى ما لا يُحمد عقباه على مستقبل مصر.

## المراجع

- إشكالية هوية الدولة وجدلية الدولة الثيوقراطية والمدنية العلمانية في ظل انتفاضات الربيع العربي، وفاء علي داود، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2015
- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2005
- الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، 2018
- الديمقراطية التاريخ والمفهوم، وجيه قانصو، مؤسسة عمومي 101
- الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، محمد الأحمرري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2012
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، محمد عابد الجابري، كتاب في جريدة، بيروت، العدد التاسع والعشرون، 5 تموز 2006
- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، استلهام الربيع العربي بين خطوط الصراعات المسلحة الجديدة، قراءة موجزة في مؤشرات حقوق الإنسان في العالم العربي
- مصر بين عهدين مرسي والسياسي دراسة مقارنة (2) الأحزاب والقوى السياسية، باسم القاسم، ربيع الدنان، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، إشراف وتحرير محسن صالح، بيروت، الطبعة الأولى، 2016

### مواقع الانترنت:

- بوابة الأهرام - مصر
- بي بي سي عربي - لندن
- مركز الجزيرة للدراسات - الدوحة
- الجزيرة نت - الدوحة
- رويترز - مصر
- العربي الجديد - الدوحة
- عربي بوست - اسطنبول
- مونت كارلو الدولية - فرنسا
- صحيفة اليوم - الرياض
- رويترز - مصر
- مركز مالكوم كير - كارنيغي للشرق الأوسط
- معهد واشنطن لسياسات الشرق الأوسط - واشنطن
- منظمة العفو الدولية - لندن
- هيومان رايتس ووتش - الشرق الأوسط
- اليوم السابع - مصر
- موقع DW - ألمانيا

## الدولة الوطنية العربية: مظاهر التصدع ورهانات إعادة البناء (سوريا نموذجًا)

سعيد بوعيطة

باحث في الحقل اللساني والسيميائي وتحليل الخطاب، تحصّل على دكتوراه، تخصص اللسانيات وتحليل الخطاب، عضو هيئة تحرير مجلة أجراس الثقافية المغربية (سابقًا)، عضو هيئة تحرير مجلة المدونة للدراسات اللغوية والأدبية (الجزائر)، عضو هيئة تحرير مجلة الحكمة للدراسات الأدبية (الجزائر). من مؤلفاته (الكتب): التشكل والمعنى (جماعي، 2013)، أسئلة الرواية المغربية (2012)، ضمير الرواية العربية (جماعي، 2014)، التعليم الأولي بالمغرب (2015)، الخطاب الروائي عند عبد الرحمن منيف (2016)، المنهج في الخطاب النقدي العربي (2017)، تأويل الحكاية (جماعي، 2019)، حفريات الخطاب (جماعي، 2021)، التاريخ والمتخيل السردي العربي (2021). شارك في العديد من اللقاءات الثقافية المحلية والعربية.



سعيد بوعيطة

### ملخص

نشأت الدولة العربية الحديثة في ظل ظروف تاريخية عامة، كانت غاية في الاستثنائية والخصوصية والتنوع، إذ لم تولد ولادة واحدة موحدة، ففي بعض الأحيان كانت الدولة وما يشبهها موجودة أصلاً، وجاء الاستعمار ليعززها ويقوي من سلطانها، أو لينقضها ويستبدلها بمؤسساته. وفي حالة أخرى، كانت مؤسسة وأجهزة الدولة مفروضة بطريقة فوقية على مؤسسات المجتمع من جانب القوى الاستعمارية. أما في مرحلة ما بعد الاستقلال، فقد جرى الحفاظ على معظم الشكليات الموروثة من الحقبة السابقة، من دون تغيير يتناسب وحجم الكفاح الذي خاضته الشعوب العربية من أجل التغيير في الأسس والآليات التي تمكن من بناء دولة وطنية ديمقراطية. أما اليوم، فعلى الرغم مما حققه بعضها من إنجازات، فإنها تعرف أزمات عدة. بعضها مهدد بالتفتت الداخلي (السودان)، وبعضها الآخر عرف الاجتياح الأجنبي (العراق، اليمن، سوريا، ليبيا)، وغيرها عرف التطرف الديني (العراق، لبنان)، ما جعلها تعرف أزمات متزامنة ومتداخلة وحادة، أدت إلى تصدع إرهابات الدولة الوطنية الديمقراطية، وتفكك الدولة والمجتمع على السواء. وهذا أدى بدوره إلى فراغ سياسي وأمني رهيب، وخلف حزامًا من الدول العربية المتصدعة (المنهارة)، وإمارات ثيوقراطية وكيانات

إثنو- طائفية، كبديل للتنظيم السياسي للدولة الوطنية العربية المنشودة، ليعود بذلك العالم العربي مجدداً لمرحلة مجتمعات ما قبل الدولة. تجلّى ذلك بشكل واضح في حالة الدولة السورية، ما يستوجب إعادة بناء مؤسسات الدولة السورية وفق شروط خاصة، تتجاوز المقاربة التدخلية الأجنبية.

## مقدمة

تعد أزمة بناء الدولة الوطنية واحدة من أكبر التحديات التي تواجه العالم العربي في الوقت الراهن، ولا سيما أن كثيراً من الأزمات الأخرى ناجمة عنها أو مرتبطة بها. وعلى الرغم من أن لهذه الأزمة جذورها التاريخية سواء خلال الحقبة الاستعمارية أو في مرحلة ما بعد الاستقلال، إلا أنها تصاعدت بشكل حاد في مرحلة ما بعد «الربيع العربي». فالحروب الأهلية والصراعات الداخلية التي شهدتها دول مثل سوريا وليبيا واليمن، أدت إلى تصدع هذه الدول، لدرجة أنها باتت مهددة في وجودها ككيانات سياسية عربية. إضافة إلى ذلك، فإن هناك دولاً لا تواجه في الوقت الراهن خطر الفشل والتفكك، إلا أنها تعاني بدرجات متفاوتة الضعف أو الهشاشة، الأمر الذي يجعلها غير قادرة على القيام ببعض وظائفها الرئيسية بفاعلية وكفاءة. فقد برزت أزمة الدولة القطرية في العالم العربي، وتجزأت إلى أزمات عدة: أزمة الهوية، أزمة الشرعية، أزمة المجتمع المدني، أزمة غياب العدالة التوزيعية، أزمة الدولة في علاقتها بالمجتمع... إلخ. حيث أخفقت النخب الحاكمة في عديد من الحالات في إعادة بناء دولة وطنية تستند إلى مؤسسات راسخة، وتعبّر عن هوية وطنية جامعة تستوعب مختلف الهويات الفرعية في المجتمع من دون إقصاء أو تمييز، وتتمتع بالفاعلية والشرعية. بمعنى القدرة على القيام بوظائفها الرئيسية بكفاءة، وبخاصة في ما يتعلق بتوفير الأمن وغيره من السلع والخدمات العامة لمواطنيها، فضلاً عن قدرتها على استقطاب الولاء الأسمى للوطن، بحيث يسمو الولاء للدولة الوطنية على الولاءات الفرعية (عرقية أو قبيلة أو طائفية أو جهوية).

في ضوء ما سبق، تسعى هذه الدراسة لرصد أهم مظاهر تصدع الدولة الوطنية في العالم العربي، خاصة في مرحلة ما بعد «الربيع العربي» من خلال تحليل مختلف أسباب هذه التصدع، ومناقشة تداعياتها القائمة والمحتملة. كما تحاول في الوقت نفسه، استشراف الرهانات الممكنة من أجل إعادة بناء الدولة المتصدعة في العالم العربي في ضوء مختلف التطورات والمستجدات الراهنة. وفي هذا الإطار، ولتقريب ذلك من المتلقي العربي ركزت الدراسة على حالة الدولة السورية. كما أن مقتضى السياق، حتم الإشارة إلى دول أخرى تعاني تحديات كبرى قد تضعها على طريق التصدع والفشل. وإذا افترضنا جديلاً أن أغلب الدول العربية عرفت حالة التصدع بنسب متفاوتة، فما أبرز مظاهر هذا التصدع؟ وما أبرز الأسباب الكامنة وراء ذلك؟ وما الرهانات الممكنة للانعتاق من حالة التصدع؟

## 1. الدولة الوطنية، المفهوم والدلالة

تستند مختلف المقاربات المفاهيمية للدولة الوطنية ضمن أدبيات الفكر الغربي على ثلاثة متغيرات أساسية:

أ. الدولة بوصفها نظامًا قانونيًا مؤسسيًا،

ب. الدولة بوصفها السلطة السياسية والنظام السياسي،

ج. الدولة بوصفها نظامًا معياريًا متكاملًا للقيم العامة في المجتمع.

تتفق هذه الأدبيات على أن الدولة القومية، تطورت من الشكل السياسي القانوني (الشخصية القانونية) إلى الشكل المعنوي (الشخصية المعنوية للدولة)، بتوافر ثلاثة مقومات تتمثل بـ: الأرض، الشعب، السيادة<sup>(1)</sup>. إن المقصود بالدولة الوطنية (القومية)، هي تلك الدولة القائمة على الوحدة القومية في كيانها القانوني، والملتزمة بمبدأ القومية اتجاهاً سياسياً وفلسفياً في الممارسة السياسية، والمركزة على حكم القانون والمؤسسات السياسية الثابتة والمستقرة المنبثقة عن إرادة الشعب، ومرجعيتها الدستور المكتوب الذي يضمن الحقوق والحريات والمساواة لكل مكونات المجتمع، ويضع آليات وقواعد إدارة شؤون الدولة<sup>(2)</sup>، بتجميع شتات شعبيها وعناصرها العرقية في نظام سياسي واحد وقوي، ولا مانع من وجود عناصر عرقية أخرى في هذه الدولة. انطلاقاً من هذا التأصيل المفاهيمي، نستنتج أن الدولة الوطنية ذات منشأ غربي، حيث ظهرت في الغرب وعلى الأخص في فرنسا إبان الثورة الأولى 1789، حينما أعلن الشعب الفرنسي على لسان ممثليه بأنه يؤلف أمة، أي دولة قومية<sup>(3)</sup>، تركز على مبدأ القوميات التي تؤكد على أن للأمة الحق في أن تصبح دولة، وقد نشرته الثورة الفرنسية من خلال مناداتها بحقوق الأمة على أساس الأيديولوجية الثورية التي تؤدي إلى القول إن أصل السلطة كامن في الأمة (عقيدة السيادة داخلياً وخارجياً). أما في الفكر العربي، فقد برز الاهتمام ببناء الدولة القومية (الوطنية)، منذ انهيار الدولة العثمانية، حيث برزت في هذا السياق مشاريع دول قومية، وبرامج اتحادات بين قوى اجتماعية سياسية متباينة، واختلفت تلك البرامج في تظير الدولة الوطنية وتحديد مضمون الأمة على أساس الاستقلال والانفصال عن الإمبراطورية العثمانية، بدءاً بجهود مجموعة من المصلحين: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وصولاً إلى تصورات وآراء كل من عبد الله العروبي، محمد عابد الجابري، برهان غليون، عبد الإله بلقزيز... إلخ.

إذا كان ما يجعل عصرنا عصرًا عظيمًا هو امتلاكنا الحرية والفكر، كما يقول هيغل، فحرية التفكير وحرية التعبير تشكلان ماهية الدولة الليبرالية التي تدافع عنهما إلى حدود التطرف، ولعل معنى الدولة الوطنية هو نفسه معنى الليبرالية على مستوى حقوق الإنسان، فكلما اتجهت الدولة نحو

(1) الخليلي، أحمد، الدين والدولة في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 21.

(2) العروبي، عبد الله، مفهوم الدولة، ط2 (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 52.

(3) الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام، ط4 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 216.

حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، كلما صارت دولة وطنية، ذلك أن الارتقاء من مستوى الهوية الوطنية إلى مستوى حقوق الإنسان، أي إلى مقام النظرية الفلسفية الأخلاقية التي لا بد للدولة من الالتزام بها، لا يكون سوى بالمحافظة على هوية المجتمع الوطنية والمدنية ضد كل تيار أصولي أو قبلي يهدد التجانس والوحدة في الاختلاف. وهذا لا يتم بحكومة تصريف الأعمال التي عادة ما تعتمد على بعض الموظفين القارين والمستعمرين للسلطة، والذين يتحركون خارج الوعي التاريخي الذي يمنح السيادة للانتماء الوطني والاحتكام إلى الرأي العام في لعبة الديمقراطية التي تسمح بالتنافس على الحكم المحدد نظامه في الدستور الحقيقي وليس الممنوح من جانب السلطة الحاكمة. هكذا، يسعى العمل السياسي الحقيقي إلى قضية المعنى العيني للدولة الوطنية ويترجم هذا المعنى عبر مؤسسات الدولة التشريعية والقضائية والتنفيذية، ويستفيد من حيوية المجتمع المدني لكي يتجنب الأرتوذكسية وعوارض الانحطاط. وفي الحقيقة إن الدولة الوطنية يستحيل ألا تكون ليبرالية ذات معنى فلسفي، هدفه فلسفة حقوق الإنسان، فكل سياسة لا تخضع لفلسفة حقوق الإنسان هي سياسة فاسدة ومتطرفة تعرقل بناء الدولة الوطنية.

لهذا يحتاج العمل السياسي إلى إدراك مقاصد فلسفة التنوير لتأصيل تعامله مع معنى الدولة الليبرالية والتي تحيل على معنى الإنسان وما يقتضيه من تأسيس حقيقي. حيث لا يمكن للدولة الوطنية أن تبحث عن معنى لوجودها بعيداً عن أساسها المجتمعي ومنظومة حقوق الإنسان، وهذا ما يشار إليه في الفلسفة المعاصرة بالحياد الميتافيزيقي الذي يقوم على مبدأ الحرية. وبعبارة بول ريكور فإن الدولة التي لا تحطم بالحرية ليست بدولة وطنية ولا ليبرالية، بل هي دولة تعترف بنهاية التاريخ وستحل محلها دولة مبنية على مبدأ ينسف سيادة الانتماء الوطني، ويدمر التقدم الاجتماعي والأخلاقي، حيث يتوجه نحو معنى الإنسان وينسفه من الداخل بواسطة الدين والخرافة. هكذا تحدث القطيعة مع الديمقراطية التي تكون أركانها؛ الوطنية الحرية المساواة.

## 2. الدولة المتصدعة في المنطقة العربية

إذا كان مفهوم «الدولة المتصدعة» أو «الدولة الفاشلة» يمثل مدخلاً نظرياً للدراسة، فإنه من المهم مقارنة هذا المفهوم في سياق مفهومين آخرين هما: «الدولة القوية» و«الدولة الضعيفة». ونظراً إلى أن قوة الدولة وضعفها ودرجة تصدعها هي أمور نسبية، فإنه يمكن وضع الدول العربية أو أي مجموعة أخرى من الدول على متصل طرفاه الدولة القوية والدولة الفاشلة أو المتصدعة، وتنتشر بقية الدول بينهما بحسب درجة قوتها أو ضعفها<sup>(4)</sup>. يمكن التمييز بين الأنواع الثلاثة من الدول استناداً إلى ثلاثة معايير مترابطة هي: سلطة الدولة ومدى قوتها وتماسكها، وقدرة الدولة ومدى فاعليتها، وشرعية الدولة، ومدى استقرارها ورسوخها. تتشكل الدولة القوية من سلطة مركزية قوية تجعلها قادرة على فرض سيطرتها على إقليمها، واحتكار حق الاستخدام المشروع للقوة، وتقديم السلع والخدمات العامة مثل الأمن والخدمات الصحية والتعليمية وغيرها لمواطنيها بفاعلية وكفاءة،

(4) مجموعة من الباحثين، أزمة الدولة في الوطن العربي، ط2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص42.



ومن دون إقصاء أو تمييز<sup>(5)</sup>. كما تتميز بقدرتها على توفير ضمانات احترام حقوق الإنسان، وتطبيق قوانينها وتنفيذ سياساتها بفاعلية، وقدرتها كذلك على التعامل مع الدول الأخرى كعضو فاعل ومسؤول في الأسرة الدولية. ما يجعلها تتمتع بشرعية مستقرة تتمثل بقبول الدولة ككيان سياسي من جانب مختلف القوى والتكوينات الاجتماعية التي تعيش على أراضيها، ما يجعلها تحظى بالولاء الأسمى للأغلبية العظمى من مواطنيها. وبالمقابل، تتميز «الدولة الفاشلة» أو «المتصدعة» بعدم وجود سلطة مركزية قوية، وتفكك أجهزة الدولة ومؤسساتها بما في ذلك الجيش والأجهزة الأمنية، وعجز الدولة عن احتكار حق الاستخدام المشروع للقوة، ومن ثم عجزها عن فرض سيطرتها على إقليمها، ما يؤدي إلى وقوع مساحات من أراضيها تحت سيطرة فاعلين مسلحين من غير الدول مثل الكتائب والميليشيات المسلحة، والتنظيمات الجهادية الإرهابية، والجماعات القبلية، أو العرقية أو الطائفية المسلحة، وعصابات الجريمة المنظمة. كما تتميز «الدولة المتصدعة» باستمرار الصراعات الداخلية وما يصاحبها من انفلات أمني، فضلاً عن انهيار الأوضاع الاقتصادية، وتفاقم حدة المشكلات الاجتماعية بسبب الترددي الشديد في مستوى الخدمات والمرافق العامة<sup>(6)</sup>. لهذا، تفقد الدولة شرعيتها المجتمعية، حيث يتجه مواطنوها بولاءاتهم إلى كيانات بديلة، قبلية أو عرقية أو طائفية أو دينية، توفر لهم بعضاً من الأمن والحماية والحاجات الأساسية التي عجزت الدولة عن توفيرها. أما «الدولة الضعيفة» فتتمتع بسجل مختلط بشأن المعايير سالف الذكر، فلا هي دولة قوية ولا هي دولة فاشلة و متصدعة. ولكن استمرار حالة الضعف قد تقود إلى التصدع والفسل، وبخاصة إذا ما اندلعت صراعات أهلية داخل الدولة. إذا كانت بعض الدول العربية مثل سوريا وليبيا واليمن قد تعرضت للتصدع في مرحلة ما بعد «الربيع العربي»، فهي تعاني من بعض جوانب القصور في مدى قدرتها على فرض سيطرتها على إقليمها، كما تعاني أجهزتها ومؤسساتها من مشكلات الفساد والترهل الإداري والبيروقراطية، ما يؤثر على درجة فاعليتها في مواجهة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه المجتمع، فضلاً عن مظاهر التسلطية والتجاوزات الأمنية وغياب العدالة الاجتماعية التي تعاني منها هذه الدول.

### 3. مظاهر تصدع الدولة الوطنية

لقد ترتب على تصدع الدولة الوطنية في عديد من الأقطار العربية في مرحلة ما بعد «الربيع العربي» جملة من التداعيات الخطرة، سوف يكون لها على الأرجح تأثيراتها الكبيرة في رسم ملامح مستقبل العالم العربي. كما أن لبعضها انعكاساته على الصعيدين الإقليمي والدولي<sup>(7)</sup>. تتمثل أهم تداعيات تصدع الدولة الوطنية فيما يلي:

- (5) أمزيان، محمد، مفهوم الدولة الوطنية وإشكالية التحديث السياسي، مجلة: اتجاهات سياسية، ع 7، برلين، 2019، ص 63.
- (6) أشواق عباس، أزمة بناء الدولة العربية المعاصرة: مقارنة نقدية لمفهوم الإصلاح وإشكالية التكامل، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 21.
- (7) حسنين توفيق، إبراهيم، النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها، ط 2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 73.

## أ. التفكك الداخلي

نتيجة الفشل في بناء دولة وطنية قادرة على استيعاب التعددية المجتمعية في إطار هوية وطنية جامعة في كثير من البلدان العربية، بل ولجوء النخب الحاكمة في عديد من الدول إلى توزيع الثروة والسلطة وفقاً لخطوط الانتماءات القبلية والعشائرية أو الطائفية أو المناطقية، اندلعت حروب أهلية مدمرة في مرحلة ما قبل «الربيع العربي». وهي حروب كانت لها أبعاد داخلية وخارجية متعددة ومعقدة، في مقدّمها الأبعاد الدينية والطائفية والعرقية ذات الصلة بمسألة الهوية. وفي ظل موجة «الربيع العربي» انزلت بلدان عربية عديدة مثل سوريا في حروب أهلية طاحنة، تحولت إلى حروب ممتدة بسبب تعدد الأطراف المحلية والإقليمية والدولية التي انخرطت في كل منها من ناحية، وتعرّض محاولات تسويتها سياسياً حتى الآن من ناحية أخرى. وثمة ثلاث ظواهر تميز الحروب الأهلية في مرحلة ما بعد الربيع العربي<sup>(8)</sup>:

1. إن هذه الحروب هي في جانب منها «صراعات هوية»، حيث تتداخل في تشكيل مساراتها أسباب وعوامل إثنية وطائفية ودينية وجهوية على نحو ما سبق ذكره.
2. إن جلّ الحروب المعنية تحولت بدرجة أو بأخرى إلى «حروب بالوكالة». حيث ارتبطت قوى محلية منخرطة فيها بأطراف خارجية، إقليمية ودولية، تقدم لها الدعم المادي والعسكري. وبذلك تحولت الأطراف المحلية من الناحية العملية إلى أدوات لخدمة مصالح وأجندات الرعاة أو الداعمين الخارجيين. ففي سوريا تدخلت كل من روسيا وإيران وحزب الله بشكل مباشر وحاسم في الصراع لدعم نظام الأسد، فيما قامت كل من تركيا والولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول العربية بدعم قوى وتنظيمات معارضة للنظام.
3. أسهمت الحروب الأهلية في إنعاش ما يُسمى بـ «اقتصاد الحرب والجريمة»، وهو يقوم على شبكة من الأنشطة الاقتصادية غير المشروعة مثل تهريب البشر والسلاح والسيطرة على موارد ومرافق مملوكة للدولة وتنخرط في هذا الاقتصاد تنظيمات وجماعات سياسية، ومليشيات مسلحة، وعصابات للجريمة المنظمة، وذلك بغرض تحقيق مكاسب اقتصادية ومالية<sup>(9)</sup>. لذلك، أصبحت مصالح هذه الفئات مرتبطة باستمرار الحروب الأهلية، كما أصبح اقتصاد الحرب بمنزلة اقتصاد مواز للاقتصاد الرسمي الذي يعاني الانهيار في سوريا.

## ب. تدمير البنية التحتية

إضافة إلى الأعداد الهائلة من القتلى والجرحى في صفوف المدنيين، فقد ألحقت عملية تصدع الدولة الوطنية بالبنى والهيكل التحتية للدولة السورية والحروب الأهلية الممتدة دماراً هائلاً. ترتب على ذلك تفاقم حدة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، بحيث تزيد بشكل حاد معدلات

(8) الأناشي، نشوان، تطور المجتمع السوري 2011/1831، ط1 (بيروت، أطلس للنشر، 2015)، ص 162.

(9) إبراهيم، سعد الدين، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 39.

الفقر والبطالة وبخاصة في صفوف الشباب، وأصبحت قطاعات واسعة من السكان نفتقر إلى الحد الأدنى من مقومات الحياة الكريمة، ولا تستطيع العيش من دون الاعتماد على المساعدات الإنسانية، حيث إن أكثر من 21 في المئة من السكان باتوا في حاجة إلى مساعدات، ولا سيما أن جائحة كورونا قد فاقمت من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. كما أدت الحروب الأهلية إلى تمزيق النسيج الاجتماعي للمجتمعات، حيث إنها عمقت من صراعات الهوية على أسس قبلية وعرقية ودينية وطائفية، وهي صراعات لها تداعياتها الكارثية على قيم وفرص العيش المشترك. وإضافة إلى ذلك، أثرت الحروب الأهلية على الهياكل الديموغرافية للدول المعنية، حيث أدت إلى زيادة حادة في أعداد النازحين داخل الدولة واللاجئين إلى دول أخرى، وهو ما خلق مشكلات جديدة لدول مجاورة، تعاني في الأصل من ضعف مواردها وإمكانياتها مثل لبنان والأردن، حيث أصبح يتعين عليها تلبية حاجات سكانها مضافاً إليها حاجات ملايين اللاجئين، وذلك في ظل محدودية الدعم المقدم لها سواء من قبل دول أو منظمات دولية لمساعدتها على استيعاب هؤلاء اللاجئين. وفي ضوء ما سبق، فقد أصبحت عملية إعادة الإعمار في مرحلة ما بعد الصراع تمثل هاجساً كبيراً، وذلك بافتراض حل هذه الصراعات، حيث إنها تحتاج إلى موازنات مالية هائلة، وإلى مؤسسات وهيئات وطنية قادرة على تبني وتنفيذ خطط وبرامج جادة لإعادة الإعمار<sup>(10)</sup>.

### ج. الاختراق الخارجي

تعد المنطقة العربية من أكثر مناطق العالم انكشافاً اتجاه العالم الخارجي في مرحلة ما قبل «الربيع العربي». وقد تعاضم الاختراق الخارجي للمنطقة في ظل تداعيات هذا الربيع. حيث لم يعد الأمر مجرد نظم حاكمة مرتبطة بقوى خارجية، بل إن هناك دولاً عربية أصبحت تشكل ساحات لحروب بالوكالة. كما أصبحت مصائر هذه الدول مرتبطة بطبيعة الحسابات والتوازنات بين القوى الإقليمية والدولية المنخرطة في صراعاتها. فعلى سبيل المثال، انخرطت أطراف إقليمية ودولية عديدة في الصراع في سوريا سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبحت محاولات تسوية الأزمة السورية مرتبطة بجهود الأمم المتحدة (مسار جنيف) من ناحية، وأدوار كل من روسيا وإيران وتركيا (مسار أستانا وسوتشي) من ناحية أخرى<sup>(11)</sup>. إضافة إلى ذلك، فقد تدخلت أطراف إقليمية ودولية مثل تركيا وفرنسا وإيطاليا وروسيا.

لقد بدأت الاحتجاجات العامة ضد نظام الأسد سلمية، ولكن نظراً إلى قيام النظام باستخدام القوة المفرطة ضد المحتجين، انتقلت الثورة إلى العمل المسلح. ومع مرور الوقت تحولت سوريا إلى ساحة لحرب أهلية بل بالأحرى لحروب أهلية انخرطت فيها أطراف محلية عديدة، كما تدخلت فيها أطراف إقليمية ودولية، لكل منها أجندته وحساباته، فقد تدخلت دول وتنظيمات مسلحة مثل إيران وروسيا وحزب الله عسكرياً لدعم نظام الأسد، فيما تدخلت دول أخرى مثل

(10) بدرخان، عبد الوهاب، الانقسامات المذهبية والتوترات الطائفية في الواقع العربي المعاصر، الأسباب والتداعيات، مجلة شؤون عربية، العدد 144، 2010، ص 43.

(11) الشرجي، عادل، أزمة الدولة في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 52.

تركيا والولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول العربية لدعم قوى وفصائل معارضة للنظام، الأمر الذي جعل الحرب الأهلية في سوريا حربًا بالوكالة. وفي ظل هذا الوضع، بدأت الدولة السورية بالتصدع، حيث إنه خلال الفترة من عام 2013 حتى عام 2017، فقد النظام السوري سيطرته على معظم إقليم الدولة السورية، وذلك لحساب تنظيم «داعش» و«جبهة النصرة» التي غيرت اسمها لاحقًا إلى «هيئة تحرير الشام»، وغيرها من الفصائل والتنظيمات الجهادية المسلحة، و«قوات سوريا الديمقراطية». وفي هذا السياق، تداعت أجهزة الدولة ومؤسساتها، وفقدت قدرتها على تقديم السلع والخدمات العامة للمواطن السوري، ما جعل أكثر من نصف سكان سوريا ما بين نازحين في الداخل أو لاجئين في الخارج<sup>(12)</sup>. بدأ ميزان القوى على الأرض يميل تدريجيًا لمصلحة نظام الأسد بدءًا من عام 2016، حيث إن التدخل العسكري المباشر من جانب كل من روسيا وإيران وحزب الله حال دون سقوط النظام، كما أن الحرب التي استهدفت تنظيم «داعش» والتي شاركت فيها أطراف إقليمية ودولية عديدة انتهت بهزيمته، مكنت نظام الأسد من فرض سيطرته على مزيد من الأراضي السورية. كما حدث تحول واضح في مواقف كثير من الأطراف الإقليمية والدولية اتجاه النظام. حيث إن الدول التي كانت تجعل رحيل الأسد شرطًا لأي تسوية سياسية في سوريا، مثل تركيا وفرنسا والسعودية والولايات المتحدة الأمريكية وغيرها، غيرت من مواقفها بخصوص هذه المسألة<sup>(13)</sup>. بل إن بعض الدول العربية مثل الإمارات العربية المتحدة والبحرين وغيرهما، أعادت فتح سفاراتها في دمشق. ثم جاء الانسحاب العسكري الأميركي من سوريا، والغزو التركي المتكرر لشمال البلاد خلال عامي 2019 و2020 ليضيفا أبعادًا جديدة إلى خارطة الصراع في سوريا<sup>(14)</sup>.

وفي ضوء كل هذه التطورات، تعرضت الدولة السورية لحالة من التصدع، وبخاصة في ظل الانقسامات العميقة بين النظام وفصائل المعارضة المسلحة التي لا تزال تسيطر على أجزاء من الأراضي السورية، فضلًا عن تدمير البنية التحتية للدولة بسبب الحروب، وتفاقم مشكلة النازحين واللاجئين، واستمرار مطالب قسم من أكراد سوريا بتطبيق الفدرالية في البلاد بما يضمن تأسيس كيان فدرالي لهم، وهو أمر مرفوض من النظام، كما ترفضه تركيا بشدة<sup>(15)</sup>. إضافة إلى ذلك، فإن التباين في مواقف وأجندات الأطراف الإقليمية والدولية المؤثرة في مسارات الصراع السوري، ومن أبرزها روسيا وتركيا وإيران والولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، قد حال دون التوصل إلى تسوية سياسية عبر مسارات جنيف وأستانا وسوتشي<sup>(16)</sup>، ما يعني أن الصراع قد يستمر لبعض الوقت، ولو بوتيرة أقل حدة.

(12) إبراهيم، سعد الدين، المجتمع والدولة في الوطن العربي (مرجع سابق)، ص 152.

(13) Timothy Mitchell, the limits of the State, American Political Science Review, Vol 85, Issue 1, 1991, P: 51

(14) الكيلاني، شمس الدين، مدخل في الحياة السياسية السورية، من تأسيس الكيان إلى الثورة، ط1 (بيروت، المركز العربي للأبحاث)، 2017، ص 83.

(15) طارق، حسن، الدولة الوطنية بعد الثورات، مجلة: سياسات عربية، قطر، ع 9، 2014، ص 93.

(16) السبعوي، فهد عباس، العلاقات السورية الأمريكية (مرجع سابق)، ص 131.

## 4. أسباب تصدع الدولة الوطنية

إذا كانت أزمة الدولة الوطنية في العالم العربي تعود إلى مرحلة نشأتها المرتبطة بحقبة الاستعمار الغربي وتسويات ما بعد الحرب العالمية الأولى على نحو ما سبق ذكره. فإن العديد من الدول العربية عبارة عن كيانات مصطنعة بفعل سياسات القوى الاستعمارية التي قامت على أساس تجزئة بعض المناطق، وتجميع مناطق أخرى في كيانات أكبر، واقتطاع أجزاء من دول وضمها لدول أخرى، ورسم الحدود بين عديد من الدول، وذلك وفق مصالحها وليس وفق معطيات الجغرافيا والتاريخ وحقائق الواقع الاجتماعي والثقافي. الأمر الذي ساهم في خلق وتعميق مشكلات الحدود والأقليات في المنطقة العربية<sup>(17)</sup>. وتمثل اتفاقيات «سايكس - بيكو» خير دليل على دور القوى الاستعمارية في النشأة المشوهة للدولة الوطنية في عديد من الحالات. لكن إذا كانت أزمة الدولة الوطنية في العالم العربي قد ارتبطت في جانب مهم منها بظروف نشأتها في ظل مرحلة الاستعمار الغربي، فإنها استمرت، بل تفاقمت في مرحلة ما بعد الاستقلال. حيث أخفقت النخب الحاكمة بدرجات متفاوتة في تأسيس دول وطنية تتمتع بالمؤسسية والفاعلية والشرعية، بحيث تكون قادرة على استيعاب التعددية المجتمعية (الدينية والمذهبية والعرقية والقبلية والجهوية) في إطار هوية وطنية جامعة، لا تلغي الهويات الفرعية بل تستوعبها في ظل مبادئ المواطنة وحقوق الإنسان وسيادة القانون والتسامح الديني والفكري والسياسي. لكن بصرف النظر عن التوجهات والشعارات الأيديولوجية، فقد تبنت النخب الحاكمة في مرحلة ما بعد الاستقلال نهجاً يقوم على المزاجية بين أربعة مسالك من أجل ضمان استمرارها في السلطة<sup>(18)</sup>. فقد كان لهذه المسالك كبير الأثر في تعميق أزمة الدولة الوطنية، وهو ما ساهم في تصدعها على نحو سريع في ظل تفاعلات «الربيع العربي» وتداعياته على الدولة السورية، والمتمثلة بما يلي:

## أ. احتكار السلطة والثروة

لقد حرصت النخب الحاكمة في أغلب الدول العربية على تكريس مبدأ احتكار السلطة والثروة. لذلك، فقد انصب اهتمامها الرئيس على بناء الأجهزة والمؤسسات التي ترسخ الحكم السلطوي والقبضة الأمنية للنظام، وليس بناء أجهزة ومؤسسات الدولة الوطنية على النحو الذي يعزز من فاعلية هذه الدولة وشرعيتها لدى جميع مواطنيها بمختلف انتماءاتهم الدينية والطائفية والعرقية والقبلية<sup>(19)</sup>. وبسبب ذلك، فقد حدث نوع من التماهي بين الدولة والسلطة الحاكمة أو بين الدولة وشخص الحاكم. حيث صارت الدولة لا تتمتع باستقلالية حقيقية عن شخص الحاكم والذي من المفترض فيه أنه يمارس سلطة الدولة في إطار الدستور والقانون من دون أن يمتلكها. كما أصبح

(17) مجموعة من الباحثين، النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 182.

(18) جان وليام لايبير، السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، ط 3 (بيروت، منشورات عويدات، 1977)، ص 52.

(19) بدرخان، عبد الوهاب، الانقسامات المذهبية والتوترات الطائفية في الواقع العربي المعاصر (مرجع سابق)، ص 62.

التجنيد للمناصب الرئيسة في مؤسسات الحكم وأجهزة الدولة يعتمد بالأساس على الولاءات السياسية والروابط الأولية القائمة على الانتماءات العائلية والقبلية والطائفية والجهوية، وظف في المقام الأول لخدمة مصالح فئات اجتماعية معينة كما أصبحت أجهزة الدولة ومؤسساتها معروفة بولائها للسلطة<sup>(20)</sup>. وفي هذا السياق، فقد جسدت تجربة كل من الأسد (الأب والابن) في سوريا هذه الظاهرة بوضوح. حيث أصبحت المناصب الرئيسة التي تمثل مفاتيح السلطة ومراكز القرار، تتركز في يد الرئيس وعائلته وأبناء عشيرته أو قبيلته أو طائفته. كما أن احتكار السلطة اعتماداً على المؤسسات القمعية قد عزز من احتكار الثروة، وذلك من خلال شبكة واسعة لما بات يُعرف بـ «اقتصاد المحاسيب» والعلاقات الزبائية التي رسختها الأنظمة المعنية.

### ب. البيروقراطية والفساد الإداري

أفضت سياسات النخب الحاكمة في مرحلة ما بعد الاستقلال إلى إصابة الدولة الوطنية بحالة من التضخم والترهل، وبخاصة في ظل ما شهدته عقود الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن الماضي من الاعتماد المتزايد على القطاع العام، والتوسع في إنشاء الأجهزة والمؤسسات الحكومية التي تمثل عصب الجهاز عن التزام الحكومات بالبيروقراطية للدولة، فضلاً عن تقديم حزم من الدعم للمواطنين، والتزامها كذلك بتعيين الخريجين. وقد ترتب على هذا الوضع انتشار الفساد في أجهزة الدولة ومؤسساتها، وبخاصة في ظل الممارسات السلطوية للنظم الحاكمة، وغياب آليات فعالة للشفافية والمساءلة والمحاسبة. وقد تعاضم هذا الفساد لدرجة أنه تحول في كثير من الحالات إلى فساد مؤسسي (مأسسة الفساد)، وبخاصة في ظل التوجه نحو الأخذ بسياسات مشوهة للانفتاح الاقتصادي والخصخصة منذ ثمانينيات القرن العشرين<sup>(21)</sup>. ونتيجة لما سبق، فقد أصبحت الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال توصف في كثير من الحالات بأنها دولة متضخمة، تسلطية، لا تمتلك استقلالية حقيقية عن شخص الحاكم، وتعاني في الأغلب الأعم من ضعف قدراتها المؤسسية، واستشراء الفساد في أجهزتها ومؤسساتها. وكل ذلك وغيره حال دون رسوخ مفهوم الدولة في الوعي الجمعي لمواطنيها، ولا سيما أنه أفقدها الفاعلية والشرعية، بمعنى قدرتها على أداء وظائفها التقليدية بكفاءة، ونجاحها في استقطاب الولاء الأسمى لمواطنيها<sup>(22)</sup>. ولذلك، لم تستطع في كثير من الحالات أن ترسخ من شرعيتها كدولة وطنية.

### ج. عدم التوازن العرقي والطائفي

في كثير من الحالات لجأت النخب الحاكمة في مرحلة ما بعد الاستقلال إلى ممارسة أنواع من التمييز السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي ضد فئات من المجتمع استناداً إلى خطوط

(20) بلقزيز، عبد الإله، أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي، ملة: المستقبل العربي، بيروت، ع 378، آب/ أغسطس، 2010، ص 117.

(21) حسن لطيف، كاظم الزبيدي، الدولة ومستقبل التنمية في الوطن العربي، ط 2 (عمان، مؤسسة الوراق، 2006)، ص 192.

(22) أشواق عباس، أزمة بناء الدولة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 73.



الانتماء العرقي أو الطائفي أو القبلي، وجعلت من ذلك أحد آليات ضمان استمرارها في السلطة. فعلى سبيل المثال، استند نظام الأسد (الأب والابن) في سوريا إلى الطائفة العلوية وقام بتهميش السنة الذين يشكلون الأغلبية. وقد ساهمت ممارسات النظام الحاكم بشأن إقصاء وتهميش أقليات عرقية وطائفية ودينية، بل وتهميش الأغلبية في بعض الحالات، في خلق أوضاع ملائمة لظهور صراعات الهوية. فبسبب عدم تمتع الدولة في كثير من الحالات بشرعية حقيقية لدى مجتمعها، انتعشت الهويات الفرعية وتمددت بحيث أصبحت تشكل تحدياً للدولة سواء من أسفل (الانتماءات الطائفية والعرقية والقبلية)، أو من أعلى (حركات الإسلام السياسي التي ترفض الدولة الوطنية وتطرح شعارات الدولة الإسلامية والأمة الإسلامية)<sup>(23)</sup>. وقد تصاعدت صراعات الهوية في مرحلة ما بعد «الربيع العربي» بسبب تصدع الدولة ذاتها على نحو ما حدث في سوريا، ولجوء السلطات الحاكمة وبعض الفاعلين المسلحين من غير الدول إلى توظيف الانتماءات الطائفية والقبلية والجهوية في الصراعات الأهلية<sup>(24)</sup>.

#### د. تبعية الخارج للهيمنة على الداخل

اتجه النظام الحاكم في مرحلة ما بعد الاستقلال للارتباط بقوى خارجية فاعلة ومؤثرة في النظام الدولي، وجعل من ذلك أحد استراتيجياته للاستمرار في السلطة. وقد جاءت تطورات مرحلة الحرب الباردة وما بعدها لتعزز من هذه الظاهرة. فخلال فترة الحرب الباردة شمل التنافس بين القوتين العظميين، الاتحاد السوفياتي، والولايات المتحدة الأمريكية، المنطقة العربية، حيث كانت إحدى الساحات الرئيسة لهذا التنافس. وفي أعقاب تفكك الاتحاد السوفياتي، أصبحت الفرصة مواتية لتمدد الدور الأميركي في المنطقة. لكن في مرحلة تالية عادت روسيا الاتحادية لتعزز من نفوذها في العالم العربي. وإذا كانت دول مثل (سوريا الأسد الأب والابن)، قد ارتبطت تاريخياً بالاتحاد السوفياتي ثم روسيا الاتحادية، فإن دولاً عربية أخرى عديدة ارتبطت بعلاقات وثيقة مع الولايات المتحدة الأمريكية وبعض القوى الغربية الأخرى. وقد ساهم ذلك في تعميق تبعية الدولة العربية للخارج، بحيث أصبح لها أبعادها الاقتصادية والمالية والأمنية والعسكرية، وبذلك تحولت إلى تبعية بنوية بامتياز<sup>(25)</sup>. وفي كثير من الحالات أصبحت النظم العربية الحاكمة على قناعة بأن استمرارها في السلطة مرهون بطبيعة علاقاتها مع قوى خارجية فاعلة ومؤثرة في النظام الدولي، أكثر مما هو مرتبط بمدى شرعيتها لدى شعوبها. وفي هذا السياق، فقد استمرت القوى الغربية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية في تقديم الدعم والمساندة لأنظمة تسلطية ما دامت مرتبطة بأهداف واشنطن ومصالحها في المنطقة العربية. بمعنى أنها ضحت بمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان لحساب مصالحها الاقتصادية والأمنية ونفوذها في المنطقة.

(23) أحمين، عبد الحكيم، الهويات الافتراضية في المجتمعات العربية، ط1 (الرباط، دار الأمان، 2017)، ص 49.

(24) قدري، جميل، الأزمة السورية الجذور والآفاق، ط1 (بيروت، دار الفارابي، 2019)، ص 153.

(25) مجموعة من الباحثين، أزمة الدولة في الوطن العربي، ط2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 32.

## ٥. الاصطفاف المذهبي

بدأ جدار الثقة بالتصدّع مذهبياً، حيث برزت الطائفية عارياً، عند مجابهة الأغلبية السنيّة بطريقتين مختلفتين :

1. ضمان ولاء العسكريين منهم وإشراكهم في أعمال الحكومة من خلال تسخيرهم وربط مصالحهم الشخصية بالوظائف (وزارة الدفاع - رئاسة الأركان - وزارة الخارجية) وحكها على هؤلاء لمدى الحياة، ومنح المدنيين صفات حزبية في القيادة القطرية والقومية لحزب البعث الذي كان يقود الدولة والمجتمع لمصلحة سلطة النظام الاستبدادية الحقيقية وجوهر الحكم الطائفي الوراثي<sup>(26)</sup>.
2. مواجهة النخب والتيارات المتعلّمة والمثقفة في المجتمع المدني وحل النقابات المهنية الحرة والمنتخبة، حيث تمحور الهدف، النيّل من حالة التديّن التقليدية العامة بين الناس، ومن جانب آخر عزل حركة الإخوان المسلمين وقطع صلة حراكهم الدعوي، سواء في بيئاتهم التقليدية أو حراكهم المجتمعي العام ودفعهم للعمل السري، وبالتالي مواجهتهم بالقتل والتدمير وتجريم الانتساب إليهم قانوناً، في اعتقاد خاطئ من النظام بأن عام 1982 سيكون نهاية وجود الجماعة الفعلي على الأرض، وهو مدرك بأنّ التنظيم هو تنظيم عالمي، ينشط في معظم دول الإقليم المجاور، ويلقى الدعم لأسباب مختلفة، يتعلّق بصراع الأنظمة في المنطقة، وهكذا اصطف الشعب السوري مذهبياً، أمام واقع انهيار تام للثقة المستندة على دعائم الوطنية، من خلال إنهاء الحياة السياسية في البلد وفق ما كان سائداً من قبل، خلال الانتداب الفرنسي وفي عقب خروجه والبدء باستدعاء عناصر التاريخ التناحري الدموي منذ أكثر من ألف وأربعمئة عام من الصراع على الولاءات، فالطائفية من أكثر الأسباب التي أدت إلى ترسيخ الشرخ المجتمعي في سوريا<sup>(27)</sup>. لهذا، فإنّ التدخل الإيراني في دعم النظام ومواجهة الثورة السلمية عام 2011، جاء مبكراً وعنيفاً، في مسعى من حكم ولاية الفقيه للعمل على ديمومة الحكم في سوريا في حالته الطائفية منذ أن تأسست العلاقة بينهما، عند انتقال الخميني من باريس إلى طهران لاستلام الحكم، وتحدّدت ملامح العلاقة بالطبيعة مع عراق صدام حسين والانحياز التام لإيران، عند اندلاع الحرب بين البلدين في أيلول/ سبتمبر عام 1980. وتطورت حلقات الرابطة المذهبية وأصبحت أكثر صلابة من خلال حشد إيران للمليشيات الشيعية من مختلف حواضنها وزجّها في الحرب في مواجهة الشعب السوري، وخاصة في الدول التي شهدت حروباً أهلية، وكان لتدخل حزب الله المؤثر الذي لا يقبل الشك، بأنّ أذرع إيران قد تغوّلت على الدول والحكومات التي أصبحت رهينة سياسات إيران في الشرق الأوسط، أعقبه في المقابل، توجّه أفراد وجماعات من مختلف دول العالم، بهدف نصره أهل السنة والجماعة، في ما كانت تسمى بـ(جبهة النصر)، جرى الأمر كله بتسهيل من معظم دول الإقليم، وخاصة تركيا، حيث كانت حصيلا الصراع التأمري، ظهور تنظيم (داعش) الإرهابي بهذه القوة والتمدّد، حتى شملت سطوته مساحات واسعة في كل من سوريا والعراق، وتركزت في حواضر أهل السنة من الموصل إلى الرقة، وبهذا نجحت الجمهورية الإسلامية مرة أخرى في تحييد النظام الأسدي من الاستهداف ومنعه من السقوط، بدعوى

(26) أشواق، عباس، أزمة بناء الدولة العربية المعاصرة (مرجع سابق)، ص 77.

(27) قدرى، جميل، الأزمة السورية الجذور والآفاق (مرجع سابق)، ص 118.

مواجهة تنظيم الدولة الإسلامية<sup>(28)</sup>. وعمل النظام على ضمان ولاء الأقليات الدينية والمذهبية لتلميع صورة الحكم الدكتاتوري؛ سعى ليصبح المسيحيون جزءاً من النظام الشمولي، سواء من خلال ضمان ولاء رجال الكنيسة أو تسليم بعضهم مناصب في حزب البعث أو تخصيصهم بوزارات ووظائف حكومية، وكذلك عمل على تماهي الطائفة الإسماعيلية مع العلوية من حيث الشكل وتقلد المناصب والامتيازات، في حين ضمن للطائفة الدرزية امتيازات مخصوصة بها في الحزب والجيش والحكومة، لإشراك معظم الطوائف من خلال قائمة جبهة البعث التقدمية وهوامش قوائمها السوداء لضمان مقاعد في مجلس الشعب السوري، لإضفاء التعددية الشكلية على المؤسسات الرديفة لنظام الاستبداد والطغيان. وعلى الرغم من تقاطع المصالح الشخصية الفردية والفئوية مع الطائفة الحاكمة، إلا أن الشعور الطائفي وفق خصوصية كل مذهب وطائفة وتوقعها التاريخي أصبح هو السائد، ولم تؤسس لمجتمع متجانس قائم على الثقة المنبثقة عن الانتماء الوطني الجامع<sup>(29)</sup>. بقيت هذه الطوائف خلال الثورة السورية محايدة، منعزلة في جزرها، يكتنفها التقلب بين ولاء سلبي مع النظام أو المشاركة إلى جانب النظام من خلال تجنيد أبنائها، حيث بقيت السويداء في منأى من جارتها درعا، وهما تشكلان جبل وسهل حوران، فيما بقيت بعض حارات دمشق، التي يغلب عليها الطابع المسيحي، بمعزل عن حارات خاصة دمشق وريفها، بينما تخلقت السلمية عن نصرة حمص وريفها، والحال ينطبق على حلب، حيث أودع النظام بعض حاراتها برسم الأمانة والوكالة لدى سلطة حزب الاتحاد الديمقراطي. تنامي الشعور بالمناطقية وفق التقسيمات الإدارية، وأصبحت المناطقية أساساً للشعور بالانتماء الوطني، على الرغم من طول أمد الحكم المركزي الشديد الذي كرسه الحكم الاستبدادي الشمولي، لنظام قائم على الاستبعاد والاسترقاق، فالانتماء المناطقي أصبح أكثر دلالة على المكان عندما انسحب جيش النظام إلى مناطق سوريا المفيدة وترك خلفه مساحات واسعة تشمل محافظات كاملة وخاصة شرق الفرات، لعزل مناطق الوجود الكردي عن الثورة في البداية عام 2012، وكذلك لترتيب تمديد تنظيم (داعش) عام 2014، في محافظتي دير الزور والرقعة، بمحاذاة الحدود العراقية في محافظتي الموصل والأنبار تنفيذاً لسياسات المحور الشيعي الذي تقوده إيران. إلا أن الجهد الدولي المتمثل بالتحالف الغربي الأميركي، تمكن من إدارة الصراع بعد التخلّص من داعش في مناطق نفوذه، بجعل حزب الاتحاد الديمقراطي وقوات سوريا الديمقراطية في حل من التكاليف التي قد فرضتها الاتفاقات السابقة مع النظام وراعيته إيران، في ما يشمل ما يسمى «كوردستان سوريا» ومناطق شرق الفرات، وفي المقابل فرضت المناطقية نفسها على تحركات الجيش الحر. بحيث أصبح كل فصيل يعمل ضمن جغرافية محددة، وكانت الدول الداعمة له تحدّد تلك التكتيكات. ولم تؤسس لاستراتيجية شاملة متكاملة حتى يتم إسقاط النظام لأسباب كثيرة تتعلق بالمصالح الدولية وأمن إسرائيل، وكذلك الصراع المذهبي المستمر الذي يمثله كل من تركيا وإيران، على الرغم من اتفاقهما على منع قضية الشعب الكردي في سوريا من التطور باتجاه الحل. كما جاء التدخل الروسي في المعارك لمصلحة النظام عام 2015 إلى بروز وتقاطع

(28) ديب، كمال، تاريخ سورية المعاصر، ط2 (بيروت، دار النهار للنشر، 2012)، ص72.

(29) وطفة، علي أسعد، إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، مجلة: المستقبل العربي، العدد 282، بيروت، 2002، ص103.

مصالح الدول الإقليمية إلى السطح، من خلال ما تسمى بالمصالحات والمقايضات<sup>(30)</sup>. وبالنتيجة أصبحت مناطق النفوذ تأخذ ملامحها الجيوسياسية، وخاصة بعد تمكين تركيا بتواطؤ روسي وتغريدات مشبوهة على (تويتتر) من الرئيس الأميركي (ترامب) بالانسحاب، وبالتالي احتلال مناطق غرب كردستان (عفرين/ كورد باغ، كرى سبي/ تل أبيض، سرى كانيه/ رأس العين). ومن الجدير ذكره اختفاء الجيش الحر من الساحة بعد التآمر الإقليمي والدولي، وتخلي ما كان يسمى بأصدقاء للشعب السوري عنه، حيث استُعيض عنه بـ(الجيش الوطني) العائد للاتلاف السوري التابع لتركيا، الذي أصبح يعمل داخل سوريا وخارجها.

## 9. فقدان الثقة بين المكونات القومية

كرّس النظام الأسدي مفاهيم عنصرية تمجّد القومية العربية السائدة، ابتداءً وانتهاءً من منطلقات منصّته الشكلية الخادعة بقولها السياسية والفكرية والشعاراتية لـ(بعث الأمة)، كحزب يقود الدولة والمجتمع، واستخدمه لحشد الشعبويين الغوغائيين لتنفيذ سياساته الشوفينية في مواجهة الشعب الكردي في سوريا<sup>(31)</sup>. لهذا، لم يؤسّس أصلاً لثقة من المفترض أن تكون موجودة على أسس وطنية، لمكون قومي مختلف، له خصوصيته الثقافية. حيث استمرّ تعامله الأمني مع الشعب الكردي طوال فترة حكمه، من خلال ضرب التعايش السلمي بين جميع مكونات الشعب السوري. لهذا، تأمر منذ بداية الثورة، من خلال الانسحاب من مناطق التواجد الكردي وتسليمه لسلطة حزب الاتحاد الديمقراطي، في مسعى منه لمنع أي تطور يتعلّق بحقوق الشعب الكردي القومية العادلة على أسس وطنية سورية. إلا أنّ تصاعد الأزمة السورية بالتدخلات الدولية وطول أمدها حال دون تنفيذ سياساته بالشكل الذي رسمه لها. وفي الحين ذاته، تقاطعت تلك السياسات مع الرؤية السلبية للمعارضة السورية السياسية.

## 5. رهانات إعادة بناء الدولة الوطنية في سوريا

بناء على ما سبق، فإن هناك مجموعة سيناريوهات كبيرة لمستقبل الدول المتصدعة في المنطقة، لكل منهما شروطه ومتطلباته:

### أ. التسوية السياسية والتاريخية

يكمن جوهر هذا السيناريو في التوصل إلى مصالحات وطنية وتسويات سياسية تاريخية، تضع نهاية للصراعات القائمة، وتشكل أرضية لإعادة بناء الدول المتصدعة على أساس عقد اجتماعي جديد يستند إلى مبادئ المواطنة المتساوية، وسيادة القانون، والعدالة الناجزة، والمشاركة السياسية من دون إقصاء أو تمييز، والعيش المشترك في إطار من التسامح السياسي والديني والفكري<sup>(32)</sup>. وقد

(30) عبد الجليل، علي رعد، التنمية السياسية مدخل للتغيير، ط1 (ليبيا، دار الكتب الوطنية، 2002)، ص 67.

(31) ثناء فؤاد، عبد الله، آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 55.

(32) سعد الله، علي، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط1 (الأردن، دار مجدلاوي للنشر، 2003)، ص 131.

يتم الأخذ بصيغ فدرالية لشكل الدولة بحيث تلبى عددًا من مطالب بعض الفئات العرقية والجهوية. وفي جميع الحالات، هناك قرارات دولية واتفاقيات سابقة من التسويات السياسية يمكن الانطلاق منها والبناء عليها مثل المبادرة الخليجية ومخرجات مبادئ مسار جنيف بالنسبة إلى سوريا. كما تؤكد الخبرات التاريخية المقارنة على أن أي استراتيجية جادة لإعادة بناء دولة متصدعة لا بد أن تستند إلى أولويات واضحة، منها: إعادة بناء أجهزة الدولة ومؤسساتها، وبخاصة الجيش والأجهزة الأمنية، على أسس وطنية احترافية وليس عرقية أو طائفية، ونزع سلاح الميليشيات على النحو الذي يحقق مبدأ احتكار الدولة لحق الاستخدام المشروع للقوة عن التطبيق الفعال<sup>(33)</sup>. تحتاج هذه المسألة المعقدة إلى آليات واضحة ودعم دولي، فضلًا عن العدالة الانتقالية، وإعادة إعمار المناطق التي دمرتها الحروب على النحو الذي يسرع من عودة النازحين واللاجئين إلى مناطقهم. وثمة عدة شروط لتحقيق هذا السيناريو، في مقدمتها: التوصل إلى توافقات ومصالحات وطنية بين الأطراف المحلية الرئيسة المنخرطة في الصراعات على نحو ما سبق ذكره، وكذلك وجود حالة من التوافق بين الأطراف على وضع استراتيجيات وآليات لحفظ السلام بحيث لا تكون الخارجية، الإقليمية والدولية، المعنية به، وكذا تشكيل أجهزة ومؤسسات فعالة تأخذ على عاتقها مسؤولية تنفيذ خطط وبرامج إعادة الإعمار في ظل الالتزام بمبادئ الشفافية والمساءلة وسيادة القانون<sup>(34)</sup>. ويتطلب ذلك توفير التمويل اللازم لهذه العملية. سواء من خلال موارد محلية مثل عائدات النفط في سوريا، أو من خلال الدعم الخارجي الذي تقدمه منظمات دولية أو بعض المانحين الدوليين.

#### ب. تجاوز حالة الصوملة السورية

يجسد هذا السيناريو نموذج «الصوملة» المتمثل بتفكك الدولة، وتواصل الصراعات الداخلية مع استمرار تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وإضافة إلى حالة الصومال، فإن ثمة نماذج أخرى في التاريخ العربي الحديث لها دلالتها بهذا الخصوص. فالحرب الأهلية اللبنانية استمرت لنحو خمسة عشر عامًا (1975-1989)، ولا تزال الأوضاع والتوازنات الداخلية هشّة<sup>(35)</sup>. والخشية هنا هي أن تستمر الحروب الأهلية الدائرة حاليًا في سوريا كصراعات ممتدة، تبقى لفترات زمنية طويلة، وتتجذر في الهياكل الثقافية والاجتماعية، ويتعايش الآخرون مع وجودها بوصفها عصية على الحل. وجدير بالذكر أن تحقيق إنجاز عسكري ما من جانب أي طرف محلي في أي من الحروب الأهلية المعنية لا يعني وضع نهاية للصراع ما دام لا يقود إلى تسوية سياسية مقبولة من مختلف الأطراف الداخلية المؤثرة، وكذلك الأطراف الإقليمية والدولية المعنية بالصراع. لذلك، فمن المتوقع في ظل هذا السيناريو أن تستمر مساحات من إقليم الدولة تحت سيطرة ميلشيات مسلحة، أو تنظيمات جهادية إرهابية، أو جماعات عرقية، أو تكوينات قبلية<sup>(36)</sup>. ومن المتوقع كذلك أن تستمر المواجهات

(33) الهاللي، محمد ولزرق، عزيز، الدولة، ط1 (الدار البيضاء/ المغرب، دار توبقال للنشر، 2011)، ص31.

(34) المرجع السابق، ص82.

(35) الدسوقي، أمين، وآخرون، المؤسسة العسكرية السورية، ط1 (اسطنبول/ تركيا، مركز عمران للدراسات، 2019)، ص137.

(36) غليون، برهان، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، ط2 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990)، ص211.

المسلحة بين القوى المتصارعة في الداخل بغرض توسيع نطاق السيطرة والنفوذ، وبخاصة في المناطق التي توجد فيها موارد اقتصادية نفطية أو غير نفطية. وفي هذه الحالة سوف تستمر الدول المتصدّعة كمصادر لتهديد الأمن والاستقرار على الصعيدين الإقليمي والعالمي، وعلى الرغم من أن السيناريو الأول هو المأمول أو المرغوب فيه، إلا أن كثيراً من المؤشرات الحالية ترجح احتمال السيناريو الثاني، على الأقل خلال الأجلين القصير والمتوسط، ولا سيما أن بعض الأطراف الداخلية والخارجية المنخرطة في الصراعات المعنية تنظر إليها على أنها صراعات ذات طابع وجودي أو محصلة صفرية. كما أنه بدأت تنامي شبكة معقدة ومتداخلة من المصالح المرتبطة باستمرار هذه الصراعات، وهي مصالح تتعلق بنخب وتنظيمات سياسية، وتكوينات قبلية وعرقية، وعصابات إجرامية، فكلها باتت مستفيدة من حالة الفوضى وغياب سلطة الدولة وانعدام سيادة القانون. ولذلك فإنه حتى في حالة تحقيق تقدم ما بشأن التسوية السياسية لأي من الصراعات المعنية، فإن هذا التقدم سوف يكون في أفضل الأحوال بطيئاً وتدرجياً وعرضة للانتكاسة ما لم يتم توفير بعض شروط ومتطلبات استمراره على نحو ما سبق ذكره، ونظراً إلى أن كثيراً من الأطراف المحلية المنخرطة في الحروب الأهلية الدائرة في كل من سوريا وليبيا واليمن مرتبطة بقوى خارجية، إقليمية ودولية، توفر لها الدعم المادي والعسكري، فإن تحقيق اختراقات من أجل تسوية هذه الصراعات الدائرة يتوقف في جانب مهم منه على مدى التوافق بين القوى الإقليمية والدولية المنخرطة بشكل أو بآخر في كل من هذه الصراعات<sup>(37)</sup>. ولكن مثل هذا التوافق ليس بالأمر السهل في الحالات كلها بسبب عمق الانقسامات بين الأطراف المعنية. وهذا أحد التحديات الأخرى التي ترجح سيناريو «الصوملة» في الدول المعنية، وهو سيناريو كارثي بمعنى الكلمة، حيث تتفكك الدولة، وتظل ساحة للحروب والمواجهات المسلحة، وتصبح ملاذاً للفاعلين المسلحين من غير الدول، ما يجعلها مركزاً للفوضى وانعدام الأمن ومعاناة البشر، فضلاً عن كونها مصدراً لتهديد الأمن والاستقرار على الصعيدين الإقليمي والدولي. فمتى وكيف ستتحرك بعض الأطراف المحلية والإقليمية والدولية بمسؤولية وفاعلية من أجل إنضاج شروط ومتطلبات تحقيق تسويات سياسية ناجزة للصراعات المعنية بحيث تجنب المنطقة سيناريو «الصوملة» الكارثي وتداعياته؟ الإجابة عن هذا السؤال سوف تكون أحد العوامل الحاسمة في تشكيل المستقبل السوري.

### ج. تجاوز أزمة الهوية

يعاني الإنسان العربي اليوم أزمة هوية وانتماء عميقة وشاملة، وتعود جذور هذه الأزمة إلى وجود الإنسان العربي في ظل كيانات اجتماعية متعددة أخرى. لأن الوطن العربي كيان مركب معقد تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، وتنتهي بالدين والإثنية أحياناً، ومتعارضة تبدأ بالقبيلة والطائفة حيناً، ولتتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر والحدود السياسية مع حدود الملة. والسبب في ذلك يعود إلى أن نشوء الدول العربية، لم يأت بشكل طبيعي وتطور مستمر، وإنما نتيجة عوامل خارجية، على الأقل في ما يتعلق بتحديد الحدود الدولية لهذه الدول وفصلها عن بعضها بعضاً، متمثلة بالاستعمار الذي أراد تجزئة المنطقة العربية إلى دويلات صغيرة،

(37) وهبان، أحمد، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، ط 1 (مصر، دار الجامعة الجديدة، 2000)، ص 98.



وبالتالي إضعافها من خلال زرع الحدود المصطنعة في ما بينها وإشغالها بمشكلاتها الداخلية الضيقة، والهوية الفرعية من بين هذه المشكلات التي تواجهها وتهدد وجودها<sup>(38)</sup>، ما أدى إلى تعدد انتماءات الشخص، خاصة في المجتمعات النامية ومجتمعنا العربي منها، لكن القبيلة والطائفة والمذهب والقومية لا تزال قوية وضاربة بجذورها في أرض المجتمع، وقادرة على تشكيل أفعاله وسلوكه. فمنذ الانقلاب العسكري لحافظ الأسد بدأت الثقة تتزعزع بالنظام الذي عمل على توليف وإخراج بنية الدولة السورية على قاعدة ذلك الهرم الدكتاتوري، والتي عكستها صورة الخطاب السياسي للحزب القائد للدولة والمجتمع، التي رافقت مسيرة تأليه الفرد وتعميم الاستبداد ونشر الخوف والفقر، وفق الشكل الذي آل إليه الوضع إلى توريث الابن البديل عن الوريث الأصل، الابن البكر، الذي غيَّبه الموت المفاجئ إثر حادث مروري لا يزل يحمل إشارات استفهام حول حديّة الصراع على السلطة في الشرق الأوسط وبلاد الشام<sup>(39)</sup>.

#### د. وضع أسس الانتقال الديمقراطي

ثمة أربع قضايا مهمة سيدور حولها الصراع في سوريا التي تعيش مخاض التخلّص من النظام التسلطي ووضع أسس الانتقال الديمقراطي، من أجل إعادة بناء دولة وطنية. هذه القضايا مشتركة في الفضاء الثقافي العربي وإن اختلف ترتيبها من بلد إلى آخر لجهة الأولوية. هي كالتالي<sup>(40)</sup>:

1. إعادة ضبط هوية الدولة من حيث كونها مدنية أو إسلامية، ويدور الصراع بشكل رئيس حول موقع ودور الإسلام والشريعة الإسلامية في القوانين والتشريع.
2. إعادة تحديد دور الجيش والمؤسسة العسكرية والأجهزة الأمنية وضبطها ضمن الأصول الديمقراطية.
3. إعادة الاعتبار لحقوق الأقليات في الدول التي تكثُر فيها الأقليات العرقية والدينية والإثنية، وكذلك ما يتعلق بحقوق المرأة.
4. إعادة هيكلة الاقتصاد والتوزيع، وتطوير السياسات الاجتماعية، من خلال توفير فرص عمل وتحسين مستوى الخدمات الصحية والتعليمية، وغيرها من القضايا التي ستتلور في البرنامج التنموي.

إن قيام الدولة السورية بإجراء تعديلات كثيرة في بنية الدولة الإدارية، والتحديث في هيرميته، عبارة عن إصلاحات أعطت النخبة الحاكمة نفوذاً مضاعفاً من دون أن تغيّر شيئاً في الفجوة الفاصلة بين جهاز الدولة المجتمع<sup>(41)</sup>. فالبيروقراطية مثلاً، التي تعكس في أساسها عقلنة الدولة، وترمز إلى

(38) غليون، برهان، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، ط 3 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 183.

(39) عاصي، جوني، نظريات الانتقال إلى الديمقراطية، ط 1 (فلسطين، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2006)، ص 62.

(40) فرحات، محمد فايز، الاحتلال وإعادة بناء الدولة: دراسة مقارنة، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 112.

(41) فوكوياما، فرنسيس، بناء الدولة النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة، ترجمة: مجاب الإمام، ط 1

تحقيق موضوعية الدولة التي تنفصل عن شخص السلطان، وموضوعية القانون الذي ينفصل عن شخص القاضي، ظلت محتفظة بالعلاقات الموروثة. حيث ظلت العلاقات بين الموظفين علاقة إحسان وولاء، وظل سلوك كل موظف مرتبطاً بذاته وبشخصية من يجاوره في شأن خدمة معينة. كذلك فإن تطوير وتحديث جهاز الدولة الذي قصد منه تمكين الدولة من ممارسة دورها العام، أدى إلى تحديث أجهزة القمع والقوة العسكرية لديها، من دون أن يتم تحديث بنى الإنتاج والخدمات. لذلك، فإن إصلاحات الدولة لم تغير شيئاً من الفجوة الفاصلة بين جهازها الحاكم وبين المجتمع، بل ازدادت الفجوة اتساعاً مع عجز الدولة المتزايد عن تلبية الآمال والتطلعات المتعلقة عليها، وإخفاقها في الوفاء بمزامعتها التحديثية والتقدمية. وقد أدى الفصل بين الدولة والفرد، إلى اتساع الفجوة بينهما، فلم يُخضع الحكام سلطتهم للمنافسة السياسية، ولم يسمحوا بالتغيير العام، ولم يطالبوا المواطنين بالمقابل أن يشاطروهم أيديولوجيتهم بشكل صحيح، ولم يكثرثوا لولاء الفرد الذي انصرف وانصب على الأمة والعشيرة والطائفة، فقد كان المطلوب خلق انتماء عام من دون السعي لإعادة صياغة عقلية المواطنين، أو الوقف على أرضية مشتركة، أو بناء مجال سياسي جامع، تتم به وعبره صياغة المطالب وبناء قنوات اتصال بين الطرفين<sup>(42)</sup>. هذا الأمر أبقى مفاعيل دولة السلطنة داخل دولة الاستقلال، التي تجعل الدولة تترفع عن الانغماس في المجتمع، أو عن تلبية تطلعاته، وتجعل الفرد يقيم علاقاته الحقيقية بروابط خارج الدولة، كانت الطائفة أهم مؤسساتها. ما يشير إلى أن فشل الدولة، لا يفسره فقط إخفاقها في مهماتها النهضوية، أو ضعفها في رد العدوان والتدخل الخارجي، أو تخلف ذهنية قادتها وسطحية تنظيماتها الإدارية، بل يفسره أيضاً انعدام أدلوجة الدولة نفسها، التي تؤسس لنفسها شرعية مختلفة عن شرعية القهر والغلبة، وتحقق إجماع المواطنين حولها عبر شراكتهم الفعلية في مسار صناعة القرار السياسي.

إن إخفاق النظام في خلق إجماع وطني أو قومي يدعم الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة ضد الانتماءات الجزئية المتعددة، أدى إلى تنامي الهويات الدينية، والمذهبية، وانعدام الأطر الوطنية المعبرة عن إرادة جميع الأفراد التي تتيح التعبير المتساوي لجميع الإرادات داخل الدولة المركزية، وتلاشي أي فرصة لتكوين برنامج أو مجال سياسي يكفل تشغيل المجتمع كله لا جزء منه أو بعضه<sup>(43)</sup>. الأمر الذي دفع المجتمع إلى إعادة إنتاج نفسه بعزلة عن الدولة، وإحياء البنى الأكثر تقليدية من طائفية وعشائرية، بواسطة الأيديولوجيا والأسطورة والثقافة<sup>(44)</sup>. فازدهرت نتيجة لذلك الهويات السنية والشيعية والإسلامية والمسيحية، كأجسام عضوية تقف حاجزاً بين الفرد والدولة، حيث عاش الأفراد بين الأهل والعشيرة والقربة، ولم يكن للدولة مدخل سانح إلى حياة رعاياها.

(الرياض، منشورات العبيكان، 2007)، ص 103.

(42) خير الدين، حسيب، مستقبل الأمة العربية، تقرير مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 121.

(43) Weber, Max, Political writings (Cambridge University Press, 2007), P: 98.

(44) المالح، هيثم، روسيا والثورة السورية، ط 1 (عمان، دار عمان للنشر والتوزيع، 2016)، ص 28.

## تركيب واستنتاج

يمكن حصر العوامل نقلت سوريا من مرحلة بناء الدولة إلى مرحلة تدمير الدولة من الناحية الداخلية في أربعة أصعدة (سياسية واجتماعية واعلامية، واقتصادية)، ساهمت في فشل الدولة السورية تحت وطأة العنف والدمار المتعدد المستويات، مفرزة أزمة وعقدة عملت على نقل الدولة والمجتمع السوري من مرحلة بناء الدولة الوطنية إلى مرحلة انهيار الدولة، ما خلق وضعاً مرعباً، ساهمت فيه عدة قوى. تجلت هذه العوامل في التالي:

1. السياسية: إن المأساة الإنسانية التي تمر منها الدولة السورية منذ 2011، تبدو مبهمة أول وهلة، كيف لهذا البلد الذي قدم لمدة أربعة عقود أنموذجاً للاستقرار السياسي الداخلي وسط منطقة مضطربة أن يتحول إلى دولة فاشلة؟ فقد صادر النظام السوري الحياة السياسية بالكامل، وعمل على قمع أي مبادرة تهدف إلى التغيير السياسي، بهدف الحفاظ على الاستقرار عبر السلطوية، مع السماح النسبي بالمشاركة السياسية، والعمل الجمعي في إطار أيديولوجيا وتوجهات حزب البعث. وجدت التراكمات المجتمعية التي طالت عدة عقود، فرصة لإخراجها في ظل ظروف الثورات العربية، كفرصة سانحة للتعبير عن مدى التذمر الاجتماعي من النظام السياسي، من دون أن يدرك الشعب السوري أن الدول الكبرى والإقليمية لا تهتم بتغيير النظام ولا بالبناء الديمقراطي المنشود، بل بالفوضى.

2. الاجتماعية: من الناحية التاريخية، فقد فرضت اتفاقية سايكس بيكو على الرأي العام السوري حدوداً لم يستطع السوريون تقبلها، الأمر الذي أدى إلى أزمة هوياتية، تمثلت بضعف الإحساس بالولاء للدولة الوطنية عند الأغلبية العظمى من السوريين، وقد دفعهم هذا الأمر إلى البحث عن مصادر أخرى للهوية الوطنية خارج حدود الإقليم السوري، وتنازعت السوريين أربع هويات محورية: الهوية القطرية، الهوية القومية، الهوية العربية، والهوية الإسلامية، فضلاً عن محافظة بعض السوريين على الهويات العشائرية والهويات الإثنية (الهوية الكردية) التي تم لجمها، ولم تظهر إلا بعد الأزمة التي عصفت بسوريا، حيث عادت الولاءات التقليدية للظهور، وانتعشت بعد تطور الأزمة السورية وتحولت إلى حرب شاملة.

3. الإعلامية والاتصالية: ساهمت وسائل الإعلام والاتصال في ترويح أكاذيب كثيرة، وجعلت المواطن السوري أسيرها وضحية البروباغندا، ما وضع السوريين في مفارقة تجمع بين اللحظة الثورية المطالبة بالتحول الديمقراطي من جهة، ومسار استدعاء انتماءات ما قبل الدولة التي أطاحت بالمجتمع والدولة من جهة أخرى، ما أدى إلى نقل مسار الدولة السورية من الثورة إلى الأزمة.

4. الاقتصادية: تجلت في الاختناق المؤسساتي الذي همش قطاعات كبيرة من المجتمع، حارماً إياها من المساهمة في الحياة السياسية والاقتصادية، فعلى المستوى الاقتصادي تمثل حالة الاختناق في المؤسساتي بفقدان المؤسسات الاقتصادية لقدرتها على التطور عبر الزمن من ناحية معدلات النمو والاستقرار النسبي للأسعار، مع انخفاض العجر الموازي والمديونية، وترافق ذلك مع تحولات هيكلية في الاقتصاد، ما جعل الدولة المتصدعة بؤرة لتهديد الأمن على الصعيدين الإقليمي والدولي، لأنها أصبحت تشكل ملاذات للفاعلين المسلحين من غير الدول بما في ذلك التنظيمات الجهادية الإرهابية وعصابات الجريمة المنظمة العابرة لحدود الدول.

إضافة إلى ذلك، خلقت هذه الدولة الفاشلة تحديات جديدة لبعض الدول المجاورة من خلال مشكلة اللاجئين، حيث اضطرت أعداد من سكانها إلى مغادرتها واللجوء لدول أخرى مجاورة بحثاً عن ظروف حياة أفضل وأكثر أمنًا. إن مستقبل الدولة السورية تحكمه عدة عوامل في مقدّمها مستقبل الصراعات الداخلية، والحروب الأهلية. وهنا يبرز دور عاملين مهمين:

1. مدى قدرة الأطراف المحلية المنخرطة في هذه الصراعات والحروب على بناء توافقات وطنية بشأن حلول وتسويات سياسية ناجزة لهذه الصراعات.

2. مدى التوافق بين الأطراف الخارجية (الإقليمية والدولية) المنخرطة في هذه الصراعات بشكل مباشر أو غير مباشر بشأن تسويتها سياسيًا. حيث إن لهذه الأطراف تأثيرًا كبيرًا على القوى المحلية المنخرطة في الصراعات كونها تقدّم لها الدعم المادي والعسكري. وتتمثل المعضلة الكبرى هنا في كون جل الأطراف الخارجية المنخرطة في الصراعات الدائرة في سوريا، تؤكد على أن الحلول لهذه الصراعات لا بد أن تكون سياسية، إلا أن انقساماتها تساهم، إلى جانب عوامل أخرى، في عرقلة فرص الحلول السياسية، ومن ثمّ فإنّ الجهد المبذول، وبخاصة من جانب الأمم المتحدة، والاتفاقيات التي وُقعت بشأن التسويات السياسية للصراعات المختلفة، لم تفض إلى نتائج ملموسة.

## قائمة المصادر والمراجع

### 1. المراجع باللغة العربية

- إبراهيم، سعد الدين، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).
- أحمين، عبد الحكيم، الهويات الافتراضية في المجتمعات العربية، ط 1 (الرباط، دار الأمان، 2017).
- أشواق، عباس، أزمة بناء الدولة العربية المعاصرة: مقارنة نقدية لمفهوم الإصلاح وإشكالية التكامل العقلاني، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2016).
- الأتاسي، نشوان، تطور المجتمع السوري 1831-2011، ط 1 (بيروت، أطلس للنشر، 2015).
- الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام، ط 4 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).
- الخمليشي، أحمد، الدين والدولة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
- الدسوقي، أمين، وآخرون، المؤسسة العسكرية السورية، ط 1 (اسطنبول/ تركيا، مركز عمران للدراسات، 2019).
- السبعوي، فهد عباس. العلاقات السورية الأمريكية، ط 1 (عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، 2013).

- الشرجبي، عادل، أزمة الدولة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، ط 2 (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1983).
- الكيلاني، شمس الدين، مدخل في الحياة السياسية السورية، من تأسيس الكيان إلى الثورة، ط 1 (بيروت، المركز العربي للأبحاث، 2017).
- المالح، هيثم، روسيا والثورة السورية، ط 1 (عمان، دار عمان للنشر والتوزيع، 2016).
- الهلالي، محمد ولزرق، عزيز، الدولة، ط 1 (الدار البيضاء / المغرب، دار توبقال للنشر، 2011).
- ثناء فؤاد، عبد الله، آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
- حسن لطيف، كاظم الزبيدي، الدولة ومستقبل التنمية في الوطن العربي، ط 2 (عمان، مؤسسة الوراق، 2006).
- حسنين توفيق، إبراهيم، النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها، ط 2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
- خير الدين، حسيب، مستقبل الأمة العربية: التحديات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).
- ديب، كمال، تاريخ سورية المعاصر، ط 2 (بيروت، دار النهار للنشر، 2012).
- سعد الله، علي، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، ط 1 (الأردن، دار مجدلاوي للنشر، 2003).
- عاصي، جوني، نظريات الانتقال إلى الديمقراطية، ط 1 (فلسطين، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2006).
- عبد الجليل، علي رعد، التنمية السياسية مدخل للتغيير، ط 1 (ليبيا، دار الكتب الوطنية، 2002).
- غليون، برهان، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، ط 2 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990).
- غليون، برهان، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، ط 3 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003).
- فرحات، محمد فايز، الاحتلال وإعادة بناء الدولة: دراسة مقارنة، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).
- قدرى، جميل، الأزمة السورية الجذور والآفاق، ط 1، (بيروت، دار الفارابي، 2019).
- وهبان، أحمد، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، ط 1 (مصر، دار الجامعة الجديدة، 2000).
- مجموعة من الباحثين، أزمة الدولة في الوطن العربي، ط 2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

- مجموعة من الباحثين، النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

## 2. المراجع باللغة الأجنبية

Timothy Mitchell, the limits of the State, American Political Science Review, Vol 85, Issue 1, 1991 Weber, Max, Political writings (Cambridge University Press, 2007)

## 3. المراجع المترجمة

- باسيك جيڪ، وآخرون، استراتيجية التدمير، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
- جان وليام لايبير، السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، ط 3 (بيروت، منشورات عويدات، 1977).
- فوكوياما، فرنسيس، بناء الدولة النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مجاب الإمام، ط 1 (الرياض، منشورات العيكان، 2007).

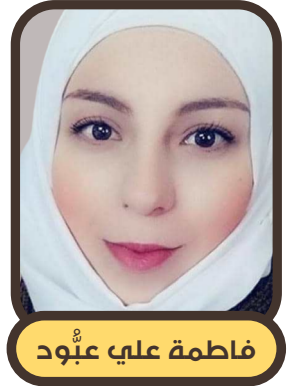
## 4. المجلات والدوريات

- أمزيان، محمد، مفهوم الدولة الوطنية وإشكالية التحديث السياسي، مجلة: اتجاهات سياسية، ع 7، برلين، 2019.
- بدرخان، عبد الوهاب، الانقسامات المذهبية والتوترات الطائفية في الواقع العربي المعاصر، الأسباب والتداعيات، مجلة الشؤون العربية، العدد 144، 2010.
- بلقزيز، عبد الإله، أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي، مجلة: المستقبل العربي، بيروت، ع 378، آب/ أغسطس 2019.
- طارق، حسن، الدولة الوطنية بعد الثورات، مجلة: سياسات عربية، قطر، ع 9، 2014.
- وطفة، علي أسعد، إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، مجلة: المستقبل العربي، العدد 282، بيروت، 2002.



## إشكالية الوعي الهوياتي في بناء الدولة الوطنية في سورية

فاطمة علي عبود



فاطمة علي عبود

ناقدة سورية، حاصلة على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، اختصاص نقد حديث، خريجة جامعة حلب، تقيم وتعمل في تركيا، تعمل لدى منظمة كارا للأكاديميين السوريين، مهتمة بالدراسات النسوية، عضوة في الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية.

### إشكالية البحث

تمثلت ردّة فعل أفراد الدولة السورية بعد تكوّنهما بمفهومها الجيوسياسي الحديث برفض مشروع المحاصصة الذي تمخض عن سياسة تبادل مصالح الدول الكبرى التي كانت المنطقة تحت وصايتها، فقد تمّ رسم حدود وهمية لا صلة لها بواقع المنطقة وتقسيماتها الهوياتية، وتكوّنهما التاريخي والحضاري، الأمر الذي أوجد نوعاً من الاغتراب داخل أسوار هذه الحدود الجديدة، ممّا جعل هذه الهويات غير فاعلة، ولا تحقّق غايتها ضمن نسيج الدولة، في حين بقي الحنين يحكم سلوك الهويات، ويوجّهها إلى مرحلة ما قبل الدولة، وزاد الأمر صعوبة وانفصالاً عن الواقع انقلاب حزب البعث، وإحكام سيطرته على الدولة، ورفضه أيّ انتماء جزئيّ سوى الانتماء للدولة الحزبية التي كانت السلطة فيها - بعد وصول النظام الأسد - استبدادية لا تراعي التنوع الهوياتي واختلافه في البلاد - على الرغم من زعمها ذلك - فقد مارست سياسة طائفية، أوكلت مهام الدولة وجيشها وأمنها إلى فئة محددة، حتى غاب مفهوم الوطنية لدى الأغلبية العامة من الأفراد.

إنّ الانفصال بين الشعارات والنظريات من جهة، وبين الواقع والتطبيق من جهة أخرى، أو وجد مشكلة وعي هوياتي لدى الأفراد، وقد ظهرت على شكل حنين نوستالجي للماضي، وشعور بالدونية في بلد من المفترض أن يأخذ فيه الفرد حقوقه كاملة غير منقوصة، وأن يشعر بحقيقة كونه مواطناً في دولة يُفترض أن تولي مؤسساتها وقوانينها اهتماماً بالقيم العامة؛ كالحرية والديمقراطية وغيرها ممّا يحقق معنى المواطنة، ولكنّ المفارقة تجسّدت في أن الفرد عاش بعيداً عن كل معاني الدولة، ضمن إطار ضيق فرض عليه، جعله يعيش حالة من الكبت الذاتي، الأمر الذي هيأ لعودة

الهويات هذه بمجرد بدء الثورة السورية، وقد ظهر استغلال النظام الحاكم من جديد لهذه النزعة الهوياتية بتقديم نفسه على أنه الحامي لوحدة الأرض والدولة التي كان وجودها إشكاليًا في الأصل. لذلك فقد كان البحث محاولة للإجابة عن تساؤل إشكالي فحواه:

كيف يمكن تحليل إشكالية الوعي الهوياتي في سورية بوصفها عاملاً مؤثراً في عملية بناء الدولة الوطنية، وما هي التحديات التي تواجه تشكيل هوية وطنية موحّدة في سياق الأوضاع الراهنة؟

## منهجية البحث

يقوم البحث على اعتماد المنهج التحليلي التاريخي، والذي سنقوم من خلاله بتحليل الأحداث التاريخية التي أثرت على نشوء الوعي الهوياتي وتطوره.

## أولاً: تكوّن الدولة السورية والاضطراب الهوياتي

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وتقاسم دول الحلفاء المنتصرة تركة الدولة العثمانية، تحت مسمّى الانتداب، قُسمت البلاد العربية إلى دولٍ وطنيةٍ (قطرية)، ونشأ ما يسمّى الدولة السورية الحديثة التي كانت نتيجة لتبادل المصالح، ومناطق النفوذ في المنطقة العربية، بين فرنسا وبريطانيا، وذلك بعد مجموعة من الاتفاقيات والتفاهات فيما بينها، ولعلّ أبرزها اتفاقية سايكس-بيكو التي رسمت الحدود الحالية لكلّ دول المنطقة العربية التي كانت تحت الانتدابين الفرنسي والبريطاني، حيث كانت سورية تحت الوصاية الفرنسية التي مارست سياسةً تهدف إلى عزلها عن محيطها العربي، وإعطائها طابعاً وطنياً يتماشى مع شكلها الجديد الذي يضمن استمرار سلطة الوصاية عليها، بحجة أنّها غير قادرة على إدارة شؤونها.

وقد تمّ تشكيل الدولة السورية بحدودها الحالية تشكيلاً جغرافياً بكلّ معنى الكلمة، من دون مراعاة للبعد الاجتماعي والهوياتي للمجتمعات التي قُسمت إلى دول، وأقيمت بينها الحدود، ولجأت فرنسا إلى إنشاء الحاميات والثكنات العسكرية، فكانت بمثابة نقاطٍ حدوديةٍ، تهدف إلى ترسيخ التقسيم، والاعتراف به، والاعتقاد على التعامل على أساس الحدود الجديدة، ممّا أوجد مشكلة اجتماعية، نتيجة لعدم مراعاة التقسيمات الجديدة للحالة الاجتماعية والتماثل الثقافي بين المجتمعات المقسّمة، و«إذا عدنا تاريخياً إلى فترة الحكومة العربية (1918-1920)، ثمّ إلى المراحل التي تبعتها حتى جلاء القوات الفرنسية التام في عام 1946، نجد أنّ هذا الكيان الجديد كان إشكاليًا ومرفوضاً من الأغلبية؛ إذ كان العهد الفيصلي عهداً قومياً عربياً، يعمل لتمهيد الطريق إلى الوحدة الكبرى»<sup>(1)</sup>، وبذلك تجاهلت الدولة الناشئة كل الأطياف الاجتماعية، والتركيبات البنوية للمجتمعات، فشكّلت حالة من العبث بهذه البنية المجتمعية، وبقواعدها التاريخية، وبقيمها العريقة والمتجذرة، ذلك أنّ الجغرافية الجديدة بهذا المفهوم أصبحت أسبق وجودياً على وجود الشعب السوري.

(1) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى - تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، المجلد الثاني، منشورات مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط 1، 1934م، ص 66.

كما ترافق الاضطراب الجغرافي مع اضطراب هوياتي لدى الشعب السوري، حصل نتيجة سياسة السلطات الانتدابية التي لا ترغب بصناعة هوية وطنية، بل تحاول إلغاء كل الاتجاهات، وخلق حالة من التبعية لها، فالانتداب «لا يصنع هوية وطنية، بل يضع الفواصل والحواجز بين جميع مستلزمات صناعة الهوية الوطنية (المناهج المدرسية، الخدمات الاجتماعية، معادلة الحقوق والواجبات، والقانون)، فتم تشويه الجميع، وكل شيء جملةً وتفصيلاً... فلا هوية، ولا انتماء»<sup>(2)</sup>، فالهوية في بعدها الفلسفي، ومدلولها اللغوي، تعبّر عن خصوصية الذات والوعي بها، وما تملكه من صفات خاصة بمجموعة بشرية لتجعلها مختلفة عن غيرها، في حين أن الوطن بمفهومه الحقيقي يعني الترابط التاريخي والجغرافي لمجموعة من البشر، وهنا يظهر التناقض في تكون الدولة السورية، فالحدود قيّدت تواصل الأفراد، وفصلت المجتمع ذاته عن بعضه، وأوجدت تناقضاً بين مفهوم الهوية ومعنى الوطن، فبات الوطن الجديد قيّداً على هوية أفراد.

ولا تتشابه نشأة الدولة السورية والدولة العربية الحديثة مع نشأة الدولة الأوربية التي سبقتها بالتكوّن؛ لأنّ الدولة الأوربية الجديدة قامت على أساس قوميّ أو عرقيّ، وإن لم يحدث ذلك فإنها قامت على أساس الحياة الديمقراطية والحرية السياسية التي ترافقت مع قيامها (دولة مواطنة)؛ في حين أن الدولة السورية لم تعرف الديمقراطية، إلا في فترات قصيرة منذ تكوّناتها، فقد شكّلت بإرادة الانتداب الفرنسي الذي قسّم الجماعات العرقية والإثنية والقومية وحتى القبائل والعائلات إلى قسمين أو أكثر، من أجل رسم حدود جغرافية لهذه الدولة، وبعد خروجه منها مرّت سورية بفترة سادت فيها الفوضى وعدم الاستقرار - في معظم الأحيان - إلى أن وصل حزب البعث إلى السلطة، محاولاً إخضاع المجتمع والدولة لسلطته، فوظفها في سبيل استمراره فيها، فمارس سياسية استبدادية، تحت مزاعم القومية العربية، ورفض أيّ هوية جزئية أو أيّ اختلاف عن النهج القومي الذي زعم أتباعه، ممّا أوجد مشكلة بين الهويات الجزئية من إثنية وعرقية ودينية مختلفة، وبين الهوية القومية التي باتت هوية السلطة المفروضة، والتي لم تسهم في التأسيس لدولة المواطنة الحديثة التي تتجاوز كلّ الانتماءات بعد أن تستوعبها وتقبل بوجودها في دولة المواطنة، هذه الدولة التي تحقّق للفرد فاعليته، وتعطيه معنى لوجوده الحاضر، كما نراها تترسّخ في العالم المتقدّم، مستندة إلى قوانين وأنظمة ولوائح حقوق الإنسان، فذلك ما يحقق جنسية الفرد وانتماءه الهوياتي.

لقد ساعدت الدولة الاستبدادية في سورية على تشكيل عائق أساسي، يمنع من الوصول إلى دولة المواطنة، التي تسمح للهويات الجزئية بالحضور، والحفاظ على وجودها ضمن بوتقة الدولة، وعبر مشاركتها في الحفاظ على الدولة، والمساهمة بتطورها؛ ذلك أنّ الدولة الاستبدادية لا تتيح الفرصة الكاملة لنمو المواطنة؛ لأنّها تحرم قطاعاً كاملاً من البشر من حقهم في المشاركة، كما أنّ الدولة ذاتها سقطت فريسة حُكم الأقلية التي سيطرت على الموارد الرئيسة للمجتمع، ومن ثمّ حرمت بقية الأفراد من حقوقهم في المشاركة، أو الحصول على نصيبهم من الموارد، الأمر هذا دفعهم - بشكل بدهي - إلى التخلي عن القيام بواجباتهم، والتزاماتهم الأساسية، وهو ما يعني تقلص مواظنتهم؛ بسبب عدم حصول المواطن على جملة الحقوق والالتزامات الأساسية التي ينبغي أن تتوفر له، وهذا يوضّح أنّ ثمة رابطة عضوية بين اكتمال نمو الدولة، واقتربها من النموذج المثالي للدولة

(2) محمد وجيه جمعة، حول الهوية السورية، موقع ترك برس، 25 أيار / مايو 2022، <https://2u.pw/> iE75oO

الحديثة، والمجتمع القومي المتماسك، وبين اكتمال المواطنة في مستوياتها غير الناقصة<sup>(3)</sup>، ممّا أوجد مشكلة الهوية بين مكونات المجتمع السوري، ومع انطلاق الثورة السورية رفع الكثير من الأفراد المنتمين إلى المكونات الهوياتية المكبوتة في سورية شعارات تجعل الهوية الجزئية ومصالحها قبل الدولة السورية، ولعلّ لذلك تفسيرات كثيرة منها؛ عدم نجاح المعارضة السورية في الوقوف على أرضية واحدة، واستمرار التدخل الخارجي بقراراتها، وعدم الاتفاق بين أفرادها على رؤية واحدة، إضافة إلى رغبة عدد كبير من المعارضين باحتكار النشاط السياسي، وعدم إدخال الهويات التي كانت تعيش حالة كبت في ظل مرحلة الاستبداد ضمن نشاطاتهم؛ الأمر الذي دفع هذه الهويات إلى البحث عن بوابة نجاة، بالاعتماد على ذاتها، وعلى الفئة الشعبية الممثلة لها.

### ثانيًا: السلطة الاستبدادية وممارساتها الأحادية

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ونمو حركة التحرر الوطني، أنهت فرنسا انتدابها على سورية في السابع عشر من نيسان من عام 1946م، بعد أن حافظت على الحدود التي رسمتها مع بريطانيا، وبدأت مرحلة الاستقلال والتي شهدت محاولات قصيرة لبناء حياة ديمقراطية، وإطلاقاً للحرية السياسية، وعلى الرغم من كل الظروف، التي لم تكن مثالية تمامًا، إلا أنّ الشعب السوري، وبتنوّع أطيافه واختلافها، كان ينال حقوقه السياسية في التمثيل البرلماني، وفي شغل مناصب سيادية في الدولة، وقد نشطت الحياة الحزبية، متمثلة بظهور الحزب الوطني، وحزب الشعب، والحزب القومي السوري، والحزب الشيوعي، والحزب العربي الاشتراكي، والإخوان المسلمين، وعدد كبير من المستقلين الذين تنافسوا في عدد من الانتخابات النيابية والرئاسية، حيث «سمحت أجواء الحريات السياسية والفكرية وطبيعة النظام شبه الديمقراطي القائم منذ بداية الأربعينيات وحتى أواخر الخمسينيات بأن يبلور كل تيار سياسيٍ نظريته حول هوية الأمة، ومكوّناتها الأساسية، وبأن تدخل هذه التيارات في سجالٍ سياسيٍ وعقائدي في ما بينها حول المفاهيم المتعلقة بالهوية. لكن، على الرغم من تنوّع هذه الطروحات والمنظورات الفكرية، التزمت معظم التيارات بتعريف الدولة بالجمهورية السورية، ونذكر بأن المرحلة التي امتدت بين عامي 1946م؛ أي مرحلة الاستقلال، حتى عام 1958م والتي شهدت قيام الوحدة مع مصر، تعدّ من أهم المراحل الوطنية التي شهدتها سورية، من حيث الحرية الحزبية، والتعدّد الهوياتي الذي ترافق مع حرية في الإعلام والصحافة، وعلى الرغم من سلسلة الانقلابات العسكرية التي حدثت خلالها، إلا أنّها كانت غنية بالأحداث والنشاطات السياسية؛ لأنّ الصحافة والإعلام تحوّلًا ليكونا شكلاً من أشكال العمل الحزبي نتيجة لما تمتعت به سورية بعد الانتداب من أجواء الحرية وسيادة الديمقراطية، وقد ارتبطت الصحف بأحزابها.

وفي وقت لاحق، وخلال فترة الوحدة مع مصر (22 شباط/ فبراير - 28 أيلول/ سبتمبر 1961)، أصبحت الجمهورية السورية جزءًا من الجمهورية العربية المتحدة، «حيث تحوّلت هوية العروبة إلى واقع عمليّ، بعد أن كانت شعارًا ونظرية. وبعد إعلان حلّ الوحدة، لم تتخلّ حكومة فترتي الانفصال عن (الهوية العربية)، وحوّل اسم الجمهورية السورية إلى الجمهورية العربية

(3) انظر: زياد علاونة، المواطنة، منشورات وزارة الشؤون السياسية والبرلمانية الأردنية، عمان، 2014م، ص 19، بتصرف.

السورية»<sup>(4)</sup>، إلى أن حدث انقلاب حزب البعث عام 1963م، ودخلت نتيجة ذلك الهويات في صراع حقيقي؛ لتثبت وجودها في ظل الأوضاع السياسية الجديدة.

لم تكن مهمة حزب البعث قمع الحريات، وسلب الإرادة، والتحكّم بمصائر الشعب، وتسخير مقدراته، فحسب، بل تجاوز ذلك إلى تعطيل الحياة السياسية، وفرض هوية استبدادية على سورية وشعبها، محاولاً ترسيخ ذلك عبر المناهج التعليمية التي لجأ إلى تغييرها بعد الوصول إلى السلطة، ثمّ عبر الدستور، ومع وصول حافظ الأسد إلى السلطة عام 1970م تمّ إلغاء المواد التي تسمح بإنشاء الأحزاب السياسية، وإضافة المادة الثامنة التي سمحت لحزب البعث العربي الاشتراكي باحتكار العمل السياسي، وبهذا نمّط نظام البعث الهوية السورية، وربطها عضوياً به، وأصبح اسم الدولة الشائع «سورية الأسد».

لقد استخدم دستور سورية صفة العروبة للدولة، بل وقدمها على اسم الدولة، كما هو الحال في دستور عام 1973م، كما استخدم مصطلح الوطن «للدلالة على الكيان السياسي (الدولة) الذي يعيش فيه المواطن العربي السوري، كما استخدم، أحياناً، كلمة القومي بمعنى الوطني السوري. في هذه المرحلة لم تسمح بنية النظام الدكتاتوري والأمني بأيّ سجلٍ سياسي أو فكري حول هوية سورية، بل على العكس، كان على جميع الهويات الأخرى، سياسية كانت أم ثقافية أم دينية، أن تنطوي داخل الهوية المُعتمَدة من أيديولوجية السلطة»<sup>(5)</sup>، وانتهت هذه الهوية بحالة التماهي بين الحاكم المستبد والدولة بمؤسساتها، فتحوّلت سورية - كما ذكرنا سابقاً - إلى سورية الأسد، فقد دأبت «السلطة السورية على استدعاء الشعراء وأساتذة الجامعات والفنانين وكتّاب المسرح على نحو دوري للمساعدة في إنتاج الرأي العام، وتغذية عبادة الفرد الحاكم، فعلى سبيل المثال، كان على اتّحاد الفلاحين والعمّال ونقابات الصحفيين والمحامين والمعلمين والأطباء... وغيرهم، بين الفينة والأخرى، أن يرفعوا الشعارات والصور التي تمثل ارتباطهم (الوثيق) بالحزب والسلطة»<sup>(6)</sup>، فالاستبداد في سورية تجاوز التصرف في كلّ الحقوق، بما فيها حق الحياة، فقد خلق هوية استبدادية كانت الدولة فيها صورةً عن الحاكم المستبد، مع المحو الكامل لأيّ اختلاف، وبالتالي تمّ اتباع سياسةٍ تنميطيةٍ كاملةٍ حيال الأفراد، بحيث جعلهم ينتمون إلى هوية واحدة، لا تعترف بأيّ اختلاف طبيعي ممكن.

لقد استطاعت السلطة الديكتاتورية إعادة ترتيب سورية وهيكلتها بشكل يسمح للأجهزة الأمنية أن تكون هي المركّب الرئيس في العلاقة بين الدولة والمجتمع، ممّا حوّل سورية إلى دولةٍ بوليسيةٍ، بعد أن أصبحت الأجهزة الأمنية عماد النظام، وتمتعت بصلاحياتٍ واسعةٍ تسمح لها بالتدخل في تفاصيل الحياة اليومية للمواطن الذي بات يشعر بحالةٍ من الاغتراب الوجودي ضمن أسوار الدولة الجديدة التي تأسر ذاته، عبر فرض ما تريده، من دون العودة إليه، والمبرّر لسلوك السلطة

(4) خلود الزغير، سورية الدولة والهوية - قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط1، 2020م، ص3.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) ميريام كوك، سورية الأخرى - صناعة الفن المعارض، ترجمة، حازم نهار، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط1، 2018م، ص20-21.

هو القوميّة العربية، والسعي للوحدة، إضافةً إلى محاربة الكيان الصهيوني الذي بات شماعةً تعلّق عليها كل ممارساتها الداخلية الاستبدادية. وبعد قمع النظام الحاكم حركة الإخوان المسلمين في بداية الثمانينات من القرن الماضي جُمّد الحياة السياسيّة والثقافية، وازدادت هيمنته على ميادين الحياة، فمنع أيّ نشاطٍ سياسيٍّ، ولم يترك أيّ هامشٍ للحرية السياسيّة، وتدخل في الحياة الاجتماعيّة وتنظيمها، عبر خلق شخصياتٍ مواليةٍ له داخل مكّونات المجتمع السوري المختلفة.

ولم يتغيّر الحال بعد توريث الحكم، واستمرت السياسة الديكتاتورية ذاتها، فزاد التضييق على الشعب بمكوناته كافة، وبدأت تنفجر الأوضاع على شكل ردّة فعلٍ ظهرت في قيام انتفاضةٍ كرديةٍ في القامشلي عام 2004م، «فقد صُنفت تلك الانتفاضة في خانة النضال الديمقراطي من أجل حقوق ثقافية وسياسيةٍ للسوريين الأكراد، خصوصاً أن شعوراً حقيقياً بالظلمة لدى الأكراد يكمن في خلفية هذه الانتفاضة»<sup>(7)</sup>، وثمّ عبر إعلان دمشق عام 2005م عن تطلعات الشعب للديمقراطية والحريات العامة التي تمّ التضييق عليها، ولعله السبب الأهم في تفجّر الثورة السوريّة عام 2011م، ضدّ السياسة الاستبدادية الأحادية التي أسرت الدولة بمؤسّساتها، وفرضت لوئاً واحداً على المجتمع السوري، على الرغم من تنوّع أطيافه الهوياتية.

### ثالثاً: نوستالوجيا الهويات في ظلّ الاستبداد

إنّ ممارسات السلطة الاستبدادية جعلت الهويات الجزئية في سورية شيئاً من الماضي، وذلك بعد أن ضيّقت عليها، ونزعت عنها كلّ خصوصيةٍ تعبّر عنها، بزعم أنّها تعيق المشروع القومي، ومن شأنها أن تضعف الدولة، وقد تقسّمها إلى دويلاتٍ هوياتيةٍ، إذ قامت بإغلاق الأندية والجمعيات الثقافية للسريان والآشوريين، وكذلك المدارس السريانية، حيث توجد مع كلّ كنيسةٍ مدرسةٍ خاصةٍ بهم، وأصبح عددٌ كبيرٌ منها تابعاً لوزارة التربية، وأخضعت المتبقي منها إلى رقابةٍ شديدةٍ، وتدخلت في مناهجها الدراسية، وعيّنت مديريات التربية مبعوثاً حزبياً (من حزب البعث) على كلّ مدرسةٍ متبقيةٍ، كما لاحق نظام البعث أعضاء المنظمة الأثورية (الآشورية السريانية) التي تأسّست قبل وصوله للسلطة (1957م)، والتي عارضت انقلاب البعث، وإنهائه للحياة السياسيّة في سورية، وتضييقه على الهويات الراضية لهوية البعث. أمّا بالنسبة للأكراد واليزيديين فقد منعهم من التحدّث باللغة الكردية خارج منازلهم، ثمّ لجأت السلطة إلى تغيير ديمغرافيٍّ، عبر نقل مجموعاتٍ سكانيةٍ إلى مناطق ذات كثافةٍ سكانيةٍ كرديةٍ، كما هو الحال عندما نقلت من غمّرة سدّ الفرات أراضيهم إلى الجزيرة السوريّة، وعملت على تحويل الأراضي الزراعيّة التي يملكونها إلى أملاكٍ للدولة بحججٍ مختلفةٍ؛ منها تطبيق قانون الإصلاح الزراعي، هذه الممارسات وغيرها حوّلت كلّ الهويات الجزئية إلى سردياتٍ ذاتيةٍ، وجعلتها جزءاً من ذاكرةٍ جمعيّةٍ لمجموعةٍ بشريّةٍ.

لقد «جرفت الدولة هوية الأفراد وفكرهم وضميرهم، بمقدار ما استعدت أجسادهم وطوّعتها في أقبية استخباراتها، وسكاكين جلاديتها، وأدوات تعذيبهم، وصارت تمثل للفرد الآتي من تيه السلطة المتهاوية ونهاية التاريخ، من دون تراث ولا ثقافة ولا هوية ولا تقاليد، مصدر الحياة والموت، الثراء

(7) مجموعة من الباحثين، مسألة أكراد سورية: الواقع-التاريخ-الأسطورة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط1، 2013م، ص95.



والفقر، العطاء والقبض، الذل والكرامة. وصار المجتمع أمامها، بجميع أفرادها وجماعاته، لا شيء، بل مجرد مادة خام تشكّلها أجهزة الدولة بحسب مشيئة أعوانها، لا يُتظر منه ردة فعل، ولا يحسب لردّاته -إذا حصلت- أيُّ حساب، هذا هو السياق الذي ولدت فيه العبودية الجديدة.. وصار فيه قتل الأفراد بالمئات والآلاف بمنزلة الأضاحي وأكبّاش الفداء المطلوبة لحفظ هيبة الدولة وبقائها<sup>(8)</sup>، فالسلطة الاستبدادية استمرّت في محو الهويات ومحاربتها، وتحويلها إلى أثر من آثار الذاكرة الجمعية؛ لأنّ التنوع الهوياتي يشكّل مصدر قلقٍ للهوية الوطنية التي قدّمها نظام البعث، ونشرها بوصفها هوية للدولة السورية، ولم تكن هذه الهوية سوى هوية طائفية، لبست لبوس أيديولوجيا البعث، بعد أن تمّ إفراغها من مضامينها القومية والثورية التي كان ينادي بها، ليكون أداةً لسيطرة طائفية، تسهّل على الحاكم بقاءه في السلطة.

إنّ سياسة التهميش للهويات والأقليات - وإن زعم النظام حمايتها - تحوّلها إلى هويات مكبوتة، تعاني من حضورها في الواقع الاجتماعي، ممّا جعلها تلجأ إلى سرد مرحلة ما قبل الاستبداد، عبر المجتمعات الضيقة، وربّما الضيقة جدًّا، لتكون السردية وسيلةً تستحضر من خلالها خصوصيتها المميزة لها، ولتنقلها عبر هذه العملية إلى الجيل الجديد الذي بدوره يحفظ المنظومة الثقافية والممارسات السلوكية لهذه الهوية، عبر حالة الاسترجاع النوستالجي التي تمّت ممارستها؛ لخلق حالة من الحضور، أو حالة من الوعي القديم، فهي غارقة في حالة نوستالجية؛ لأنّها وسيلتها الوحيدة التي يمكن أن تستخدمها في عهد الكبت السلطوي.

فعملية الاسترجاع الهوياتي التي تمارسها الهويات الجزئية المكبوتة، هي عملية سيكولوجية، يتمّ فيها الفصل عن الوعي الجديد المفروض عليها، إذ يمكنه من العودة إلى أطلال أزيلت أنقاضها وارتفعت مكانها بنيةً ذهنيةً أخرى، ممّا يشكّل فضاء في ذاكرة الإنسان، متكوّنًا فوق جمرات مطمورة تحت رماد النفوس، لها تاريخ أعمق من الحاضر الذي تعيشه<sup>(9)</sup>، فعلى الرغم من الألم الذي تسببه عملية استحضار الذكريات الهوياتية هذه، إلّا أنّها تكاد تكون الوسيلة الرئيسة في الحفاظ على الهوية المكبوتة، والتي يزداد التمسك بها كلما ازدادت شمولية الهوية المفروضة، إضافة إلى عدم خلق جو ثقافي اجتماعي ونفسي، لتكون الهوية الشمولية مقبولة، أو لتكون بديلاً للهوية الأصلية، فهذه الهوية لن تلبث أن تظهر على حقيقة أنّها ليست سوى أيديولوجية سلطوية، لا تؤسّس ولا تقام على مبدأ المواطنة وصور الحريات؛ لأنّ الديمقراطية تمثل الضامن الأساسي لخلق هوية وطنية جامعة، تحقق العدالة والمساواة، وتكافؤ الفرص، وسيادة القانون، ونشاط المجتمع المدني، إلّا أن تجربة الهوية الوطنية في سورية تفتقد لكل مقومات انتشارها، وتبني المجتمع لها، حيث القمع والطغيان السياسي، واستشراء الفساد والمحسوبيات، وذلك كله أدّى إلى تراجع الوعي بالهوية الوطنية مقابل استحضار للهويات الجزئية التي احتلت الوعي، ولو عبر عملية نوستالجية.

إذاً فحفاظ الهويات الجزئية أو هويات ما قبل الدولة على ذاتها دفعها للحضور عند أقرب فرصة

(8) برهان غليون، وآخرون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط4، 2015م، ص37.

(9) انظر: سوسن جميل حسن، مدن «إعمار الإعمار» والرواية، منشورات مجلة الفصل، العددان 517-518، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، كانون الأول/ ديسمبر، 2019م، ص55، بتصرف.

سأنحّ لها، ولا نعني بأنّ الهوية مفهومٌ ثابتٌ غير متغيّر تحتفظ به بعض الجماعات السورية المكبوتة سلطويّاً من الحضور والفاعلية في الدولة بوصفها هويّة لها خصوصيتها، فهذا ما سنتحدّث عنه فيما يلي وهو حالة ظهور الهويات السورية التي سبقت في وجودها عهد الديكتاتورية وقد كانت الثورة السورية فرصةً لحضورها ليس نوستالوجياً فحسب، بل على أرض الواقع وعبر ممارستها السلوكية.

### رابعاً: الثورة السورية وعودة الهويّات

أتبع النظام الحاكم في سورية منذ وصوله إلى السلطة سياسة تشتيت الولاء، وعدم السماح بحضور شخصياتٍ وطنية مؤثرة، ويظهر ذلك في تعامله - على سبيل المثال - مع سلطان باشا الأطرش، قائد الثورة السورية الكبرى، إذ لم يسمح له النظام بأن يلعب أيّ دور في سورية، ليس على صعيد السياسي فحسب، بل حتى على الصعيد الاجتماعي، حيث رفض إقامة تمثال له في بلدته (القرية)، وكذا الحال تعامل مع رائد الفضاء محمد الفارس، ومع عددٍ كبير من العلماء والشخصيات الوطنية، وحتى الرياضية، التي يمكن أن يكون تأثيرها قوياً في المجتمع السوري، فهو لم يسمح بحدوث أيّ ظاهرة تؤدي إلى تعزيز ظهور الشخصية الوطنية السورية التي تدور خارج فلكه، ولم يسمح بظهور أيّ شخصية سورية يمكن أن تكون محل إجماع السوريين، وخصّص ممارسة العمل السياسي في إطار حزب البعث، ممّا حوّل الأحزاب الأخرى؛ كالإخوان المسلمين والحزب الشيوعي إلى أهدافٍ مشروعةٍ لقمعها والتنكيل بها، فالهوية السورية بالنسبة للسلطة ليست سوى هوية البعث التي يفرضها، وتحقق غاياته الأيديولوجية.

ومع بدء الثورة السورية وخروج عددٍ كبير من المناطق عن سيطرة النظام، وبالتالي الخروج عن الهوية الأيديولوجية التي قيّدت الهويات المختلفة داخل سورية، وتسببت بعدم الاستقرار السياسي والنفسي عند الأفراد، بدأت هذه الهويات التي همّشها النظام السوري بالظهور، ولكن قد يتساءل البعض لماذا لم تختفِ هذه الهويات طوال سنوات الاستبداد الممتدة، حيث عمل النظام على محوها ومنع حضورها كهوية سورية؟

يمكننا أن نبرّر هذا الحضور بسببين رئيسيين؛ السبب الأول، هو أنّ الهويات الجزئية بشكل عام نوعان، النوع الأول، الهويات الثابتة، «وهي تُخلَق بالولادة، ينسب إليها أفرادها عنوةً، مضطرينّ لأختارين، كالهوية الجنسية أو الدينية أو القومية أو المذهبية، حتى لو عمد الإنسان إلى (تغييرها) سيقى هناك ماضٍ يُحبس فيه، في كلمة «الأصل» على أقل تقدير، كالإنسان الذي يُجري عملية تحول جنسي، يبقى أبداً (المرأة التي كانت في الأصل رجلاً) أو العكس، أو المسيحي/ة عند تغيير دينه/ها /يصبح (المسلم/ة من أصل مسيحي)»<sup>(10)</sup>، والهويات في سورية هي من هذا النوع الثابت، هي هويات تمتد طويلاً عبر سيرورة التاريخ، ولها رموزها التاريخية، وإرثها الثقافي والفكري.

في حين كان النوع الثاني من الهويات على شكل هوياتٍ متغيرة، وهو السبب الثاني من أسباب عودة الهويات الجزئية، ذلك أنّ الهويات المتغيرة «يصنعها الفرد بإرادته الحرة، من خلال تجاربه، فتأتي معبرةً عن فرديته واستقلاله، هوية اختيارية، واعية، منفتحة على الآخر، مستزيدة من غناه،

(10) علياء أحمد، الهوية السورية المقتولة، موقع صالون سوريا، 29 مارس / آذار، 2018 م. <https://2u.pw/olVftS>

وتمتسعة لأفق ربح يتسع للمختلف، لأنه يعتبر وجوده إثراء له لا تهديداً يخشاه، هذه الهوية تتطور، تتخذ أشكالاً أكثر غنى، تنظر إلى المستقبل، وتشدُّ أفرادها إليه، فالمحدد الأساسي فيها هو الإنسان المستقل المسؤول عن اختياره، بغض النظر عن انتماءاته الأولى<sup>(11)</sup>، هذه الهوية تمثل الهوية الوطنية التي من المفترض أن تكون هوية لسورية، ولكن السلطة الاستبدادية حالت دون صناعة هذه الهوية التي يمكنها أن تتقبل وجود هويات ثابتة، وفرضت هوية أيديولوجية تحت ستار حزب البعث، ولكنها في الحقيقة ليست سوى وسيلة وأداة لاستمرار السلطة الديكتاتورية، وفقاً لأيديولوجية طائفية، لا تعترف بأي هوية مختلفة عنها، بل حاربتها تحت تهمة الخيانة للوطن، فأدى استمرار تهيمش هذه الانتماءات إلى جعلها هويات مكبوتة، من دون أن تموت أو تتلاشى، فقد بقيت تنتظر فرصة للظهور، وجاءت هذه الفرصة حين تراجعت أيديولوجيا السلطة، وضعفت بفعل الثورة وتقدمها.

لقد شكّلت عودة الهويات إشكالية وطنية جديدة في الدولة السورية، فكان لعودتها جانبان أساسيان، الجانب الأول، هو الجانب السلبي، وتمثل بعودة الهويات المتجاوزة لأي مفهوم للدولة، ونحن هنا لا نقصد الدولة السورية التي لم تتكوّن بمفهومها الحقيقي، بل كانت عودتها مثل قبلة موقوتة أرادت تفجير كل شيء في سبيل حضورها بشكل متطرف، من دون مراعاة غيرها في الوجود، فتحوّلت إلى هويات قاتلة - حسب تعبير أمين معلوف - الذي ذكر في كتابه (الهويات القاتلة) بأنه لا يمكن تجاوز خطر الهوية إلا عن طريق خلق تبادلٍ عادلٍ بين الشعوب، واحترام لغاتها وعاداتها وثقافاتهما، بحيث لا يشعر أحدٌ أنه مهددٌ أو محتقرٌ، إلى درجة أن يكون مضطراً ليواري بخجل ديانتَه أو لونه أو لغته. وبذلك تضبط العولمة الحالية في اتجاهٍ واحدٍ؛ لأنّ العالم للجميع وليس لعرق بعينه أو قومية محدّدة، بحيث لا يشعر أيُّ إنسان بنفسه مستبعداً عن الحضارة المشتركة التي تبصر النور، فيعمل بقوة على فضح عيوب العالم وتعدياته ومظالمه وانحرافاته القاتلة، ويتمكّن من آليات المواجهة من أجل البقاء على قيد الحياة<sup>(12)</sup>، وهذا ما حدث مع عددٍ من الهويات التي حاولت التعويض عن غيابها الطويل عن مشهد الدولة، وعدم فاعليتها في الواقع، فكان طريق التعويض هذا مبالغاً فيه، ولا سيما تلك الممارسات التي دفعت بعضها لإثبات ذاتها عبر استخدام السلاح، فوَقعت الأحداث الدامية التي كانت لا تتنبأ بإمكانية صياغة عقدٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ بين هذه الهويات، وقد تمكّن النظام الحاكم من الوصول إليها، وقام بتحريك عددٍ كبيرٍ منها عبر أجدنته، فكان حضورها سلبياً على الساحة السورية، سواء على مستوى الانتماء الاثني (العرب والأكراد)، أو على صعيد الانتماء الديني (مسلم ومسيحي)، أو الانتماء الطائفي (سنة وشيعة وعلوية)، وغيرها من الهويات التي غدّت صراعها القوى العربية والإقليمية.

أما الجانب الثاني، فهو الجانب الإيجابي، والذي تمثّل بالبحث الجدّي عن هوية توافقية سورية، تعبّر عن هوياتها المتنوعة، وهو ما سيكون محور حديثنا القادم، إذ ستحدّث عن هذه التصورات التي تستطيع أن تنقل الدولة وهوياتها من حالة الغياب والصدام إلى حالة التعايش وبناء دولة المواطنة.

(11) المرجع السابق نفسه.

(12) انظر: أمين معلوف، الهويات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة، نبيل محسن، دار ورد للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999م.

### خامساً: تصوّرات هوية وطنية جامعة

لعلّ أهم أسباب الثورة السورية هي استعادة الدولة المغيبة تحت عباءة الاستبداد، فكان لا بدّ من التغيير لبناء دولة الحرية، وصون مستقبل الأجيال القادمة، ولا شكّ بأنّ الهويات الجزئية الموجودة تعرّضت لمحاولات محوٍ وطمسٍ كاملٍ لكنونها ووجودها، وقد أدركت هذه الهويات أنّ استمرار هذه السياسة الإقصائية سيمنعها من لعب دورٍ فعليٍّ في الدولة ومستقبلها، فكان لا بدّ من البحث عن حلولٍ حقيقيةٍ، وبعد سنواتٍ من الثورة ضدّ الديكتاتورية، ومحاولات بعض الجهات الداخلية والإقليمية استغلال فورة الهويات المكبوتة، بهدف توجيهها برؤيةٍ تخدم هذه الأجنده، بعيداً عن المسار الوطني، أدركت هذه الانتماءات أنّه لا غنى عن تحقيق هدفها الأساسي بالحرية والديمقراطية، وبناء دولة المواطنة التي تضمن لهم حقوقهم، الدولة التي تلتزم بالقوانين العادلة، والتي تحقّق المواطنة كاملةً من دون أيّ تمييز.

ويتطلّب لتقديم تصوّراتٍ حول هويةٍ مستقبليةٍ للدولة عملاً فكرياً وتربوياً وميدانياً، بغية الحفاظ عليها، وعدم تحويلها إلى كياناتٍ متنافسة، بل ومتصارعة فيما بينها، ولا يكون ذلك في صياغة مفهوم الهوية الوطنية للدولة السورية في المستقبل فحسب، بل من أجل تحرير هذا المفهوم من كلّ ما يحول بينه وبين التجذّر في ضمير السوريين، أي كل ما يمكن أن يهدّد بعض مكوناتهم، أو إقصاء بعضها الآخر، ولا يمكن أن يكون هذا العمل ناجعاً، إلا إذا اعتمد على السير في آنٍ واحدٍ في اتجاهاتٍ أربعة: أولاً، الاتجاه الفكري، بغية وضع المفهوم ومقوماته في صيغة تتوافق عليها مكوّنات الشعب السوري كافة، من خلال ممثليها المنتخبين أصولاً، وثانياً، الاتجاه الدستوري، من حيث تأطير مفهوم الهوية الوطنية السورية، وتعزيز أسسه بنصوصٍ دستوريةٍ مرجعيةٍ لكلّ سلطةٍ تتوالى على حكم سورية، وتكون مهمتها الأساسية أن تقوم بترسيخه في المجتمع السوري، والاتجاه الثالث، هو التربوي، من أجل تعميق الوعي (وولا سيما لدى الأجيال القادمة) بالهوية الوطنية التي ينتمون إليها، والتخلص في الوقت نفسه من كلّ ضروب سوء الفهم أو التفاهم حول معاني الهوية الوطنية الجامعة ومقتضياتها في الحقوق وفي الواجبات، وأخيراً، الاتجاه الميداني، بهدف الوصول إلى مختلف شرائح الشعب السوري بمكوناته كلّها؛ لأنّها هي من سيقرّر يوماً ما مصير هذه الهوية<sup>(13)</sup>.

ولا بدّ من أن يكون تشكيل الهوية وبنائها من الناحية السياسية بعيداً عن المؤثّرات التي قد تُفرض من وجود قوّة أجنبيةٍ أو قوّة وصايةٍ تتدخل بشؤون الدولة، وذلك لتكوين الهوية الوطنية للدولة السورية التي تستطيع أن تمثل جميع الهويات الموجودة، وهذا ما حصل فعلاً عبر التاريخ في مرحلة تكوين هويات الدول، إذ لم تستقر هوية الدولة في أمريكا إلا بعد أن نالت استقلالها التام عن بريطانيا، وكذا الحال في فرنسا وفي تركيا أيضاً، وهذا ما يتوجّب أن يكون في سورية، إذ إنّها اليوم تعاني من تدخلاتٍ في سيادتها، تدخلاتٍ تستغلّ تعطش الهويات للحضور بعد الثورة، وخير مثال على ذلك هو لبنان، فعلى الرغم من خروجه من الحرب الأهلية، إلا أنّ الهويات عاشت بعد

(13) انظر: بدر الدين عرودكي، الهوية الوطنية السورية بين الإشكالية والالتباس: التاريخ والواقع والمستقبل، منشورات مركز حرمون للدراسات المعاصرة، إسطنبول، والدوحة، تشرين الثاني/ نوفمبر 2020، ص 48، بتصرف.

ذلك حالةً من التبعية والتدخل الخارجي في إدارتها وتحريكها، ممّا جعلها تخفق في صياغة هويةً وطنيةً للدولة، فبقيت المحاصصة الهوياتية تتحكّم بالمشهد السياسي والاجتماعي في الدولة، وكذا الحال في العراق، لذا يجب العمل على إخراج كل التنظيمات والقوى والأفراد التي دخلت سورية في السنوات الماضية، وانضمت للحرب بدوافع هوياتية ضيقة، ومارست دوراً هداماً في الساحة السورية، وفي هوية الدولة المستقبلية.

كما لا بدّ من التأكيد على «ضرورة إنتاج خطابٍ وطنيٍّ جامعٍ مجدٍ، يقطع الطريق على كلّ مَنْ حاول خطف منجزات الشعب السوري وتضحياته، ووجود فكرٍ وواعٍ حضاري مدني حامل لمشروع ديمقراطيٍّ، متجاوزاً الانتماءات الفرعية، ممّا يساهم في دعم الائتلاء الوطني، وإعطاء دورٍ كبيرٍ لمؤسسات المجتمع المدني... والعمل مع كلّ القوى الداخلية والدولية، لوضع حدٍّ للحرب الدائرة، وكفّ يد النظام الأمني والتنظيمات المتطرفة والانفصالية وغيرها من القوى ذات المشاريع الخاصة والإقليمية، لخلق حالةٍ من الهدوء النسبي تسمح بتفاعلاتٍ مجتمعيةٍ وسياسيةٍ، تؤدي بنهاية المطاف لزيادة وعي المجتمع ككل، كخطوة تمهيدية لبناء نموذج ديمقراطي تعددي يليق بتاريخ الشعب السوري وتضحياته»<sup>(14)</sup>، ويبقى المحرّك الأساسي لهذه العملية الإرادة الكامنة داخل الهويات وكافة الانتماءات داخل الدولة السورية؛ لتقديم عقدٍ سياسيٍ يكفل مستقبل الجميع في دولةٍ ديمقراطيةٍ، ويسبق هذا العقد بعهدٍ اجتماعيٍّ يشكّل بنيةً تحتيةً أساسيةً لبناء العقد عليها، يقرّ فيها الجميع ضرورة العيش المشترك بين مختلف الأفراد والمجموعات الاجتماعية، باختلاف انتماءاتها، ولا سيما وأن الهويات في سورية يمكن تقسيمها إلى قسمين أساسيين، الأول، هويات ما دون الوطنية؛ كالمناطقية والعشائرية والطائفية والعرقية، والقسم الثاني، هويات فوق الوطنية؛ كالهوية الإسلامية أو العربية أو الأممية مثلاً، إضافةً إلى ظهور حالة الثنائيات بين الشعب السوري (السنّي - العلوي)، (العربي - الكردي)، (المسلم - المسيحي)، (المحافظ - العلماني) وغيرها ممّا يجعل العهد الاجتماعي أساسياً في هذه المرحلة.

إنّ تصوّر هويةٍ سوريةٍ جامعةٍ لا بدّ وأن يُسبق بحواراتٍ وطنيةٍ تعزّز الثقة وتزيل أيّ خلافاتٍ بين أفرادها، وبالتالي تقرب وجهات النظر بينهم، إذ يتمّ فيها الاعتراف بالهويات الأكبر، مع الاعتراف بكامل الحقوق للمجموعات القومية واللغوية والدينية والمذهبية، وكافة الجماعات الموجودة في نسيج الدولة السورية، من دون أيّ إغفال للثنائيات داخل سورية، أو حتى خارجها، مع التأكيد على أنّ نقطة البداية يجب أن تبدأ بلمّ شمل المعارضة السورية، وتحقيق التوافق بين الهويات السورية، والابتعاد عن أيّ محاولة إقصاء لأيّ منها، واحترام الخصوصية التي تميّز هذه الهويات، وتعترف بحقوقها السياسية والثقافية، في إطار دولة ديمقراطية مدنية تتسع لجميع أبنائها.

## الخاتمة والنتائج

لقد خلص البحث إلى مجموعةٍ كبيرةٍ من النتائج، التي يمكن إجمالها بما يلي:

1 - إنّ تشكّل الدولة السورية بمفهومها الجغرافي والسياسي الحديث لم يراعِ البعد الهوياتي للأفراد

(14) أحمد وليد، إشكالية الانتماء وسبل بناء الهوية السورية المستقبلية، موقع نون بوست، 18 أيار/ مايو 2017. <https://2u.pw/chdZPA>

والجماعات الداخلة في هذا التكوين الجديد والطارئ، ممّا خلق إشكالية انتماء بين مكوّنات الدولة الجديدة، حيث لا يزال الانتماء للهويات القديمة قويًا، في ظلّ عدم تعزيز ارتباطها بالدولة، ولا سيما وأنّ هذه الدولة نشأت تحت وصاية أجنبية (الانتداب الفرنسي) وكان ظهورها نتيجة تقاسم مناطق نفوذٍ للدول المنتصرة بعد الحرب العالمية الأولى.

2 - لقد كان وقوع سورية تحت الاستبداد عاملاً أساسياً في تأخر قيام الدولة السورية بمفهومها الحقيقي والعصري، حيث عطّل الاستبداد الحياة السياسية، وفرض هويةً أيديولوجيةً خاصةً به، فكانت هويته تعزّز استمرار الحاكم، وترسّخ ذلك عبر المناهج التعليمية وعبر تغيير الدستور الذي أضيفت له المادة الثامنة والتي تنص على أنّ حزب البعث هو الحاكم للدولة والمجتمع والمحتكر الوحيد للسياسة، وبهذا نمط الاستبداد الهوية السورية، مع رفضٍ كاملٍ لأيّ اختلافٍ ولائيّ انتماءٍ أو رأي.

3 - لقد حوّل مشروع الدولة السورية الهويات إلى حالة من السرديات الذاتية المعبّرة عن ذاكرةٍ جمعيّةٍ لجماعاتٍ محظورةٍ من الفاعلية في مجتمعها، لذا فإنّها تلجأ إلى حالة الاسترجاع النوستالجي، وهي عملية يتمّ من خلالها فصل الوعي المفروض على الهويات عن الوعي التاريخي لها والذي يشكّل فضاءً في الذاكرة الجمعيّة للأفراد.

4 - مثلت الثورة السورية حالةً من العودة للهويات بعد الخروج عن سلطة الهوية الأيديولوجية الاستبدادية، هذه الهويات امتازت - في الغالب - بأنّها من الهويات الثابتة أي تلك التي تمتلك إرثاً حضاريًا وتاريخيًا، ولها رموزها الخاصة بها، ممّا يجعل مسألة التعامل معها في إطار وطني مهمة مرحبًا بها، لكنّ هذه العودة المفاجئة جعلت بعض الهويات تحاول تعويض غيابها عبر مظلومية عدتها وسيلةً لتبرير أيّ ممارسةٍ سلبيةٍ أو بعيدةٍ عن الإطار الوطني السوري، وهو أمرٌ من شأنه خلق مزيدٍ من التشرذم الهوياتي ذي الأثر النفسي العميق في شخصية الفرد، كما أن عدم وحدة رؤية المعارضة السورية سبّب فجوةً تنسيقيةً وتنظيميةً مع كافة الهويات الجزئية السورية.

5 - لا بدّ من تصوّر لمفهوم الهوية المستقبلية لسورية وشكلها، وهذا ما يتطلّب عملاً فكريًا وتربويًا وميدانيًا، وذلك من خلال ترسيخها في ضمير السوريين، وتعميق الوعي بها، وتأطيرها بنصوص رسمية، وكل ذلك يجب أن يكون بعيدًا عن المناكفات السياسية، والتدخلات الخارجية، وغيرها من الممارسات، ممّا يخلق عهدًا اجتماعيًا يكون بمثابة بنية تحتية للعيش المشترك، ولصياغة عقدٍ اجتماعيٍّ سوريٍّ جديدٍ يضع المواطنة والعدالة الاجتماعية كأساس لا بديل عنه، وبالتالي يُلغي التنافس بين الهويات الأولية العصبية، وتتاح الفرصة لتطوير الهويات المتغيرة الديناميكية، من خلال تشكيل مجتمع مدني يعمل على تأصيل ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتجذيرها، لتحل محل المجتمع التقليدي البطرقي بهوياته الثابتة الموروثة وسلطاته المستبدة.

6 - لقد بات الإنسان في الدولة الحديثة اليوم يمارس حضوره بوصفه مواطنًا في هذه الدولة، فتكون علاقته مباشرةً بها، من دون أن تتطلّب أيّ وسيط، والانتماء إليها غير مرهون بأي انتماءٍ آخر، أي إنّ الفرد لا يتبادل مع الدولة الالتزام عن طريق هويته الخاصة به، فالدولة بنية ومؤسسات، وعلاقتها مع البنى الاجتماعية والهوياتية الموجودة في داخلها علاقة احتواء.



## المصادر والمراجع المستخدمة في البحث

- 1 - أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى- تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، المجلد الثاني، منشورات مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1، 1934م.
- 2 - أمين معلوف، الهويات القتالة: قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة، نبيل محسن، دار ورد للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999م.
- 3 - بدر الدين عرو دكي، الهوية الوطنية السورية بين الإشكالية والالتباس: التاريخ والواقع والمستقبل، منشورات مركز حرمون للدراسات المعاصرة، إسطنبول، والدوحة، نوفمبر/ تشرين الثاني، 2020م.
- 4 - برهان غليون، وآخرون، المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط4، 2015م.
- 5 - خلود الزغير، سورية الدولة والهوية- قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط1، 2020م.
- 6 - زياد علاونة، المواطنة، منشورات وزارة الشؤون السياسية والبرلمانية الأردنية، عمان، 2014م.
- 7 - سوسن جميل حسن، مدن «إعمار الإعمار» والرواية، منشورات مجلة الفيصل، العددان 517-518، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ديسمبر/ كانون الأول، 2019م.
- 8 - مجموعة من الباحثين، مسألة أكراد سورية: الواقع- التاريخ- الأسطورة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط1، 2013م.
- 9 - ميريام كوك، سورية الأخرى- صناعة الفن المعارض، ترجمة، حازم النهار، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، وبيروت، ط1، 2018م.

## المواقع الإلكترونية

- 1 - أحمد وليد، إشكالية الانتماء وسبل بناء الهوية السورية المستقبلية، موقع نون بوست، 18 أيار/ مايو 2017. <https://2u.pw/chdZPA>
- 2 - علياء أحمد، الهوية السورية المقتولة، موقع صالون سوريا، 29 آذار/ مارس 2018. <https://2u.pw/oIVftS>
- 3 - محمد وجيه جمعة، حول الهوية السورية، موقع ترك برس، 25 أيار/ مايو 2022. <https://2u.pw/iE75oO>

# الأيدولوجيتان القومية العربية والإسلامية ومشروع الدولة الديمقراطية في سورية - قراءة نقدية

طارق عزيزة

كاتب وباحث سوري من مواليد اللاذقية 1982، مقيم حاليًا في ألمانيا، مجاز في الحقوق من جامعة دمشق (2006)، عمل في وقت سابق باحثًا في «مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية»، وأستاذًا للتاريخ السياسي المعاصر في «المعهد الفرنسي للشرق الأدنى/IFPO» في بيروت. نشر في عديد من الصحف والمجلات والمواقع الإلكترونية، وأصدر عدة كتب: الثقب الأسود: أوراق من ملفات الإسلاميين في الثورة السورية (2022)، العلمانية (2014)، جبهة النصر لأهل الشام: القاعدة في طبعها السورية (2013).



طارق عزيزة

## المحتويات

مقدّمة

أولاً، في معنى الأيدولوجيا وتأثيرها

ثانياً، الأيدولوجيا القومية والأيدولوجيا الدينية

ثالثاً، الدولة الديمقراطية والمواطنة المتساوية

رابعاً، أيدولوجيا عربية وإسلامية

خامساً، الأيدولوجيتان القومية العربية والإسلامية وتطور سورية السياسي

1. من الاستقلال حتى نظام البعث

2. مرحلة حكم الأسد

خاتمة

المصادر والمراجع

## مقدمة

حفرت الأيديولوجيتان القومية العربية والإسلامية<sup>(1)</sup> عميقاً في الوعيين السياسي والمجتمعي في سورية، وأثرتا في مسار البلاد السياسي على امتداد تاريخها المعاصر، من خلال حضورهما الحاسم في معظم الدساتير المتعاقبة، ما انعكس في بنية الدولة وسياساتها العامة، وتالياً حياة السوريات والسوريين فيها.

يفترض البحث أنّ هاتين الأيديولوجيتين أعاقتا نشوء دولة وطنية ديمقراطية، وكان لهما دور في تكريس الاستبداد في سورية، حيث إن تبني جماعات سياسية مختلفة لإحدهما أو لكليهما معاً، بغية شرعنة موقعها في السلطة، أو تأكيد أحقيتها بها إن كانت معارضة، أضعف إمكانية تأسيس نظام ديمقراطي، وأعاق تشكّل هويّة وطنية سورية مشتركة. ففي مقابل السمة المدنية لأصول الفكر القومي في أوروبا عمومًا، وليبراليته ولادينيته الصريحة، لم تتعد أيديولوجيا القومية العربية عن الدين، فاحتفت بالإسلام وعدّته أحد عناصرها الرئيسة. ونجم عن هذا الالتزام الأيديولوجي نتائج حقوقية وسياسية خطيرة، لأنّ الدساتير والقوانين المستندة إلى أيديولوجيات قومية أو دينية، تنطوي على تمييز صريح بين المواطنين/ات على أساس قومي أو ديني، بما يتناقض ومبدأ المواطنة المتساوية، أحد الشروط اللازمة لتأسيس نظام ديمقراطي وتشكّل هوية وطنية جامعة.

يناقش البحث فرضيته معتمداً المنهجين التاريخي والوصفي التحليلي، فيشرح مصطلحاته، ثم يعاين تأثير الأيديولوجيتين العروبية والإسلامية في الواقع السياسي والحقوقى السوري، مستنداً إلى أدبيات وأحداث ذات صلة، موثقة من مصادر نظرية وتاريخية، لينتهي إلى خاتمة تكثف نتائج المناقشة.

## أولاً: في معنى الأيديولوجيا وتأثيرها

يعود مصطلح (أيديولوجيا) إلى أنطوان ديستودو تراسي (1784-1836)، الذي «صكّ كلمة أيديولوجيا أثناء الثورة الفرنسية، واستُخدم لأول مرة علانية في عام 1796. وتشير الأيديولوجيا عنده إلى (علم الأفكار) الجديد، أي علم - الفكرة (idea-ology) بصورة حرفية»، وقد اعتقد أن «من الممكن موضوعياً الكشف عن أصول الأفكار، وأعلن أن هذا العلم سوف يتمتع بنفس المكانة الخاصة بالعلوم الراسخة كعلم الأحياء»، وأن «الأيديولوجيا ستتوّج في النهاية ملكة للعلوم، بما أنّ جميع أشكال البحث تتأسس على الأفكار». ولم يكن لذلك المعنى الأصلي للمصطلح سوى أثر محدود على استخدامه اللاحق. وبدأ استخدام الأيديولوجيا كمصطلح سياسي في كتابات كارل

(1) يميّز البحث بين دين الإسلام (عقيدة المسلم وعباداته ومعاملاته)، والأيديولوجيا الإسلامية، بوصفها توظيفاً للدين لدى جماعات وأحزاب لأغراض سياسية.

ماركس، فقد استخدمه في عنوان عمله المبكر (الأيدولوجيا الألمانية)، ونسب إليه مفهومًا مختلفًا<sup>(2)</sup>. ارتبط مفهوم الأيدولوجيا عند ماركس بالوهم والغموض، «فهي مسؤولة عن رؤية زائفة أو خاطئة للعالم، وهو ما أشار له إنجلز لاحقًا بمصطلح «الوعي الزائف»، «ويُقصد به «الوهم والغموض الذين يعيقان الطبقات الخاضعة من التعرف على حقيقة أنها تتعرض للاستغلال»<sup>(3)</sup>. واتخذ المفهوم عند لينين ومعظم الماركسيين اللاحقين معنى آخر، إذ باتت الأيدولوجيا تشير إلى «الأفكار المميزة لطبقة اجتماعية معينة، تلك الأفكار التي تقدم مصالحها بغض النظر عن موقعها الطبقي»، وزالت الدلالات السلبية أو الانتقاصية عن المصطلح لأن كل الطبقات تمتلك أيدولوجيا ما، «ولم تعد الأيدولوجيا توحى بالضرورة بالزيف والغموض»<sup>(4)</sup>. وطور أنطونيو غرامشي نظرية الماركسية عن الأيدولوجيا، مركزًا على ما أسماه «الهيمنة الأيدولوجية»، وتعني «قدرة الأفكار البرجوازية على إزاحة الآراء المنافسة لها وأن تشكل المعنى العام للعصر. ويلقي غرامشي الضوء على درجة تجذر الأيدولوجيا في كل مستوى من مستويات المجتمع، في فنونه وأدائه، وفي نظامه التعليمي وإعلامه الجماهيري، وفي لغة الحياة اليومية، والثقافة الشعبية»<sup>(5)</sup>، مما يدل على مدى عمق تأثير العوامل الأيدولوجية في مختلف مناحي حياة الأفراد والمجتمعات.

ازداد تداول المصطلح منذ ستينيات القرن العشرين، رغم تكييفه وفق احتياجات التحليل الاجتماعي والسياسي، «وقد جعل هذا من الأيدولوجيا مفهومًا محايدًا وموضوعيًا... فيعرف مارتن سيلجر (1976) مثلاً، الأيدولوجيا باعتبارها مجموعة من الأفكار يضع من خلالها الناس، ويفسرون، ويرزون غايات ووسائل النشاط الاجتماعي المنظم، بغض النظر عما إذا كان ذلك النشاط يهدف إلى الحفاظ على نظام اجتماعي بعينه أو تعديله أو اقتلاعه أو إعادة بنائه»<sup>(6)</sup>. وبما أن كلمة سياسة (بوليتيك) / Politics، مشتقة من الأصل اليوناني بوليتايا: أي الدولة، الدستور، النظام السياسي. وبوليتيكا: وهي جمع بوليتكتوس، أي الأمور السياسية، وكل ما يتعلق بالدولة، وبالنظام السياسي<sup>(7)</sup>، جاز القول بوثاقه الصلة بين الأيدولوجيا والسياسة، فالأولى تبحث في مبررات الثانية وموجباتها النظرية، ويكاد وجود أحدهما لا يكتمل بغير الأخرى، فكل ممارسة سياسية هي في التحليل الأخير تجسيد لأيدولوجيا ما، بهذه الدرجة أو تلك.

## ثانياً: الأيدولوجيا القومية والأيدولوجيا الدينية

تعدّ الأيدولوجيات القومية والدينية من أبرز الأيدولوجيات السياسية المؤثرة في التاريخ الحديث،

- (2) أندرو هيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، ط 1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص 15.
- (3) أندرو هيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ص 16. وشرح الوعي الزائف هو إضافة المترجم في الهامش.
- (4) أندرو هيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ص 17.
- (5) نفسه، ص 18.
- (6) نفسه، ص 20.
- (7) مارسيل بريلو، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، ط 3 (باريس: منشورات عويدات، 1983) ص 6.

ويمكن ملاحظة انتشار تياراتها وأحزابها في مختلف المجتمعات، على تباين ثقافتها وتنوعها. تتأسس الأيديولوجيا القومية على «الاعتقاد أن الأمة هي المبدأ المركزي للتنظيم السياسي، ولذلك تقوم على افتراضين مركزيين. أولهما أن الجنس البشري ينقسم طبيعياً إلى أمم متميزة، وثانيهما أن الأمة أكثر وحدة ملائمة، وربما الوحدة الوحيدة الشرعية، للحكم السياسي»<sup>(8)</sup>.

ظهر الفكر القومي في أوروبا بعد عقود من الحروب والصراعات الدينية، وارتبط بحركة علمنة واسعة هدفت إلى تفويض سلطة الكنيسة، والفصل بين المجالين الديني والسياسي، وهو ما بلغ ذروته مع الثورة الفرنسية (1789) التي أنهت مبدأ التفويض الإلهي لسلطة الملوك وولاء الرعية للملك، وعضواً عنه أسست الجمهورية على أساس المواطنة، وسيادة الشعب المؤلف من مواطنين أحرار متساوين، يتمتعون بحقوق الإنسان والمواطن. والأهم أن الثوار الفرنسيين لم يتحركوا باسم جماعة عرقية أو دينية، وإنما «قاموا بذلك باسم الشعب، واعتبروا السكان يكوّنون الأمة الفرنسية»<sup>(9)</sup>، وأصبحت رابطة المواطنة هي ركيزة العلاقة بين الفرد والدولة. هذه هي «القومية المدنية»، حيث الأمة سياسية، تقوم على المواطنة والولاء المدني، وهي ذات قيم عالمية، فضلاً عن كونها عقلانية واستيعابية تحترم التنوع الثقافي، والأمم عندها متساوية. في المقابل، ظهر ضربٌ من «القومية الإثنية الثقافية»، وفيها الأمة ثقافية/ تاريخية، تقوم على الأصل والانتماء الإثني، ذات خصوصية وأبعاد روحانية/ عاطفية، تؤمن بالوحدة الثقافية، وتمايز الأمم بعضها عن بعض<sup>(10)</sup>. وإذ تجلّت القومية المدنية في الجمهورية الفرنسية العلمانية التي تحتفي بالتنوع الثقافي، فإن النازية في ألمانيا (وبدرجة أقل الفاشية في إيطاليا)، أعطت صورة عن النموذج السياسي الرهيب الذي يمكن أن تنتجه أيديولوجيا القومية الإثنية الثقافية.

أمّا الأيديولوجيات الدينية في السياسة، ومن ضمنها الأيديولوجيا الإسلامية، فتنتقل من فكرة العودة إلى النصوص المقدسة للجماعة المعنية، لإحيائها والالتزام بتعاليمها في كافة شؤون الحياة، السياسية والاجتماعية والاقتصادية وسواها، وترى في هذا الالتزام معيار الشرعية الأساس. وعلى الرغم من اختلاف الأشكال التي اتخذتها حركات «الإحياء الإسلامي» من بلد لآخر، إلا أن موضوعاتها الرئيسة متشابهة، يمكن إجمالها بالآتي: الحكم بإخفاق النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة، والتنافر مع الغرب ورفضه، والبحث عن هوية وقدر أكبر من الأصالة، والقناعة بأن الإسلام أيديولوجيا تتسم بالاكفاء الذاتي للدولة والمجتمع، وهو بديل قوي للوطنية والاشتراكية والرأسمالية<sup>(11)</sup>.

بدأت تتولّد قناعة جديدة، منذ القرن التاسع عشر، لدى مصلحين عرب ومسلمين بارزين، بأن نهضة مجتمعاتهم تتطلب تغيير أنماط الحياة والتفكير القديمة لمواكبة العصر، ومجاراة التقدم الذي كان يغدّ الخطا في الغرب على مختلف الأصعدة. كان منهم حسن العطار (-1766 1835)، شيخ

(8) أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص 177.

(9) نفسه، ص 178.

(10) نفسه، ص 193 (بتصرف).

(11) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة د. عبده قاسم، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2002). ص 32.

الأزهر الذي اقترب من علماء الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801)، وأبصر امتلاكهم علومًا غريبة عن الواقع العربي، فأدرك أن التصديّ للتحديّ المفروض لا بد له من تغيير عميق وشامل، وعبر عن ذلك بالقول: «إن بلادنا لا بد أن تتغيّر، وأن يتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»<sup>(12)</sup>. وعلى خطا العطار، سار تلميذه رفاة الطهطاوي (1801-1873)، ورأى أن «الصلات التي عُقدت بين مصر وبين الحضارة الأوروبية، في عهد محمد علي، واحدة من أهم الإنجازات ولو لم يكن لمحمد علي فضل سواها لكفاه بها فخراً لأنها هي التي جدّدت شباب الأمة، وأعانته على الانتصار على ذلك التحدي المتمثل في فكر العصور المظلمة»<sup>(13)</sup>. وكذا حال جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ومحمد عبده (1849-1905)، وعبد الرحمن الكواكبي (1854-1902) في مساعيهم التنويرية.

غير أن الدعوات الإصلاحية المنفتحة الرامية إلى تجديد الفكر الإسلامي ومواءمته مع الحداثة، أعيد تشكيلها وتكيفها بصورة مختلفة في الربع الثاني من القرن العشرين، لتصبح أساساً انطلق منه حسن البناء (1906-1946)، معلناً أيديولوجيته الإسلامية المكتفية بذاتها، ومبدؤها الرئيس: «الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»، واضعاً بذلك الأسس الأيديولوجية والتنظيمية للحركة التي أسسها باسم (جماعة الإخوان المسلمين) في مصر، وانتشرت فروعها في بلدان أخرى في مقدمتها سورية، لتصبح العنوان الأبرز لما سيُعرف بـ«الإسلام السياسي». وبعد حسن البناء، نظر سيد قطب (1906-1966) لنسخة إخوانية أكثر وضوحاً وعنفاً، زادت من تشدّد الأيديولوجيا الإسلامية وجذريتها، حتى إنّه اعتُبر «مهندس الإسلام الراديكالي»<sup>(14)</sup>.

تراوحت أطروحات إخوان سورية وممارساتهم من العمل الدعوي والسياسي في سنوات الاستقلال الأولى، إلى محطات من العنف وحمل السلاح، بعدما تبنى بعضهم تعاليم سيد قطب الراديكالية، إذ وجدت ترجمتها العملية على يد القيادي الإخواني مروان حديد (1934-1976)، الملقب بـ«شيخ الجهاد السوري»، حين قاد أولى المواجهات المسلحة بين جماعة الإخوان المسلمين ونظام البعث في الستينيات، وأعاد الكرة ضدّ نظام الأسد في السبعينيات، حتى اعتقاله ووفاته في سجنه صيف عام 1976، وواصل أتباعه نهجه من بعده لسنوات.

### ثالثاً: الدولة الديمقراطية والمواطنة المتساوية

تعدّ العمومية من أهم خصائص الدولة الديمقراطية الحديثة، لتكون لعموم مواطناتها ومواطنيها من دون استثناء، لا دولة فئة أو فئات بعينها منهم. هذا يقتضي المساواة في تعاملها معهم ومعهم، بصرف النظر عن المعتقدات أو الأصول والانتماءات الخاصة بالأفراد أو الجماعات، فهي دولة الجميع، تدير صراعاتهم، وتحلّ تناقضاتهم من دون أن تكون طرفاً فيها، أو تنحاز إلى هذا الفريق أو ذاك. ليس من العمومية سنّ قوانين الدولة (وهي مجال عام) استناداً إلى أسس خاصّة، كالدين أو

(12) محمد عمارة، العرب والتحدّي، سلسلة عالم المعرفة (الكويت): المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1980). النسخة الرقمية، ص 151.

(13) نفسه، ص 153.

(14) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ص 190.



المذهب أو القومية أو حتى الأيديولوجيا السياسية، لأن تلك الأسس في الأصل ذاتية تخص كل فرد، أو فتوية تقتصر على جماعة محدودة، وتعدّ جزءاً من العناصر المكوّنة للهوية. أمّا عمومية الدولة وحدثها، وتالياً حداثة علاقات المواطنة فيها، فتأسس على حيادها تجاه التعيّنات الذاتية لسائر مواطناتها ومواطنيها، من أديان ومذاهب وأصول وعقائد وغيرها. ولما كان الدستور هو الأساس الذي تبنى عليه التشريعات والقوانين، ويضع أسس النظام السياسي والحقوق في الدولة، فإن احترام مبدأ المواطنة المتساوية أو انتقاصه يبدأ من هنا: إما أن تؤسس القواعد الدستورية لقيام دولة مواطنة متساوية لا تميز فيها، أو أن تتضمن ما من شأنه المفاضلة بين المواطنين/ات بوجه عام (أو التمييز في حقوق المواطنة بين الذكور والإناث)، وبالتالي نقض المواطنة المتساوية.

### رابعاً: أيديولوجيا عربية وإسلامية

تعلم المثقفون العرب «القومية» من أطلاعهم على الفكر الغربي؛ «فقد كانت الفكرة القومية بارزة عند مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وكانت ثمارها واضحة للعيان في القرن التاسع عشر الذي شهد بروز ألمانيا وإيطاليا كدولتين قوميتين. وخلبت الفكرة القومية لبّ من اختلفوا إلى أوروبا من أبناء الشرق، وخاصة من جاؤوا من الدولة العثمانية، أتراباً كانوا أم عرباً»<sup>(15)</sup>. ومن ثم، «لم يظهر الشعور القومي عند العرب إلا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ولعل تطبيق نظام التجنيد في الولايات العربية في ظل حركة الإصلاح في الدولة العثمانية، وما عاناه العرب من التمييز من جانب ضباطهم الأتراك، وكذلك إحساس طلاب المدارس العثمانية من العرب (خاصة المدارس العسكرية) بهذا التمييز في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، كان وراء شعورهم باختلافهم عن الأتراك»<sup>(16)</sup>. إلا أن منظري القومية العربية الأوائل مثل قسطنطين زريق، وعلى الرغم من الإقرار بأن «القومية بمعناها الصحيح إنما هي وليدة العصر الحديث وما تمخض عنه من قوى سياسية واقتصادية واجتماعية»، يجدون «شعوراً عربياً قوياً حتى في العهد الأول حين كانت العاطفة الدينية الإسلامية لا تزال في أشد غلبانها»<sup>(17)</sup>.

يعدّ حزب البعث العربي الاشتراكي أبرز ممثلي التيار القومي العربي، وثمة من يعتقد أنّ «أهمّ ظاهرة حزبية ظهرت في سورية في القرن العشرين كانت ولادة حزب البعث»<sup>(18)</sup>، وتمثّل أدبياته بشكل كبير أيديولوجيا القومية العربية، كما عبّر عنها ميشيل عفلق، أحد مؤسسي الحزب، مستلهماً النموذج الألماني للقومية الإثنية الثقافية، ومنظراً لنسختها العربية. وقد توقّف الكاتب القومي اليساري ياسين الحافظ عند تأثير أيديولوجيا البعث بالقومية الألمانية، في معرض نقده لما سمّاه «البرجوازية الصغيرة القومية العربية»، وكيف أنّها «أخذت تستعمل لغة ألمانية، وانتقلت المصطلحات الألمانية والإيطالية إلى القاموس السياسي للبرجوازية الصغيرة العربية. لقد تحدث القوميون الألمان عن

(15) رؤوف عباس، تطور الفكر العربي الحديث، د.ر (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2023). ص 65.

(16) نفسه، ص 67.

(17) قسطنطين زريق، الوعي القومي، د. ر (بيروت: دار المكشوف، 1939). ص 116.

(18) كمال ديب، تاريخ سورية المعاصر: من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011، ط 2 (بيروت: دار النهار للنشر، نيسان 2012). ص 89.

«شعب الشعوب»... وميزوا بين «الشعوب العفوية والشعوب القائدة»، وصاغوا النظريات حول الخصائص الأصيلة الفردية المميزة للأمة الألمانية». وكرر التيار البرجوازي الصغير القومي الأفكار نفسها والصيغ نفسها، بل الألفاظ نفسها في بعض الأحيان<sup>(19)</sup>. وتزخر مؤلفات ميشيل عفلق بشواهد لا تحصى، عن «روح الأمة» و«أصالتها» و«عبقريتها» و«عظمة قدرها»، فضلاً عن «الرسالة الخالدة» المثبتة في شعار الحزب.

وفي العلاقة مع الدين، كانت القومية السياسية في الغرب «جزءاً من حركة علمنة الحضارة المسيحية، وأسفرت المعركة بين القومية والمسيحية عن انتصار القومية»، لكن الأمر سار على نحو مختلف في الشرق العربي عند وصول الأفكار القومية إليه أواخر القرن التاسع عشر، «فقد كان الإسلام ولا يزال عميق الجذور، فلم تستطع الأفكار القومية الجديدة من الغرب أن تحدث ثغرة في الإسلام، بل استطاع الإسلام أن يقف في وجه كل محاولة للعلمنة.. فهكذا لا يمكن الفصل التام بين الإسلام والقومية العربية»<sup>(20)</sup>. وبحسب قسطنطين زريق «القومية الحقيقية لا يمكنها بحال من الأحوال أن تناقض الدين الصحيح، إذ ليست، في جوهرها، سوى حركة روحية ترمي إلى بعث قوى الأمة الداخلية»<sup>(21)</sup>.

لم يخرج موقف حزب البعث عن هذا التوجّه. ففي محاضرة ألقاها على مدرّج الجامعة السورية، في نيسان/ أبريل 1943، أكد ميشيل عفلق أن «الإسلام كان حركة عربية، وكان معناه: تجدد العروبة وتكاملها»، ورأى أن العرب ينفردون دون سائر الأمم بأن «يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية، أو بالأحرى كانت هذه الرسالة مفصحة عن تلك اليقظة القومية»<sup>(22)</sup>. وشرح ارتباط القومية العربية والإسلام، بالقول: «قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء، وكل تشريح لجسمها وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل، فعلاقة الإسلام بالعروبة ليست إذاً كعلاقة أي دين بأية قومية. وسوف يعرف المسيحيون العرب، عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل، أن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها، ويحبوها، فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أئمن شيء في عروبته»<sup>(23)</sup>. عاد عفلق بعد أكثر من ثلاثين عامًا وأكد علاقة العروبة والإسلام، في محاضرة ألقاها بمدرسة الإعداد الحزبي في بغداد عام 1976، قال فيها: إن حركة البعث «أعطت الإسلام، الدين العربي، الدين الإنساني، أعطته المكانة الأساسية في تكوين قوميتنا، ليس فقط بالنسبة إلى الماضي وإنما بالنسبة إلى كل وقت، فما دامت الأمة العربية على هذه البسيطة فالإسلام هو التراث الروحي وهو المحرك لها، هو ملهمها، هو مرجعها الروحي، وهو الحركة الثورية المثلى في نظر البعث... تصورنا أيها الرفاق كلي للحياة القومية، الحياة القومية في

(19) مجموعة مؤلفين، ياسين الحافظ معاصرًا، تحرير وتقديم جاد الكريم الجباعي، ط 1 (اسطنبول: ميسلون للثقافة والنشر، 2023). ص 164.

(20) زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية، ط 4 (بيروت: دار النهار للنشر، 1986). ص 144.

(21) قسطنطين زريق، الوعي القومي. ص 112.

(22) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ج 1، د. ر (بغداد: حزب البعث العربي الاشتراكي القيادة القومية مكتب الثقافة والإعلام، 1987)، ص 145.

(23) نفسه، ج 1، ص 148.

نظرنا تشمل كل شيء والعقيدة الدينية داخلية في تكوينها دخولاً عضوياً<sup>(24)</sup>. و«البعث وضع الأمور في نصابها عندما وضع الإسلام كثورة أخلاقية وفكرية واجتماعية حاسمة في تاريخ البشر، وضعها في صلب القومية العربية. بهذا المعنى لا يوجد عربي غير مسلم، هذا إذا كان العربي صادق العروبة وإذا كان متجرداً من الأهواء ومتجرداً من المصالح الذاتية. العروبة تعني الإسلام بهذا المعنى الرفيع الذي لا تعصب فيه ولا تمييز ولا أي شيء سلبى»<sup>(25)</sup>.

تجدد الإشارة إلى أنه برغم التحولات والانشقاقات التي طالت حزب البعث، وتسرب أفكار متأثرة بالماركسية إلى أدبياته لبعض الوقت، وتحديدًا في ستينيات القرن العشرين، إلا أن الصلة الوثيقة بين العروبة والإسلام بقيت سمة ثابتة في الأيديولوجيا البعثية، وتكرست عملياً من خلال سياسات نظام البعث، واستمرت في عهد حافظ الأسد بعد انفراده بالسلطة، وسعيه إلى استمالة الأكثرية السنية، في سنوات حكمه الأولى خصوصاً، وهو ما فعله وريثه بشار من بعده، بما يخدم توطيد حكمه، وكانت القوانين والإجراءات التمييزية ضد غير العرب وغير المسلمين من ثوابت «دولة البعث» في أطوارها المختلفة، وفق ما تضمنته الدساتير المتعاقبة، كما سيأتي بيانه.

#### خامساً: الأيديولوجيتان القومية العربية والإسلامية وتطور سورية السياسي<sup>(26)</sup>

كانت «الأيديولوجية المهيمنة» في حياة البلاد السياسية مزيجاً من الأيديولوجيا القومية العربية والأيديولوجيا الإسلامية، منذ استقلال سورية عن الانتداب الفرنسي، وإن تفاوت نسبي بين مرحلة وأخرى، وفق ما تبين أحداث التاريخ السياسي السوري المعاصر، ومضامين معظم الدساتير السورية المتعاقبة. فالدستور هو الوثيقة الأهم في حياة الدول والشعوب، كونه يرسم القواعد التي تحدّد شكل نظام الحكم، والمبادئ العامة الموجهة لسياسات الدولة. ولا يغيّر في الأمر إن كانت دوافع العمل بدلالة أيديولوجيا ما هي القناعة الصادقة بها، أم لجعلها واجهة تستر أهدافاً سلطوية وفئوية، مادامت مؤثرة فعلاً في الواقع العملي.

#### 1 من الاستقلال حتى نظام البعث

تأسست أول جمهورية سورية تحت الانتداب الفرنسي، بعد انتخاب جمعية تأسيسية وضعت دستوراً للبلاد وأقرته سنة 1928، في أعقاب الثورة السورية الكبرى (1925-1927)، وجرى العمل به بشكل متقطع من عام 1930 حتى 1949. جاء في مادته الثالثة: «سورية جمهورية نيابية دين رئيسها الإسلام وعاصمتها دمشق»، وفي المادة السادسة «السوريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وما عليها من الواجبات والتكاليف. ولا تمييز بينهم بسبب الدين أو المذهب أو الأصل أو اللغة»، وجاء في مادته العشرين أن غاية التعليم «ترقية المستوى في الأخلاق

(24) نفسه، ج 3، ص 30.

(25) نفسه، ج 3، ص 33.

(26) تجدد الإشارة إلى أن هاتين الأيديولوجيتين حضرتا بقوة، منذ نهاية الحكم العثماني واستقلال سورية الأول باسم (المملكة السورية العربية) وتتويج فيصل بن الحسين ملكاً عليها، ووضع دستور لنظام ملكي نيابي، وكذلك خلال الانتداب الفرنسي (1920-1946)، ولأسباب منهجية وإجرائية ركز البحث على مرحلة ما بعد الاستقلال.

والعلوم بين الأهالي وتثقيفهم على مبادئ الوطنية<sup>(27)</sup>. لم يتضمّن هذا الدستور أي إشارة تفضيلية لدين أو قومية، باستثناء النص على الإسلام ديناً لرئيس الدولة، وجعل المبادئ الوطنية، لا القومية أو الدينية، غاية التعليم. استمر هذا الدستور سارياً بعد الاستقلال، وانتهى العمل به بانقلاب حسني الزعيم في 30 آذار/ مارس 1949.

شهدت مرحلة الاستقلال حضوراً متزايداً للأيدولوجيا القومية العربية في الساحة السياسية السورية، لا سيما بعد تأسيس حزب البعث على أيدي ميشيل عفلق وصلاح البيطار، والحزب العربي الاشتراكي بزعامة أكرم الحوراني، ثم اندماجهما في (حزب البعث العربي الاشتراكي)، فضلاً عن الأيدولوجيا الإسلامية، مع تصاعد نشاط التيار الإسلامي، وعلى رأسه (جماعة الإخوان المسلمين)، وقد ظهرت آثار ذلك الحضور في دستور عام 1950. «ففي حين صيغ دستور 1928، مثل دستور 1920، من وجهة نظر وطنية لعموم سورية، فإنّ دستور عام 1950 كان لديه تصوّر جديد تماماً لسورية بوصفها جزءاً من مشروع قومي عربي. لذلك نصّت المادة 1 على أنّ سورية جمهورية عربية ديمقراطية نيابية ذات سيادة تامة... والشعب السوري جزء من الأمة العربية»<sup>(28)</sup>.

إلى جانب النزعة العروبية المستجدة، أفرد دستور 1950 مكانة تفضيلية للإسلام، فجاء في مقدمته: «ولما كانت غالبية الشعب تدين بالإسلام فإن الدولة تعلن استمساكها بالإسلام ومثله العليا. وإننا نعلن أيضاً أن شعبنا عازم على توطيد أواصر التعاون بينه وبين شعوب العالم العربي والإسلامي، وعلى بناء دولته الحديثة على أسس من الأخلاق القويمة التي جاء بها الإسلام والأديان السماوية الأخرى، وعلى مكافحة الإلحاد وانحلال الأخلاق»، وجاء في المادة 3: «دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع»<sup>(29)</sup>. وظهر تأثير الأيدولوجيا الدينية أيضاً في بعض فقرات المادة 28 عن التعليم، حيث جعلت «تعليم الدين إلزامياً لكل ديانة وفق عقائدها»، ويجب أن يهدف التعليم إلى إنشاء جيل قوي بجسمه وتفكيره، مؤمن بالله»<sup>(30)</sup>. وإذا اكتفى دستور 1950 بأنّ الشعب السوري «جزء من الأمة العربية»، فإنّ دستور 1953 الصادر في ظل ديكتاتورية الشيشكلي العسكرية، أضاف: «على الدولة أن تسعى، في ظل السيادة والنظام الجمهوري، لتحقيق وحدة هذه الأمة»<sup>(31)</sup>، وحافظ على المواد المتأثرة بالأيدولوجيا الدينية، باستثناء إلزامية التعليم الديني، قبل العودة إلى الدستور السابق بعد سقوط نظام الشيشكلي في العام التالي.

ومن أهمّ التأثيرات السلبية لأيدولوجيا القومية العربية في تطوّر سورية السياسي، كان التفريط باستقلال البلاد وإنهاء تجربتها الديمقراطية الناشئة لتحقيق الوحدة مع مصر وإعلان (الجمهورية

(27) يحيى سليمان قسام، موسوعة سورية البنية والبنية - المجلد الثالث، الجزء الثاني، ط 1 (دمشق، دار المجد، 2007). ص 160، 161.

(28) كريم أتاسي، سوريا قوّة الفكرة المشروع الوطني والهندسات الدستورية للأنظمة السياسية، ترجمة معين رومية، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2022)، ص 209.

(29) يحيى سليمان قسام، موسوعة سورية البنية والبنية، ص 170، 171، يُشار إلى محاولة أصحاب التوجهات الإسلامية في الجمعية التأسيسية لفرض مادة تنص على «دين الدولة الإسلام»، ولم ينجحوا في تمرير مقترحهم.

(30) نفسه، ص 176.

(31) نفسه، ص 194.

العربية المتحدة)، في شباط/ فبراير 1958، وهو ما حصل بجهود ممثلي التيار القومي العربي، من سياسيين وعسكريين. وأصبحت الجمهورية السورية مجرد «إقليم» في دولة الوحدة، التي «استحالت سريعاً هيمنة مصرية على سيادة سورية وثوراتها وأسواقها، بشكل لم يختلف عما فعلته فرنسا زمن الانتداب»<sup>(32)</sup>. وكانت الديمقراطية السورية أولى ضحايا الوحدة، لأن نظام مصر كان استبدادياً، وأصبحت سورية، في ظل الجمهورية العربية المتحدة، محكومة ليس بأقل من أربعة أجهزة أمنية واستخباراتية... فتعرض الآلاف للاعتقال ولفترات سجن طويلة. وعمد النظام إلى التصفية الجسدية بدون محاكمة لمعتقلين سياسيين بعد جلسات تعذيب حتى الموت»<sup>(33)</sup>.

انتهت تجربة الوحدة بانقلاب عسكري نفذه ضباط سوريون، بقيادة عبد الكريم النحلاوي في أيلول/ سبتمبر 1961. لكن الأيديولوجيا العروبية ظلت حاضرة، إذ وضع الانقلابيون دستوراً مؤقتاً من ثماني مواد، «نوّهت المادة 1 بتراث الجمهورية العربية المتحدة، وغيّرت اسم البلد من الجمهورية السورية إلى الجمهورية العربية السورية. ولم يغيّر أي نظام حكم أو دستور لاحقاً هذا الاسم»<sup>(34)</sup>. هذا الإجراء لا يتناسب وحقيقة التنوع القومي في سورية، حيث يشكل الأكراد قومية ثانية فيها من حيث العدد، فضلاً عن غيرهم من الجماعات القومية. على أن تغيير اسم البلاد بإضافة «العربية» لم يكن من باب إثبات «حكومة الانفصال» ولاءها للعروبة ردّاً على الاتهامات الناصرية فحسب، بل أتى نتيجة عمق تأثير المد الأيديولوجي العروبي على النخب الحاكمة، ففي العهد نفسه، جرى تعداد سكاني في محافظة الجزيرة، في آب/ أغسطس 1962، وبموجبه «جُرد ما يقدر بنحو 120 ألف كردي من الجنسية وصُنّفوا ك«أجانب»، وبعد أكثر من أربعة عقود، قُدّر أن أكثر من 300 ألف من الأكراد السوريين ما زالوا يعانون آثار هذا التعداد التمييزي»<sup>(35)</sup>.

بدأت مرحلة جديدة من تاريخ سورية صبيحة 8 آذار/ مارس 1963، بانقلاب حمل حزب البعث العربي الاشتراكي إلى السلطة. وشعار «كل السلطة للبعث» الذي تبناه قادة سوريا الجدد لم يقصدوا به التطبيق الكامل لسياسية البعث فحسب بل، وقبل أي شيء، أن تكون السلطة بيد البعثيين وحدهم<sup>(36)</sup>. لقد طوى وصول البعث إلى السلطة صفحة في تاريخ سورية الليبرالية والتعددية البرلمانية، واستهل حقبة من أنظمة الحكم السلطوية والرئاسية والفردية<sup>(37)</sup>.

في العام التالي أصدر «المجلس الوطني لقيادة الثورة» دستوراً مؤقتاً، ظهرت فيه أيديولوجيا البعث بوضوح، وتعززت الصبغة العروبية للدولة. جاء في المادة الأولى «1 - القطر العربي السوري جمهورية ديمقراطية شعبية اشتراكية ذات سيادة وهو جزء من الوطن العربي 2 - الشعب العربي في سورية جزء من الأمة العربية يؤمن بالوحدة ويناضل في سبيل تحقيقها». وحافظت المادة 3 على

(32) كمال ديب، تاريخ سورية المعاصر، ص 171 وعن الآثار الكارثية على الاقتصاد السوري بسبب الوحدة، يُراجع المصدر نفسه ص 196 - 206.

(33) نفسه، ص 194.

(34) كريم أتاسي، سوريا قوة الفكرة، ص 233.

(35) نفسه، ص 245.

(36) نفسه، ص 278. والتسمية الرسمية لهذا الانقلاب في أدبيات البعث «ثورة الثامن من آذار».

(37) نفسه، ص 30.

شرط الإسلام ديناً للرئيس، والفقهاء الإسلاميين مصدرين رئيسياً للتشريع (وليس المصدر الرئيسي كما في دستور 1950)، ونصّت المادة 7 على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، لكن المادة 22 اشترطت لممارسة حقوقهم والتمتع بحرياتهم «عدم المسّ بسلامة الوطن والوحدة القومية ومؤسسات الجمهورية وأهداف الثورة الشعبية الاشتراكية»<sup>(38)</sup>.

عارضت فئات شعبية وتيارات سياسية مختلفة حكم البعث منذ عامه الأول، وكان الإسلاميون، وخصوصاً جماعة الإخوان المسلمين من أشدّ معارضيهِ جذرية. لكنّ الذي ميز المعارضة الإسلامية عن غيرها أنّ موقفها من النظام اتخذ بعداً دينياً/ طائفيّاً، نظراً إلى كون عدد من رموز السلطة الجديدة ينحدرون من أقليات مذهبية (علويون، دروز، اسماعيليون)، وهو ما يمكن عدّه بداية تطييف الصراع السياسي/ الاجتماعي في سورية. وقد شهدت مدينة حماه في ربيع عام 1964 مواجهات مسلحة بين إسلاميين يقودهم الشيخ مروان حديد، وقوات الأمن والجيش التي يقودها ضباط بعثيون، عُرفت بـ«أحداث جامع السلطان».

تكرّست الأيدولوجيا العروبية التمييزية بصورة أعمق وأكثر شمولاً خلال الحقبة البعثية، فقد حُشيت الدساتير بأدبيات حزب البعث وأيدولوجيته القومية العربية، حتى إنّ الجنسية السورية باتت تُسمّى «الجنسية العربية السورية»، وفق المادة 21 من «الدستور المؤقت» الذي أصدرته القيادة القطرية لحزب البعث في 1 أيار/ مايو 1969، وهذا دمج قسري بين الجنسية، بوصفها أحد عناصر المواطنة، بما هي رابطة حقوقية وسياسية تربط الفرد والدولة، وبين «العروبة» كإنتماء إثنوي يخص العرب فقط. فعلاقة المواطنة الحديثة التي ترتب الحقوق والواجبات لمن يحمل صفة المواطن/ة، لا شأن لها بالانتماءات الإثنية والثقافية التي تربط الأفراد بمستويات الانتماء ما قبل الوطنية/ المواطنة، ومن ثمّ ينبغي ألا تقترن بالجنسية والمواطنة. لكنّ نظام البعث، استناداً لأيدولوجيته القومية العربية، جعل من كلّ سوري عربياً رغماً عنه (وبالتأنيث أيضاً)، من دون اعتبار للانتماء القومي الفعلي، كأن يكون الفرد كردياً، أرمنياً، تركمانياً، سريانياً، شركسياً، أو غير ذلك من القوميات والإثنيات الموجودة في سورية.

فوق هذا، لم تعد سورية للسوريات والسوريين جميعاً، وإنما أصبحت «دولة البعث»، فالمادة 7 من الدستور المؤقت أضفت الطابع الرسمي على حكم البعث لأول مرة، حيث نصّت على أن «الحزب القائد في الدولة والمجتمع هو حزب البعث العربي الاشتراكي»<sup>(39)</sup>. وبحسب المادة 17، يهدف نظام التعليم والثقافة «إلى إنشاء جيل عربي قومي اشتراكي علمي التفكير مرتبط بتاريخه معتز بتراثه مشبع بروح النضال من أجل تحقيق أهداف أمته في الوحدة والحريّة والاشتراكية»<sup>(40)</sup>.

## 2) مرحلة حكم الأسد

شهد النصف الثاني من الستينيات سلسلة انشقاقات وتصفيات وصراعات على السلطة ضمن نظام البعث نفسه، حسمها حافظ الأسد في النهاية لصالحه، وانفرد بالحكم منذ تشرين الثاني/

(38) يحيى سليمان قسام، موسوعة سورية البنية والبنية، ص 229.

(39) كريم أتاسي، سوريا قوّة الفكرة، ص 315.

(40) نفسه، ص 316.



نوفمبر 1970 حتى وفاته في حزيران/ يونيو 2000، ليُريث ابنه بشار السلطة. وعلى نحو ما يفعل أي مستبد، توّسل حافظ الأسد كل ما من شأنه توطيد أركان نظامه وتأييد سلطته، ولم تكن العوامل الأيديولوجية خارج حساباته، سواء في التعامل مع التحديات الداخلية أو في الملفات الإقليمية، لذا بقي محافظاً في كلماته وخطبه على الرطانة البعثية، وشعارات العروبة والأمة العربية. في الوقت نفسه، أكد تمسكه بالإسلام، وواظب على الصلاة في المساجد أمام الكاميرات، في المناسبات الدينية، إلى جانب سيطرته على المؤسسة الدينية واستمالة بعض كبار رجال الدين، لاستخدامهم بما يدعم نظامه.

كان أول تحدٍّ جدّي يواجهه حكم الأسد هو «أحداث الدستور» سنة 1973، حين طُرح مشروع الدستور الدائم على الاستفتاء الشعبي، وقد خلا من الإشارة إلى «دين رئيس الجمهورية»، وهي لم تكن مشكلة الدستور الوحيدة، وإنما السلطات المطلقة التي يمنحها للرئيس، مما سيؤلّب فئات المعارضة المختلفة. حينها لعب الإخوان المسلمون دوراً بارزاً في ذلك الحدث السياسي، لكن على أرضية دينية. روى المنظر والقيادي الإخواني المعروف سعيد حوى تفاصيل الأحداث في مذكراته، وكيف حاول هو وجماعته استغلال التحرك الشعبي وتجييره لصالح التيار الإسلامي، حيث إنه «بأخذ موقف باسم العلماء فستظهر الحركة كلها بالمظهر الإسلامي وهذا سيجبر حافظ الأسد على تنازلات أو يعطيه درساً للمستقبل في وجوب مراعاة الإسلام، ورأيت أن علينا نحن الإخوان المسلمين أن نوصل الناس من وراء ستار إلى وضع يندفعون فيه دون أن يكون هناك أي ممسك علينا»<sup>(41)</sup>.

«كان هدف حوى هو استثمار غضب رجال الدين في سعيه لتحقيق هدف سياسي بارز وزعزعة استقرار النظام»<sup>(42)</sup>. لكن الأسد تمكّن من احتواء الموقف بإضافة فقرة «دين رئيس الجمهورية الإسلام»، فأرضى رجال الدين بهذا، وأحبط التحرك الإخواني. ذلك أن اهتمام العلماء اقتصر على المطالب الدينية؛ ونجم عن ذلك اكتفاءهم بربح أكثر المعارك أهمية بالنسبة إليهم: المادة التي تشترط أن يكون الرئيس مسلماً<sup>(43)</sup>، فمشكلتهم لم تكن في أن الدستور جعله حاكماً مطلقاً، وإنما في بند «دين الرئيس»، وهي النقطة ذاتها التي أراد الإخوان عبرها تحريك الشارع باستثارة العواطف الدينية لتحقيق مكسب سياسي، فكان من السهل على الأسد الخروج من المأزق بتلبية هذا المطلب الديني، وتميرير دستوره الديكتاتوري المشبع بأيديولوجيا العروبة، والمكانة التفضيلية للإسلام.

بعد سنوات واجه الأسد تهديداً وجودياً، تمثل في الصراع المسلح مع تنظيم الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، وتنظيم الإخوان نفسه، بدءاً من أواخر السبعينات وحتى مجزرة حماة في شباط/ فبراير 1982. وعلى الرغم من جسامته التهديد الذي خلخل أركان النظام، إلا أنه وجدها فرصة لسحق أشكال المعارضة كلها، يميناً ويساراً، والهيمنة حتى على النقابات. كما أن الإسلاميين

(41) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص 106.

(42) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ترجمة حازم نهار، ط1، (إسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص 237.

(43) نفسه، ص 237.

بتطيفهم الصراع وإعلان أجندتهم الدينية/ الطائفية<sup>(44)</sup>، قدّموا فرصة لآلة النظام الدعائية، من أجل الترويج له كنظام «وطني علماني»، يحمي البلاد من خطر التطرف، وهو ما وجد صده لدى بعض الأقليات الدينية والمذهبية، وزاد في قربها من النظام، فكانت أيديولوجيا القومية العربية غطاءً سميكا يخفي سياسات النظام الفعلية القائمة على تفتيت المجتمع، من خلال التلاعب بالتنوع الديني والطائفي.

وباسم أيديولوجيا القومية العربية، سعى الأسد للسيطرة على القرار الفلسطيني واحتكار التحدّث باسم القضية الفلسطينية، إضافة إلى تدخّله في الحرب الأهلية في لبنان، ثم إحكام السيطرة عليه، وفق تفاهات مع أطراف إقليمية ودولية. وبعد أن ورث بشار الأسد منصب رئاسة الجمهورية وقيادة حزب البعث عن أبيه، لم يختلف حضور الأيديولوجيتين القومية العربية والإسلامية وتأثيرهما في الحياة السياسية السورية تحت حكمه، إلا من حيث درجة حضور هذه أو تلك، وفق ما تقتضيه مصلحة النظام.

وبعد اندلاع الثورة السورية، تفجّرت كافّة التناقضات القومية والطائفية التي سبّتها عقود من القمع والتمييز والتكاذب الأيديولوجي. وبمثل ما تلاعب نظام الأسد بالاجتماع السوري، وحكم سورية بالحديد والنار متستراً بالأيديولوجيا، كذلك فعل في سعيه لقمع الثورة واستعادة سلطته المتداعية، مع تنويعات أيديولوجية متبدّلة، وفق ما يناسب متغيّرات المرحلة وطبيعة حلفائه وداعميه. بدورهم، وجد دعاة الأيديولوجيا الإسلامية، من الإخوان وغيرهم، أن الفرصة سانحة لتحقيق طموحاتهم السلطوية المغلفة بالشعارات الدينية.

## خاتمة

كانت الأيديولوجيتان القومية العربية والإسلامية الأكثر حضوراً وتأثيراً في تاريخ سورية السياسي، وانبنت القاعدة الأيديولوجية الرئيسة لدولة البعث ونظام الأسد على مزيج منهما. والعلمانية التي ادّعاها نظام الأسد ليست أكثر من أداة دعائية، تتقدّم وتراجع حسب الطلب، فدستوره بمنحه مكانة تفضيلية لفقّه ديني معيّن مصدرّاً رئيساً للتشريع، وجعله الانتماء إلى دين محدّد شرطاً لشغل أهمّ منصب في نظام رئاسي يتناقض مع العلمانية، لأنها تعني في أبسط صورها الفصل بين الدين والدولة. فالتشريع في النظام العلماني لا يمكن أن يستند إلى الدين، ولا يجيز اشتراط الانتماء لدين بعينه لشغل منصب عام.

والدولة الوطنية الديمقراطية تقوم على ركائز عدّة، على رأسها المواطنة المتساوية، وهذه لن تتحقّق عندما يكون للأيديولوجيات القومية والدينية تأثير ملموس في الدساتير والقوانين، بصورة تؤدّي إلى التمييز بين الأفراد، وتفاضل ما بين الجماعات أيضاً، في مجتمع متعدد الأديان والقوميات. واستناداً إلى المعطيات السياسية والتاريخية، فإن سورية منذ استقلالها، وبعد تعاقب العديد من الدساتير والأنظمة السياسية عليها، مازالت تفتقر إلى المواطنة المتساوية، رغم ضرورتها في مجتمع متنوّع

(44) عن هذا الموضوع، يُنظر: طارق عزيزة، الثقب الأسود أوراق من ملفات الإسلاميين في الثورة السورية، ط1 (اسطنبول: دار ابن رشد، 2022).

القوميات والأديان والمذاهب، كالمجتمع السوري.

إنّ تضمين الدساتير السورية قواعدً أملتها اعتباراتٌ أيديولوجية تمييزية، تمنح الأفضلية لفئة من الشعب على غيرها، ومن ثمّ تقونن التمييز على أساس الدين أو القومية وسواها، رتب نتائج قانونية وحقوقية وسياسية تتناقض مع المواطنة المتساوية بمفهومها الحديث. فالأصل في إقرار الحقوق والواجبات الدستورية هو تساوي المواطنين والمواطنات، مهما تكن النسب المئوية لتوزّعهم على الديانات أو القوميات، والإخلال بهذا المبدأ سيؤدّي حتمًا إلى تكريس انتماءات هوياتية مختلفة ومتحيزة، على حساب الهوية الوطنية الجامعة. ومن ثمّ، لن تقوم في سورية دولة ديمقراطية ما لم يكن الوضع السياسي والقانوني للأفراد مستقلاً تماماً عن تبعيتهم الدينية أو انتماءاتهم القومية والثقافية، والتي يمكن لمن يشاء منهم إغناؤها والاعتناء بها في فضاءات المجتمع المدني.

## المراجع والمصادر

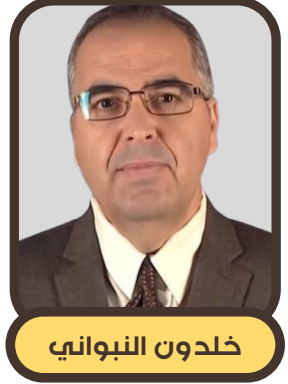
- أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، ط 1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012).
- توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ترجمة حازم نهار، ط 1 (اسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).
- جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة د. عبده قاسم، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2002).
- رؤوف عباس، تطور الفكر العربي الحديث، د.ر (المملكة المتحدة: مؤسسة هندايوي، 2023).
- زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية، ط 4 (بيروت: دار النهار للنشر، 1986).
- سعيد حوّي، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987).
- قسطنطين زريق، الوعي القومي، د. ر (بيروت: دار المكشوف، 1939).
- كريم أتاسي، سوريا قوّة الفكرة المشروع الوطني والهندسات الدستورية للأنظمة السياسية، ترجمة معين رومية، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2022).
- كمال ديب، تاريخ سورية المعاصر: من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011، ط 2 (بيروت: دار النهار للنشر، نيسان 2012).
- مارسيل بريلو، علم السياسة، ترجمة محمد برجايوي، ط 3 (باريس: منشورات عويدات، 1983).
- مجموعة مؤلفين، ياسين الحافظ معاصرًا، تحرير وتقديم جاد الكريم الجباعي، ط 1 (اسطنبول: ميسلون للثقافة والنشر، 2023).
- محمد عمارة، العرب والتحدّي، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1980).

- ميشيل عفلق، في سبيل البعث، الجزء الأول، د.ر (بغداد: حزب البعث العربي الاشتراكي القيادة القومية مكتب الثقافة والإعلام، 1987).
- ميشيل عفلق، في سبيل البعث، الجزء الثالث، د.ر (بغداد: حزب البعث العربي الاشتراكي القيادة القومية مكتب الثقافة والإعلام، 1987).
- يحيى سليمان قسام، موسوعة سورية البنية والبنائة - المجلد الثالث، الجزء الثاني، ط 1 (دمشق، دار المجد، 2007).

## علاقة الدروز بالآخر؛ بين الانغلاق والتعايش والانفتاح والثورة

خلدون النبواني

دكتوراه في الفلسفة المعاصرة جامعة السوربون. باريس 1، أستاذ وعضو في معهد العلوم التشريعية والفلسفة في جامعة السوربون، باريس 1. باللغة الفرنسية: هابرماس ودريدا من التباعد في الفلسفة النظرية إلى التقارب في الفلسفة العملية، باريس، المطبوعات الأكاديمية الفراكفونية، 2013. من مؤلفاته باللغة العربية (في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها، دار المدى للثقافة والفنون، بيروت، لبنان، 2011)، (نصوص أدبفلسفية، هارمتان/كتابوك، باريس 2017). من ترجماته من الفرنسية إلى العربية (جوستين غارد، سر الصبر، دمشق، دار الفرقد، 2008)، إضافة إلى مجموعة من المقالات الفلسفية المحكمة بالإنجليزية والعربية والفرنسية.



خلدون النبواني

### مقدمة: حوران ما بين التاريخ والجغرافية

لعل العلاقة بين التاريخ والجغرافيا هي علاقة مُعقدة أكثر مما تتصور أول وهلة، فكثيراً ما نصَّب التاريخ نفسه وصياً على الجغرافيا فمنحها الأسماء، ثم بدَّل وغير في تلك الأسماء وقام بتقسيم الرقعة الجغرافية الواحدة سياسياً ثم أعاد توزيعها من جديد دون أن يعلم أو يتعلم أن الجغرافيا هي الأم الأطول عمراً والأكثر أثراً وصاحبة الكلمة النهائية، وأنها هي من تُملي منطقها على التاريخ الذي يلتزم قوانينها وشروطها، بحيث لا يُغير التاريخ فيها سوى أثوابها الخارجية، بينما يبقى المكان هو الجسد الأكثر دواماً وثباتاً.

ما يُعرف اليوم بحوران هو رقعة جغرافية تقع في المنطقة الجنوبية من سوريا، وقد خضعت هذه المنطقة بدورها لمزاجية التاريخ في التقسيم والتسمية، ثم إعادة الوصل والقطع وإحاقها بهذا القطر أو ذلك أو هذا الإقليم أو غيره وفق مصالح القوى السياسيّة في كل زمان بشريّ، بينما طبعت الجغرافيا علاقات سكان هذه المنطقة ولعبت دوراً رئيساً في طباعهم وحياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وسبل عيشهم بل وفي ملامحهم وبنيتهم الجسدية. وباختصار: لقد أدّت الجغرافية دوراً مهماً في تاريخهم وتاريخ المنطقة.

ولأوضح مقصدي، فإنني سأحاول بادئ ذي بدء أن أتناول حوران من زاويتي التاريخ والجغرافية، وذلك لمحاولة رصد علاقاتها في ظل الثورات السورية، وآفاق تلك المنطقة ومآلاتها في واقع سياسيّ مضطرب.

**- حوران جغرافياً:** حتى اسم حوران قد تغير تاريخياً، فهي تُعرف اليوم بتلك المنطقة السهلية الممتدة بين شرقي وغرب اللجاء وجبل العرب وجنوب دمشق وشمال الأردن. أما سابقاً فكانت تشمل منطقة الجيدور واللجاء والمنطقة الجنوبية من حوران المسماة بشية، والجولان وجبل العرب وكان خط حدودها يمتد جنوباً حتى يصل جبل عجلون.

معلمان جغرافيان يميزان تضاريس حوران: السهل والجبل، فهي صفيحة بازلتية ذات منشأ بركاني، ما يجعلها منطقة خصبة صالحة لزراعة عدة أنواع من الزراعات الحقلية والشجرية وزراعة الخضراوات وبخاصة في سهل حوران.

سأركز في هذا البحث على جبل حوران أو ما يُعرف بجبل العرب أو جبل الدروز في تسمية أخرى. وبمعنى آخر سيكون الدروز الذين يسكنون مدينة السويداء أو جبل العرب مركزاً نطلق منه إلى المحيط الاجتماعي بهم، من خلال تناول علاقاتهم تاريخياً مع جيرانهم من السنة والبدو والمسيحيين الموجودين في منطقة حوران.

قبل الانتقال إلى استطلاع تاريخ حوران عموماً وتاريخ دروز الجبل تحديداً، فإنني أود أن أستشهد بمقولة للمؤرخ الفرنسي فرناند بروديل توضح لنا أثر الجغرافيا في التاريخ أو ما يسميه بأثر المحيط الخارجي بالنسبة إلى سكان الجبال كما هو حال دروز جبل حوران وعلويي جبال الساحل السوري بغض النظر عن انتمائهم الطائفي هنا. يقول بروديل في كتابه البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني: «الجبل، غالباً ما يكون عالمًا بعيداً عن الحضارات التي تكوّن المدن والبلاد الواطئة. تاريخه هو ألا يكون له تاريخ، ويحرص أن يظل على هامش التيارات الحضارية الكبرى على الرغم من أنها تمر دونه ببطء كافٍ وبشكل شبه منتظم. في حين تستطيع هذه التيارات الحضارية الكبرى أن تمتد بعيداً على السطح الأفقي إلا أنها تبدو عاجزة بالاتجاه الشاقولي في وجه عقبة لا يزيد ارتفاعها عن بضعة مئات من الأمتار»<sup>(1)</sup>. يرد رأي بروديل العميق والمتفحص تحت عنوان فرعي يحمل اسم «الجبال والحضارات والديانات»، والذي يؤكد فيه استعصاء الجبال ليس فقط على الحضارات وإنما على الإخضاع والسيطرة التامة، فهي تريد أن تظل في عزلتها شبه الطبيعية. عزلتها هذه ستجعلها خائفة على هويتها وحساسة بحيث تعتبر أي شيء يمس بكرامتها التي تتضخم نتيجة العزلة والانغلاق أمراً لا يمكن احتمالها، وهي مستعدة لأن تموت من أجل هذه الذاتية لأننا مفرطة الحساسية.

**- حوران تاريخياً:** تُؤكّد بعض الدراسات الايمولوجية أن اسم حوران قد جاء من تسمية قديمة هي Auranitide الذي صار يُلفظ في اللغة اللاتينية Auranitis ثم اختصر مع الزمن ليُصبح Auran أو Hawran بالأرامية، وهو يعني حرفياً بهذه اللغة: المنطقة الكهفية أو المنطقة كثيرة الكهوف. هكذا ومع التحول اللغوي ستصبح كلمة أوران أو هوران الآرامية «حوران» باللغة العربية.

وفقاً للتاريخ الحديث، فإن التقسيم السياسي الإداري المُتبع اليوم يوزّع منطقة حوران على ثلاث مدن سورية رئيسية هي: درعا والسويداء والقنيطرة. هذا بالنسبة إلى تاريخ سوريا الحديث والتقسيم

(1) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t. 1, la part du milieu, 2e éd. A. Colin, Paris, 1966, p. 30.



الإداري فيها الذي نشأ بعد الاستقلال عن الاحتلال الفرنسي عام 1946، ولكنه لم يكن دائماً كذلك في ظل الاحتلالين العثماني والفرنسي. نحن هنا مرة أخرى أمام وصاية التاريخ على الجغرافيا. في ظل الاحتلال العثماني ظل يُنظرُ إلى سوريا الطبيعية أو ما يعرف بسوريا الكبرى أو إقليم بلاد الشام بتسمية أخرى بوصفها كتلة واحدة جغرافياً وسياسياً، ولكن التقسيم الإداري العثماني المتبع حينها قد أطلق اسم لواء حوران على المنطقة الجنوبية الغربية لما يُعرف اليوم بالدولة السورية والذي يمتد في الزاوية الشمالية الغربية لما يعرف اليوم بالمملكة الأردنية.

## 1 - حوران في ظل الاحتلال العثماني

حول التقسيم الإداري والتاريخي لمنطقة حوران الذي كان معمولاً به في أواخر مرحلة الاحتلال العثماني أي في مطلع القرن العشرين وقبيل قيام الثورة العربية الكبرى 1918، نقع على مرجع تاريخي فريد، فهو من المصادر النادرة التي تنتمي إلى تلك المرحلة. إنها كتابات الصحفي محمد رفعت خليل الحوراني<sup>(2)</sup>، وهو صحفي من أبناء حوران كان موظفاً لدى الإدارة العثمانية وقد نشر كتاباته التاريخية والوصفية للواء حوران جغرافياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وانتماءاتهم وأصولهم وأماكن سكنهم وما يجمعهم وما يميزهم على صفحات جريدة المقتبس التي أسسها المفكر والمصلح السوري محمد كرد علي. يقترح الحوراني في أحد كتاباته في الصحيفة المذكورة تقسيماً اجتماعياً طريفاً، ولكنه لا يخلو من الدلالة، فهو يُصنّف أهالي حوران في أربعة أقسام، بحسب العادات والأخلاق: «الأول الحوارنة والثاني الدرّوز والثالث العربان الرحالة والرابع الجراكسة والترکمان»<sup>(3)</sup>.

ثم يتحدث خليل رفعت الحوراني عن أصول سكان لواء حوران من مسيحيين ودرّوز وسُنّة حضراً وبدواً والمناطق التي جاؤوا منها، فيقول: قسمٌ من الحوارنة قد جاء «من الحجاز، وقسم منهم من نجد، وقليل منهم من العراق، أتوها بعد الهجرة [...]، وقسم منهم من أهله القدماء، وقسم منهم بقوا فيها عندما حضر إبراهيم باشا المصري في جنده، فتوطنوا، فيسمونهم المصاروة، وقسم منها أتوا من بلاد عكا ومن البقاع [...]، ومنهم من أتوا من نابلس والقدس فسكنوا فيها فأكثرهم من قرى عجلون، ومنهم من أتوا من النيك وإقليم طبريا والمرج فسكنها، فأكثرهم في قرى القنيطرة، وقسم عظيم منهم كانوا بدواً فتحضروا. كل أهالي حوران أعني الحوارنة والدرّوز وأهل قرى عجلون وأهل قرى القنيطرة من العنصر العربي، لا يعرفون سوى اللسان العربي خلا الجراكسة [الشركس] والترکمان من بعض قرى القنيطرة»<sup>(4)</sup>.

أما بالنسبة إلى الأقلية المسيحية في تلك الحقبة يقول الحوراني: «أما المسيحيون في حوران فهم قليلو العدد جداً، لا يبلغون ثلاثة من المئة، وعاداتهم وأخلاقهم ولباسهم ومسكنهم وغداؤهم

(2) قام الدكتور فندي أبو فخر بجمع وتحقيق وإعداد مقالات الحوراني المنشورة في مجلة «المقتبس» في كتاب سمّاه خليل رفعت الحوراني، تاريخ حوران ودعوته النهضة في أرياف بلاد الشام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.

(3) المرجع نفسه، ص 64.

(4) المرجع نفسه.

ولسانهم مثل الحوارنة، لا فرق بينهم أبداً في هذه الصفات، ومع قلة عددهم فالحوارنة [يقصد بهم المسلمين السُّنة من أهل حوران] تحترم حقوقهم وتساويهم بحقوقها، وينظر إليهم بعين الصدق والمحبة ويبد الرؤساء سياسة أهل القرى كيف شاؤوا، ولهم امتياز على أهل القرى لتعيينهم في عضوية مجالس الإدارة ولجان المحاكم الأخرى، وانتخاب أعضاء نواب مجلس الأمة كما هو ثابت منذ خمسين سنة بالقيود الرسمية، تنتقل من الآباء إلى الأبناء، وقد نالوا هذا الامتياز من رجال الحكومة السابقة<sup>(5)</sup>.

على الرغم من كل ما يمكن أن يُثار حول موضوعية هذا الكلام لشخص ينتمي إلى الحوارنة وموظف مُخلص للحكومة العثمانية<sup>(6)</sup>، إلا أن ما قاله لا يختلف فعلياً مع التاريخ الرسمي وغير الرسمي المكتوب أو الموروث والذي يؤكد حالة تعايش سلمي واندماج شبه كامل للأقلية المسيحية في الوسط الاجتماعي والجغرافي في حوران بل وفي سوريا الكبرى سواء في الأخلاق أو الملبس أو المسكن أو الغذاء الخ، بل ولعل المسيحيين قد حازوا شيئاً من التعاطف الخاص لكونهم أقلية في دولة إسلامية.

ثم تردد دلالة مهمة، وإن كانت غير مباشرة، في مقالات الحواراني عن الدروز تُشير إلى شيء من الانغلاق على الذات والتعامل كما لو كانوا يُمثّلون هوية مُستقلة بذاتها بل وربما غير راغبة بالاندماج مع الأخر، ومتحصنة ومكتفية بنفسها، بما يتفق مع تفسير غوديل عن سكان الجبال الذي أتينا عليه قبل قليل.

يردُ نص الحواراني على النحو الآتي في أثناء حديثه عن سمات الحوارنة فيقول: «يطلق هذا الاسم [الحوارنة] على كل من لبس العقال والكوفية، وسكن قرى حوران وعجلون وقرى القنيطرة، إن كان بدويًا تحضر، أو كان من أي إقليم فاستوطن بها خلا الدروز فإنهم لا يسمون بهذا الاسم، لأنهم لا يسكنون، ولا يقيمون إلا في القرى الدرزية مجتمعين بعضهم إلى بعض»<sup>(7)</sup>.

لعل موقف الحواراني هنا غير شخصي أو فرديّ تمامًا بقدر ما يعكس نظرة الحوارنة السُّنة تجاه الدروز، فهذه النظرة تختلط بالاعتراف بهم وباختلافهم وتشي في الوقت نفسه بحساسية تجاه انغلاقهم حول أنفسهم في دائرة تكاد تكون مُحكمة الأغلاق.

أعتقد هنا أن الفرق بين مسيحيي ودروز حوران كما يُستشف من كلام الحواراني يتمثل بأنه، وعلى الرغم من كونهما أقليتين في المحيط الإسلامي العثماني آنذاك، إلا أن المسيحيين أقل انغلاقاً من الدروز وتفاعلاً مع غيرهم، فهم قد يوجدون في قرى السُّنة نفسها وفي قرى الدروز نفسها من دون أن يسعوا بالضرورة لإقامة مجتمعات خاصة بهم كما كان الدروز يفعلون. تقديري للموضوع هنا هو أن السبب تاريخي وديني، فمسيحيو المشرق وجدوا مع الزمن قدرة للتأقلم مع الإسلام الذي فرض نفسه ووجوده على بقية المعتقدات والأديان في منطقة المشرق العربي واستطاعوا

(5) المرجع نفسه، ص 91 - 92.

(6) كان الحواراني مُتعاظماً مع توجه الاتحاديين الإصلاحية على الرغم من أنهم قد انقلبوا عليه وسجنوه ونقلوه إلى تركيا.

(7) «خليل رفعت الحواراني، تاريخ حوران ودعوته النهضة في أرياف بلاد الشام»، المعطيات نفسها، ص 64.

(بعضهم اعتنق الدين الجديد طوعاً أو إكراهاً أو خوفاً أو بمصلحة) التعايش مع هذا الدين الجديد الذي يسمح إلى حدٍ ما بالتسامح مع «أهل الكتاب» فعاش مسيحيو المشرق جنباً إلى جنب مع مسلميه ولم يكونوا قلقين بشأن القضاء على ديانتهم، فهم معترف بهم منذ زمن الرسول، كما أن دينهم مُنتشر في كل بقاع الأرض ولا يتهدهه خطر الأقليات الإسلامية كما هو حال الدروز التي يُنظر إليها من جانب الإسلام السُّني المهيمن على أنها انحرافات عن الإسلام الصحيح. متفرقة في دوائر مغلقة على نفسها كثيراً أو قليلاً (لعل دائرة الدروز الأكثر انغلاقاً) تخاف تلك الأقليات المتفرقة تاريخياً عن الإسلام أو الدخيلة عليه من أمحاء هوياتها في هذا الكُل الإسلامي السُّني فتزداد تصلباً على نواتها، وتصبح حساسة تجاه الآخر السُّني وقلقة منه<sup>(8)</sup>. هكذا كونت هذا الأقليات المذهبية تجمعات خاصة بها (غالباً في الجبال)، وحددت هويتها كمذاهب إسلاميةً مختلفة ومتميزة عن الإسلام السُّني. لا شك أن الرغبة في التمايز والحفاظ على شيء من التراث المنقول الذي جاء به الدروز معهم إلى جبل العرب يظهر أيضاً في الزي الشعبي والعادات الاجتماعية وفي الأحوال المدنية كشؤون الزواج والطلاق والإرث الخ.

في مجلة -المقتبس- العدد 5/17 / 4 ذي القعدة 1328 هـ / 6 ت 2 1910 يذكر خليل رفعت الحوراني أن «قرى جبل حوران 108 قرية كل سكانها دروز، إلا بعض القرى ففيها قليل من المسيحيين والمسلمين وحدود هذا الجبل شرقاً البادية، وغرباً قرى الحوارنة [...] وكلهم مسلمون، شمالاً الصفاة واللجاة وجنوباً البادية. يقوم دروز قرى حوران على الزراعة، وقليل منهم في هذه السنين من يتعاطى التجارة لأهل السويداء [...]. ومن عاداتهم عدم تعدد الزوجات لباسهم [يقصد الرجال] مثل لباس الحوارنة فقط، وعامتهم يلبسون السراويل، أما الذين يلبسون منهم العقال على رؤوسهم فهم جهال، فمن شهد بصحة دينه يلبس العمامة على رأسه ولباس حريمهم مثل لباس الحوارنة، ولكنهن يلبسن السراويل، ويدعن أعناقهن وبين نهودهن مكشوفة، ويرمين على رؤوسهن شاشية بيضاء ويكحلن عيونهن الواسعة، فيرين بذلك حسنهن الطبيعي [...] معيشتهم أرقى من معيشة الحوارنة في المأكّل ولساؤهم نظيفات أحسن من نساء الحوارنة ولا يورثون الحرمة [المرأة] من الدور والأرض ما دامت لها قرابة عصبية، وقل أن يسكن أخوان في دار واحدة»<sup>(9)</sup>.

ربما لا يقتصر هذا الانغلاق على الطائفة أو المذهب على الدروز في حوران، وإنما على التركمان والشركس، وهما أقليتان إثنيّتان في ذلك المحيط العربيّ. فعلى الرغم من أن الحكم العثماني لبلدان المشرق «العربي» كان قائماً على أساس ديني إسلامي، وهو لم يكن صاحب مشروع قوميّ يقوم على فكرة العروبة كما سيحصل لاحقاً مع الثورة العربية الكبرى، إلا أن التمرّكز على الهوية الإثنية كان موجوداً وحاضراً بشكل ما في لواء حوران. يصف الحوراني الشركس بهذا الانغلاق بقوله: «الجراكسة (في القنيطرة) يفقهون أمور دينهم، ولكنهم متعصبون لقوميتهم، فهم لا يتزوجون من

(8) قد لا ينطبق هذا الكلام على مسيحيّ لبنان بعد الاستقلال عن العثمانيين ووقوع سوريا ولبنان تحت نير الاستعمار الفرنسي الذي حرص على التجزئة الطائفية والعرقية، مُعلِّياً من شأن المسيحيين، وجاعلاً من الطائفية مجموعة من الهويات القتالة والمتحاصصة سياسياً بشكل يكبّل أي إمكانية لتكوين ديمقراطية مدنية في ذلك البلد المُقطّع أوصالاً، والمُهدد على نحوٍ مزمّن بحرب طائفية يمكن أن تشتعل من جديد في أي وقت.

(9) تاريخ حوران ودعوته النهضة في أرياف بلاد الشام، المعطيات نفسها، ص 89.

الأهالي ولا يزوجونهم ولا يزوجون إلا الموظفين»<sup>(10)</sup>.

إضافة إلى التقسيم الطائفي والديني والإثني والثقافي والاقتصادي الذي نقرأه في مؤلفات الحوراني لسكان حوران في نهاية مرحلة الاحتلال العثماني، فإنه يُجري تصنيفاً آخر ستوقف عنده لماله أهمية في بحثنا هذا، وما أقصده هنا هو ذلك الفرز الحضريّ كالذي اعتمده ابن خلدون والقائم على التمييز بين سكان القرى والأرياف وبين البدو الرُّحّل. في إشارة إلى هذا التمييز المدنيّ يقول الحوراني أن البدو الرحل عربان بيوت الشعير في درعا وبصر الحرير وأقضية جبل حوران يتوزعون في قسمين رئيسين وفقاً للتقسيم الإداري العثماني المُتبع آنذاك: 1- عرب البادية، 2- رُعاة أبقار وماعز الحوارنة والدروز<sup>(11)</sup>.

في معرض حديث الحوراني عن رعاة البدو لأبقار وماعز الدروز نقرأ بين سطوره نمط تلك العلاقة التي ربما تأخذ طابعاً شبه ثابت حتى الماضي القريب والتي تُراوح بين التعايش والتوتر، التواطؤ ضد المستعمر الخارجي في زمن الحرب واحتكاكات قليلة تقع أحياناً في ما بينهم في زمن السلم، وبخاصة على قضايا الأرض والنفوذ والأرزاق. في هذه الكلمات التي تعكس ولاءه وتمثيله للسلطة العثمانية التي يعمل فيها ويُمثلها ويتبنى سلطتها، يصف الحوراني عرب الصفا الذين ينتمون إلى عشيرتين رئيسيتين، وهما عرب الغياث والعمور، بقوله: «هؤلاء ليس لهم قوة ولا حياة إلا بأشقياء الدروز فإذا تراجع الدروز عن بغيتهم يخضعون من تلقاء أنفسهم للقانون»<sup>(12)</sup>.

يُعلق الدكتور فندي أبو فخر على وصف الحوراني للدروز بالأشقياء بقوله: «تستخدم السلطات الحاكمة [السلطات العثمانية هنا] ومفكرها ومؤرخوها تعابير أشقياء، عصاة، الصعاليك، الزعر في وصف من يتحداها أو يثور على تلك السلطات أو من لا يخضع لهيمنتها ولعل الحوراني هنا لا يخرج عن هذا السياق الفكري إلا قليلاً فيكرر مثل هذه التعبير»<sup>(13)</sup>. لا شك أن الدروز قد يجدون في عقيدتهم<sup>(14)</sup> ما يساعدهم على تجنب الاصطدام المباشر مع السلطات السياسية الحاكمة أو

(10) «المرجع نفسه، ص. 91.

(11) المرجع نفسه، ص. 70.

(12) المرجع نفسه، ص. 72.

(13) المرجع نفسه، ص. 72.

(14) من الصحيح أن معتقدات الدروز الدينية تقوم على أساس أنطولوجيٍّ أساسه الثبات والوحدة في ثبات عدد سكان العالم مثلاً، فوفق معتقداتهم هذا العدد ثابت منذ تكونت البشرية، وهو لا يزيد ولا ينقص، وأن عدد من يموت يساوي عدد من يولد، فالأرواح ثابتة لا تنقص ولا تزيد، بل تنفى الأجساد وتنقل الأرواح. كما وتنص المعتقدات الدرزية على أن أتباع المذهب الدرزي هم الأكثر عدداً عبر الأرض، ولكنهم متخفون لا يُظهرون انتماءهم المباشر إلى حين اللحظة الموعودة. كل هذا وارد في كتاباتهم، ولكنه لا يفي قراءة أعمق تقوم على تفكيك مقولة مراعاة السلطة القائمة ومسايرتها الواردة في كتبهم أيضاً، ما يعكس وعياً سياسياً براغماتياً بحقيقة كونهم أقلية تتجنب الدخول في حرب مع السلطة الحاكمة الأقوى والأكثرية المهيمنة، ما قد يهدد مصير هذه الطائفة الصغيرة وجدودياً. لا شك أن هذه العقيدة المُسايرة والمُساندة للسلطة الحاكمة في العلن والرافضة لها غالباً في السر قد تتحول إلى نوع من التبرير الشرعي لمساندة من يُحكم وعدم الثورة عليه، بل وإدانة مثل هكذا محاولات، لكن هذا ينطبق حصراً على شيوخ الدين المحافظين غالباً في حين أن معظم ثوار الدروز على السلطات الحاكمة هم شيوخ دين وإن لم يكونوا بالضرورة من شيوخ العقل الذين يرتبطون غالباً بالسلطة الحاكمة. كان سلطان الأطرش رجل دين والبلعوس الذي اغتالته

الدينية المهيمنة، ما يضمن لهم وبوعي براغماتي عدم تعريض هويتهم كأقلية صغيرة لخطر التفكك أو الاندثار، لكن هذا المبدأ «السلمي» أو الحيادي السلبي في مواجهة القوة السياسية الحاكمة قد تم اختراقه دائماً من الدروز أنفسهم رفضاً للضيم وللمس بكرامتهم المستنفرة والتي يكفيها عود ثقاب لتشعل الحرائق. أما كيف يمكن للعقيدة السلبيّة المُثبّطة للهمم باسم العقل والتعقل أن تكون على هذه الدرجة من الثورية؟ فهذا ما يحصل غالباً من خارج إطار الهيئة الدينيّة بل ورغماً عنها في أغلب الأحيان، كما حصل في الثورة ضد الاحتلال العثماني ثم ضد الاحتلال الفرنسي أو التمرد ضد دكتاتورية أديب الشيشكلي الذي انتهك حرّمات سكان الجبل.

سأحاول في هذه العجالة استعراض أهم الحوادث والوقائع الاحتكاكات والمناوشات والاعتداءات أو حالات الدفاع عن النفس التي وقعت في تاريخ دروز حوران حتى نهاية المرحلة العثمانيّة، معتمداً على مرجع تاريخي مهم كتب عام 1925، وهو كتيّب صغير بعنوان ثورة الدروز وحوادث سوريا الذي نقرأ فيه تاريخ صراع الدروز حديثي العهد مع بدو المنطقة وتأسيس زعامة الدروز في قصر يقوم في قرية نجران كان معروفاً باسم «مقري الوحش» على يد الأمير اللبناني الدرزيّ علم الدين والذي لما «عرف به العربان [البدو] تجمعوا عليه وهاجموه في قصره ولكن هذا الأمير كان مستعداً لكل طارئ يحدث له فتمكن من التخلص من شرهم. وتغلب عليهم ومن ذلك ابتدأت قوة الدروز شيئاً فشيئاً وصاروا يزحفون على العربان ويستردون أراضيهم الخصبة منهم»<sup>(15)</sup>.

بعد فترة قصيرة من حادثة هجوم البدو يولي الأمير علم الدين وكيله الحمدان على تلك البقعة الصغيرة من الأرض التي كانت مؤلفة من خمس قرى فقط قبل أن يقفل راجعاً إلى لبنان. في عهد الحمدان ستتجلى الإقطاعية والظلم الاجتماعي بأشع صورته وسيعمد الحمدان إلى ثلاثة أمور لتوطيد حكمه وإقامة قبيلة درزية في حوران. «الأمر الأول - إباحة أموال الجوار وأرزاقهم للدروز سواء كانوا من العربان أم من سكان حوران. الأمر الثاني - تأمين معيشتهم وإعطاؤهم أراض واسعة للزراعة مع تقديم بيوت سكان تلك البلاد لهم. الأمر الثالث - إيجاد زعامة روحية لها أكبر تأثير في نفوس الدروز واحترامها»<sup>(16)</sup>.

ثم يستعرض لنا الكتيّب أهم «حروب الدروز ووقائعهم في فترة زعامة آل حمدان للجبل على النحو التالي:

«في سنة 1808 ميلاديّة اشتبكوا في حرب مع الوهابيين فكانت حرباً هائلة انتهت بانتصار الدروز، وفي سنة 1829 دخل إبراهيم باشا المصري ظافراً إلى سوريا - وفي سنة 1835 اشتبكوا في حرب مع جيش إبراهيم باشا - وفي سنة 1840 اشتبكوا في حرب أيضاً مع عشيرة ابن سمير - وفي سنة

مخابرات الأسد هو أيضاً رجل دين. في حين يبدو موقف شيخ العقل حكمت الهجري الأخير في دعمه للثورة في السويداء (ما دفع شيخ عقل آخر هو حمود الحناوي إلى اتخاذ موقف ثوري وإن كان أكثر وضوحاً من موقف الهجري) سابقة في موقف شيوخ العقل من السلطات الحاكمة، في حين يظل موقف الشيخ يوسف جربوع الموالي للسلطة حتى ولو كانت طاغية وسائدة ضمن إطار الموقف الكلاسيكي التقوي للهيئة الروحية الدرزية.

(15) ثورة الدروز وحوادث سوريا، اسم المؤلف غير معروف مع الإشارة إلى أن الكتيّب طبع على نفقة الكاتب محمود كامل فريد، مطبعة التقدم، مصر، القاهرة، 1925، ص 16.

(16) المرجع نفسه.

1851 اشتبكوا في حرب مع الجيش العثماني في إزرع وتسمى موقعة (ساري عسكر). سنة 1857 اشتبكوا في حرب مع الحوارنة، وفي سنة 1860 ميلادية اشتبك بعض سكان الجبل في حوادث متفرقة في جبل لبنان - وفي سنة 1861 قامت حوران على الجبل والجبل على حوران. وكانت جبهة الحرب - بصري الحريري وسبب هذه الحرب عرس فيندي المشهور<sup>(17)</sup>. وهذه آخر حروب جرت في عهد بني الحمدان<sup>(18)</sup>.

استطاع آل الأطرش ما بين 1853 و1857 انتزاع زعامة دروز الجبل من يد آل حمدان الذين اشتهروا بظلمهم للفلاحين، ولكن آل الأطرش لم يكونوا بأفضل من آل حمدان في تعاملهم وطمعهم وتسخيرهم للزعامة وسلب مقدراتهم، ما أدى إلى تملل فلاحيّ الجبل من الدروز وتوحيد صفوفهم والتمرد على آل الأطرش فيما سيُعرف بانتفاضة العامية على الطرشان. لعل هذا الحدث الذي لا يتم التطرق إليه كثيراً ولا يكاد يُذكر به (كما لو كان هناك إرادة في نسيانه)<sup>(19)</sup> هو، وبكل معنى الكلمة، ثورة من ثورات المُستضعفين المُهمّشين ضد سلطة السيّد المُستغل والإقطاعيّ الظالم. في ثورة العامية ضد إقطاعيي آل الأطرش يتواجه الدروز في ما بينهم، ثم يشتبكون في معارك حامية مع العثمانيين الذين لم يتحملوا قيام ثورة شعبية يمكن لها أن تمتد إلى بقية المناطق، فقادوا حملة لإخضاع الجبل وإعادة سيطرة ممثليهم من آل الأطرش ولكنهم اضطروا نتيجة صمود الفلاحين إلى التفاوض معهم، وقد قبل مشايخ آل الأطرش تقديم تنازلات مهمة حققتها الانتفاضة الشعبانية الفلاحية. سيتم التصالح الدرزي الدرزي بعد انخراط شبلي الأطرش في صفوف الناس البسطاء وانحيازه إليهم، والذي سيقوم كذلك بإصلاح ذات البين بين الدروز والحوارنة بعد حرب الحراك. ولكن السُّلطات العثمانية ستقوم بنفي زعماء الجبل ومن بينهم شبلي الأطرش، وليشتبكوا بعدها مع الدروز في ستة مواقع مهمة بين عامي 1894 و1895 ثم ليتصر الدروز عام 1896 على الدولة العثمانية في معركة عرمان. لتستقر بعدها الأمور نسبياً حتى عام 1890 حيث ستنشب ثورة جديدة ضد السُّلطات العثمانية بحيث ستضطر هذه الأخيرة إلى الاستجابة لمطالب ثوار الجبل في إعادة زعمائه المنفيين. في عام 1904 يتوفى شبلي الأطرش ويتولى الزعامة بدلاً منه شقيقه يحيى

(17) ورد الاسم خطأً في الكُتيب (كما ورد اسم بصري الحرير خطأً، لكننا تركناه كما هو في الكتاب) فالحدث معروف باسم «عرس فهيدة» وليس فيندي كما ورد. ربما تختزل هذه الحادثة الكثير من فكرة الكرامة والعرض والفخر والنسب التي قلنا عنها أنها متضخمة وشديدة الحساسية عند سكان الجبال نتيجة انغلاقهم، يُضاف إلى ذلك فكرة الحفاظ على العقيدة التي لا يُسمح بمن ولد فيها أن يتزوج من غيرها، ولا يُسمح لمن خارجها أن يتزوج بمن ولد، وبخاصة من ولدت درزية. يعكس «عرس فهيدة» أيضاً تمرد سكان الجبل على سلطة الحكم العثماني والصعوبة الكبرى التي وجدها في إخضاعهم والمقاومة المستميتة لأبنائها، كما يعكس نمط الحساسية مع الجيران «الحوارنة».

(18) ثورة الدروز وحوادث سوريا، المعطيات نفسها، ص 17.

(19) أعتقد أن السبب في ذلك يكمن في محاولة آل الأطرش محو هذا الحدث من الذاكرة الشعبية والتركييز على أمجادهم العائلية في الثورة السورية الكبرى. بعد هزيمتهم أمام الفلاحين يستعيد آل الأطرش رمزياً زعامتهم أولاً بالاستعانة بالحكومة العثمانية للانتقام من الفلاحين الذين خسروا المعركة ضدهم، وثانياً بفضل السمعة التي جلبها لهم سلطان الأطرش الذي قاد الثورة السورية ضد الاستعمار الفرنسي، وثالثاً استفادة بعض المتسلقين من آل الأطرش لاسم سلطان وشغل مناصب ووجهات واستخدامهم من قبل نظام الأسد كواجهة سياسية شكلية للسويداء من دون أن يمتلكوا أخلاق سلطان وشجاعته ووطنيته. لا يزال معظم آل الأطرش في السويداء إلى اليوم يتوهمون زعامتهم وتفوقهم على الآخرين من الدروز الذين يعاملونهم كفلاحين قدامى في إقطاعياتهم.



الأطرش، حيث تقع في عهده موقعة بين الدروز وعرب الضمير في عام 1906 ثم محاصرة قلعة بصرى «اسكي شام» عام 1909، والتي يقوم في إثرها سامي باشا الفاروقي بالقبض على معظم زعماء الجبل ويحكم على كثيرين منهم بالإعدام، وكان من بين المدومين ذوقان الأطرش والد سلطان قائد الثورة السورية ضد الاستعمار الفرنسي.

ستقع الحرب العالمية الأولى بعد ذلك عام 1914، وسيطالعنا الكتاب بشاهد يؤكد أنه، على الرغم من انزعالهم وانغلاقم على هويتهم الطائفية، فإن دروز حوران بالعموم يعتبرون أنفسهم جزءاً من فسيفساء بلاد الشام، ويتحدون مع غيرهم من الطوائف في مواجهة الاستعمارات الخارجية كما حصل إبان الاحتلال العثماني والفرنسي. نقرأ في كتيب ثورة الدروز وحوادث سوريا ما يلي: «ولما اشتدت أزمة الحرب العالمية الكبرى [الأولى] وأرهب أبناء سوريا ولبنان وفلسطين عسفاً وخسفاً وجوراً وبلغت المجاعة أقصاها من كثيرين - فتحت حوران عامة - وجبل الدروز خاصة أبواب منازلها للاجئين من الطوائف كافة فمرت سنوات الحرب والجبل قائم بالوجب الإنساني ولم يكتفوا بهذا العمل الإنساني العظيم بل أففلوا أبواب أهراء الحفظة في وجه جمال باشا والدولة العثمانية ورسدوا كل ما تضمه من الحبوب وهو الكثير للاجئين وطلاب ابتياعه من أبناء سوريا. ولولا وجود المخزون منه في أهرائهم [مخازنهم] لفلعت المجاعة سنة 1916 في دمشق فلعلها في البلاد الأخرى. والجبل في أثناء الحرب العامة انقسم إلى قسمين، قسم بجانب الدولة العلية بزعامه الأمير سليم الأطرش، وقسم بجانب الحلفاء بزعامه سلطان باشا الأطرش. والقسم الأخير هو من رفع علم الثورة في بادية الشام ودخل دمشق فاتحاً عام 1918»<sup>(20)</sup>.

## 2 - دروز حوران تحت الانتداب الفرنسي وثورة الجبل

لقد وقفت مطوّلاً عند أوضاع دروز حوران في ظل الاحتلال العثماني، لأنهم تأسسوا فيه وكونوا وجودهم وحدودهم، وتحددت فيه بشكل شبه ثابت علاقاتهم مع الجوار، وظهرت فيه وطنيتهم واستبسالهم ضد المستعمر، ولكن أيضاً انغلاقم على هويتهم وكرامتهم السريعة الاستثارة. لعل هذه السمات سوف تستمر على ما هي عليه إلى حد ما بعد ذلك، وستحدد طبيعة ردات فعلهم وعلاقاتهم في السلم والحرب، مع الأخذ في الحسبان التغيرات التي تحصل مع الزمن في بنيتهم الديموغرافية ومحاولة تأقلمهم مع ظروف الحياة الجديدة. لن يتغير الوضع كثيراً عند الدروز بعد الاستقلال القصير ثم خضوع سوريا الكبرى للتقسيم على أثر اتفاقية سايكس بيكو عام 1916 ما أدى إلى تجزئة حوران ما بين فرنسا التي احتلت منطقة سهل حوران وجبله، وبينما وضعت بريطانيا يدها على امتداد حوران في ما يعرف اليوم بمملكة الأردن الهاشمية. ونحن هنا أمام حلقة جديدة من مسلسل صراع التاريخ مع الجغرافيا.

نقرأ في كتيب ثورة الدروز وحوادث سوريا أن «جبل الدروز عبارة عن قطعة جرداء تحيط بها سهول خصبة واسعة ذات أشجار وجداول وأنهار - ويطلق عليه جبل حوران. [...] يبلغ عدد جميع قرى الدويلة (128 قرية) عاصمتها السويداء [...] ومجموع عدد سكان الدويلة 52064، منهم

(20) ثورة الدروز وحوادث سوريا، المعطيات نفسها، ص 21.

(44344 من الدروز) و(4654 من المسيحيين) و(725 من المسلمين)<sup>(21)</sup>. في حين يذكر مرجع آخر كُتب في الفترة نفسها، وهو كتاب حوران الدائمة الصادر عام 1926 للرّحالة حنا أبي راشد الذي قام بما يشبه بمهمة «عالم الأثروبولوجيا»<sup>(22)</sup>، وذلك بكتابه عن مجتمع الدروز الذين عاش بينهم واختلط معهم أن عدد سكان حوران في تلك الفترة هو بشكل تقريبي (وذلك لغياب الإحصائيات والبيانات الدقيقة): «لا يُضم أكثر من نحو 34 ألف نسمة. منهم نحو 29000 مسلمون. ونحو 5000 مسيحيون. ويبلغ عدد الغرباء - قبل الثورة - نحو 3000، وهذا التعداد مأخوذ من مشايخ ومخاتير حوران...»<sup>(23)</sup>.

الاستعمار هو الاستعمار لكن سياساته قد تختلف بحسب مصالح البلد المُستعمر واستراتيجيته في السيطرة. احتل العثمانيون مناطق المشرق العربي بحجة أنهم ليسوا استعماراً وإنما هم يقيمون الأمة الإسلامية، فاکتفوا بالتقسيم الإداري للمناطق، وراعوا مسألة وجود الأقليات الإثنية والمذهبية إلى حد ما، بينما سيجد الاستعمار الفرنسي - الذي لم يدخل كالاستعمار العثماني باسم الدين المُشترك وإنما بحجة تمدين العالم المُتخلف - أن مصلحته في السيطرة تقوم على التفرقة والتجزئة وتشجيع وتغذية النزعات الكامنة عند الأقليات في التمرد والانفصال عن الكل الذي كان مُسيطرًا ومهيمنًا لفترة طويلة. ولكي ينجح مخطط التقسيم في سوريا كان يكفي الفرنسيين إذا فصل الانتماءات الصغيرة الضيقة المتمركزة في مناطق مُحددة بوصفها دويلات أي كيانات سياسية مُستقلة متميزة عن هذا الكل، فصارت ما يُعرف بسوريا اليوم أربع دويلات تقوم أصلاً على أساس طائفي ديني وهي دمشق وحلب واللاذقية وجبل العرب.

هكذا إذا صار لواء حوران الذي كان تابعاً لولاية دمشق في عهد الأتراك مُقسماً من جديد بعد أن انتزع منه ما كان يُعرف بقضاء جبل الدروز في ظل الاستعمار العثماني، فتحول إلى دويلة جبل العرب في ظل الانتداب الفرنسي.

ستبدأ الثورة السورية الكبرى ضد الاحتلال الفرنسي عندما تقوم السلطات الفرنسية باعتقال أدهم باشا خنجر أحد أهم مقاومي الاحتلال الفرنسي في لبنان بعد أن لجأ هذا الأخير إلى بيت سلطان الأطرش مستجيراً من انتقام السلطات الفرنسية في عقب محاولته اغتيال الجنرال غورو. لم يكن سلطان الأطرش حينها في داره وإنما في رحلة صيد حين ستعتقل السلطات الفرنسية خنجر من بيت الأطرش في 7 تموز/ يوليو 1922. سيعود الأطرش إلى بيته، وسيكتشف أن الفرنسيين اقتحموا

(21) المرجع نفسه/ ص 3-4-5، يشير الكُتیب إلى أن «هذا التعداد مأخوذ من السجلات الرسمية المؤرخة في 1925 قبل الثورة». انظر الهامش، ص 5.

(22) نضع هنا صفة «عالم الأثروبولوجيا» هنا بين ضفرين لأنها لا تنطبق تماماً على حنا أبي راشد وبخاصة في كتابه حوران الدائمة وجبل الدروز - سلطان باشا الأطرش. إن أبي راشد الذي قام بما يقوم به غالباً علماء الأثروبولوجيا في التعرف إلى الشعوب عبر العيش بين أهلها ومحاولة كشف أسرارها ومعتقداتها وطقوسها إلا أن كتاباته غير علمية، وتكاد تخلو من الموضوعية، إذ يغلب عليها التضخيم والتفخيم والبلاغة اللفظية، ما يتطلب من القارئ أن يعيد التدقيق فيها وتخييل كل ما هو ذاتي وبلاغي ليكتشف شيئاً من الكتابة التاريخية في هذين المرجعين الذين يظنان مهمين على الرغم من أسلوبهما غير العلمي، فهما كُتبا في قلب الأحداث الأكثر أهمية في جبل العرب قبيل الثورة على المُستعمر الفرنسي وخلالها.

(23) حنا أبي راشد، حوران الدائمة، الطبعة الأولى 1926، القاهرة، مكتبة مكتبة زيدان العمومية، ص 37.

داره وأخذوا ضيفه وفي هذا كل المذلة للكرامة عند الدروز. ويبدو أن أدهم خنجر قد عرف عند من يستجير من الجبل، فسلطان هو من الأشخاص الثوريين الذين اشتركوا في الثورة العربية ضد العثمانيين، وكان من طلائع من حرروا دمشق كما أنه ابن ذوقان الأطرش الذي أعدمه الاحتلال العثماني. ما كان لسلطان أن يسكت عن الأمر، ولكنه كان يعرف تمامًا أنه في مواجهة ترسانة عسكرية لا حول له ولا قوة عليها، فبدأ بالسياسة أولاً، إذ كتب إلى الفرنسيين مطالباً إياهم بإعادة خنجر سالمًا، وبأنه لن يسمح بأن تُهان كرامته وإلا فإن موته وإهانة ضيفه يستويان عنده. ولكن الفرنسيين أعدموا خنجر، وهنا كان حطب كرامة الدروز قد اشتعل. يحرق الأطرش بيته الذي اعتقل فيه خنجر، ثم ينادي الدروز إلى قتال الفرنسيين، وهكذا ستقوم الثورة السورية الكبرى من السويداء على الرغم من اعتراض المعترضين من الدروز، بل ووقوف بعض رموز رجال الدين الدرزي حينها إلى جانب الاحتلال الفرنسي ضد الثوار الدروز، أبناءهم وأبناء طائفهم.

لن نتوقف كثيرًا عند تفاصيل الحرب التي أبرز فيها الدروز شجاعة مذهلة وحققوا انتصارات متتالية، على الرغم من قلة عددهم وتواضع تسليحهم قياسًا بترسانة الحرب الفرنسية المنظمة، فكل هذا خارج موضوعنا، ولكن المهم فيها أن الفصيل الثائر من الدروز بقيادة سلطان الأطرش قد استطاع أن يفرض نفسه ويثبت وطنيته ويحدث اختراقًا في الانغلاق الدرزي على الهوية الطائفية، فهو سيؤكد إمكانية انفتاح الدروز على الآخر والعيش معه تحت سقف وطني جامع يقوم على المساواة. في الثورة السورية الكبرى ضد الانتداب الفرنسي تتوحد فصائل النزاع في مواجهة العدو، وقد تعاون دروز الجبل مع البدو وأهل حوران ضد المستعمر، إذ تذكر لنا مراجع التاريخ حينذاك أنه، وفي «يومي 27 و28 آب/ أغسطس 1925، حصل هجوم قام به الدروز والبدو معًا على ضواحي دمشق، فأرسلت السلطات الفرنسية طائرات عديدة لتمطر المهاجمين بصورة مريعة»<sup>(24)</sup>.

في عام 1921 سيرفض سلطان الأطرش - الذي منحه فيصل الأول لقب باشا لشجاعته عام 1918 - اقتراح الفرنسيين بتعيينه حاكمًا على جبل العرب، وذلك بفصله كدويلة مُستقلة، معارضًا بذلك الفرنسيين وبعض الدروز الذين كانت لديهم رغبة في الانفصال. دشّن سلطان الأطرش حقبة جديدة في انفتاح الدروز على غيرهم، فهو من جعل شعار الثورة السورية ضد المستعمر الفرنسي «الدين لله والوطن للجميع»، أي أن كل طائفة بل وكل شخص حرٌّ في دينه بينما الوطن هو مسؤولية جميع أبنائه، مستعيدًا بذلك الشعار الذي رفعه الزعيم المصري سعد زغلول إبان ثورة 1919 ليوحد المصريين جميعًا، ويرأب الصدع بين الأقباط والمسلمين السُّنة. لم يكتف سلطان برفض المنصب ورفض استقلال الجبل في دولة درزية بل اقترح تسليم قيادة الثورة السورية لشخص سُني من الأكثرية لتمثيل السوريين.

في كتابه أضواء على الثورة السورية الكبرى، يذكر عطا الله الزاقوت هذه الحادثة كما يلي: «لم يفاجأ سلطان بقرار المجاهدين بانتخابه قائدًا للثورة لكنه طلب إلى السياسيين القادمين من دمشق أن يولوا أحدهم لهذه المهمة لاعتبارات كثيرة أهمها أن تعيين قائد مسلم سني ومن عاصمة البلاد سيكون أكثر تأثيرًا في نفوس الجماهير، وأفضى بذلك إلى سياسيي دمشق الحاضرين معه في المؤتمر الحاشد في قرية ريمة اللحف في جبل العرب». ثم يذكر لنا المؤلف الموقف اللطائفي

أيضاً للدكتور عبد الرحمن الشهبندر الذي وقف «ليقول تعليقاً على ملاحظة سلطان باشا إن قيادة الثورة تحتاج إلى قلعة تحميها ومن أجدر من بني معروف ليكون قلعة الثورة؟ ومن أجدر من سلطان لأن يقود الثورة؟ وتقدم من سلطان يصفحه ويعلن بأعلى صوته أن سوريا العربية بأسرها تباعك قائداً لجيوشها»<sup>(25)</sup>.

في 23 آب/ أغسطس 1925 سيصدر سلطان الأطرش بيانه الشهير «إلى السّلاح» داعياً فيه إلى توحيد سوريا وتحريرها من الانتداب الفرنسي وإقامة الدولة العربية. لم تكن الوطنية حصراً على سلطان الأطرش، فهناك كثير من الشخصيات الوطنية السوريّة، على اختلاف انتماءاتها، رفضت تقسيم سوريا وأصرت على وحدتها الوطنيّة منتصرة بذلك للجغرافيا في معركتها مع التاريخ. كان هذا هو حال صالح العليّ في جبال العلويين أيضاً وإبراهيم هنانو ويوسف العظمة... إلخ.

كانت الثورة السوريّة حدثاً نقل الدروز من حيز الطائفة الجبلية المنعزلة إلى واجهة المسرح الوطنيّ السوريّ، وكسر بشكل ما، وإلى حدّ كبير، نزوع الدروز نحو السلبيّة والانغلاق، وما كان ذلك ليحدث لو لم يكن جيلاً سلطان الأطرش جيلاً متمرداً ومُجدداً.

قبل أن أُخرج من هذا الموضوع عليّ أن أُشير إلى نقطة أُخرى ميّزت سلطان الأطرش وانفتاحه على الآخر وتمرده حتى على أكثر القوانين الاجتماعيّة والدينيّة صرامة عند الدروز. فمن المعروف أن الدروز قد أغلقوا في زمن ما باب الدعوة واكتفوا بمن آمن بها فلا يمكن بعدها لأي شخص أن يدخل في «الدين» الدرزيّ بأي حال من الأحوال ما لم يكن درزيّ الوالدين. قلة أفراد الجماعة آنذاك والخوف من ذوبانها في الأكثرية المهيمنة عددياً وسلطويّاً وكشف أسرارها المعادية افترضت اجتهاداً دينياً يتعلق بشؤون الزواج، إذ يُحرّم على الدرزيّ أو الدرزيّة الزواج من خارج الطائفة. والحق يُقال يمكن اعتبار الطائفة الدرزية من أكثر الطوائف الدينيّة انغلاقاً في هذا المجال، والضريبة التي يدفعها أبناؤها ممن يتزوجون من خارج الطائفة تكون باهظة جداً، وبخاصة لمن ولدت «درزية»، إذ يمكن لأهلها قتلها للتخلص من عارها، وما زال هذا الأمر يحصل للأسف حتى يومنا هذا على الرغم من نشوء أجيال متعلمة ومستنيرة ومنفتحة على الآخر، وقد تكون ضريبة الذكر من الدروز أسهل من ضريبة الأنثى، فهو لا يُقتل غالباً، ولكنه قد يُقاطع اجتماعياً، وسيورث عاقبة ما فعل لأبنائه، إذ سيصعب عليهم إيجاد زوج أو زوجة من طائفة الدروز في ما بعد. هذا الخط الأحمر استطاع شخص كسلطان الأطرش اختراقه مرتين على الأقل، وكان على الدروز أن يقتدوا به في هذا المجال بدل أن يتعصبوا في هذا الموضوع. لا شك أن الزواج المختلط يصطدم بجدران الطائفيّة الموجودة عند الجميع في سوريا من سنة وشيعة وعلويين وإسماعيليين ومسيحيين ودروز، وسيواجه سلطان الأطرش قرار ابنه منصور الزواج من فتاة مسيحية من آل الشويري. يذكر منصور الابن في مذكراته اعتراض أبيه على هذا الزواج، وكذلك اعتراض والد هند شويري التي ستصبح زوجته، لكن سلطان سيقبل بعد ذلك بهذا الزواج المُحرّم غالباً عند الدروز فما بالنابن رمزهم سلطان الأطرش. الحادثة الثانية التي يكسر بها سلطان الأطرش هذا القالب المُغلق عند الدروز يتمثل بما أعلنته الكاتبة والأديبة الفلسطينية الأميريّة التي رحلت مؤخراً عن عالمنا، سلمى الخضراء الجيوسي

(25) عطا الله الزاقوت، أضواء على الثورة السورية الكبرى، منشورات دار علاء الدين، ط2، 2008، ص 14

من حادثة زواج أبوها الفلسطينيّ السُّني من أمها الدرزية اللبنانيّة. تروي الجيوسي في مقابلتها مع قناة الجزيرة في برنامج «رائدات» أنه لولا توسط سلطان باشا الأطرش عند أخ الفتاة الدرزي لتقبل بالزواج من ذلك الضابط السُّني لما كان الزواج قد تم.

### 3 - الجبل بعد الاستقلال: الدروز ونظام الأسد البعثي

بعد استقلال سوريا عن الاحتلال الفرنسيّ سيعود سلطان الأطرش ومن معه من منفاهم في الأردن إلى سوريا حيث سيتوقف زمن الثورات الدرزية طويلاً بعدها، فالمبتغى قد تحقق آنذاك وهو توحيد وتحرير سوريا. بعد رجوعه سيعتزل سلطان الأطرش السياسة بشكل ما، وسيرفض كل المناصب السياسيّة التي عُرضت عليه، وسيبقى رمزاً وطنياً للثورة حتى وفاته عام 1982. ولكن قبل وفاة سلطان الأطرش كان لتاريخ الجبل تفاصيل ذات دلالة مع حكم حافظ الأسد. لكن قبل ذلك، وفي نهاية الأربعينيات، وخلال الخمسينيات من القرن العشرين، شهدت سوريا جملة انقلابات عسكريّة، وتعرضت السويداء بشكل خاص إلى تنكيل واضطهاد في فترة حكم أديب الشيشكلي<sup>(26)</sup> الذي استخدم الطائرات الحربيّة لقصف مدينة السويداء، وأرسل الجيش للتنكيل بأهلها، ما أدى إلى حالة نزوح جماعية للنساء والأطفال، بينما قاوم رجال السويداء وحاصروا الجيش وأسروا جنوده ثم أطلقوا سراحهم. لم يكن تنكيل الشيشكلي بأهل السويداء يقوم على أساس طائفيّ وإنما كان جزءاً من حربه على أعدائه الذين وصفهم بعبارته الشهيرة: «أعدائي كالأفعى رأسها في الجبل [أي السويداء] وبطنها في حمص وتمتد إلى حلب».

بعد تلك المرحلة سيقوم مجموعة من الضباط البعثيين في الثامن من آذار/ مارس من عام 1963 بانقلاب جديد تشهده سوريا المضطربة آنذاك. كان من بينه أولئك الضباط صلاح جديد وحافظ الأسد، ولكن كان من بينهم أيضاً ضابط برتبة رائد من السويداء اسمه سليم حاطوم. كانت التشكيلة تتكون من ضباط ينحدر جميعهم تقريباً من الأقليات الطائفية، إذ كان معظمهم من العلويين، لكن كان معهم أيضاً عبد الكريم الجنديّ الاسماعيليّ، بينما كان حاطوم ممثلاً عن الدروز. بعد الانقلاب سيشرع حاطوم بالتهميش، وبخاصة من جانب صلاح جديد وحافظ الأسد، وبأنه لم يحصل على المكانة التي يستحقها، فقام بالاتفاق مع ضابط درزي آخر من السويداء هو اللواء فهد الشاعر على الانقلاب على زملائه الضباط. بعد عدة ترتيبات متعشّرة تُكشف تحركاتهما، فيعمل جديد والأسد على «تطهير» الجيش من الضباط الدروز ما سيثير نقمة وغضب حاضنتهم في السويداء. ولتهدئة الأمور، يتوجه صلاح جديد ورئيس الدولة حينها الأتاسي إلى السويداء، وبينما هم مجتمعون في فرع الحزب في السويداء يدخل عليهم سليم حاطوم برشاشه مُهدّداً بقتلهم ومعلنًا انقلابه عليهم. الذي حسم الموقف حينها كان حافظ الأسد، وزير الدفاع حينها، والذي أرسل طائرات حربيّة للتدخل، وكان يُمكن لها أن تقصف السويداء، ما اضطر حاطوم إلى الهرب إلى الأردن. وللإيقاع به يُصدر أصدقاؤه القدامى من انقلابيّ البعث خبراً بالنعو عنه بحجة حاجتهم إليه للقتال في حرب 1967، وما أن يجتاز الحدود الأردنيّة عائداً إلى سوريا حتى يُلقى القبض عليه ويُقتاد إلى المحكمة العسكريّة - التي سيصلها شبه ميت نتيجة التعذيب - حيث يصدر فيه حكم بالإعدام.

(26) سيبتقم منه أحد شباب الدروز بعد عقد من الزمان في عام 1964 في البرازيل، ولعل هذا الاغتيال يُعبّر عن مدى حساسية مفهوم الكرامة وقداسته لدى الدروز.

بعد التخلّص من حاطوم، سيتخلّص حافظ الأسد من زملائه واحداً واحداً تقريباً، وحين ينجح بالانقلاب على صلاح جديد في ما سيسميه بالحركة التصحيحية، سيحاول تهدئة خواطر الدروز الذين أعدم ممثلهم البعثي باستقبال أرملة حاطوم ومنحها معاشاً شهرياً.

إذا كان هناك عنوان رئيس لفترة حكم حافظ الأسد بعلاقته مع الدروز فسيكون: التهميش. كان وجود سلطان الأطرش في السويداء شعباً يؤرق حافظ الأسد، وكانت استخباراته تؤكد له أن زعيم الدروز لا يكن له التقدير والإعجاب، ولهذا لم يقم الأسد الأب بزيارة السويداء كرئيس إلا مرتين: كانت الأولى في أول فترة لاستلامه الحكم حيث سيطوف سوريا منتصراً، والثانية عندما تأكد أن سلطان الأطرش قد مات فجاء ثانية لا يعزي بقائد الثورة السورية الكبرى بقدر ما جاء ليُعبّر عن فرحه برحيل رمزٍ سوريٍّ مثل له كابوساً، فالأسد لا يريد لسوريا رمزاً سواه، فهو: الأب القائد، الخالد، الذي لا شريك له. حتى بعد موته قاوم حافظ الأسد محاولات دروز السويداء والسوريين من خلفهم إحياء ذكرى وفاة قائد الثورة السورية ضد الانتداب الفرنسي، فضيّق دائماً على احتفالات إحياء ذكراه، وزرع هذه الاحتفالات بقوى الأمن والمخابرات، وعرقل القرار الذي أصدره بنفسه في محاولة لمغازلة أهل الجبل بتشديد نصب لسلطان الأطرش، والذي لم يكن أكثر من إبرة مُخدّرٍ لأهالي السويداء، فهذا النصب لم يرَ النور طوال حكم حافظ الأسد. في عام 1986 ستتحوّل ذكرى وفاة سلطان الأطرش إلى تظاهرة طلابية احتجاجية لن تلبث أن تنتشر في معظم أرجاء السويداء للمطالبة بتحسين شروط الحياة والأوضاع الاقتصادية لأبناء المحافظة، ولكن الأسد الأب سيواجهها أميناً بهدوء وصبر عبر الاستدعاءات الأمنية الفردية والمتقطعة بما يرافق ذلك من جلسات تحقيق رابعة.

لم تشهد السويداء في عهد حافظ الأسد أي تنمية تُذكر، فعاشت محافظة معزولة وفقيرة وازدادت الهجرة بين أبنائها، بينما سيطرت عليها القبضة الأمنية مثلها مثل باقي المحافظات، فتمت عسكريتها عبر المدارس والطلائع والشبيبة والفرق الحزبية البعثية والأمن، وقد تطوع عديد من أبناء السويداء الفقراء في الفروع الأمنية والشرطة لإيجاد وظائف تقيهم شر العوز وتهديد سنوات المحل. وقد خصّص الأسد الأب للسويداء بشكل شبه ثابت مقعدين وزاريين بلا حقيبة. كان خبث حافظ الأسد كافياً لضبط السويداء، وكان يعرف جيّداً طبيعتهم الانعزالية وسرعة ثورتهم، وكان لسان حاله يقول لهم: تريدون العزلة حسناً هي لكم. وقد نجح في التحكم فيهم أيضاً من الخارج عبر الزعماء السياسيين الدروز في لبنان، فهو بعد أن تخلّص من كمال جنبلاط الرفض لسياسات الأسد قرّب في البداية ابنه وليد جنبلاط ليس من أجل التحكم في دروز سوريا وحسب، وإنما من أجل مصالحه ولعبه على التوازنات الطائفية في لبنان أيضاً. من ضمن ما اعتمده الأسد الأب في سياسته مع الدروز هو تأكيد دعايته لهم بأنه حامي الأقليات، وبأنه إذا رحل سينتقم السنة منهم. وقد وُظف حوادث الإخوان المسلمين لتأكيد هذه الدعاية لتصبح كما لو أنها حقيقة من حقائق الطبيعة الثابتة.

#### 4 - الدروز في الثورة بين الانخراط فيها والانعزال السلبي

سينتهي حكم الأسد الأب بموته عام 2000، وسيراث الدولة ابنه بشار في مسرحية هزلية بقدر ما هي تراجمية ومأساة، ستدفع سوريا لاحقاً ثمنها دمًا وعذابات جهنمية. بعد أقل من أربعة أشهر



على استلام بشار الحكم خلفاً لأبيه ستنشب صدامات دامية بين بدو السويداء ودروزها. لم تكن هذه الحادثة الأولى بين هذين المكونين الاجتماعيين، فتاريخ النزاعات بين البدو ودروز حوران قديم جداً، ويعود إلى بدايات وصول الدروز إلى الجبل. ولكن في هذه المرة ستتكرر اعتداءات البدو على أراضي الدروز وكرومهم. تبدأ الأحداث عندما يقوم البدو بوضع حمار نافق في مقبرة درزية تعود لقرية الرحي وبعدها سيطلق أبناء سعود السعيد (وهو شيخ عشائر البدو في السويداء) النار على شاب من تلك القرية نفسها، ما سيؤجج نار الحمية عند الدروز، وسيواجهون البدو الذين يسكنون أطراف القرية في اشتباكات مسلحة. احتشد الأهالي وتعدوا وهددوا ثم اشتبكوا من جديد مع البدو. اللافت في الموضوع هو غياب رجال الأمن وتأخرهم الكبير في التدخل ما أدى إلى تفاقم الأمور. أثار تأخر السلطات الأمنية في التدخل وتقايس المسؤولين، ألسنة دروز السويداء فراحوا يفضحون عمليات فساد وتواطؤ كبيرة لمسؤولي المحافظة مع البدو الذين يقدمون رشاً للمال واللحم والسمنة لقائد شرطة المحافظة والمحافظ وضباط الأمن والمخابرات مقابل دعم هؤلاء للبدو وعض النظر عن انتهاكاتهم لأراضي وبساتين الدروز بل ولمدهم بالسلاح. كان تأخر الأجهزة الأمنية وعدم إدراكها لحجم التوتر قد راكم مشاعر الغضب والحقد واستطاع أهالي القرى المجاورة اختراق الحواجز الأمنية التي كانت تفصل الرحي عن جيرانها. كان مشهد تأيين الشاب الأعوج مشهداً لا ينسى، فقد امتلأ موقف الرحي وغص ثم فاض بالحاضرين وتحول المآتم إلى عرس وأغانٍ حماسية ووطنية من تراث صراع الدروز مع الفرنسيين، وصعد بعض شيوخ الدين على الأكتاف، ونزعوا عمائمهم وصاروا يغنون أغاني الحروب، ويتهددون من يدوس على كرامتهم، فكان المشهد قادمًا من عصرٍ مختلف. كان الموضوع يكبر، إذ قام طلاب المدارس بالتظاهر من أجل زميلهم المقتول بيران البدو، ثم تكررت عمليات القتل، فوجد أكثر من شخص درزي مقتول في بستانه أو أرضه البعيدة قليلاً عن القرى أو في ظهر الجبل، ما جعل الأمور تتصاعد بينما ظل التدخل الأمني متأخراً خطوات عن تسارع الأحداث. كان قد فات أو أن هذا الكلام، فقام الدروز بإحراق بيوت البدو في مختلف مناطق المحافظة وملاحقتهم إلى الكروم والبساتين حتى أن بعض الشبان المتحمسين المتهورين حاولوا إضرام النار في أحد الجوامع<sup>(27)</sup> إلا أن الآخرين منعوهم من فعل ذلك ووقفوا حائلًا بينهم وبين الجامع، بينما تترس كثيرون من البدو في الجوامع القليلة الموجودة على أطراف المحافظة، وراحوا يطلقون النار منها. وهنا لم يتردد الجيش -الذي تدخل إلى جانب قوى حفظ النظام التي لم تعد كافية وحدها على ضبط الأحداث- في قصف البدو بالأسلحة الخفيفة من علي مآذن الجوامع. ورافق ذلك عمليات إطلاق نار واشتباكات، وكانت الأوامر على ما يبدو قد أعطيت من الأسد نفسه بإطلاق الذخيرة الحية على الناس، وقد وقع كثير من القتلى بإصابات مباشرة في الرأس والصدر، رأيت بعضهم بما لا يترك مجالاً للشك في أن الأوامر لم تكن للتخويف وتفريق المتظاهرين بل لقتل بعضهم عبثاً للآخرين. لقد تصرف النظام في تلك الأحداث بما يجيده فقط وهو القتل لكل من يخل بالأمن، فقد اعتبر الأمر عصيانياً مدنياً. صدرت أوامر مُشددة بدفن كل من قُتل من أبناء الدروز بهدوء ومن دون ضجة ومراسيم ونعوات، فتم تسليم الجثث بإشراف أممي صارم، وبإشراف السلاح المشهر على رؤوس عائلات الضحايا التي طلب منها دفن أبنائهم القتلى في الصباح الباكر كي لا يتحول التشيع إلى تظاهرات

(27) تقول الإضاءة المضادة إن البدو هم من كان سيُشعل الجامع لتوريط الدروز.

جديدة كما سيحدث بعد ذلك بسنوات خلال الثورة السورية ضد حكم الأسد الابن. لقد تم دفن القتلى بصمت كما لو كانوا إرهابيين بأوامر من النظام الذي لم يعتبرهم شهداء وإنما قدّم تعويضاً مضحكاً لذويهم لتهديتهم وطي هذه الصفحة إلى الأبد. لم تصدر أي إحصائية رسمية عن عدد القتلى من الطرفين<sup>(28)</sup> وكان هناك تعميم إعلامي سوريّ اكتفى بالإشارة إلى أن ما حصل كان مجرد حادثة صغيرة مُنغزلة ومؤامرة إسرائيلية بأيدي بعض المتأمّرين ضد الرئيس الشاب. بعد الحادثة بشهور قليلة، حيث هدأ التوتر، شهد جبل الدروز، سلسلة اعتقالات لمن شارك في «الأحداث» بتهم عدة منها العصيان المدنيّ وزعزعة استقرار الدولة. في تلك المرحلة تكثف الوجود الأمنيّ في السويداء، وراحت طائرات الهيلوكوبتر تحلق في سماء المحافظة للبحث عن فلول البدو الفارين كما تقول الإشاعة الرسميّة، ولكن، لتخويف الناس وتهديدهم وإشهار سيف السُلطة في وجوههم، كما كان الأهالي يقولون سرّاً. لم تُلق السُلطات الأمنية القبض على سعود السعيد والبدو الآخرين، وسرت شائعات أن الجهات الأمنية والمخابراتية سهلت خروجهم وهروبهم، ولا يزال مصير سعود السعيد غامضاً حتى اليوم. ولكي يتم تبرير قتل أبناء الجبل على يد القوات النظامية كانت الحجّة موجودة: أخطاء من قبل من أعطى الأوامر، وقد توعد الرئيس الشاب بمحاسبة كل من أخطأ، وهذا ما لم يحصل أبداً، كما لم تتم محاسبة ابن عمته شاليش على ما فعل في درعا في 2011. كانت «الأخطاء الفرديّة» هي الدعاية الرسميّة للنظام، ولكن مخابراته كانت تدسّ السُم في الدسم، فقد مرّرت إشاعة مفادها إن الضابط الذي أطلق النار هو حمويّ، وهنا تذكير بشبح الإخوان المسلمين، وتذكير بشبح أديب الشيشكلي وبالثار والثار المُتبادل. في خضم كل ذلك شعرت الأقليات المسيحيّة والسُنية من غير البدو الموجودة في السويداء<sup>(29)</sup> بالقلق، بخاصة أن الهويّة الدرزيّة قد تصلّبت حينها وصار كل ما هو مشكوك في أمره عرضة للخطر على يد بعض المتطرفين، وقد حصلت حوادث مضحكة مبكية لأشخاص دروز لهم ملامح صحراوية تُشبه البدو تعرضوا للضرب ومضايقات كما حصلت بعض الحوادث الجانبية، ولكن غير الخطرة مع أبناء محافظة درعا على الطرق التي تصل بين المحافظتين.

لم تتم مُحاسبة المحافظ وقائد الشرطة، ولم يستطع الدروز مقابلة الأسد شخصياً بل عبر بعض المسؤولين، وكانت «أهمها» زيارة وزير الداخلية إلى السويداء الذي عاد إلى المحافظة بأوامر صارمة بطي هذه الصفحة نهائيّاً. كما صدرت أوامر مُرّرت عبر القيادة الحزبية لحزب البعث في المحافظة بضرورة إعادة البدو إلى بيوتهم وإصلاحها بعد أن حرقها أهل الجبل الغاضبين.

لم يتغير شيء تقريباً في تعامل السُلطة مع الدروز في عهد بشار عمّا كانت عليه في عهد أبيه. فقد تعامل مع أحداث البدو بعقلية أبيه البوليسية الأمنيّة وشووها إعلامياً قبل دفنها كأنها لم تكن،

(28) وفق الإحصائيات غير الرسميّة، ولكن التي قام بها سكان المحافظة، فقد بلغ عدد قتلى الدروز في أحداث البدو نحو 43 شخصاً بينما كانت أعداد الجرحى والمُصابين بالمئات، معظمهم قضاوا وأصيبوا على يد قوات النظام.

(29) إن الدروز الذين يُشكّلون أقلية صغيرة بالنسبة إلى المجموع العام للدولة السوريّة بحيث يتموضعون على هامشها كأي أقلية طائفية، يُمثلون في السويداء أكثرية عدديّة، في حين يُمثل فيها «الأخر»: السُني والمسيحي والبدويّ هوامش لهذا المركز الصغير الذي ليس إلا هامشاً في مركز أكبر كما لو كان دائرة صغيرة مُتمركزة على ذاتها، ولكنها محتواة في إطار دائرة أكبر.

في حين كانت يمكن أن تكون شرارة تُشعل نار الثورة لو توفرت لها الإمكانيات الإعلامية، ولم تُقدّم بوصفها صراعاً طائفيّاً وأن الدروز يقتلون البدو لأنهم سُنة. هنالعب خفيّ على المكونات الطائفية فعلى الجميع أن يخاف الجميع والضامن الوحيد لعدم انفجار الأوضاع هو بقاء النظام وتماسكه. هكذا عمل النظام على لعبة المكونات الطائفية المختلفة. لا شك أنه لم يكن يريد إثارة أي مُشكلة طائفية، بل كل همه الاستقرار القائم على القمع والخوف والصمت وترك الدولة والسلطة والثروة في سوريا له ولبعض المقربين منه.

لكن، وعلى خلاف الأسد الأب، سيزور الأسد الابن السويداء مرات كثيرة، فقد شعر الأسد الابن، بعد تلك الأحداث واستعداد الدروز للثورة عليه، بحاجة إلى توثيق العُرى مع دروز السويداء المهملين منذ بداية حُكم ابيه. هكذا تواترت زيارات بشار الأسد إلى السويداء منذ عام 2005، أي بعد مقتل رفيق الحريري في بيروت. لماذا هذا «الاهتمام» المفاجئ، وما علاقة مقتل رفيق الحريري بذلك؟ لأن الأسد ببساطة لم يعد قادراً على التحكم في دروز لبنان كما في السابق، فالجناح الأساسي لدروز لبنان ممثلاً بوليد جنبلاط كان قد بدأ يتمرد على حكم بشار الأسد الذي كان مسؤولاً عن الملف اللبناني قبل أن يتولى الرئاسة في سوريا. باغتيال الحريري سيجد وليد جنبلاط الفرصة سانحة للانتقام من نظام الأسد المُتهم بقتل والده والتخلص من الوصاية السورية الأمنية والعسكرية المفروضة على لبنان. كان الأسد حينها يريد أن يُضعف موقف جنبلاط عبر تقوية الفصيل الدرزيّ اللبناني الآخر ممثلاً بوائام وهاب الموالي للنظام السوريّ، وربط دروز سوريا بوهاب على حساب جنبلاط الذي لقي الإدانة من شيوخ المذهب الدرزيّ في السويداء المُمالئين للسلطة آنذاك. قام الأسد الابن إذاً بعدة زيارات صغيرة وسريعة إلى السويداء محاولاً تقديم نفسه بالرئيس المتواضع والمنفتح، بخاصة أن الأسد الأب لم يزر السويداء رئيساً إلا ليحتفل برحيل سلطان الأطرش، وقد تفاعل أهالي السويداء عموماً، كما تفاعل معظم السوريين، بالرئيس الشاب وبرغبته في تغيير سوريا من مملكة الصمت إلى بلد أقل سجوناً وأقل فقرًا وفساداً. كان أهالي السويداء في حاجة إلى أمل بتحسين ظروف حياتهم التي أنهكتها سنوات المحل وعقود التهميش وقلة موارد المحافظة التي دفعت معظم شبابها إلى الهجرة والاغتراب. لكن الأمل سيكون مجرد أضغاث أحلام، بل وسينقلب إلى أسوأ كابوس ستعيشه سوريا منذ قرون.

مع انطلاق الربيع العربي في تونس وامتداده إلى مصر كان الأسد الابن مع حرس أبيه القديم - الذي ارتكب مجازر حماة والذي استدعاه تأهباً لقمع الثورة السورية - وكذلك مع حرسه الجديد (أبناء الحرس القديم)، يعدّون العُدّة لمواجهة تسونامي الثورات العربيّة، إذ كانوا يعرفون جيداً أنه سيضرب سوريا لا محالة على الرغم من تصريحات الأسد الإعلامية بأن البلد بخير وهي بعيدة عن الاضطرابات. في 14 آذار/ مارس 2011 أي قبل يوم واحد فقط من بدء الاحتجاجات في الشارع السوريّ معلنةً بدء الثورة السوريّة، يقوم بشار الأسد مع زوجته بزيارة مُفاجئة إلى السويداء، ويلتقي مجموعة من الفلاحين ويتعامل ببساطة شديدة مع الناس، وقد وصف إعلام النظام تلك الزيارة بالعمويّة والتي لاقت صدىً شعبياً مُرحباً به في السويداء عموماً. ما كان مجهولاً لأهل السويداء يومها أن أطفال درعا، جارة السويداء، كانوا مسجونين ويعذبون في أقيية مخابرات الأسد، وأن المناوشات والاستعداد للمواجهة بين الأهالي في درعا مع النظام باتت نذرها قريبة جداً، وكان لا بُد من كسب أهل السويداء إلى جانب النظام لسببين على الأقل: الأول هو التخوف من ثورة السويداء. فهذا المجتمع القبلي صاحب تاريخ في التمرد على السُلطات، وكان آخرها عام 2000

عندما اصطدموا مع البدو، الذي تحول إلى مجزرة قامت بها قوات الأمن والناس لم تجف دموعها بعد على ضحاياها، وتحسباً لأي رغبة في الانتقام قد تكون موجودة ومحتملة، بخاصة أن طالبين جامعيين من السويداء كانا قد اعتقلا في دمشق مع انطلاق الربيع العربي لكتابتهم شعارات تحض على الثورة. والسبب الثاني الذي كان يريده الأسد - وإن كان مجرد خطوة احترازية لم يحن أو أنها آنذاك - هو تأكيده أنه حامى الأقليات ضد من سيتهمهم لاحقاً بالإرهابيين والمتطرفين السنة الذين يريدون القضاء على الأقليات وفرض الدين الإسلامي السني على الجميع كما سيُردّد أعلامه من دون كلل مع استعارة نيران الثورة. كان الأسد في حاجة إلى أن يضمن ولاء أو صمت جميع الأقليات على الأقل، بخاصة في السويداء جارة درعا التي بدأت تتحرك.

مع انطلاق الثورة وحصار درعا، سيتوزع موقف دروز السويداء على ثلاث فئات: 1- فئة المتحمسين للثورة، ومعظمهم من المثقفين وقسم كبير من الجيل الناشئ من طلبة المدارس الذين يُمثلون كثيرهم جيلاً جديداً تفتح وعيه على ثورة الاتصالات، فكان أقل أيديولوجية وأصعب أدلجة من الأجيال السابقة، وهو يبحث عن أفق جديد يخرجهم من قوالب الماضي الذي تجمّد. 2- فئة المؤيدين الموالين للنظام بمن فيهم شبيحة السويداء، وهم أولئك المتعصبون لطائفيتهم غالباً حتى وإن كان بعضهم من حملة الشهادات العليا والذين يسهل إقناعهم، بل وفي حاجة إلى، أن يصدقوا أن الموضوع مؤامرة ضد المقاومة وأنه ممول من الوهابيين ومن سعد الحريري، وأن من يخرج في الثورة هو خائن أو مُغررٌ به في أحسن الأحوال. 3- وهي فئة السليبين الصامتين الذين أرادوا البقاء بعيداً عن واجهة العنف والافتتال لحماية المحافظة وأبنائها الدروز مما يحصل من تدمير لبقية المدن السورية الثائرة. ينتمي رجال الدين الدرزي عموماً إلى هذه الفئة التي تفضل النأي بالنفس السليبي والبقاء بعيداً عن معركة بدت لهم خاسرة وطويلة ولا ناقة لهم فيها ولا جمل. هذا التيار الثالث هو الذي سترجح كفته بقوة منذ البداية وسيطغى لونه على موقف الدروز من الأحداث بسوريا حينذاك.

استطاع النظام إذاً تحييد جبل الدروز عملياً، واستطاع الجبل تفادي حرب النظام المفتوحة على الشعب السوري. لكن لعبة التجاوزات تلك، ظلت تتقلقل وتتوتر بين فترة وأخرى، وكان كل طرف يقدم بعض التنازلات المرغم عليها، وكانت المواقع والمواقف تتغير باستمرار. فقد اضطرت النظام، ليقبي السويداء بعيداً عن الانخراط في مواكب النقمة ضد الحكم في سوريا، إلى وضع بعض ضباطها في مراكز قيادية في مواجهة الشعب الذي وصفته ماكينة النظام الإعلامية المسنودة إيرانياً بالإرهابي. بتعيينه مثلاً شخصاً مثل عصام زهر الدين، ابن السويداء وحفيد عبد الكريم زهر الدين، وزير الدفاع السابق في قيادة العمليات العسكرية ضد المعارضة المسلحة، ضرب النظام عدة عصافير بطلقة واحدة. فهو من جهة أولى يرغم أبناء السويداء في أعلى مستوياتهم العسكرية على الانخراط بالدم السوري وبجرائم الحرب التي يديرها الأسدان الأخوان، وهو، من جهة ثانية، يقول لأهالي السويداء: أنتم مقربون من السلطة ونحن وأنتم أبناء عمومة وعدونا واحد، ومن ناحية ثالثة، يجعل الدروز أصحاب ثأر مع المعارضة التي قتلت عصام زهر الدين، كما قتلت كثيرين غيره من أبناء الدروز الذين استطاع النظام اقتيادهم إجباراً إلى جبهات القتل والافتتال. في المقابل، وفي خطوة معاكسة، استطاعت مقاومة أهل الجبل، إجبار النظام مُكرهاً على قبول خدمة المطلوبين للجيش من أبناء السويداء في محافظتهم نفسها.

في المقابل، حين ظهرت حركة رجال الكرامة بقيادة الشيخ وحيد البلعوس محققةً شعبية كبيرة في محافظة السويداء بمواجهتها لكل خطط النظام الأمنية وتشكيل نواة شعبية مقاومة لسلطته، قرر الأسد ترتيب عملية اغتيال منظمة وجماعية للبلعوس ورجاله ونجح في ذلك في 4 أيلول/ سبتمبر/ 2015. في تلك الفترة ظلت مشيخة العقل الدرزية في السويداء أقرب إلى سرديّة النظام عما يقع من مؤامرة كونية ضد سوريا، أو كانت أقرب إلى الاكتفاء بموقف حيادي. وقد مارست المشيخة هناك الجرم الديني بحق الشيخ البلعوس بإبعاده دينياً عام 2015 وهو أكبر حرم ديني عند الدرروز وعقوبة اجتماعية هي الأكبر. ومع ذلك، فقد وجدت ظاهرة البلعوس بعداً اجتماعياً تجاوز الموقف المسائر للسلطة الذي عُرفت به مشيخة العقل الدرزية عبر التاريخ، فكمال لم يؤثر قرار «المحكمة المذهبية» الذي وقع عليه شيوخ العقل عام 1922 مدينين موقف سلطان الأطرش من التمرد على الحامية الفرنسية بقيادة «غورو صديق الجبل ومحِب الدرروز المخلص» بحسب البيان، هكذا كان موقف مشيخة العقل تاريخياً على العموم ولم يتغير الحال إلا مؤخراً في التظاهرات السلمية التي تشهدها السويداء منذ 17 آب/ أغسطس والتي وقف فيها الشيخ الهجري علناً وبوضوح مع مطالب الثائرين، وتبعه على نحو أقل حماساً ووضوحاً الشيخ الحناوي، في حين لا يزال الشيخ جربوع وفيّاً لموقف مشيخة العقل التاريخي الجبان والموالي للسلطة الحاكمة.

في ردة فعل انتقامية على مطالب أهالي السويداء التي اضطر الأسد إلى القبول بها على مضض، بعد أن وجد أن الاكتفاء باستخدام القوة سيخرج المحافظة من يده، قام الأسد بمجموعة من التدابير الأمنية لمعاينة المحافظة وضمان عدم توحدها ضده. فقد خلق مجموعة من الميليشيات العسكرية فمّولها وسلّحها وجعلها يده الضاربة في المحافظة ومصدر تكسبه من سكان المحافظة عبر عمليات الخطف وطلب الفدية، و«الخوّة» التي يفرضها على التجار وأتوات ورشاي الحواجز الأمنية... إلخ. كما أغرق الأسد السويداء بالمخدرات الرخيصة فتفشّت الجريمة وتراجع الأمن وانتشر السلاح وصارت محافظة السويداء في السنوات الخمس الأخيرة على الأقل من أقل المناطق السورية أمنًا، ومن بين الأكثر فقراً. وكان الأسد يستحضر شبح داعش، ويؤمن وصولها إلى حدود السويداء وقراها الحدودية كلما شعر بتهديد شعبي ضده، وقد هاجمت داعش فعلاً بعض قرى الشمال الشرقي من السويداء في 25 حزيران/ يونيو 2018. وجعل النظام ومعاونوه الأمنيون من داعش فزاعة يرفعونها في وجه دروز السويداء كلما شتموا رائحة تمرد شعبية في المحافظة، وهذا ما فعلته قناة الميادين مؤخراً جداً ببث فيديوهات حصرية عن ذلك الهجوم الإرهابي حين أفلست كل وسائل الأسد في إطفاء جذوة الاحتجاجات في السويداء.

مع استمرار الحصار الاقتصادي المفروض على سوريا، وعدم استجابة الأسد للمطالب العربية حتى تتم مساعدته اقتصادياً، ومع عدم قدرة حليفه الروسي عن نشله اقتصادياً بعد دخول قيصر روسيا في حرب مفتوحة ومنهكة اقتصادياً وعسكرياً في أوكرانيا، ومع تضخم ديون الأسد تجاه إيران التي لم تعد قادرة بسبب الحصار الاقتصادي المفروض عليها كذلك من مساعدته أكثر، وبعد أن رهن الأسد وباع الموانئ والمطار والاستثمار بالنفط والفوسفات وشركات الخليوي... إلخ، راحت سوريا تعيش موتاً اقتصادياً بطيئاً من دون ارتسام أي حل في الأفق. دفعت الأوضاع الاقتصادية السيئة وغياب الحلول الناس التي جاءت في السويداء إلى الخروج إلى الشارع بعد أن طفق بها الكيل. لقد أدركت مع الزمن من هو عدوها الحقيقي، وأدركت أن لا خلاص لسوريا ببقاء



الأسد ونظامه، ولهذا تجاوزت مطالب الشعب المطالب المعيشية البسيطة بتأمين الأكل والشرب، وصارت تطالب برحيل الأسد والانتهاى من حكم حزب البعث، وإنهاء الوجود الإيراني الروسي الذي اعتبروه احتلالاً موصوفاً. أثبتت تظاهرات السويداء المستمرة تغييراً في المواقع والمواقف من جديد، واختلطت الفئات الثلاث التي انقسم إليها أبناء السويداء في بداية 2011 مع بداية الثورة في السورية، فخلطت أوراقها وأعيد تشكيلها، حيث يمكن لنا اليوم الحديث عن فئتين فقط: الثائرون على نظام الأسد، والموالاة. لم يعد هناك بين بين أو مواقف رمادية، حيادية. لكن موالى الأسد يبدون اليوم قلة، خائفين من الأكثرية الثائرة الراضية لهم ولنظامهم. صار الموالى يُتهم اليوم من جانب الشارع في السويداء بأنه خائن أو بلا كرامة، ويُقال بضرورة محاسبته على ما ارتكب ضد أبناء مدينته من ترهيب أمني وتشجيع مخابراتي في السابق. هكذا انقلبت الموازين، بقوة لتصبح السويداء الثائرة شبه موحدة في القرار والموقف. بل حتى المواقف الانعزالية السابقة والمغلقة على الهوية الدرزية الخالصة لا تجد صدى يذكر في الشارع والساحات الثائرة. فمشاريع الانفصال في دويلة درزية موجودة، وتُدار أحياناً من الخارج، لكن لا صدى حقيقي لها على الأرض. وبالتالي لا خوف من نزوع انفصالي في دويلة درزية، والحديث عن مثل هكذا أسطورة هو بربوباغندا تركّز عليها قنوات النظام وفروعه وأزلامه الذين لم يعد لهم وقع أو دور أو تأثير مثل وئام وهاب أو حتى بعض أزلام النظام داخل السويداء مثل حسن الأطرش، الذين لا يجدون أي استجابة اللهم إلا التشهير والتشكيك في وطنيتهم.

كنتُ أتمنى شخصياً ألا تحضر راية الدروز في التظاهرات، فهي تأكيد على انتماء طائفي لا يعكس حقيقة الحشود المتظاهرة بسلمية وبحضارة في ساحة الكرامة في السويداء، وفي غيرها من المدن، لكنه علمٌ ملوّن يفترض أن تتعارض تعدديته اللونية مع تلك الهوية الدرزية المغلقة بلون واحد التي أرجو أن يثور عليها المتظاهرون هناك في الوقت نفسه الذي يثورون فيه على نظام قمعي طائفي لا يعترف إلا بلون واحد، وحزب واحد، وقائد واحد لا شريك له.

## المراجع

- خليل رفعت الحوراني، تاريخ حوران ودعوته النهضوية في أرياف بلاد الشام، جمع وتحقيق فندي أبو فخر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
- ثورة الدروز وحوادث سوريا، اسم المؤلف غير معروف، مطبعة التقدم، مصر، القاهرة، 1925.
- حناّ أبي راشد، حوران الداميّة، الطبعة الأولى 1926، القاهرة، مكتبة زيدان العمومية.
- عطا الله الزاقوت، أضواء على الثورة السورية الكبرى، منشورات دار علاء الدين، ط2، 2008.
- Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t. 1, la part du milieu, 2e éd. A. Colin, Paris, 1966.







## ■ حوار مع الدكتور منير الكشو الدولة الوطنية والمجتمع المدني

أجرى الحوار: رواق ميسلون





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود



# حوار مع الدكتور منير الكشو الدولة الوطنية والمجتمع المدني

أجرى الحوار: رواق ميسلون



الدكتور منير الكشو

دكتوراه في الفلسفة-جامعة تونس، أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بجامعة تونس من 2000 إلى 2020، أستاذ في برنامج ماجستير الفلسفة، بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية في معهد الدوحة للدراسات العليا منذ أيلول/ سبتمبر 2020. قبلها كان أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة تونس، من 2000 إلى 2020. تقع اهتماماته البحثية في نطاق فلسفة الأخلاق، نظريات العدالة المعاصرة، فلسفة العلاقات الدولية، نظريات الديمقراطية، نظريات التحول الديمقراطي، قضايا التنمية، حقوق الانسان. أشرف على نشر أعمال ملتقى دولي من تنظيم المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات فرع تونس في ديسمبر 2018 حول «الاصلاح الديني والاصلاح السياسي بين الديمقراطية المسيحية والاسلام السياسي: سجالات ومقارنات». أشرف على تحرير أوراق بحثية حول «النظام السياسي والديمقراطية التمثيلية والانتقال الديمقراطي» في إطار ندوات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة حول الانتقال الديمقراطي. نشر كتابين بالفرنسية حول الفيلسوف الأميركي المعاصر جون رولز Etudes rawlsiennes: contrat et justice (2006) و La juste et ses normes: John Rawls et le concept du politique (2007) وله عديد من المقالات والفصول المنشورة بالعربية والفرنسية والإنكليزية في دوريات ومؤلفات مشتركة. آخر ما نشر له مقالة في دورية تبين العدد 43 شتاء 2023 تحت عنوان: «الليبرالية وحرية التعبير: قراءة في الخلفيات الفلسفية لجدل قانوني وسياسي».

## السؤال الأول

**رواق ميسلون:** أشار بعضهم إلى أن طرائق تغيير السلطات الاستبدادية أو الشمولية أربع؛ الأولى، عبر الانقلاب العسكري، والثانية عبر انحياز جزء من السلطة إلى جانب المصلحة العامة وبناء تحالف قوي مع جزء فاعل في المجتمع، والثالثة عبر التدخل الخارجي، والرابعة عبر النضال المدني من خلال تحريض الفاعلية المجتمعية ونقل مزاج الناس إلى تفضيل النموذج الديمقراطي في الحكم عبر النمو الأخلاقي والمؤسساتي والثقافي للمجتمع المدني، والذي يمكن أن يسمح للمجتمع باحتلال مساحات متزايدة بصورة تراكمية ومستمرة على حساب الاستبداد الذي سيعجز حينذاك عن إيجاد قاعدة مدنية واجتماعية له، ومن ثم إفلاسه معنوياً وواقعياً. ما رأيك؟

**الدكتور منير:** أولاً شكراً على الاستضافة في مجلتكم المحترمة وعقد هذا الحوار وأتمنى لكم التوفيق في ما تقومون به. أما حول سؤالكم فنعم أوافق هذا الرأي. لكن أعتقد أنه لا بد من إضافة شكل آخر من التغيير لم يرد ذكره في السؤال، وهو ذلك الذي يحدث بالكفاح المسلح من أجل تغيير نظام استبدادي بآخر يكون ديمقراطياً. وهذا الشكل يهمننا هنا خاصة في ما يتعلق بالحالة السورية، حيث اضطرت القوى المدنية والديمقراطية أن تقبل بواقع تحول ثورة مدنية سلمية ضد نظام استبدادي إلى تمرد مسلح، أو على الأقل أنها أرغمت على التعايش مع هذا الواقع، وكن ذلك نتيجة ارتفاع حدة القمع وبطش النظام، وأيضاً بفعل انشقاق ضباط وجنود من الجيش والقوات الحاملة للسلاح وانضمامهم إلى صف الشعب للتصدي لبطش النظام. ولنا مثال آخر في ما يحدث اليوم في ميانمار حيث شكلت ثلاثة فصائل مسلحة ذات خلفيات إثنية وعرقية مختلفة جبهة موحدة للإطاحة بالحكم العسكري المستبد وإعادة الحكم الديمقراطي بعد أن قام الجيش في ميانمار في 21 شباط/ فبراير 2021 بانقلاب عسكري دموي على الديمقراطية الناشئة هناك، وقام بحل البرلمان المنتخب وإلغاء نتائج الانتخابات التي فازت بها رئيسة الحكومة آنذاك أونغ سان سو كيي Aung San Suu Kyi وحزبها وخلع الحكومة وسجن رئيستها، ولم تنفع الاحتجاجات السلمية والمدنية والاحتجاجات الدولية في ثني الجيش عن قراره وعن مضاعفة القمع وإحكام قبضته على السلطة وملاحقة المعارضين وإعدامهم دون محاكمة في أغلب الأحيان وخارج الأطر القانونية. هناك أمثلة أخرى نجدها في أميركا اللاتينية حيث قبلت قوات كفاح مسلحة في كولومبيا وغواتيمالا وسلفادور والمكسيك، قاومت الأنظمة العسكرية والاستبدادية وخاضت ضدها حروب عصابات، بالتخلي عن السلاح والقبول بالديمقراطية وبالاحتكام إلى صناديق الاقتراع وبالتداول السلمي على السلطة، وذلك لاقتناع الأطراف المتحاربة في هذه البلدان، أي الأنظمة السياسية من جهة وفصائل المعارضة المسلحة من جهة أخرى، بعدم إمكان حسم المعركة عسكرياً وجنوحهما إلى التسوية السلمية. لكن الاختلاف بين مسارات التسوية السلمية في أميركا اللاتينية التي جعلت الديمقراطية صيغة للعيش modus vivendi تقبل بمقتضاها أطراف متعادلة التعايش في كنف السلم، وحالتي سوريا وميانمار هو أن الحركات المسلحة في أميركا اللاتينية لم يكن في غرضها في البداية النضال من أجل الديمقراطية أو العدالة الاجتماعية (باستثناء الحركة الزبابية في المكسيك التي تزعمها القائد مركوس التي كانت تدافع عن حقوق السكان الأصليين في الأراضي التي يقيمون عليها) بل كانت حركات تتبنى الأيديولوجيا الماركسية اللينينية والماوية وتلقى دعماً من الاتحاد السوفياتي وكوبا. وبانهيار المعسكر

الشيوعي وتوقف الدعم العسكري والمالي لها وجدت نفسها في ردب ودون سند مما اضطرها إلى تغيير استراتيجيتها والجنوح للتفاوض لإقامة نظام ديمقراطي يسمح لعناصرها بالمشاركة السياسية وتقاسم السلطة ويضمن شروط ممارسة العمل السياسي السلمي. وقد أدى ذلك إلى نتائج إيجابية كان آخرها وصول أحد قادة هذه الفصائل المسلحة، غوستافو بيترو، إلى كرسي الرئاسة في كولومبيا وكسر احتكار السلطة في المكسيك من قبل الحزب الثوري المؤسسي الذي دام لعقود وفوز حزب حركة التجديد الثورية الذي يتزعمه أبرادور الرئيس اليساري الحالي بالرئاسة وبالأغلبية في البرلمان الفدرالي، وأيضاً فوز زعيم المعارضة في غواتيمالا مثلما أعلنت عن ذلك المفوضية العليا للانتخابات في غواتيمالا، في حين رفضت المحكمة العليا التصديق على النتائج، ولا يزال المشكل قائماً إلى حد الآن. في المحصلة كانت الديمقراطية الحل الوحيد الممكن للخروج من الردب الذي تردت فيه الأوضاع، واستحالة تحقيق نصر ساحق لأحد الطرفين، أي النظام السياسي من جهة وفصائل المعارضة المسلحة من جهة أخرى، ولم تكن الديمقراطية المطلوب الرئيس على أجندة الأطراف المتنازعة. وقد شهد المسار الانتقالي في بلدان أميركا اللاتينية نجاحات متفاوتة، إذ عرف انتكاسة في نيكارغوا وعودة الاستبداد عن طريق رئيس منتخب وهو دانييل أورتيغا، ونجاحات وتداول سلمي على السلطة في بلدان أخرى مثل كولومبيا والمكسيك على سبيل المثال. بالعودة إلى سوريا وميانمار، ما يلاحظ أن فصائل المعارضة المسلحة في ميانمار توفقت في الوصول إلى وفاق حول أرضية ديمقراطية أول نقاطها هي العودة إلى الشرعية والحكم البرلماني وإطلاق سراح المساجين السياسيين وتسوية الخلافات حول المطالب المتعلقة بالإثنيات والتعددية العرقية والثقافية من خلال الحوار والتفاهم والتوصل إلى تسويات تكون مرضية لجميع الأطراف. الأمر الذي يسرّ تشكيل جبهة مسلحة واسعة والتنسيق الميداني العسكري بين مكوناتها. وقد أدى ذلك إلى تحقيق انتصارات ميدانية مهمة على الحكم العسكري الاستبدادي تمثلت بتحرير العديد من القرى والمدن الكبيرة واستعادة المعارضة السيطرة على حدود مهمة للبلاد بعد أن كانت تستخدم لتهرب البضائع والسلع والمخدرات مع الصين وغيرها من البلدان المجاورة لتمويل النظام العسكري. أما بالنسبة إلى سوريا، فلأسف لا نلاحظ تطوراً من هذا القبيل، حيث لم تفلح بعد المعارضة المسلحة والمدنية في التوافق حول أرضية مشتركة للتغيير الديمقراطي تقبل بها كل القوى المؤمنة بالديمقراطية والسلم الأهلي والوفاق المجتمعي. وهو ما يجعل الكفاح المسلح مسيطراً عليه من جانب قوى متطرفة دينية وقومية ولا يخدم مطلب التغيير الديمقراطي بل يقوض أسسه.

**رواق ميسلون:** نعم هذا مهم. لكن ما رأيك في الصيغة الأولى من التغيير الديمقراطي، أي تلك التي تكون عبر انقلاب عسكري يطيح بنظام استبدادي، ويشرف فيه الجيش على مسار انتقالي تجري فيه انتخابات حرة ونزيهة يسلم الجيش في إثرها السلطة إلى رئيس أو برلمان منتخب؟

**الدكتور منير:** أعتقد أن هذه الصيغة مثالية، وهي قد تكون الأفضل ولا سيما في البلدان التي يعمر فيها الاستبداد طويلاً ويدمر طاقات الشعب وينهك قواه الحية ويخرب فيها مطلب التغيير السياسي. وهي تجنّب البلاد مآسي العنف والصدام وزهق الأرواح. لكنها مثالية بمعنى أنها تقتضي قادة جيش مثاليين يحفظون باحترام وتقدير وثقة، ولا سيما من زملائهم ومعاونهم من الضباط والجنود، يريدون الخير لبلدهم ومخلصين لوطنهم ومحبين لشعبهم، وكذلك مقتنعين بأنه جدير بالديمقراطية وبالحرية



وبحياة مدنية وسياسية كريمة ولائقة، ومؤمنين كذلك بأن دور الجيش ليس ممارسة السلطة والحكم وتولي مهمات تنفيذية في الدولة وإنما حماية حدود البلاد وأمنها وضممان احترام دستور البلاد وعمل المؤسسات الدستورية، ومستعدين للانصياع إلى أوامر وقرارات سلطة مدنية منتخبة من الشعب. وأن تكون هذه الصيغة مثالية لا يعني تعذر حصولها. إذ حدث ذلك في البرتغال سنة 1974 في ما عرف بثورة القرنفل، حيث قاد ضباط شبان عملية خلع الدكتاتور مارشيلو كاتينو، ونزلت الجماهير إلى الشوارع لتحية الجنود والترحيب بهم وأطلقوا بداية، ما سماه صمويل هينجتون الموجة الثالثة للديمقراطية، التي عمت بعد ذلك أرجاء عديدة من العالم. لكن ذلك مثلما يلاحظ هينجتون كان أمراً مفاجئاً و ضد السير المعتاد للأمر، لأن الانقلابات تأتي عادة وكما ألفنا لخلع نظم ديمقراطية وليس لإطلاق مسار تحول نحو الديمقراطية. والأمر الجيد بالنسبة إلى البرتغال أن القوى الديمقراطية في الجيش ساندت المسار الديمقراطي، وصمدت أمام الانقلابات المضادة وسلمت السلطة لقوى مدنية بعد انتخابات حظيت نتائجها بثقة الجميع في البلاد وفي العالم. ولنا أيضاً في بلد عربي وهو السودان مثال آخر لانقلاب فتح الطريق نحو مسار ديمقراطي، حيث قام المشير عبد الرحمن سوار الذهب وزير الدفاع السوداني في نيسان/ أبريل 1985 بخلع الرئيس السوداني آنذاك جعفر النميري من الحكم، وأطاح بنوابه ومعاونيه، وأعلن انحياز المؤسسة العسكرية لمطالب الشعب ونيته في نقل السلطة إليه عبر انتخابات حرة ونزيهة. وهو ما قام به فعلاً بعد فترة انتقالية دامت سنة أجريت فيها الانتخابات، وأمكن تشكيل حكومة يرأسها الصادق المهدي، وانسحب سوار الذهب من الحياة السياسية. وفي تونس حصل أمر شبيه بذلك. فمُنذ انطلاق الانتفاضة في 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 حتى مغادرة الرئيس بن علي البلاد كثفت قوات الشرطة والأمن القمع والعنف ضد المتظاهرين، وقتلت عدداً مهماً منهم، لكن الجيش لم يساهم بدور كبير في ذلك، وعندما فشلت المؤسسة الأمنية في السيطرة على الأوضاع واتخذ رئيس الجمهورية قراره بمغادرة البلاد تحمل الجيش دوره في تأمين السير العادي لمؤسسات البلاد وحمى العملية الديمقراطية التي انطلقت منذ سقوط النظام ورفضت قيادته تسلم مقاليد السلطة على الرغم من إلحاح عديد الأطراف عليها ومن الصعوبات التي واجهتها العملية الديمقراطية.

لكن يبدو لنا أن ذلك يظل من باب الاستثناء لا القاعدة، إذ هو رهين وجود قادة جيش استثنائيين تجود بهم العناية الربانية على شعب ما مثل المشير سوار الذهب ومعاونيه في السودان، الجنرال عمار ومعاونيه في الجيش في تونس، وضباط شبان مؤمنين بالديمقراطية في البرتغال. فهؤلاء كلهم كانوا مثلما لاحظ هينجتون متحررين من العقيدة الرسمية للجيش في الأنظمة الاستبدادية العسكرية أو شبه العسكرية. هذه العقيدة الرسمية ليست بالعقيدة الجمهورية التي تؤمن بأن الجيش هو في خدمة الدولة والشعب وليس من يمسك بالسلطة وأن دوره حماية البلاد ضد كل عدوان خارجي وضممان استمرار النظام الجمهوري وفق الشروط التي ضبطها دستور البلاد وتأمين الانتقال السلمي للسلطة لمن اختاره الشعب للحكم. ولئن أمكن للتجربة الديمقراطية في البرتغال أن تنجح لتضافر عديد العوامل منها انطلاق مسار تحول ديمقراطي مهم في بلد كبير ومجاور للبرتغال وهو إسبانيا سنة 1975 بعد وفاة الجنرال فرنكو، وكذلك غير بعيد عن البرتغال اليونان أيضاً التي عرفت هي الأخرى نهاية الحكم العسكري وانطلاق تجربة ديمقراطية وحكم مدني هناك وكذلك تقدم مسار البناء الأوروبي والدعم الذي لقيته هذه البلدان من أوروبا، وكذلك مناخ دولي مناسب للديمقراطية،

لكن هذه الظروف المناسبة لم تتوافر للأسف لا في السودان سنة 1989 حين تحالفت الجبهة الإسلامية القومية بقيادة حسن الترابي مع قوات الجيش وأطاحت بحكومة الصادق المهدي المنتخبة وبمجلس رئاسة الدولة الذي كان يرأسه أحمد المرغني ونصبت الفريق عمر البشير رئيسًا للبلاد، ولا في تونس في تموز/ يوليو 2021 حين أعلن رئيس البلاد المنتخب الإجراءات الاستثنائية وجمد البرلمان ثم قام بحله وأنهى مهمات الحكومة مدعومًا في ذلك بقوات الجيش والأمن. فالدول المحيطة بالسودان، ولا سيما مصر في أثناء حكم مبارك، لم تكن تنظر بعين الرضا للتجربة الديمقراطية هناك، والشيء نفسه أيضًا بالنسبة إلى بلدان الجوار الأفريقي للسودان التي كانت كلها تحت استبداد أنظمة عسكرية تامة أو عسكرية بغطاء مدني. والشيء نفسه أيضًا بالنسبة إلى تونس، فعشر سنوات من الانتقال الديمقراطي لم تفلح في تغيير عقيدة الجيش إلى عقيدة جمهورية، ورأينا كيف دعم الانقلاب في 21 تموز/ يوليو 2021 على الديمقراطية، وأرسل دبابات لغلق مقر البرلمان ومنع النواب من دخوله، ورأينا أيضًا كيف أثار فشل الحراك في الجزائر في إحداث التغيير الديمقراطي المنشود ونجاح الجيش في توجيه آليات انتقال السلطة من الرئيس السابق بوتفليقة نحو وجهة تضمن له إعادة السيطرة على الأوضاع، ورأينا كيف أن قيادة البلاد هناك سارعت بدعم الإجراءات الاستثنائية في تونس التي أوقفت المسار الديمقراطي ووأدت التجربة الديمقراطية. ولكن لم يكن ذلك بسبب الظروف الخارجية والإقليمية فحسب بل أيضًا بسبب فشل داخلي في إنجاز الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والمؤسسية المطلوبة لترسيخ الديمقراطية. خلاصة القول هو أن الجيش يمكن في أحيان نادرة أن يدعم أو يطلق مسارًا من الانتقال الديمقراطي ضد عقيدته المحافظة التي تخشى التغيير وتخاف من اللابقيين والمفاجئ الذي يمكن أن تحمله كل انتخابات، لكن ذلك يتوقف، في رأينا، على مدى توفر ظرف إقليمي مرحب بالديمقراطية وليس متوجسًا منها، وعلى مدى نجاح العملية الديمقراطية في إحداث تحول في عقيدة الجيش تجعله أقل محافظة وأكثر اعتناقًا للعقيدة الجمهورية للجيش الحديثة في الديمقراطيات.

**رواق مسألون:** وماذا عن الطريقة الثانية التي تكون عبر انحياز جزء من السلطة إلى جانب المصلحة العامة وبناء تحالف قوي مع جزء فاعل في المجتمع؟

**الدكتور منير:** هذه أيضًا صيغة مثالية أخرى من الانتقال السلس من الاستبداد نحو الديمقراطية يجنب البلاد مآسي العنف والقمع ومخاطر الفوضى التي قد تنجم عن انهيار السلطة السياسية وتفكك أجهزتها الأمنية. حدث ما يشبه هذه الصيغة في اليونان سنة 1974 وفي إسبانيا إثر وفاة الجنرال فرنكو وقرار الملك خوان كارلوس بدعم مسار إعادة إحلال الديمقراطية. وإثر مسار من التفاوض استقر الرأي في إسبانيا على إجراء انتخابات حرة والإبقاء على النظام الملكي مع تحصين موقع الملك، من دون إسناد مهمات تنفيذية أو حكمية له، وحمايته من المساءلة ومن الثلب أو التعرض لشخصه ونُظمت انتخابات حرة بمشاركة الجميع بمن فيهم أنصار ومسؤولي النظام القديم والقوى المحافظة التي دعمت في السابق حكم الدكتاتور الجنرال فرنكو وهي اليوم عنصر فاعل في العملية السياسية وممثلة أساسًا في الحزب الشعبي الذي هو امتداد للتحالف الشعبي الذي أسسه مانويل فراغا في 1977 وضم أطرافًا ليبرالية وبعض الديمقراطيين المسيحيين من النظام القديم والداعمين للديمقراطية وانضمت إليه أيضًا أطرافًا كانت من ضمن الكتل المسلحة للجنرال فرنكو في

الحرب الأهلية بينه وبين الجمهوريين (1936-1939). في اليونان حصل مسار شبيه لكن التوافق أو التسوية التي حصلت لم تشمل فقط النواحي الإجرائية التي يقتضيها إرساء نظام ديمقراطي من قوانين لتنظيم الانتخابات وتنظيم السلطات في الفترة الانتقالية بل شملت أيضًا ضمانات لأطراف اجتماعية فاعلة مستفيدة من النظام القديم مثل الكنيسة الأرثوذكسية التي حصنت موقعها في النظام الديمقراطي وحصلت على إعفاءات ضريبية مهمة فيما تنتجه من مواد فلاحية وعلى ممتلكاتها وأراضيها وصانعو السفن اللذين حصلوا بدورهم على إعفاء من دفع الضرائب. وقد كان كل ذلك على حساب العدالة الاجتماعية والمساواة بين كل المواطنين في الحقوق والواجبات وقد خلف ذلك ضعفًا في تفعيل القوانين وتطبيقها على الجميع على حد سواء وسبب شعورًا بالإحباط لدى الناس لا تزال آثاره إلى اليوم بادية على العملية السياسية في اليونان. كل هذا مهم أن نأخذه في الاعتبار حينما نتحدث على هذا الضرب الثاني من الانتقال الديمقراطي وأن نطرح السؤال حول التنازلات التي تكون القوى الديمقراطية مستعدة لتقديمها لأنصار النظام القديم لقاء قبولهم بالديمقراطية وعدم الوقوف ضد مسار التغيير السياسي.

**رواق مسلون:** وما رأيك في الصيغة الرابعة التي يكون فيها التغيير الديمقراطي عبر النضال المدني من خلال تحريض الفاعلية المجتمعية ونقل مزاج الناس إلى تفضيل النموذج الديمقراطي في الحكم عبر النمو الأخلاقي والمؤسساتي والثقافي للمجتمع المدني، والذي يمكن أن يسمح للمجتمع باحتلال مساحات متزايدة بصورة تراكمية ومستمرة على حساب الاستبداد الذي سيعجز حينذاك عن إيجاد قاعدة مدنية واجتماعية له، ومن ثم إفلاسه معنويًا وواقعيًا؟

**الدكتور منير:** تبدو لي هذه الطريقة هي الأنسب لنا ولمجتمعاتنا، لكنها تتطلب طول نفس وصبر من القوى الديمقراطية لأن من أصعب الأشياء تغيير مزاج الناس في ظل استبداد طال أمده ومنع أفكار الديمقراطية والحرية والمساواة والمشاركة السياسية من أن تتغلغل في الثقافة العامة للمجتمع لتصبح جزءًا من الحس المشترك والعقل العام. لكن هذه الطريقة تكون ممكنة في ظل استبداد سياسي يمكن أن نسميه «رخوًا» وليس استبدادًا «صلبًا» يحكم قبضته على جميع مناحي الحياة، ويشل حركة المجتمع المدني ويمنع تشكل فضاءات خارجة عن رقابته وسيطرته. ونحن حقيقة نجد أنفسنا حيال وضع صعب ومعقد في أنظمة استبدادية مثل تلك التي تصنف ضمن أنظمة الاستبداد الغاشم والصلب التي لا يستقر لها حال إلا بإشاعة مشاعر الخوف والرغبة لدى الناس. هذا الضرب من الأنظمة يسميه الباحثان سرغي غورييف ودينيل تريسمن في كتابهما المشترك الدكتاتوريون المناوون Spin Dictators، بدكتاتورية الخوف مثلما هو الحال بالنسبة إلى نظام معمر القذافي في ليبيا أو صدام حسين في العراق ونظام الرعب الذي أقامه مثلما أفاض كنعان مكية في تصويره في كتابه جمهورية الخوف. فعلى خلاف الدكتاتورية المناورة التي تكون حريصة على استمالة الرأي العام إلى جانبها وكسب ود الجماهير العريضة من الشعب وتلميع صورتها في الداخل والخارج ما يجعلها تعتمد أساليب الخداع والمناورة لتخفي حقيقتها الديكتاتورية والاستبدادية وتُضطر إلى السماح بهامش من الحرية للمعارضين وللمجتمع المدني تحاول دائمًا مراقبته وتدجينه، تستخدم ديكتاتورية الخوف أساليب فظة وهمجية في التنكيل بالمعارضين ولا تأبه باحتجاجات الرأي العام الدولي ولا تحفل باستنكار المنظمات العالمية المدافعة عن حقوق الإنسان لأعمالها القمعية.



وإذا استثنينا ليبيا التي عرفت ديكتاتورية متصلبة وعيفة كل البلدان العربية التي حدثت فيها احتجاجات ما عرف بالربيع نهاية 2010 مطلع 2011، بما فيها سوريا في رأيي على الرغم من حدة القمع هناك، كانت تحكّمها ديكتاتوريات غير متصلبة وأخذ فيها المجتمع المدني ينهض تدريجياً وتوفر فيها هامشاً من الحرية وبدأت فيها طاقات المجتمع تتحرر. ولا يعني ذلك أنه حصل اختلال في التوازن بين السلطة والمجتمع وإنما أن الأوضاع تطورت إلى حد جعل السلطة السياسية في تونس ومصر مثلاً تعير اهتماماً للكلفة السياسية للإمعان في القمع وتعطي اعتباراً لارتفاع عدد الضحايا. فنحن نعرف أن

تونس في عهد بن علي مقيدة بما تفرضه عليها اتفاقية الشراكة مع الاتحاد الأوروبي في بندها الثاني من احترام حقوق الإنسان وشروط دولة القانون ولا تستطيع أن تتحمل أثمان المقاطعة الاقتصادية من الاتحاد الأوروبي أو أميركا والشيء نفسه أيضاً بالنسبة إلى مصر في عهد مبارك فهي لا تستطيع أن تستغني عن الموارد المتأتية من الرسوم على مرور البواخر من قناة السويس والمساعدات التي تدفعها أميركا لها كل سنة والتي تقدر بمليار وثلاث مئة مليون دولار. وهذا ما جعل هذين النظامين السياسيين الاستبداديين ذوي خاصرة رخوة وعطوبين Vulnerable وهو ما يفسر عدم قدرتهما على الاستخدام المكثف للقمع ضد المتظاهرين والمحتجين والأمر يختلف بالنسبة إلى النظام السوري الذي عندما ضمن الدعم اللامشروط لروسيا وإيراني كثف من القمع ولم يعد يهتم بأثر ذلك في استمراريته في المستقبل.

**رواق ميسلون:** لكن هل أحسنت المعارضة استخدام هذه الهوامش من الحرية «المراقبة» في ظل أنظمة استبدادية رخوة لإحداث نقلة في مزاج الناس عبر النمو الأخلاقي والمؤسساتي والثقافي للمجتمع المدني تجعلهم يفضلون النموذج الديمقراطي في الحكم، والذي يمكن أن يسمح للمجتمع باحتلال مساحات متزايدة بصورة تراكمية ومستمرة على حساب الاستبداد الذي سيعجز حينذاك عن إيجاد قاعدة مدنية واجتماعية له، ومن ثم إفلاسه معنوياً وواقعياً؟

**الدكتور منير:** أعتقد أن ذلك كان بدرجة محدودة فقط. للأسف الشديد لم يحدث تغير جوهري في الثقافة السياسية للنخب الفكرية والثقافية والأكاديمية في بلداننا تنقلها من ثقافة الاستبداد والخنوع والمغالة والتطرف والراديكالية في مظاهرها المختلفة من دينية وماركسية وقومية وبعثية واشتراكية وطائفية إلى ثقافة سياسية ديمقراطية ومدنية تقبل الاختلاف وتبحث على تعزيز المشتركات وحل الخلافات والنزاعات من خلال التفاوض والحصول على التسويات المعقولة. الأمر الذي انعكس

سلبًا على الثقافة العامة للمجتمع وعلى موقف الانسان العادي من الديمقراطية بوصفها نموذج حكم. فما حصل في مصر سواء قبل أو بعد انقلاب السيسي، وما حصل في تونس طوال عشرية الديمقراطية يؤكد أن النخب السياسية لم تنظر للديمقراطية على أنها نظام حكم يستمر عبر الأجيال ويقوم على المشاركة السياسية والتداول السلمي على السلطة، وعلى سمو القانون وفصل السلطات واحترام حقوق الإنسان، وأنه يتطور ويتحسن على مر الزمن مع تطور العملية السياسية والديمقراطية، وإنما وسيلة لاقتناص الحكم بأقل التكاليف الممكنة ولو كان بأساليب وأدوات تضر بالديمقراطية ذاتها. من ذلك مثلاً تسريب معطيات حول أبحاث قضائية لم يبت القضاء فيها بعد على أنها إدانة لتشويه سمعة مرشح في الانتخابات أو تحويل المنافس أو المتباري في الانتخابات إلى خصم وعدو وتصويره على أنه خطر على الأمة أو على الدين وشيئته أو تكفيره أو تخوينه أو اعتماد لغة ومفردات عسكرية وحربية في الحملات الانتخابية أو في إدارة الاختلافات السياسية أو عدم تقبل نتائج صناديق الاقتراع برحابة صدر وتقديم انتصار المنافس في الانتخابات على أنه انتكاسة للبلاد ونهاية الديمقراطية وبداية عصر نظام تيوقراطي إسلاموي أو سعي الطرف الفائز في الانتخابات إلى سد المنافذ أمام فوز منافسيه في الانتخابات الموالية مثلما فعل المرحوم الرئيس مرسي حين أصدر مرسوماً يحصن فيه قراراته ضد الطعن القضائي. والأمثلة التي تدل على أن النخب لم تكن تنظر بإمعان في نمط اشتغال المؤسسات الديمقراطية في الديمقراطيات الراسخة وتحاول فهمها وتكييفها على واقعها كثيرة وعديدة جداً. لكن لا يمكن التقليل من أهمية التطورات التي حصلت والتي يمكن أن تحصل في وعي النخب وثقافتها بفعل إكراهات الواقع. فلكي تتطور ثقافة مدنية وسياسية ديمقراطية ينبغي على النخب الثقافية والفكرية المناضلة ضد الاستبداد والمقتنعة بأن مجتمعاتها وشعوبها جديرة بالديمقراطية والكرامة والعيش الرغيد أن تمد الجسور بعضها مع بعض وتعالى على الانقسامات الأيديولوجية والطائفية والفئوية وتجعل مقتضيات المواطنة بما تعنيه من حرية ومساواة وحقوق وواجبات ومسؤولية وولاء للوطن ككيان جامع أيضاً فوق اعتبارات الانتماء الديني والعرقى والطائفي والفئوي والأيديولوجي وأن تغلب أيضاً الحكمة والواقعية والبراغماتية. فشعوبنا قدمت تضحيات جسام ولا يمكن تستمر جروحها في الزيف.

## السؤال الثاني

**رواق ميسلون:** يعتقد كثيرون أن أنظمتهم السياسية لن تستجيب لمطالبهم قط، ويرون بالتالي أن استخدام العنف لتحصيل الأهداف السياسية وإحداث تغيير سياسي ليس مبرراً فحسب بل ضروري أيضاً. هل يمكن مثلاً تغيير أنظمة مثل نظام صدام حسين أو نظام الأسد من دون استخدام العنف أو اللجوء إلى الاستعانة بالتدخل الخارجي؟

**الدكتور منير:** على الرغم من أن نظام الأسد في سوريا ونظام صدام حسين في العراق يشتركان في صفة القمع الوحشي إلا أنهما في رأيي يختلفان من حيث عناصر القوة. فنظام صدام حسين وضع يده على ثروة نفطية هائلة يتوفر عليها العراق مما يجعله في غنى عن العالم في حين أن العالم في حاجة إليه ولم تنفع لا حرب دامية طويلة مع جارته إيران وحرب التحالف الدولي



لإخراجه من الكويت بعد أن احتلها ولا المقاطعة والحصار الاقتصادي التي تلت ذلك في إضعافه وثنيه عن سياساته القمعية في الداخل والعدوانية تجاه الخارج. وعلى الرغم من وجود حركات معارضة مسلحة له في إقليم كردستان وعلى حدوده مع إيران حيث كانت تنشط فصائل إسلامية مدعومة من إيران إلا أن هذه الحركات لم تكن قادرة على إسقاطه ولم تكن تحمل أيضًا مشروعًا وطنيًا يمكن أن يلقى قبولاً من كامل فئات الشعب ولم تكن الديمقراطية في أعلى سلم أولويات هذه الحركات. وسقط هذا النظام فعلاً بسبب تدخل عسكري أميركي بالأساس. لكن كان هذا استثناء أو صدف تاريخية ليس هناك أمل في تكراره مستقبلاً. على الرغم من أن قوات الناتو تدخلت في ليبيا في 2011 بضوء أخضر من مجلس الأمن للأمم المتحدة بحجة حماية المدنيين من كتائب القذافي التي كانت تزحف نحو مدينة بنغازي المتمردة على النظام في طرابلس وساهمت في إسقاط نظام القذافي أعتقد أنه لا يمكن التعويل كثيراً على التدخل الخارجي العسكري من الديمقراطيات لتغيير نظام حكم استبدادي. والسبب هو الكلفة المالية العالية للتدخل العسكري والخسائر البشرية التي يصعب تبرير ضرورتها أمام الرأي العام وكذلك أن نتائج التدخل أبعد من أن تكون مضمونة فالعراق ليس تلك الديمقراطية المستقرة والمزدهرة التي وعدت بها الولايات المتحدة الأمريكية في عهد بوش الابن العراقيين والعالم وكذلك الحال في ليبيا التي خرجت من الاستبداد لتقع في حرب أهلية وانقسام سياسي حاد بين حكومتين واحدة في الشرق وواحدة في الغرب.

أما بالنسبة إلى النظام السوري فعلى الرغم من اشتراكه مع نظام صدام حسين في صفة القمع والتوحش إلا أنه لا يمتلك عناصر القوة الاقتصادية التي كان يمتلكها نظام العراق والنظام السوري كان آيل للسقوط سنة 2012 بعد انشقاق رئيس الحكومة آنذاك رياض حجاب والجنرال مناف طلاس لولا التدخل الروسي المباشر، الذي تحول في ما بعد إلى ما يشبه الاحتلال، وتدخل الحرس الثوري الإيراني وميليشيات حزب الله والانقسامات في صفوف المعارضة وبروز الحركات الإسلامية المتطرفة المسلحة مثل داعش وهيئة تحرير الشام وغيرها.

**رواق ميسلون:** لكن من جهة أخرى، ألن يؤثر خيار التغيير بالعنف أو بالتدخل الخارجي على طبيعة الدولة مستقبلاً ودورها وعلاقتها بالمواطنين؟

**الدكتور منير:** لدينا ثلاثة أمثلة معروفة من التدخل الخارجي العسكري المباشر والتي ساعدت على إقامة أنظمة ديمقراطية مستقرة وهي ألمانيا الغربية واليابان وكوريا الجنوبية. ألمانيا خسرت الحرب ضد قوات التحالف في الحرب العالمية الثانية ووقعت تحت الاحتلال الأميركي والإنجليزي ثم استرجعت سيادتها على أراضيها، ونجح الأميركيان والإنكليز بالتعاون مع النخب السياسية والفكرية الألمانية التي عادت إلى البلاد بعد سقوط النازية في إقامة نظام سياسي ديمقراطي لا يحاكي لا النظام السياسي الأميركي ولا النظام السياسي الإنكليزي. كذلك الوضع بالنسبة إلى اليابان التي لم تعرف النظام الديمقراطي قبل الحرب العالمية الثانية والتي وقعت تحت الاحتلال الأميركي بعد هزيمتها، وقد ساعد الأميركيان النخب السياسية اليابانية في بناء نظام سياسي ديمقراطي ينسجم مع خصوصيات المجتمع الياباني واليابان اليوم ديمقراطية برلمانية مستقرة ومزدهرة. المثال الأخير هو لكوريا الجنوبية الذي أقيم في إثر الحرب الكورية التي أدت إلى انفصال شمال كوريا التي تبنت النظام الشيوعية وأصبحت حليفة للاتحاد السوفياتي والصين وكوريا الجنوبية التي اعتمدت نظام



اقتصاد السوق الرأسمالي وحظيت بدعم وحماية أميركية وظلت تحت أنظمة استبدادية عسكرية وشبه عسكرية ولم تعرف طريقها نحو الديمقراطية والاستقرار السياسي إلا في عام 1987.

بالنسبة إلى العراق مشروع غزوه وتعويضه بنظام ديمقراطي خططت له إدارة جورج بوش الابن التي سيطر عليها فريق من المفكرين المحافظين الجدد الذي يؤمنون بأنه من الممكن تصدير الديمقراطية وإعادة التجربة الأميركية في ألمانيا واليابان في العراق ودول أخرى. وقد أفضت هذه التجربة كما نعرف إلى تغيير النظام وصياغة دستور جديد برعاية أميركية من قبل النخب السياسية والثقافية العراقية التي تعاونت مع المشروع الأميركي وأفرز ذلك نظاماً ديمقراطياً بالشكل الذي هو عليه الآن. والمشكلات التي اعترضت الديمقراطية في العراق تعود المسؤولية في بعضها إلى النخب السياسية العراقية نفسها التي لم تكن دوماً حكيمة وبراغماتية في قراراتها (مثال على ذلك قانون اجتثاث البعث) وبعضها الآخر إلى التدخلات الخارجية والإقليمية وخاصة من إيران التي لم تقبل أن يوجد على حدودها عراق ديمقراطي حليف لأميركا والعالم الغربي.

بالعودة إلى سؤالك أرى أنه طالما أن الشرعية تتأتى في الديمقراطيات عبر صناديق الاقتراع والشعب هو الذي يقرر من يحكمه وفق برنامج ما، لا أعتقد أن التدخل الخارجي يؤثر سلباً في طبيعة العلاقة بين الدولة ومواطنيها إذا نجح ذلك التدخل في إقامة نظام ديمقراطي قابل للحياة ومؤسسات مستقرة ودائمة. فمزاج الشعب يتغير وتعاقب الأجيال ينسى الناس الماضي ويجعلهم يغلبون مصالحهم الآنية والمستقبلية والدليل على ذلك ما نلاحظه من أمثلة ألمانيا واليابان وكوريا الجنوبية.

## السؤال الثالث

**رواق ميسلون:** تكاد تكون ثنائية العنف والعنف المضاد ثنائية مميزة للمنطقة العربية، فمن جهة لدينا سلطات استولت على الحكم بالعنف، وما زالت تمارس العنف تجاه مجتمعاتها، ومن جهة ثانية لدينا قوى إسلامية عديدة لم تتردد في ممارسة العنف المضاد، هل ستبقى المنطقة العربية محكومة بهاتين الجهتين إلى أمد غير معلوم؟

**الدكتور منير:** في رأيي إن اقتران السياسة بالعنف لدينا هو تواصل وامتداد لفكر حركات التحرر الوطني وثقافتها. ككل حركات التحرر الوطني المناضلة ضد الاستعمار لم تكن الغاية تتمثل وبناء دولة وطنية بعد إخراج الاستعمار تكون حاضنة لجميع مواطنيها مهما كانت اختلافاتهم الدينية والعقائدية والعرقية والأيدولوجية على قاعدة الديمقراطية واحترام الحريات العامة والفردية والحق في المشاركة السياسية وإنما بناء دولة قوية على النموذج البونابرتي اليعقوبي الفرنسي المركزي أو السوفيياتي القيصري الروسي. لذلك كان لا بد من الحفاظ على سرديّة التحرر من الاستعمار بعد جلائه من بلداننا بدعوى أن الاستعمار لا يزال يتربص بنا شراً ويتحين الفرصة لاحتلالنا من جديد، وأن الحل لا يمكن أن يكون إلا في وحدة الصف الداخلي «الوحدة القومية» ونبذ الفرقة واستبعاد كل المطالب ذات البعد الفردي أو الفئوي أو الجهوي أو الطبقي. وعلى هذا الأساس مُنعت الأحزاب السياسية التي كانت موجودة ومناضلة ضد الاستعمار قبل الاستقلال ومُنعت النقابات والجمعيات

المستقلة وُقِّدَت حركة المجتمع المدني التي كانت نشيطة فترة الاستعمار أو فُرِضَ عليها الولاء والخضوع للقيادة الجديدة للبلاد. وما زاد في دعم هذه السردية ومنحها وجهًا من الصوابية هو وجود الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في أرض عربية هي فلسطين المدعوم من القوى الإمبريالية القديمة وتلك الجديدة، مثل الولايات المتحدة، والحروب التي خاضتها الدول العربية منذ العدوان الثلاثي 1956 إلى حرب 1973 ضد إسرائيل وحلفائها والتي لم تكن نتائجها وللأسف لصالح البلدان العربية. كل ذلك خَلَفَ شعورًا بالإحباط والمرارة في الشارع العربي وأوجد أرضية ملائمة لانتشار فكرة القائد المنقذ أو الرجل الفذ الذي تمنَّ به العناية الربانية كما يقول الفرنسيون *l'homme providentiel* على الشعب، وأصبح كل من يمتلك نفوذًا وعناصر قوة داخل أجهزة الدولة يرى في نفسه أهلاً لأن يكون ذاك الرجل المخلص أو يقدم نفسه كذلك ليستحوذ على السلطة ويشبع نهمه منها ومن هنا تتالي الانقلابات. في سياق مثل هذا وفي ثقافة سياسية تسود فيها فكرة القائد الفذ والهُمام والزعيم المنقذ لم يكن مناسباً تطور أفكار مثل فكرة الدولة باعتبارها كياناً يتعالى على الأشخاص ومصالحهم وأن الولاء يكون لها لا لشخص الحاكم ولا لقبيلة أو لحزب أو لفئة أو لطبقة أو لطائفة وفكرة أنها قبل كل شيء مؤسسات تشتغل وفق منطقتها الداخلي وليس وفق ما يريده الأشخاص منها وأن هذه المؤسسات ينبغي أن تُعامل الجميع على قدم المساواة. ولك يكن أيضاً من السانح أن تسود فكرة أن ما ينبغي أن يحكم هذه المؤسسات هو القانون الذي يتوفر على شرطي العدل والعقلانية حتى يكون محل رضا وقبول من الذين يسري عليهم. باختصار ظللنا بعيدين جداً عن تعريف فيبر للدولة الحديثة كما ورد في محاضراته «السياسة بوصفها حرفة» ذلك أنه يعرف الدولة بـ «أنها الجماعة الإنسانية التي تدعي داخل أرض محددة (وبنجاح) حقها في استخدام العنف الطبيعي المشروع» [فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة]. ولئن تم لدينا احتكار العنف من طرف دولة الاستقلال، وهو في حد ذاته أمر مهم وضروري لوجود الدولة، لا يمكن أن نقول إن الدولة كانت فعلاً الجماعة صاحبة الأرض ذات الحدود وأن العنف الذي كان يسلط باسمها كان خدمة لها وإنما خدمة لصاحب السلطة وجماعته وحزبه المتماهي مع الدولة والمسيطر على إدارتها والمحتكر للتمثيل السياسي. وينبغي أن ننتبه إلى أنه في التعريف الفيبري هناك أيضاً في المحاضرة نفسها ربطاً لاستخدام العنف بالمشروعية، ذلك أن المشروعية التي تبرر السيطرة وتجعلها مقبولة من الناس وتدفعهم إلى الانصياع إلى أوامر الحاكم وقراراته تخفض من الحاجة إلى اللجوء إلى العنف. فسواء تعلق الأمر بالمشروعية المتأتية من الأعراف الضاربة في القدم التي يتمتع بها البطريك وشيخ القبيلة ورجل الدين والنبيل الإقطاعي أو الشرعية الكاريزماتية المتأتية من الصفات والفضائل الشخصية للقائد التي تجعل الناس يدينون له بالولاء أو تعلق الأمر بالمشروعية القائمة على شرعية القوانين المتأتية عن دستور شرعي صيغ على نحو عقلاني يقبل به الجميع، في كل هذه الحالات لا تلجأ الدولة إلى العنف إلا في حالات نادرة ومعزولة ما دامت تحصل على الانصياع والطاعة من دون مشكلات كبيرة تذكر. لكن الوضع مختلف لدينا فما تُسمى بدولة الاستقلال فقدت بسرعة مشروعيتها فلا التحرر الوطني الذي وعدت به تحقق إذ عجزت عن مناصرة قضايا التحرر الوطني، وعلى رأسها القضية الفلسطينية، الذي وعدت به واضطرت للانحياز إلى أحد المعسكرين السوفياتي بالنسبة إلى بعضها أو الغربي بالنسبة إلى بعضها الآخر وأن تكيّف أجنداتها السياسية وفق ما يقتضيه أو يطلبه هذا المعسكر أو ذاك منها؛ وعجزت أيضاً عن تحقيق مطالب التنمية وتوفير أسباب الرخاء والتطور الاقتصادي والمادي لشعبها بل إن الاستبداد وغياب دولة القانون وضعف المؤسسات وانعدام حرية

التعبير فتح الباب على مصراعيه أمام انتشار الفساد في إدارة الدولة والمجتمع إلى أن أصبح الداء العضال الذي ينخر الدولة والمجتمع في الوقت نفسه. وهو ما يجعل هذه الدولة في حاجة دائمة للجوء إلى عنف الأجهزة الصلبة لإخضاع مواطنيها حتى يستقر لها الحكم.

بالنسبة إلى الجانب الثاني من سؤالك المتعلق بالعنف المضاد وخاصة ذلك الذي تمارسه قوى إسلامية وحول إن كانت المنطقة العربية ستظل محكومة بهاتين الجهتين إلى أميد غير معلوم، أوّذ أن أوّكد أولاً أن عنف القوى الإسلامية ليس إلا مظهرًا ماديًا لخطاب راديكالي ومتطرف إسلامي. والراديكالية ليست صفة للإسلام السياسي المتطرف فقط وإنما هي سمة غالبية على القوى السياسية المعارضة للأنظمة السياسية في بلداننا سواء كانت علمانية وماركسية بتفرعاتها المتعددة من لينينية وتروتسكية وماوية وغيفارية أو إسلامية سياسية مثل الإخوان المسلمين أو السلفية الجهادية أو الوهابية أو غيرها. وفي رأيي إن المناخ السياسي وطبيعة الأنظمة السياسية، التي فصلنا الحديث في بعض خصائصها منذ قليل، توفر البيئة الحاضنة والجاذبة والمرحبة بهذا النوع من الخطاب الراديكالي الذي يدعو إلى التغيير الجذري ولا يقبل بالحلول الجزئية من قبيل ديمقراطية وتداول سلمي على السلطة واحترام حقوق الإنسان وفصل السلطات ودولة قانون ويعدّ بمستقبل زاهر على المدى البعيد وغير المرئي. هذا الفكر الراديكالي في صيغته العلمانية الماركسية المعارض للسلطة انتشر في الجامعات لدينا في تونس وفي الدول المجاورة لكنه لم يتحول إلى اتجاه جماهيري وبقي محصورًا في الفئات المثقفة ولم يعتمد العنف ضد السلطة على الرغم من خطابه العنيف حيالها، وكان رد فعل السلطات تجاهه قمعيًا ومفرطًا في القسوة، ولم تبد أي استعداد للانفتاح واعتماد الديمقراطية واحترام حق المشاركة السياسية والتعبير عن الرأي وتوفير شروط المحاكمة العادلة. وعندما نجحت في كسر شوكة التطرف العلماني الماركسي برز فيما بعد التطرف الإسلامي وراج الخطاب الراديكالي الإسلامي مستفيدًا من ظروف إقليمية ودولية مناسبة وانحسار المد الشيوعي في العالم. واشترك هذا الخطاب الراديكالي الإسلامي مع الراديكالية الماركسية في رفض الديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة في المواطنة وحرية المعتقد والضمير لكنه رفض الماركسية أيضًا على أساس أنها صورة أخرى للحدائث الغربية الملحدة التي تمثل خطرا على العقيدة الإسلامية مثلما رفض الأنظمة القائمة على أساس أنها طاغوتية وفاقدة للشرعية الإسلامية وعميلة للغرب الكافر. لئن اختلفت الراديكالية بين راديكالية عنفية تدعو إلى التغيير السياسي والمجتمعي بالقوة والعنف وأخرى غير عنفية تعتمد التغيير التدريجي عبر الدعوة الدينية وإعادة أسلمة المجتمع، بفعل فقدانه لأصالته الإسلامية تحت تأثير الثقافة وانتشار القيم الحضارية الغربية، وتدعو حتى إلى المشاركة السياسية عبر الانتخابات، ظل مجتمعا في مجمله على ضرورة أن يكون التغيير جذريًا وأن يكون الحكم السياسي إسلاميًا ومستمدًا من الشريعة الإسلامية. اليوم هناك تغير في الخطاب السياسي لأنصار الإسلام السياسي المعتدل وتخل عن الراديكالية وتبن للمطالب في حكم ديمقراطي وفي احترام لحقوق الانسان بمعناها الكوني وفي ترسيخ حكم القانون ودولة الحقوق وفي الاعتراف بالتعددية السياسية والدينية والتداول السلمي على السلطة، وهو تغير لاحظناه لدى حركة النهضة في تونس وبدرجات أقل لدى حركات إسلامية أخرى. والتطور نفسه حصل في جهة اليسار الماركسي الذي تولى هو أيضًا عن خطابه الراديكالي بعد سقوط الشيوعية بداية التسعينيات وتبنى الديمقراطية وإن أبقى على تحفظه حيال القيم الليبرالية. وهذا الأمر مهم وينبغي استغلاله في عزل

الاسلام السياسي العنيف وتأسيس وفاق خلفي تراكبي عريض حول قيم مدنية مشتركة مثل الحرية والمساواة والعدالة، يقبل بها الناس لأسباب مختلفة بينهم، بعضهم يقبلها لأسباب علمانية والآخر لأسباب دينية، وأهداف سياسية جامعة لإقامة دولة تحتضن كل مواطنيها على الرغم من اختلافاتهم الثقافية والدينية والعرقية. وهو ما يمكن من عزل الراديكاليات في صيغها المختلفة التي ترى في السياسة فقط حقل نزاع وصراع سواء أكان طبقياً أو دينياً أو طائفيًا أو مناطقيًا أو قوميًا ولا ترى فيه مجالاً للتوافقات وعقد التسويات الرضائية بعيداً عن منطق الهزيمة والانتصار والغلبة.

## السؤال الرابع

**رواق ميسلون:** خلال ثورات الربيع العربي، ألم تشكل «المشروعية الثورية» التي أطلقتها تيارات سياسية أو أهلية معينة وجهًا آخر للسلطة الشمولية؟ وهل يمكن حقًا بناء دولة وطنية أو مجتمع مدني في ظل هذه «المشروعات الثورية» المتنوعة التي تنسف بالضرورة، مثل السلطة الشمولية، مبدأ المواطنة الذي هو أساس الدولة الحديثة ومركزها ومستقرها؟

**الدكتور منير:** أتفق معك، وأنا مثلك أيضًا ينتابني الشك في صدق النيات الديمقراطية لأنصار المشروعية الثورية. والتجارب تؤكد أن دعاة الشرعية الثورية يصعب أن يقبلوا بوضع السيادة في يد الشعب ليقرر من يحكم ومن يوليه أمر تدير شؤونه إذ ينزعون إلى تقسيم الشعب نفسه إلى ثوري ورجعي وغالبًا ما يخرجون جزءًا من المواطنين الذي لا يوافقون آراءهم الثورية من الشعب ويصمون بالرجعية وبمعادة الثورة والالتفاف عليها. وهو ما سيعيد إنتاج النموذج نفسه الذي عانت منه منطقتنا العربية إذ لا ينبغي أن ننسى أن سوريا والعراق وليبيا حكمتها أنظمة قمعية واستبدادية باسم المشروعية الثورية والوحدة القومية والاشتراكية وليس من المعقول أن نقطع مع هذه الأنظمة في الوقت الذي نحافظ على الفكر الشمولي المناهض للديمقراطية نفسه الذي حكمت به. كما ينبغي أن ننتبه أيضًا إلى أن جانب كبير من المعارضين للأنظمة الاستبدادية الحالية لم يقوموا بالمراجعات الضرورية ليتبنوا حقيقة الديمقراطية ويقطعوا مع الفكر الشمولي لهذه الأنظمة. وقد رأينا في تونس نوابًا صعدوا إلى البرلمان بأدوات الديمقراطية يؤدون زيارات إلى سوريا ويلتقون برئيسها ويساندونه في قمعه لمعارضيه ولشعبه بدعوى أنه يمثل جبهة المقاومة والممانعة ضد الكيان الصهيوني. والواقع يبرز لنا أن دعاة الشرعية الثورية يميلون دومًا إلى الوقوف إلى جانب الأنظمة الاستبدادية والشمولية التي يثقون فيها أكثر من الديمقراطيات لتحقيق ما يرونها أهدافا قومية مثل محاربة الإمبريالية والدفاع عن السيادة الوطنية وتحقيق الوحدة العربية التي تعلقو في نظرهم على مهمات الديمقراطية.

ولا أعتقد أنه يمكن، في ظل سيادة خطاب المشروعية الثورية، بناء دولة وطنية تكون ديمقراطية ومجتمع مدني حر وفاعل بل إن ذلك يفتح الباب أمام أشكال من المزایدات في الثورية والتطرف. على كل حال لا خوف من هذا الخطاب في رأيي على الديمقراطية، فيكفي أن نتوصل إلى وضع أركان نظام ديمقراطي تعددي وأن نقر مبدأ التداول السلمي على السلطة عبر انتخابات حرة ونزيهة وشفافة وفق المعايير المتعاهد عليها دوليا وأن يُستفتى الشعب ويختار من يراه أهلا للمسؤولية حتى

لا يصوت، في رأيي، لمن يقدم نفسه ممثلاً للشرعية الثورية. فمثلما رأينا في العراق وفي تونس إذا تمتع الناس بالحرية، ولم يُرغموا بقوة السلاح على التصويت لهذا الطرف أو ذاك، مثلما فعلت بعض الميليشيات المسلحة في العراق، يعطون أصواتهم لمن يتوسمون فيه القدرة على تجسيد تطلعاتهم التي هي ليست بالضرورة ثورية.

بالنسبة إلى فكرة المواطنة، التي أشرت إليها في سؤالك، أعتقد أنها أساس المجتمع والدولة الديمقراطية. فأن نكون مواطنين هو أولاً ألا نكون رعايا وإنما أعضاء أحراراً في مجتمع حر، وهذا يعني أن تكون لنا حقوق أساسية مضمونة في دستور يجعلها في مأمن من تغير المزاج العام والأغليات السياسية في كل محطة انتخابية وفوق التنافس السياسي بين الأحزاب المتبارية إذ لا يمكن أن يفوز حزب ويقرر حرمان أشخاص أو فئات من المجتمع من حقوق ضمنها لهم دستور أو قانون أساسي للبلاد. ونرى أن في البلدان الديمقراطية المستقرة تقتضي حماية هذه الحقوق وجود دولة قانون ما يعني ضمان لاستقلال القضاء والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ووجود توازن بينها. لكن ذلك لا يكفي لوحده ولا بد من وجود مجتمع مدني فاعل يساهم في تكوين الرأي العام ويوسع دائرة المشاركة المواطنة في إدارة الشأن العام وفي تطوير وعي وثقافة مدنية وفي تنمية الفضائل المدنية. لكن ينبغي أن ندرك أيضاً أن المواطنة ليست حقوقاً وحسب بل هي أيضاً واجبات وإحساس بالمسؤولية وبأهمية المشترك والخير العام والمصلحة الوطنية الجامعة. لذلك ينبغي أن ننتبه إلى أن حقوقنا بوصفنا مواطنين مرتبطة بانتمائنا إلى جماعة سياسية تربط بين أعضائها أو اصغر متينة وجملة من المشتركات تجعلهم يتميزون عن الجماعات السياسية الأخرى. لذلك لا ينبغي أن يغيب عن خلدنا أن التضامن أمر أساسي لاستمرار جماعتنا السياسية ولتمتعنا كأفراد بالحرية والمساواة فنحن أحرار وسواسية وأخوة في مجتمع واحد وهو ما كرسه شعار الثورة الفرنسية مثلاً الحرية والمساواة والإخاء. بل إن الفيلسوفة حنة أرندت تعتبر في الفصل التاسع من كتابها دراسات في الإمبريالية أن المواطنة الانتماء إلى جماعة سياسية هو ما يمنح الأفراد الحق في أن يكون لهم حقوق. فهل هناك معني لحقي في الملكية إذا كنت منفرداً ومعزولاً أمام سلطان جائر يمكنه تجريدني منها متى أراد؟ وأي حقوق يمكن أن نمتلكها في ظل حكم استبدادي يمكنه أن يسقط عنا في كل وقت صفة المواطنة ويجردنا من الهوية الوطنية ويفينا من البلاد ويمنع عنا حقوقنا في ظل عدم مبالاة شركائنا في المواطنة واكتراثهم؟ وفكرة المواطنة وفق هذا المعنى الذي لا تختزل في الحقوق فحسب هي الكفيلة بحماية الرابطة الاجتماعية من التفكك بفعل استبداد منطلق الحقوق وتغليب المصالح الفردية والأنانية أحياناً على حساب المصلحة الجامعة واستفحال الفردانية التي نبه دي توكفيل إلى خطورتها في المجتمع الديمقراطي. لكن توكفيل يشيد أيضاً باهتداء الأيركان إلى طريقة قاوموا بها الفردانية وهي بعث المنظمات والمؤسسات المدنية وتفتنهم إلى أنهم قادرون بتوحيد قواهم وطاقاتهم على تحقيق أهداف مشتركة ودعم أوامر الترابط والتعاون والتضامن ونبذ الفردانية والتفوق في الكوكبة الخاصة.

وفي الأخير أريد أن أشير إلى أن المواطنة تعني أيضاً أنه ينبغي أن ننظر إلى المجتمع مثلما يقول رولز على أنه مشروع تعاوني يهدف إلى الفائدة المتبادلة فيه نزاع في المصالح وتطابق بينها. فلئن كان كل طرف داخل المجتمع التعاوني يريد الحصول على النصيب الأوفر من فوائد التعاون



الاجتماعي، وهو ما يفسر وجود النزاع والتضارب في المصالح، لكن كل الأطراف لها مصلحة أيضاً في أن يتواصل هذا المشروع التعاوني وأن يستمر في جلب فوائد لهم. والمواطنة تمنع أن يتغلب النزاع في الحقوق والمصالح على مقتضى استمرار التعاون والتضامن مما يجعل الحلول للنزاع تكمن في الحوار والتفاوض والبحث عن التوافقات والتسويات المرضية وليس في الصدام والمغالبة وانتصار طرف أو طبقة على طرف آخر.

## السؤال الخامس

**رواق ميسلون:** لا يوجد اليوم ما يمكن تسميته بـ «رأي عام وطني» في أي بلد عربي، وهناك خلاف حول معظم القضايا المطروحة وطنياً. فعلى الرغم من كون التعدد أو التنوع ظاهرة إيجابية أو صحية بالمعنى العام والديمقراطي إلا أنه يأخذ في أحوال بلدان الربيع العربي طابع التشطي والتذرر، حيث تكاد الظواهر المعيقة، مثل التعصب القومي والطائفي وخطاب الكراهية وغيرها، تأكل المشهد برمته. ألا تعتقد أن إحدى مهمات النضال المدني اليوم هي المساهمة في بناء رأي عام وطني؟ أو على أقل تقدير بلورة مبادئ عامة تنتظم الحقل السياسي الوطني، وتطرد خارجها معنوياً كل جهة تغرد خارج المبادئ الوطنية الديمقراطية، فهل من سبيل إلى ذلك؟

**الدكتور منير:** مثلما سبق أن بين الكسيس دي توكفيل في كتابه الديمقراطية في أميركا (1835) ظاهرة الرأي العام هي ظاهرة مميزة للمجتمعات الديمقراطية التي يحددها دي توكفيل بأنها مجتمعات يستبد بها شغف المساواة وتجعل مطلب المساواة في الأحوال فوق مطلب الحرية وقد تكون أحياناً مستعدة للتضحية بالحرية من أجل الحصول على مزيد من المساواة المادية. وفي هذا تختلف عن المجتمعات الأرستقراطية التي هي مجتمعات تراتبية هرمية hierarchical ولا وجود فيها للمساواة ولا تقترن فيها الحرية بمعنى المساواة وتكون الحرية امتيازاً للطبقة الأرستقراطية دون غيرها ولا وجود لمعنى رأي عام لأن العوام لا دخل لهم في الشأن العام إن وجد. المشكل في بلداننا هو تعايش مظاهر لمجتمع يشابه ذلك الذي وصفه دي توكفيل بأنه ديمقراطي وحديث ومظاهر لمجتمع وصفه بأنه أرستقراطي وينتمي إلى النظام القديم وما يعقب ذلك هو التضارب بين قيم حداثة وديمقراطية من حرية ومساواة واستقلالية فردية عقلانية وقيم تقليدية تحث على احترام النظام التراتبي للمجتمع وإجلال السلط الروحية والمعنوية وطاعة أولي الأمر والأعراف السائدة والولاء لجماعة الانتماء على حساب الجماعة القومية وغيرها. والمشكل الثاني هو أن دوام الاستبداد في بلداننا لعقود منع الجدل والتفاعل والمواجهة بين القيم الديمقراطية والحداثة وقيم النظام القديم عبر الصحف ووسائل الإعلام والمنتديات الفكرية وفي الجامعات والمنشورات والدراسات والكتب حتى يتكون رأي عام رشيد وعليم ومستنير ويتشكل عقل عام عبر فضاء عام حر يكون مجالاً لتداول الأفكار دون خوف من أي سلطة كانت دينية أو فكرية أو سياسية.

وحتى يتشكل رأي عام ديمقراطي في بلداننا، لأنه ينبغي أن نتبّه إلى أن الرأي العام يمكن ألا يكون ديمقراطياً وهو ما نراه اليوم مع انتشار الخطاب الشعبي في الديمقراطيات العريقة في وسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، ينبغي أن يوجد حد أدنى من الضمان لحرية الرأي والتعبير



والحماية القانونية للإعلاميين والكتاب والمفكرين والأكاديميين والمدونين عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وهذا للأسف غير متوفر اليوم في وضع الانتكاسة الديمقراطية التي تعرفها بلدان مثل تونس ومصر وسوريا واليمن والجزائر والمغرب والأردن ولا بد من العمل على وجود هذه المساحة من الحرية التي تسمح بتداول الأفكار والآراء دون تضييق أو مساءلة.

وأعتقد أنه لا بد أن نعترف أن النخب ذات الإيمان الراسخ بالديمقراطية والفهم الجيد لمضامينها وآليات عملها قليلة العدد في بلداننا وواقع الحصار المضروب عليها في الداخل والتشتت الذي هي عليه في الخارج يمنع تداول الأفكار والآراء بينها وبالتالي التعلم الجماعي من بعضها البعض للديمقراطية ولسبل تكييفها على واقع مجتمعاتنا. لكن هذه التحديات عاشت في السابق ما يماثلها نخب فكرية وسياسية في بلدان عديدة قبل الانتقال إلى الديمقراطية أقربها إلى ذاكرتنا هو ما عاشته النخب في بلدان أوروبا الشرقية تحت الأنظمة الشمولية الشيوعية ومع ذلك استطاعت أن تتغلب على هذه الصعوبات وأن تجد أرضية توافق حول مبادئ عامة لتنظيم الحقل السياسي في بلدانها. وأعتقد أن المهمة العاجلة الآن هي الحوار بين جميع القوى الراضية للاستبداد والمتطلعة للحرية والديمقراطية حول أرضية توافق لمنع الانهيار وإيقاف التدرج وذلك أولاً بنبذ التعصب وخطاب الكراهية والتخوين والتكفير لأعضاء المجتمع وثانياً التأكيد على أن الولاء للوطن واستقلاله ينبغي أن يوضع فوق المصالح الحزبية والعشائرية والمناطقية والشخصية، وثالثاً الاعتراف بواقع التعددية الدينية والعرقية والثقافية والقومية واحترام حقوق الأقليات حيثما وجدت في المجتمع، ورابعاً، التوافق حول الديمقراطية نظاماً للحكم وحول نظام سياسي لا مركزي يمنع التفرد بالحكم والسلطة، خامساً، احترام نتائج الانتخابات والتعهد بعدم عرقلة تدير الحكم من الطرف أو الأطراف الفائزة بها.

## السؤال السادس

**رواق ميسلون:** هل يمكن استنفاد مفهوم المجتمع المدني بمنظمات المجتمع المدني، أي هل تعتقد أن هذا المفهوم يمكن أن يُختزل بوجود عددٍ من المنظمات أم أن الأمر أعقد من ذلك، خصوصاً من حيث علاقته بمفهوم الدولة الحديثة. بتعبير آخر: إنَّ الدولة الحديثة-المجتمع المدني وحدة جدلية تشبه جدل القانون والحرية، على اعتبار أن الدولة ساحة القانون، والمجتمع المدني ساحة الحرية، ومن ثمَّ هل يمكن فعلاً بناء مجتمع مدني في غياب دولة القانون؟

**الدكتور منير:** إن أهم ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة القديمة هو أنها دولة مجتمع مدني وليست دولة المدينة ولا دولة الجماعة الموحدة دينياً وعرقياً ولا دولة الامبراطورية التي تضم شعوباً وأعراقاً وأدياناً وجماعات مختلفة. فالدولة الحديثة هي دولة قطرية وقومية أي بمعنى أنها ذات مجال جغرافي موحد ومتصل له حدود مرسومة ومعترف بها دولياً تبسط عليه نفوذها وسيادتها وهي الحدود التي تفصل بين داخلها ومن ينتمي إليها وخارجها ومن لا ينتمي إليها. ووفق شتراير (الأصول الوسيطة للدولة الحديثة) تتميز الدولة الحديثة بأربع سمات هي أولاً الاستمرارية في الزمان والمكان لجماعة بشرية ما وثانياً وجود مؤسسات سياسية غير شخصية ودائمة ومستقرة نسبياً على

الرغم من تغير الحكام وثالثاً السيادة بمعنى وجود سلطة عليا قادرة اتخاذ القرار النهائي ورابعاً الولاء بمعنى أن مشاعر الولاء في الدولة الحديثة تكون لها وتعلو عن تلك التي تكون حيال العائلة أو الجماعة المحلية أو المؤسسة الدينية. وقد تبلورت صورة المجتمع المدني الحديث بعد ظهور الدولة الحديثة، أي وفق مؤرخ الأفكار والفلسفة السياسية كوينتن سكينر (أسس الفكر السياسي الحديث - الخاتمة) في بدايات القرن السابع عشر، من حيث أولاً، أنه قادر على تنظيم نفسه بنفسه وليس في حاجة إلى تدخل قوة خارجية عنه كأن تكون سلطة سياسية أو دينية أو غيرها وثانياً أنه مجتمع الأفراد وليس الجماعات الوشائجية أو الدينية وثالثاً، أن ما يحفز هؤلاء الأفراد ويدفعهم إلى التعاون بين بعضهم البعض هي مصالحهم الخاصة وحساب ما يجنونه من فوائد من ذلك التعاون وما يحقق تصوراتهم لما يرونه خيراً ورابعاً، أن انضمام الأفراد إلى المجتمع المدني ومنظّماته وجمعياته ومغادرتهم لها يكون طوعاً وهو ما يميزه عن ما نسميه بالمجتمع الأهلي المتكون من عشائر وطوائف وجماعات وشائجية تربط بين أعضائها أواصر عاطفية وروحية تجعل مغادرتهم لها أمراً عسيراً ومستهجناً.

حول سؤالك إن كان المجتمع المدني يمكن أن يوجد دون دولة قانون أعتقد أن هيغل قد سبق أن أجاب عن هذا السؤال (أصول فلسفة الحق) في القرن التاسع عشر عندما ميز أولاً بين الدولة والمجتمع المدني على خلاف فلاسفة العقد الاجتماعي السابقين له أمثال هوبز ولوك وروسو وكانط الذين ماثلوا المجتمع المدني بالدولة المدنية مقابل حالة الطبيعة، وثانياً حين اعتبر على خلاف آدم سميث أن السوق الحرة في حاجة إلى ما يسميه بالدولة الخارجية أي دولة الضبط والأمن (البوليس) التي تحمي حقوق الملكية وتضمن إنفاذ الصفقات المبرمة بين الفاعلين الاقتصاديين وتحمي المستهلكين من الغش وتوفر العدالة القضائية. ولئن وقر اقتصاد السوق للأفراد إمكانيات كبيرة للاستقلال بأنفسهم عن الأسرة، التي تظل قائمة على الرابطة البيولوجية والعاطفية، والدخول في أحلاف وروابط وجمعيات ونقابات مهنية تدافع عن مصالح أصحاب المهن وأوجد ضرباً من الانسجام والتوازن بين تلك المصالح المتعارضة (مثال مصالح النجارين من جهة وتجار الخشب من جهة أخرى وبائع الأثاث والمفروشات من جهة ثالثة) ما يدفع النقابات والمنظمات التي تمثل كل طرف منهم إلى التفاوض والمساومة والحصول على تسويات تحفظ مصالح كل طرف، يظل مع ذلك المجتمع المدني المنتظم حول السوق الحرة غير قادر على توفير أسباب الرفاه لكامل أفراد المجتمع وهو ما يبرز من خلال انتشار الفقر والمنافسة الشرسة التي تؤدي إلى إفلاس الكثير من أصحاب الحرف والأعمال الصغار وهو ما يقتضي تدخل الدولة.

وإذا عدنا إلى واقع المجتمع المدني في بلداننا نلاحظ أن ما أعاق تطوره فعلاً، كما تفضلتم، هو غياب دولة القانون. ما نعني بدولة القانون هو أولاً استقلال القضاء والذي لا يختزل فقط في الاستقلالية الفكرية للقضاة الذي يحكمون بضمير ويطبقون القانون على الجميع بحيادية فهذا يتعلق بخصال القضاة وفضائلهم وهو أمر مهم لكنه غير كاف إذ ينبغي ان تتوفر قبل كل شيء شروط الاستقلال الوظيفي والمؤسسي للقضاة وفق المعايير المتعاهد عليها دولياً. فأن يكون القاضي مستقلاً وظيفياً عن السلطتين التنفيذية والتشريعية هو ألا يكون خاضعاً في مساره المهني من انتداب وارتقاء في السلم الوظيفي والدرجة ونقل وتأديب ومساءلة ورقابة إلى هاتين السلطتين بل إلى

مجلس للقضاء منتخب من القضاة أنفسهم لا يشرف عليه لا رئيس الجمهورية ولا وزير العدل ولا رئيس الحكومة وإنما من يختاره القضاة أنفسهم. وأن تكون هناك دولة قانون هو أن تكون هناك ضمانات للمحاكمة العادلة ولشروط التقاضي على درجتين على الأقل وتطبق إدارة الدولة القانون على الجميع على قدم المساواة وبكل حيادية وأن تخضع قراراتها هي ذاتها إلى الطعن أمام المحاكم المختصة (القضاء الإداري مثلاً) وأن تضمن حقوق الدفاع وحرية المحامين في أداء أدوارهم ومهامهم.

في تونس بعد الثورة حصلت تطورات مهمة بعد إقرار دستور 2014 وانتخاب المجلس الأعلى للقضاء وبدأ القضاء يصلح نفسه بنفسه تدريجياً وبصورة رآها البعض بطيئة والبعض الآخر معقولة اعتباراً للأمد الطويل الذي دام فيه الاستبداد في (31 سنة تحت الاستبداد الرئيس بورقيبة و 23 سنة تحت استبداد الرئيس بن علي) والذي منع استقلال القضاء وأخضعه للسلطة التنفيذية وأوجد داخله قضاة موالين لها وانتدب العديد من القضاة على أساس الولاء السياسي وليس الكفاءة والالتزام بقيم العدل وروح القانون وكذلك أيضاً ضعف الإمكانيات البشرية والكفاءة والحرفية لدى عدد كبير من القضاة وضعف الموارد المادية الموضوعية على ذمتهم لإنجاز عملهم.

وقد ظل القضاء بطيئاً في إصدار الأحكام في القضايا التي رفعتها منظمات من المجتمع المدني تنشط في مجال محاربة الفساد ضد مسؤولين في الدولة أو ضد شركات ومؤسسات اقتصادية لشبهة خرق قوانين الصفقات العامة أو منع النفاذ إلى المعلومة أو الإضرار بالبيئة أو كذلك لرفض السلطة التنفيذية تطبيق الأوامر الترتيبية التي أصدرتها هيئات عليا مستقلة دستورية مثل الهيئة العليا للإعلام السمعي البصري التي طلبت من الحكومة سنة 2018 غلق إحدى المحطات التلفزيونية التي كانت تبث دون الحصول على رخصة من الهيئة.

ونجد أحياناً أن القضاء في تونس لم يكن في هذه الفترة في منأى تماماً عن تدخلات السلطة التنفيذية أو ضغط منظمات قوية داخل المجتمع المدني مثل ما هو الحال بالنسبة إلى الاتحاد العام التونسي للشغل أو اتحاد الصناعة والتجارة الذي يمثل الأعراف وأصحاب الشركات في تونس. فالاتحاد العام التونسي للشغل حصل في كل المناسبات التي رُفعت ضده قضايا على أحكام من القضاء لصالح قيادته ضد جمعيات أو مناضلين في صفوف المنظمة ذاتها. ففي 2019 اشتكى مناضلون منخرطون في الاتحاد القيادية الحالية إلى القضاء بسبب خرقها لبند من القانون الداخلي للمنظمة يمنع أعضاء المكتب التنفيذي من الترشح لعضوية المكتب أكثر من عهديتين وتنظيمها لمؤتمر استثنائي ألغت فيه هذا البند مما مكن أعضائها من الترشح لعهدتها الثالثة. جماع القول إن الحالة الصحية للمجتمع المدني مرتبطة بالحالة التي تكون عليها مؤسسات الدولة وعلى نحو خاص هنا مدى توفر دولة القانون.

## السؤال السابع

**رواق ميسلون:** المجتمع المدني حقل متميز، لكنّه مرتبطٌ جدلياً بالدولة والسوق، ومن هنا تجري تسميته بالقطاع الثالث في المجتمع، وهو يعمل على إلزام كل من الدولة والسوق بممارسات تركز

على احترام قواعد دولة الحق والقانون، وإيجاد الحلول للتشوهات والانتهاكات الناجمة عن المنطق التعسفي في بعض الأحيان لكل من السلطة ورأس المال. هل يمكن أن يكون للمجتمع المدني في بلدان الربيع العربي دورٌ فاعلٌ في ظل هيمنة الدولة، أو بالأحرى السلطة الاستبدادية، على الاقتصاد؟ بمعنى آخر، ما المتاح للمجتمع المدني ليقوم به في ظل وجود سلطات تهيمن بصورة تكاد تكون مطلقة على الدولة والسوق في آنٍ معاً؟

**الدكتور منير:** وما تفيدنا به قراءة العشر سنوات من التجربة الديمقراطية التونسية هو أن الفهم الذي ساد للمواطنة وللمجتمع المدني كان فهماً خاطئاً ومنحرفاً ومدمراً للمُشترك بفعل الانحراف الذي عرفه العمل النقابي ممثلاً في الاتحاد العام التونسي للشغل تحديداً، والذي يحتكر عملياً التمثيل النقابي للعمال والموظفين، وانتشار الكوربريزم corporatism، ونعني بذلك التضامن بين الشغاليين في قطاعات مهنية من أجل الحصول على حقوق وامتيازات تكون في غلب الأحيان على حساب العدالة والمساواة في الحقوق بين المواطنين وعلى حساب جودة اشتغال المرافق العامة للدولة وهو ما انعكس سلباً على أجهزة الدولة وأثر سلباً في عمل الشركات والمؤسسات الاقتصادية الخاصة. واستفحال هذه الظاهرة المقيتة في ديمقراطية ناشئة عطلت الإصلاحات الضرورية لهياكل الدولة، التي بُنيت منذ استقلال البلاد عن فرنسا على النمط الشمولي، ومنع الإصلاح الضروري لنموذج التنمية القديم القائم على الاقتصاد الريعي والزبائنية والولاءات السياسية والجهوية والمناطقية. فإصلاح هياكل الدولة كان أمراً ضرورياً بفعل تضخم جهازها البيروقراطي وسيطرته على الاقتصاد وعلى المجتمع من خلال إخضاع كل نشاط اقتصادي إلى شرط الحصول على ترخيص مسبق من الدولة وتحكمه في القطاعات الحساسة للاقتصاد والمجتمع مثل القطاع البنكي والنقل والمواصلات والتوريد والتصدير وغيرها. وقد نجم عن منع هذه الإصلاحات وتعطيلها من خلال الإضرابات المتتالية والمفتعلة والصد عن العمل وتعطيل المرافق العامة لأسباب غير مبررة ومفتعلة أثر سلبي على النمو الاقتصادي وأظهر الحكومات المنتخبة منذ 2011 بصورة عاجزة على تنفيذ خططها وتحقيق وعودها في التنمية وهو ما ولد إحباطاً وشعوراً بالخيبة لدى الناس وتحول في مزاج الشارع ضد الديمقراطية.

وإذا كنا نريد ديمقراطية ومجتمعاً مدنياً فاعلاً لا يمكن أن نواصل على نموذج الاقتصاد الموجه من الدولة نفسه وعلينا أن نتوجه إلى اقتصاد تنافسي حر في ظل دولة قانون، وفق المعايير الدولية التي أسلفنا تقديمها، تجعل القانون سارياً على الجميع على قاعدة المساواة في الحقوق. فدور الدولة، في رأيي، ليس امتلاك شركات عامة والإشراف على تسييرها وإدارتها وأن تقرر من خلال موظفيها من يحق له ممارسة هذا النشاط الاقتصادي أو ذلك أو أن تحتكر لنفسها قطاعات ما وتمنع المستثمرين الخواص من دخولها والاستثمار فيها أو أن تضبط أسعار المواد الأساسية وأن تقوم بدعم أسعارها من أموال دافع الضرائب أو أن تحمي المنتج الوطني من المنافسة الخارجية. كل هذه السياسات التي اعتمدها دولة الاستقلال وقامت على التحكم في الاقتصاد وتوجيهه من قبل بيروقراطية الدولة وفق نموذج البلدان الاشتراكية والسوفياتية باءت بالفشل وأدت إلى ركود اقتصادي وهدر إمكانيات الدولة والموارد الذاتية التي كانت متوفرة لديها واستشراء الفساد والتبذير واللامبالاة تجاه المصلحة العامة وتدهور المرافق العمومية من صحة وتعليم ونقل وغيرها وارتفاع في الدين العام الداخلي

والخارجي وعجز عديد الدول غير النفطية في المنطقة العربية على سداد ديونها وفقدانها لسيادتها الاقتصادية ودخولها تحت سيطرة صندوق النقد الدولي وتوجيهاته وهو ما حدث بالنسبة إلى تونس سنة 1986 بعد أن شارفت على الإفلاس فالتزمت بتنفيذ خطة الإصلاح الهيكلي التي وضعها لها صندوق النقد الدولي. ما يمكن أن نتبته إليه هو أن الاقتصاد التنافسي يفرض على الفاعلين والمتدخلين حسن الأداء والعمل على كسب ثقة حرفائهم وعملائهم وتوفير البضائع الجيدة لهم وعدم نجاحهم في الحصول على حصة كافية من السوق يؤدي إلى فشلهم وحتى إفلاسهم مما يجعل منظومة السوق هي التي تعاقبهم لكن بالنسبة إلى موظفي الدولة من الذي يعاقبهم في حال كان أداءهم لعملهم سيئاً وأظهروا نقصاً في الكفاءة والخبرة؟ بصراحة لا أحد. أسمع من بعض الاصدقاء اليساريين أنه لا بُد من تفعيل الرقابة على الموظفين وهيئات الدولة ودوائرها ودعم هيئات الرقابة الإدارية وهيئات الزجر المالي كما يوجد لدينا في تونس ومعاينة المقصّرين في أداء مهماتهم داخل هياكل الدولة بدل خصخصة الشركات العمومية أو اعتماد نظام المناولة أي تكليف شركات خاصة بالقيام بمهمات تتولاها تقليدياً الإدارة. طيب لكن المشكل هنا هو من يراقب هؤلاء المراقبين العموميين ويضمن حسن أدائهم لمهامهم؟ ألن نقع هنا في حلقة مفرغة لا نخرج منها؟ ثم كم هي تكلفة الأجهزة الرقابية على الدولة وعلى المجموعة القومية ودافع الضرائب؟

أعتقد أن دور الدولة في المجتمعات النامية مهم وأساسي لكن هذا الدور لا يكمن في تحويلها إلى فاعل اقتصادي ينافس الفواعل الخاصة ويمتلك شركات وأعمال منافسة لهم ثم يستخلص منهم الضرائب ليُمَوّل بها شركاته ذات الأداء والمردود الاقتصادي الضعيف وإنما مثلما أشرت في توفير شروط دولة القانون وحماية حقوق الملكية المادية والفكرية وضمنان المحاكمة العادلة وسريان القانون على الجميع على قدم المساواة ومقاومة الغش والتحويل وحماية التنافسية ومقاومة الاحتكار ومنع المتدخلين في السوق من التفاهم بينهم لضبط أسعار البضائع على نحو مسبق والسيطرة على السوق. كما أن دور الدولة هو أيضاً في التصدي لتشكل مكامن ريعية في الاقتصاد تكون مغلقة أمام المنافسة وحكراً على البعض ورعاية مصالح المستهلكين لأنهم محرك للاقتصاد ولآلة الإنتاج والحرص على أن تكون المنظومة الاقتصادية الوطنية إدماجية وشمولية Inclusive وليست استخراجية extractive قائمة على استخراج الريع بأشكاله المختلفة. كما ينبغي على الدولة أن تعمل أيضاً على تيسير حصول المستثمرين الصغار أصحاب المنشآت الاقتصادية الصغيرة Start-ups والمتوسطة على التمويل البنكي وغيره وعلى الحصول على حصة في الصفقات العمومية حتى تقدر على البقاء ومنافسة الشركات الكبرى وأن توفر أيضاً الاستثمارات الضرورية في البنية الأساسية وفي المرافق الصحية العمومية والتعليم وأن يكون أداؤها وتسييرها خاضعاً لمعايير القطاع العام نفسها، وأن يخضع الموظفون والأعوان فيها إلى عملية تقييم للأداء يكون منصفاً وشفافاً، وأن يخضعوا للمساءلة.

وأنا شخصياً لا أوافق رأي العديد من أصدقائي اليساريين الذين يعتقدون أن المجتمع المدني يستطيع أن ينهض ويكون فاعلاً في ظل هيمنة سلطات بصورة تكاد تكون مطلقة على الدولة والسوق في أن معاً. فسيطرة الدولة على السوق يجعلها عملياً مهيمنة على كل جوانب ومناشط المجتمع وذات جهاز بيروقراطي متضخم يمكنها من ممارسة هذه السيطرة والرقابة على حركة المجتمع المدني. فضلاً عن هذا في ظل الوضع تصبح مصائر الأفراد سواء أكانوا موظفين وأعوان في الدولة أو أصحاب

مهن حرة أطباء ومهندسين ومحامين وغيرهم أو رجال ونساء أعمال خاضعين إلى الدولة وجهازها البيروقراطي ولا يتمتعون بالحرية الكاملة. وعندما يكون نظام الحكم استبدادياً، مثلما عهدناه بلداننا، يكون بعث منظمات المجتمع المدني خاضعا إلى تأشيرة من الدولة ويتم استغلال هذا الوضع لتشجيع الموالين للسلطة والحزب الحاكم لبعث الجمعيات المؤيدة للحكم ورفض مطالب الترخيص لجمعيات مشكوك في ولاء من تقدموا بها. ويتم أيضاً تشديد الخناق على الجمعيات المستقلة التي بعثت في فترة سبقت ترسيخ الحكم الاستبدادي مثلما هو الأمر في تونس بالنسبة إلى رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان أو جمعية القضاة أو الصحفيين وافتعال الأزمات والمشكلات داخلها وتحريض بعض أفرادها حتى ينقلبوا على قياداتها ويستولوا عليها مثلما حصل لنقابة الصحفيين سنة 2007.

والمشكل الكبير الذي يعترض جمعيات المجتمع المدني في ظل سيطرة الدولة على كل مقدرات البلاد وعلى الاقتصاد هو التمويل فالفاعلين الخواص ضعيفين ولا يخاطرون بإغصاب السلطة بتمويل عمل جمعية مستقلة عنها حتى لو كان نشاطها ينحصر في العمل الخيري وبعيد على السياسة لأن السلطة لا تسمح بأي نشاط مدني يكون خارج نفوذها ورقابتها. أما المنظمات المهنية فهي مضطرة لتقديم الولاء للسلطة لأن تمويلها يأتي في جانب كبير منه من الدولة (في تونس الدولة تخصم معلوم الاشتراك في النقابات من الموظفين والأعوان والشركات التابعين لها وتحوله إلى الاتحاد العام التونسي للشغل). وهو ما يدفع منظمات المجتمع المدني المستقلة والناقدة لسلوك السلطة إلى البحث على التمويل الخارجي وهو ما تبادر السلطات بمنعه من خلال قوانين تجرم ذلك مثلما رأينا في مصر وروسيا وتركيا ويمكن أن يحدث قريبا في تونس.

أما عندما يوجد فاعلون اقتصاديون مستقلون عن الدولة ولا يكون مصيرهم وأعمالهم رهين قراراتها مثلما نلاحظ ذلك في الدول الديمقراطية المزدهرة يكون استقلال المجتمع المدني أمراً واقعاً لأنه تتوفر لديها موارد للتمويل الخاص وبالتالي استقلال على مستوى التمويل. فمثلاً في ألمانيا قوة وقيادات مثل وقفية شركة بوش وشركة فولسفاغن وهانز سيدل وهنريش بويل وروزا لوكسنبورغ وفريدريش أبرت وأدنهاور وغيرها سند كبير لمنظمات المجتمع المدني وجمعياته في ألمانيا وخارجها. في تونس وللأسف قام النظام البورقيبي بمحاكاة النظام اليعقوبي الفرنسي وألغى الأجسام الوسطى والجمعيات وأمم الوقفيات التي كانت تمتلكها وقضى على مصادر تمويلها وهو ما مكنه من إخضاع المجتمع كلياً للدولة ولم تبرز نزعات الاستقلال النسبي للمجتمع المدني إلا مع بدايات الثمانينات ولم يصب عودها للأسباب التي أتينا على ذكرها.

## السؤال الثامن

**رواق ميسلون:** في معظم بلدان الربيع العربي، هناك قوى ومنظمات وتيارات تتقاطع وتشابك مع التراكيب الطائفية والقومية، وتُطلق على نفسها أحزاباً سياسية أو منظمات مجتمع مدني. بمعنى آخر، إن معظم الأحزاب السياسية السائدة في المنطقة العربية تفتقد فعلاً إلى الصفة السياسية المدنية، وتكاد أن تكون صفتها الأيديولوجية هي المهيمنة؛ لدينا في سورية مثلاً أحزاب قومية، عربية وكردية،



ولدينا أحزاب دينية مثل «جماعة الإخوان المسلمين» وغيرها، ولدينا أحزاب «يسارية» لا تجد مكاناً لها إلا بين «الأقليات الدينية»، ما يعني الانقراض إلى وجود منظمات أو تنظيمات وطنية سورية حقيقية. فهل يُعتد بهذه المنظمات والقوى السياسية لتكون أدوات للنضال المدني، ومن ثمّ روافع للنهوض والتغيير الديمقراطي وبناء الدولة الوطنية الحديثة؟

الدكتور منير: أعتقد أن التركيب المتنوع والتعددي على الصعيد القومي والطائفي والديني لبعض المجتمعات العربية ومنها المجتمع السوري هو واقع لا يمكن مواصلة نكرانه أو تجاهله أو الاصرار على أنها ظاهرة ما قبل حديثة كان ينبغي أن تزول لو أن مسار التحديث لم يعرف تعطّياً ولم يلق صدّاً من القوى المحافظة والرجعية. وقد أدّت هذه المقاربة في الواقع إلى العنف وإلى محاولة فسخ هويات الجماعات الأقلية وإدماجها بالقوة في الجماعة القومية الغالبة وأدى إلى تعزيز المنحى الاستبدادي للدولة. أعتقد أن الجميع اليوم اقتنع بأنه لا يمكن مواصلة السير في الطريق نفسه لأنه يؤدي إلى رطب أي طريق مسدود ولا بد من اعتماد الديمقراطية وأن الدولة الوطنية ينبغي أن تكون حاضنة للجميع وديمقراطية. أعتقد كذلك بصفتي متابعا متعاطفا مع ما يحدث في الساحات السياسية العربية أن الدولة الوطنية اليوم التي يتعين بناؤها أو إعادة بنائها ينبغي أن تبنى على الديمقراطية وعلى إدماج الجميع ولا يمكن أن يكون ذلك في رأيي إلا بتبديد مخاوف الأقليات الطائفية والدينية والقومية من خطر العودة إلى استبداد القومي العربي ومحاولة فرض الوحدة القومية بأساليب قسرية. لذلك ينبغي أن يكون الانتماء السوري هو الغالب على بقية الانتماءات الخصوصية الأخرى العربية والكردي العلوي والسني والشيعي والمسلم والمسيحي. وتغليب الانتماء القطري على الانتماء العربي دون التنكر له بطبيعة الحال والاعتراف بالهويات الخصوصية والحقوق الثقافية لها وبمبدأ الاشتراك في وطن واحد يكون فيه الجميع سواء في الحقوق والواجبات والحرية وصون حق الأقليات في حماية هوياتها الخصوصية أعتقد أنه يمكن تذليل جانب كبير من الصعوبات التي تعوق بناء تحالف ديمقراطي واسع.

بطبيعة الحال لا يمكن أن تبرز ثقافة سياسية مدنية تكون مرجعا لجميع المواطنين بطريقة سريعة وإنما يقتضي ذلك مسارا قد يقتضي سنوات مع تطور الحراك المجتمعي والجدل السياسي وتطور العملية السياسية مع عودة النشاط الاقتصادي والنمو وتحسن الوضع المعيشي للناس عندما تتحقق الإصلاحات الاقتصادية المنشودة لهياكل الدولة والاقتصاد. أذكر فقط أن من بنى الديمقراطية في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص هي الأحزاب المسيحية الديمقراطية في ألمانيا وإيطاليا والنمسا وهولندا وبلجيكا مثلاً. وعندما نعود إلى تاريخ هذه الأحزاب في الخمسينيات والستينيات نكتشف أنها لم تكن مدنية على النحو الذي هي عليه اليوم بل كانت دينية وحتى طائفية. فحزب الديمقراطية المسيحية الألمانية لم يسقط من قانونه الداخلي شرط الانتماء إلى الكنيسة الكاثوليكية للانخراط في الحزب إلا في منتصف الستينيات من القرن الماضي وهو ما يؤكد أنه ظل طوال الفترة التي سبقت ذلك حزبا سياسيا ودينيا كما أن هذا الحزب كان رافضا حتى بداية الستينيات انخراط المسيحيين البروتستانت في صفوفه ويعتبر نفسه حزبا مثالا لطائفة المسيحيين الكاثوليك فحسب ولم يقبل بانضمام البروتستانت إليه إلا في بداية الستينيات. فضلا عن هذا نجد في كتاب غبريل ألموند وسيدني فربا: الثقافة المدنية، الصادر سنة 1963، أن في ألمانيا في مطلع الستينيات، حين أجريت الدراسة واستطلاعات الرأي لهذا الكتاب، لا يزال

المواطن الألماني الكاثوليكي يرفض إعطاء صوته إلى المرشح البروتستانتى لأنه يعتبره مارقاً عن الدين المسيحي ويرفض التصويت لمصلحة الاشتراكيين الديمقراطيين لأنه يراهم ملاحدة ويشك في ولائهم للمواطن على الرغم من وجود بند في القانون الأساسي الألماني يفصل بين الدولة الدين. يعني ذلك أن الثقافة المدنية نتاج للمسار الديمقراطي ولتطور العملية السياسية ولتطور المجتمع ورقية الثقافي والأخلاقي وليس نقطة البداية للعملية الديمقراطية.

نقطة أريد أنهي بها وهي أن نمط الديمقراطية الذي أراه مناسباً للتعددية الثقافية والعرقية والقومية هو ذلك الذي وسمه أرنت ليهارت بالديمقراطية التوافقية consensual democracy القائم على الاقتراع على القوائم على قاعدة النسبية مقابل ديمقراطية الأغلبية حيث يكون الاقتراع على الأفراد على قاعدة الأغلبية مثلما هو الحال في نظام وينسمنستر وفي أميركا وفي فرنسا. فاعتماد هذا النظام من الاقتراع هو الذي مكن مثلما يقول ليهارت من إنهاء النزاع في إيرلندا حين تمكن الكاثوليك، من حيث هم أقلية عديدة، قياساً للأغلبية من البروتستانت من الحصول على مقاعد في المجلس التشريعي ومن الدفاع على حقوقهم في نصيب عادل من التمويل العام للمرافق والخدمات والتعليم والصحة في المناطق التي يسكنونها ومكن من رفع الحيف عنهم وإزالة شعور الضيم الذي لازمهم لمدة طويلة ومكن من اندماجهم على نحو أفضل داخل الحياة السياسية لبلدهم إيرلندا. وأعتقد أن هذا مثال لنمط من الديمقراطية يمكن أن يعيد الثقة للناس إمكانية حل مشكلاتهم من خلال العملية السياسية والحصول على التوافقات والذهاب إلى صناديق الاقتراع دون ركون إلى العنف أو المغالبة أو التبحر بتمثيل الجماعة الغالبة من سكان البلاد. وأمر كهذا ليس من شيم الديمقراطية ولا من أخلاقها.







# مقاربات ثقافية

■ الثقافة السياسية في سورية  
بوصفها إشكالية وعي تعوّف بناء الدولة الديمقراطية

حمدان العكله

■ في توصيف ثقافة السوريين ودورها في السياسة

حمزة رستناوي





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود

## الثقافة السياسية في سورية بوصفها إشكالية وعي تعوّف بناء الدولة الديمقراطية

حمدان العكله



حمدان العكله

دكتوراه في الفلسفة، تخصص فكر عربي معاصر من جامعة دمشق، له مقالات وأبحاث عدة منشورة تتناول القضايا المعاصرة.

### تمهيد

تُشير الثقافة السياسية إلى مجموعة القيم والمعتقدات والممارسات التي ترتبط بالنظام والمشهد السياسي في بلد ما من البلدان، ويمكن تحديدها عن طريق دراسة كيفية تكوين السياسة والحكم، وكيفية تفاعل المواطنين مع هذه العمليات، ولذلك تتأثر الثقافة السياسية بعوامل عدة، بما في ذلك التاريخ السياسي للبلاد، والدين، والتشدد السياسي أو التحفظ، والتوجهات الاقتصادية، والتحويلات الاجتماعية. وقد لجأ النظام الحاكم في سورية منذ استيلائه على السلطة عام 1970م إلى نشر ثقافة سياسية مشوهة وزائفة؛ بغية التحكم في الوعي السياسي، ما جعل الفكر السياسي فكراً أيديولوجياً ناتجاً عن سلطة لا يرفضها ولا يثور ضدها، فباتت السياسة تُمارس بشكل أحادي الجانب، ومن جهة واحدة، وفكر واحد يرفض ويحارب أي شيء يخالف منظومته الفكرية التي تمّ رسمها مسبقاً.

وقد اتبعت سلطة النظام في سورية منهج التنميط على الأفراد بغية إيجاد جيل جديد متناسب مع ثقافة السلطة، وهذا الأسلوب كليل بتعزيز قوته، وتعميق جذوره في الحكم، بحيث حوّل أيديولوجياً السلطة إلى نمط ثقافي سائد، إضافة إلى نشر ثقافة الخوف من الآخر، حيث تقوم هذه الثقافة على مبدأ التعامل مع كل منطقة جغرافية، وكل طائفة، أو هوية جزئية في سورية بشكل خاص، وهذا ما يجعل من الآخر المختلف عدواً متربصاً بها، ما تسبب بغياب الدولة بمعناها الحديث، وتعطيل مؤسساتها التي باتت تعمل وفق رؤية شخصية تحكمها مصالح فئة من المتفعين، فكانت الثورة السورية التي تزامنت مع الربيع العربي والتي عدها الشعب السوري فرصة تاريخية جادت بها حركة



التاريخ وسيرورته، ولا بدَّ من استغلالها في إعادة بناء الدولة الوطنية التي تقوم على أساس الحرية والموطنة، فطرحنا المشروعات حول هوية شاملة، تقوم على احترام التباين بين الهويات الفرعية، واحترام خصوصيتها، بشكل يجعل الوطن مفهومًا ساميًا وأولوية وجودية.

## أولاً: تعدُّد الهويات وتحويلها إلى أداة سياسية

أفرزت سنوات النضال ضدَّ الانتداب الفرنسي هوية سورية جامعة، كانت بمنزلة مظلة للهويات المختلفة والتي ساهمت جميعها في نيل سورية لاستقلالها عام 1946م، إلا أن الأحداث التي مرت بها البلاد حالت دون اكتمال هذا المسار، ودون تحقيق عملية البناء الفعلي، فقد كانت أولها صدمة الهزيمة التي طالت العرب في حرب فلسطين عام 1948م، ثمَّ دخول المؤسسة العسكرية على خط الحكم، عبر سلسلة من الانقلابات التي أدخلت البلاد في نفقٍ من التناقضات الهوياتية، وذلك من خلال موجة الانقلابات التي مارست حيال الانتماءات لعبة التجاذبات (تقريب - تبعيد).

ثمَّ جاء عهد الجمهورية العربية المتحدة، والذي جمَّد الصحافة والإعلام، وأوقف العمل السياسي للأحزاب والحركات المختلفة داخل سورية، حيث كان ذلك شرطاً أساسياً وضعه جمال عبد الناصر لقيام الوحدة المصرية مع سورية عام 1958م، وهنا «تحوّلت هوية العروبة إلى واقع عملي، بعد أن كانت شعاراً ونظرية. وبعد إعلان حلِّ الوحدة، لم تتخلَّ حكومة فترتي الانفصال عن (الهوية العربية)، وحوّلت اسم الجمهورية السورية إلى الجمهورية العربية السورية، في محاولة لنفي تهمة الانفصالية عنها، وإثبات التمسك بالهوية القومية العربية»<sup>(1)</sup>، وبذلك شهدت هذه المرحلة إقصاء كاملاً لبقية الهويات المكوّنة للدولة، مقابل حضور شامل للهوية القومية، وما إن حدث الانفصال وعادت الهويات للترتيب ذاته، وهيأت نفسها للحضور مجدداً على الساحة السياسية حتى اصطدمت محاولاتها بانقلاب حزب البعث عام 1963م الذي غيّر وجه سورية عبر سلطة استبدادية شمولية حتى قيام الثورة السورية عام 2011م والتي تزامنت مع ثورات الربيع العربي.

لقد هيمن البعث على الدولة بمؤسساتها كاملة، وامتدَّ ليهيمن على المجتمع، واحتكر النشاط السياسي في البلاد، إذ نصّت المادة الثامنة من الدستور الصادر عام 1973م، على أن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية»<sup>(2)</sup>، وغيرها من المواد التي تؤكد الهوية القومية للدولة، وأنَّ حزب البعث ذا التوجه القومي هو المنظم للحياة السياسية، وبهذا الشكل تمَّ مجدداً إقصاء الهويات الأخرى المكوّنة للدولة من المشاركة الفعلية في الدولة، بل ومنعت حتى من التعبير عن خصوصيتها، وتمت ملاحقة بعضها، وقد استخدم البعث ما سمي بالجبهة الوطنية التقدمية كوسيلة لتبرير هيمنته على بقية المكونات الهوياتية، ومصادرة عملها السياسي، ويقوم عمل هذه الجبهة على مبدأ ائتلاف مكوّن من مجموعة من الأحزاب في سورية،

(1) خلود الزغير، سورية الدولة والهوية - قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963م)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، والدوحة، ط 1، 2020م، ص 3.

(2) دستور الجمهورية العربية السورية، عام 1973م، الباب الأول، المبادئ الأساسية، المادة الثامنة.

بقيادة حزب البعث العربي الاشتراكي، والذي يرأس الجبهة القيادية المركزية، وينص ميثاق الجبهة فيها على أن تتكوّن من الأمناء العامين للأحزاب والمنظمات المنضوية تحت الجبهة وأعضاء من حزب البعث العربي الاشتراكي، على أن يشكّل الأعضاء البعثيون النصف زائد واحد من مقاعد القيادة<sup>(3)</sup>، أي يبقى أيّ نشاط هوياتي، أو أيّ نشاط سياسي، أو توجه مغاير لتوجه السلطة ضمن بوتقة البعث، أو جبهته الوطنية التي أوجدها؛ لحصر العمل السياسي من خلالها، وبالتالي تظهر السلطة بمظهر الديمقراطي القابل للتشاركية السياسية، لكن حقيقة الأمر كانت بأنّها وضعت هذه المكونات تحت وصاية الحزب الذي وظّفها في تمرير مشروعه الأيديولوجي.

ولم يكتف النظام الحاكم بهذه الهيمنة، فقد أدّى اندلاع الثورة السورية إلى عودته للاستنجاد بالهويات الداخلية، فضلاً عن الاستعانة بالخارج، حيث عمل على تحويل الثورة الشعبية إلى محاصصات مناطقية وهوياتية، ثم إلى حرب أهلية بين أطراف استطاع استجراؤها إلى هذه المصيدة، ليقدّم للرأي الدولي صورة مشوهة عن ثورة الشعب، وليظهر بمظهر المدافع عن المكونات الجزئية في سورية، فقد شجع على استقطاب عدد من المتفيعين من جميع الهويات؛ ليكونوا ممثلين لمجموعاتهم العرقية أو الدينية أو غيرها من بقية الانتماءات الهوياتية، كما استخدم النظام الحاكم آتة الإعلامية في تقديم نفسه بمظهر الحامي للهويات مقابل الآخر (الثوار)، وبالتالي حققت السلطة الاستبدادية اختراقاً نسبياً داخل الهويات، بعد استمالتها إلى صفها، ولا سيما بعد سنوات من الصراع والمعاناة، بعضها كان نتيجة سياسة الإقصاء التي مارستها بعض التنظيمات العسكرية المحسوبة على الثورة، كما هو الحال مع تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) الإرهابي وتنظيم القاعدة وغيرهما، ما جعل النظام يُظهر أمام الرأي العام أنّ وجود هذه الهويات السورية وتنوعها يرتبطان بوجود هذا النظام، وحقيقة الأمر مغايرة تماماً فهذه الهويات هي أشدّ من عانى من ديكتاتورية هذا النظام وما زالت تعاني.

يمكننا القول إنّ عهد البعث شهد غياباً أو تغييباً للهوية الوطنية في سورية، ما تسبب في غيابها في الوعي الجمعي السوري، ولعل السبب يعود إلى أن هذه الهويات لم تشعر بوجود مشروع وطني قوي يحقق حضورها الفاعل ويصون لها خصوصيتها ضمن بوتقة المشروع الشامل للدولة.

### ثانياً: الثقافة السياسية نتاج إيديولوجي

كانت الثقافة السياسية جزءاً أصيلاً من الثقافة العامة للمجتمع، تؤثر فيه وتتأثر به، وقد أدرك النظام الاستبدادي الحاكم هذه الحقيقة، ما جعله يلجأ إلى الهيمنة على أيّ نشاط سياسي، يحتكر ممارسة السياسة ضمن أطر ضيقة جداً، فيكون هو المحرك والفاعل الحقيقي في أيّ نشاط سياسي؛ لأنّ الثقافة السياسية تعبّر عن منظومة القيم والاتجاهات والمشاعر المتعلقة بأفراد المجتمع وعلاقتهم بالسلطة، وترسم شكل السلطة وتحولاتها، أي إنّ هناك ترابطاً حقيقياً بين شكل الحكم السائد والثقافة السياسية التي تُمثل القاعدة لأفراد الشعب التي ينطلقون منها في تشكيل تصورات السلطة وشكلها.

(3) للتوسع: يُنظر، الموسوعة العربية، الجبهة الوطنية التقدمية.

وقد أوضح صمويل هنتنغتون أن التحول الديمقراطي «عملية معقدة تُشارك فيها مجموعات سياسية متباينة وتتصارع فيما بينها للوصول إلى السلطة»<sup>(4)</sup>، وهنا تأتي مهمة النظام الاستبدادي في تشويه الثقافة السياسية عبر إحكام سيطرته الكاملة على جميع ميادين الحياة في المجتمع، وإنتاج ثقافة خاصة به تؤمن استمراريته في السلطة، وتضمن توجيه الأفراد لوجهة محددة تخدم السلطة، وهذا ما فعله النظام الأسدي في سورية بعد أن سيطر على الحكم في إثر انقلاب ما سمي بالحركة التصحيحية عام 1970م، فقد أوقف عجلة الحياة السياسية، ونشر نمطاً من الوعي الزائف الذي يقوم على أساس العقل الأمني لا المدني، والنهج المتحكّم في السلطة والرافض لتداولها، لذا فهو يرفض أي شكل من أشكال المعارضة، ويعمل على الحيلولة دون أي انتشار لثقافة الحريات، كما يسعى لنشر ثقافة الخوف والإذعان للسلطة، ما يكفل استمرار تكميم الأفواه عبر قانون الطوارئ، بحجة مقاومة الكيان الصهيوني، وهذا ما يجعل مفهوم المواطنة مفهومًا أجوف فارغاً من كل محتوى فاعل؛ لأنّه يقوم على أساس فكر شمولي سلطوي يستهدف تطبيق البرنامج الأيديولوجي الخاص بالنظام السياسي الحاكم، المستند بالأساس إلى نزعة غائية يحكمها منطق المصالح والتي تعزز بقاءه في الحكم عبر مجموعة من القيم والمبادئ التي ينشرها من خلال خطابه وبرامجه السياسية.

لجأ النظام الاستبدادي لتعزيز ثقافته السياسية إلى سلسلة من الإجراءات التي طالت المجتمع والدولة ومؤسساتها، فكان لا بد من أن يبدأ من الهيمنة الأمنية؛ لأن أداة السيطرة على مؤسسات الدولة هي إحكام القبضة على المؤسسات الأمنية، حيث حوّل الجيش وبقية المؤسسات إلى مؤسسات مؤدلجة عبر وضعها بالكامل تحت نفوذ الطغمة الحاكمة، ومع مرور الزمن قام بالإسهام في إحياء المنافسات والنزاعات ما قبل الوطنية، وإذكاء روح التنافس والتناحر بين مختلف مكونات المجتمع السوري، لضمان ولائها للسلطة المؤدلجة ولثقافتها الموجهة، و«على الرغم من أن الصراع على السلطة داخل حزب البعث أفضى إلى انقلابين عسكريين عامي 1966 و1970 لم يتغير الطابع الحصري للثقافة القومية، ولم تتغير الأسس المعرفية والفكرية التي قامت عليها العقيدة القومية التي اعترضت سيرورة التطور الثقافي في سورية وعطلتها، ونرى أن عدم تشكّل ثقافة وطنية سورية كان وما يزال عقبة في طريق الاندماج الاجتماعي والتنمية الإنسانية الشاملة والعدالة، وقطع الطريق عن أي إمكان لتحول ديمقراطي»<sup>(5)</sup>، إذ إن الامتداد الزمني الطويل للحكم الاستبدادي خلف نمطاً من التفكير عبّر عن خلاله عن طبيعة العلاقة التي بينها النظام الشمولي بينه وبين شعبه والتي تقوم في أساسها على تحقيق غاياته الأيديولوجية، ومع طول هذه الفترة التي عاشها الشعب السوري «ترسّخ ذلك النمط، وتحوّل من مفردات متفرقة إلى لغة تخاطب وأسلوب تفكير، ثم إلى ثقافة سياسية أساسها الخوف والتملق، لتتطور بعد ذلك، إلى فولكلور سياسي، قد تعتقد الأجيال الجديدة أنّه جزء من تراثها السياسي»<sup>(6)</sup>، فسورية تمتلك تراثاً ثقافياً وحضارياً عريقاً، وقد كان من الجائز

(4) Samuel Phillips Huntington, *Troisième vague: les démocratisations de la fin du xx siècle*. (F. Burgess, Trad) paris: editions, nouveau horizon, 1996, p121.

(5) جاد الكريم الجباعي، المسألة الوطنية في سورية- مقارنة ثقافية، مجلة رواق ميسلون، العدد الأول، كانون الثاني/يناير، 2021م، ص 43.

(6) لبيب قمحاوي، حجارة على بيت من زجاج- مقالات سياسية، منشورات دار البيروني للنشر والتوزيع،

تحويل هذا التراث وتوظيفه في صياغة ثقافة سياسية تجعل من الدولة السورية من خيرة الدول في العالم، لولا وقوعها في فخ الاستبداد الذي أسر الدولة، وعرقل نموها التاريخي.

إنَّ الخضوع الطويل للنظام الشمولي قاد إلى إعادة تشكيل في الذهنية السياسية لمواطنيه، بشكل بات المخالفون لهذه الذهنية المؤدلجة يصورون على أنَّهم مواطنون غير أسوياء أو غير وطنيين، وربما خونة، إذ كان الأمر متعلقًا بمعارضة النظام الحاكم، وهذا الأمر ترافق مع تأييد نسبة ليست قليلة من الشعب الخاضع لوعي السلطة الزائف الذي تربى عليه ومارسه على أساس أنَّه نمط تفكير ذهني واقعي، الأمر الذي قاد إلى حالة من الفصل بين العقل الناقد والعقل الخاضع لثقافة سياسية مؤدلجة، ما أوجد هوة كبيرة قادت إلى حالة من الصراع غير البناء، والذي تسبب بانحيار الدولة، وهدر طاقاتها، من خلال الصراعات العنيفة التي ليس لها غاية إلا الإطالة من عمر السلطة الشمولية، وإفراغ الدولة من مضمونها الحقيقي.

### ثالثاً: استشراف ملامح هوية دولة وطنية وبناء ثقافة سياسية

لم يهنأ الشعب السوري منذ تكوُّن الدولة السورية الحديثة في القرن الماضي بالعيش في ظلّ دولة وطنية تصون له حقوقه سوى سنوات قليلة ومحدودة، في حين ظلّ طوال بقية العقود يبحث عن هوية جامعة يعتز بالانتماء إليها ويدافع عنها، إلا أنَّ الانتداب والانقلاب والاستبداد قد حالت جميعها دون تحقيق حقه الطبيعي في بناء دولة ديمقراطية تضمن له حريته، لذا فقد اعتقد الشعب بأن قيام ثورات الربيع العربي فرصة مناسبة لتحقيق ما فقده.

لقد آمن الشعب السوري بأنَّ الربيع في بلاده قد ظهر بعد عقود طويلة من القحط السياسي والإقصاء الثقافي الذي مورس عليه، وبأنَّ الربيع قادر على تحقيق الوعي الذاتي للفرد الذي ينبغي أن يبنى عليه الوعي الجماعي، هذا الوعي الذي يُبنى على أساس مفهوم المواطنة والذي يتجسد عبر تحقيق الوطنية والقدرة على جعل الأفراد يشعرون بالانتماء إلى الوطن بشكل أكبر من أيّ انتماء جزئي آخر، ولا سيما الانتماءات ما قبل الوطنية كالعشائرية والأثنية والمذهبية وغيرها، حيث يتمُّ ذلك دون أيّ نفي أو رفض لهذه الانتماءات الفرعية؛ إنَّما بصبغها بطابع هوية الدولة الجامعة، وبإعطائها خصائص تسمح لها بالاندماج في الفضاء العام السياسي دون أن يلغيها أو يحاربها أو يفرض عليها قسراً هوية كلية شمولية، وهذا ما تحاول خلقه بعض منصات الثورة السورية بهدف تجاوز حالة غياب الثقافة السياسية الفاعلة التي من شأنها تسهيل هذه المهمة الوطنية، هذا الغياب الذي كان ركناً أساسياً من أركان الدكتاتورية البعثية، إذ إنَّ خلق ثقافة سياسية وطنية اليوم ضرورة؛ لأنَّها «نظام علاقات متكامل من العادات والتقاليد والممارسات والمهارات والمعارف والقواعد والمعايير والمحرمات والاستراتيجيات والمعتقدات والأفكار والقيم والأساطير، التي تستمر من جيل إلى جيل ويستعيدتها كل فرد وتولّد (التعقيد) الاجتماعي وتجده، وتجمع في داخلها ما هو محفوظ ومنقول ومكتوب، وتتضمن مبادئ الاكتساب ومناهج الفعل، فالثقافة أول رأس مال إنساني وبدونها يصبح الكائن البشري من اللبائن الدنيا في آخر السلم»<sup>(7)</sup>، وبناء على هذه الثقافة لا يتأتى

عمان، ط1، 2016م، ص380.

(7) أدغار موران، النهج - إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، منشورات هيئة أبوظبي

قيام الدولة إلا من الرغبة في التعايش الاجتماعي وقبول التنوع والاختلاف، ممّا يضيف على هذا المجتمع سمة الإنسانية، وتكون الثقافة محرّكاً حضارياً وأخلاقياً يوجه السلوك نحو البناء والتقدم لمجارة حركة التاريخ البشري.

وممّا لا شك فيه أنّ بناء الدولة الجديدة لا بدّ أن يقام على أساس الحرية والديمقراطية، واحترام التنوع الهوياتي المكوّن لسورية بوصفها دولة مستقلة، ولا بدّ أن يسود الاحترام المتبادل للثقافة والتباين الثقافي بين الجميع، أي أن تقام العلاقة على مبدأ (رأس المال الثقافي) بحسب تعبير بيير بورديو- وقد استخدم هذا التعبير آخرون أمثال إيزابيث سيلفا، وسوزان دوميس- وهذا المبدأ يؤسس للمساواة والحرية وينشر العدالة بين الجميع بشكل يجعل ما يسود بين الأفراد ليس المساواة بمعنى المحاصصة أو التقاسم، إنما تكون العلاقة بمرتبة الصداقة التي تجمع الأفراد في حالة من العناية والاهتمام في ما بينهم، علاقة يسودها حب المشاركة في السراء والضراء، فهي مورد يمنح الفرد قوة اجتماعية في فضاء الدولة، ويتجسد بشكل غير مادي، حيث التعامل محكوم بعلاقة محبة بين الناس ترتبط بمبدأ الواجب الأخلاقي الذي يتحدث عن كإنسان.

وقد أوضح بورديو أنّ لرأس المال الثقافي تجليات في الدولة الحديثة، وذلك من خلال أعماله عن فرنسا المعاصرة، وخلص إلى أنّ رأس المال الثقافي يتمثل بثلاثة أشكال، أولها الحالة المجسّمة؛ أي تلك المتعلقة بمسألة تنظيم العقل والجسد بهدف تكوين رأس المال الثقافي، ويبدّل الفرد الوقت والجهد، بغية الارتقاء الذهني والاستيعاب من أجل تحقيق تنمية ذاتية وتطوير لشخصيته، وهي بمنزلة ثروة خارجية يكتسبها الفرد بجهدته لتكوين هويته، في حين أنّ ثاني هذه الأشكال هي الحالة الموضوعية والتي قد تشمل (الصور، والقواميس) أي إنّ رأس المال الثقافي له تصور مادي أو أصل مادي، ويمكن نقله وتغييره، أي إنّها تتطلب رأس المال الاقتصادي، أمّا الشكل الثالث فهو الحالة التنظيمية أو حالة التكوين العضوي والتي تُقدم سمات رأس المال الثقافي وخصائصه، كما في المؤهلات العلمية، وهذه الأخيرة هي إحدى الطرق لإثبات حقيقة امتلاك الفرد لرأس المال الثقافي، وهذه الحالة هي التي تفرّق بين رأس المال الخاص بالتعليم الذاتي، ورأس المال الثقافي الخاص بالجماعة الحاكمة<sup>(8)</sup>، أي الشكل الذي يسمح للهويات الجزئية أو الفرعية بالعمل ضمن منظومة رأس المال الثقافي في الدولة، وبالتالي يأخذ مبدأ رأس المال الثقافي في الدولة الجديدة مكانة رفيعة مع منحها طابع القدسية؛ لأنّها تعبير عن حياة واقعية تعيشها الدولة بمكوناتها الثقافية والاجتماعية.

لا شك أنّ الهوية السورية الجامعة لدولة المستقبل ستركز بالضرورة على إعلاء شأن الوطنية عن طريق الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ لأنّها المحرك والحلقة المفقودة طوال العقود الماضية، ومن خلالها سيتأصل انتماء الفرد لوطنه، وبها يتأصل انتماء المجتمع إلى دولته؛ لأنّ المعيار الحقيقي للوطنية هو بناء الدولة الوطنية التي تقوم على الديمقراطية وصون الحريات والحقوق عبر مبدأ رأس المال الثقافي.

للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط 1، 2009م، ص 45-46.

(8) Check: Pierre Bourdieu, **The Forms of Capital**, In J.G. Richardson (ed), Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education, Greenwood press, New York, 1980, p. 244-248.

## خاتمة

- لقد اجتمعت عدة عوامل للحيلولة دون حضور دولة وطنية في سورية تقوم على أساس الديمقراطية والحرية، ولعل أبرزها إشكالية الثقافة السياسية في سورية، ومحاولات السلطة لتعميم وعي يخدم وجودها ويعززها، ولذا فقد لجأت إلى سلسلة من الممارسات، نذكر أبرزها، وهي:
- لم تسمح سلطة العسكر بالحضور الهوياتي والتنوع الثقافي الذي يمتاز به الشعب السوري، بل احتكرت النشاط السياسي لمصلحة سلطة شمولية استبدادية، فلم يكن من أولويات الاستبداد صناعة دولة ذات هيئة ومؤسسات فعلية؛ إنّما ركّز الحكم الشمولي العسكري على التمسك بالسلطة والحفاظ على وجوده فيها دون أيّ اكتراث للشعب وحرياته وحقوقه، وبالتالي لم تشهد سورية قيام الدولة الوطنية الديمقراطية على الرغم من إعلانها الطويل له والذي يعود إلى نهاية الحرب العالمية الأولى وتجربة قيام حكومة عربية في دمشق في ظل نظام ملكي.
  - إنّ هيمنة النظام الاستبدادي على السلطة دفعت لإحكام قبضته على أيّ نشاط سياسي، فاحتكر ممارسة الفعل السياسي بإضفاء طابعه الأيديولوجي عليه؛ لأنه يُدرك بأنّ الثقافة السياسية هي المحرك والمؤثر في أيّ تحوّل سياسي؛ ذلك أنّها تشمل على منظومة من العادات والتقاليد والقيم القادرة على رسم التحولات في المجتمع وبالتالي تحدّد شكل الحكم في الدولة.
  - لم يشفع التنوع الهوياتي للشعب السوري بأن يكون دولة تتسع لجميع أبنائه، فقد لجأت السلطات المتتالية إلى تعمد إقصاء هذا التنوع الثقافي وتشويهه، وفرض ثقافة مشوهة لا هم لها سوى الدفاع عن السلطة، حيث مارس الاستبداد البعثي سياسة تزييف الوعي الجمعي، وخلق شكلاً من التمييز الذي يسمح له بالتعامل مع أفراد خاضعين بشكل كامل لأيديولوجيته الشمولية الإقصائية، ما أوجد حالة من الوهن الفكري الذي جعل المجتمع يعيش مرحلة من الجمود، وهي حالة استاتيكية تروق كثيراً للسلطة الدكتاتورية التي يمثل التغيير العدو الأول لها ولوجودها.
  - إنّ سياسة الاستلاب الفكري التي تتبعها السلطة الشمولية حيال الشعب في سورية تركت أثراً كبيراً في البنية الذهنية، فأثرت على التناج الثقافي والسياسي الطامح لخلق دولة ديمقراطية، وتسببت بإرباك العمل الثوري وتقدمه ضمن مسار طبيعي، فتعثر عدة مرات في تقديم رؤية شاملة جامعة لدولة سورية حديثة، ممّا جعل العمل السياسي لدى عدد كبير من السياسيين الثوريين يتسم بغياب الثقة والقدرة على التغيير.
  - لا شك أنّ الحاجة في سورية إلى دولة وطنية حديثة تستلزم أن تقوم على أساس الديمقراطية وإطلاق الحريات التي يجب أن تقام على صيغة عقد اجتماعي سياسي جديد يبني ثقافة سياسية حقيقية، ويراعي من خلالها حالة التعددية والاختلاف الهوياتي في سورية وفقاً لمبدأ «رأس المال الثقافي».



## المصادر والمراجع المستخدمة

### أولاً: المصادر والمراجع باللغة العربية

- 1 - أدغار موران، النهج - إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، منشورات هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2009م.
- 2 - جاد الكريم الجباعي، المسألة الوطنية في سورية- مقارنة ثقافية، مجلة رواق ميسلون، العدد الأول، كانون الثاني / يناير، 2021م.
- 3 - خلود الزغير، سورية الدولة والهوية- قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963م)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، والدوحة، ط1، 2020م.
- 4 - دستور الجمهورية العربية السورية، عام 1973م، الباب الأول، المبادئ الأساسية، المادة الثامنة.
- 5 - لبيب قمحاوي، حجارة على بيت من زجاج- مقالات سياسية، منشورات دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016م.

### ثانياً: المصادر والمراجع باللغات الاجنبية

Samuel Phillips Huntington, **Troisième vague: les démocratisations de la fin du xx siècle.** (F. Burgess, Trad ) paris: editions, nouveau horizon, 1996.

2 Pierre Bourdieu, **The Forms of Capital**, In J.G. Richardson (ed), Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education, Greenwood press, New York, 1980.

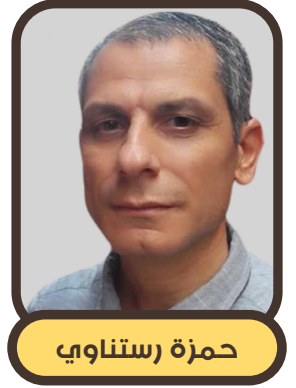
### ثالثاً: المواقع الإلكترونية

- الموسوعة العربية، الجبهة الوطنية التقدمية.

<https://arab-ency.com.sy/ency/details/2480/7>

## في توصيف ثقافة السوريين ودورها في السياسة

حمزة رستاوي



حمزة رستاوي

مؤلف وشاعر سوري. طبيب متخصص بطب الأعصاب مقيم في كندا، صدر له عدة مجموعات شعرية منها (يأكل الليل النهار)، وعدة مؤلفات في الفكر والإسلاميات منها: تهافت الإعجاز العددي في القرآن- الإعجاز العلمي تحت المجهر- الغريب النجس في الخطاب السياسي (خطاب الثورة/ الحرب السورية ما بين العنصرية والحيوية) 2017- لماذا تحب الأم أولادها وتكره الفلاسفة 2018.

### ملخص

ما الذي يميز الهوية الثقافية السورية عن غيرها؟ هل يوجد شعب أم شعوب سورية؟ لماذا أخفق السوريون في بناء دولة حديثة على أساس المواطنة المتساوية؟ ما مسؤولية العوامل الثقافية والاجتماعية في ذلك؟ تحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه التساؤلات عبر استخدام منهج توصيفي تحليلي، وتزعم وجود معالم مشتركة لثقافة السوريين منها: أ- ثقافة مدنية متعددة البؤر مع حضور ضعيف لتقاليد الدولة المركزية. ب- ثقافة أبوية ذكورية. ت- ثقافة ملل وطوائف مُغلقة على نفسها إلى حدّ كبير.

يمكن الحديث عن شعب سوري واحد بالمعنى الثقافي-الاجتماعي، ولكن بحدود غائمة وتباينات ثقافية فئوية ظاهرة. الشعب السوري يتشكل من شعوب مختلفة لكل منها هوية ثقافية وذاكرة جمعيّة خاصة تقوم على سرديات هي مزيج من ادعاء البطولات والمظلوميات.

ظهرت الهويتان القومية السورية والعربية في أواخر القرن التاسع عشر على أيدي مثقفين أغلبيتهم من أصول مسيحية لتجاوز الصراعات والانقسامات الطائفية آنذاك، ومن ثمّ تبلورت الوطنية السورية في سياق تراكمي في أثناء فترة الاستعمار الفرنسي وصولاً إلى إعادة توحيد الدويلات السورية والاستقلال، وقد لعبت الجغرافيا السياسية وتقسيمات الحدود في عقب الحرب العالمية الأولى، وكذلك طبيعة النظام السياسي في الحقبة الأسدية دوراً أساسياً في تشكيل الهوية الثقافية السورية. في ما يخص الثقافة الليبرالية الديمقراطية وعقبات انتشارها

في سورية، تميز الدراسة ما بين عقبات سياسية بفعل ممارسات السلطة الحاكمة، وعقبات اجتماعية في ثقافة الشعب / الشعوب السورية نفسها، وتقترح العقبات التالية: أ- انتشار ثقافة الخوف بين السوريين. ب- ضعف اقتران الحرية الاجتماعية بالحرية السياسية. ت- ضعف اقتران العلمانية بالديمقراطية. ث- قصور الخطاب الديني والثقافة الدينية السائدة.

الكلمات المفتاحية: الشعب السوري - الثقافة - التغيير السياسي.

## الإشكالية

ما مُحدّدات الهوية الثقافية السورية؟ وما دورها في التغيير السياسي؟

## عناصر مشكلة البحث

أولاً: هل يوجد شعب سوري واحد؟ كيف نميّز الثقافة السورية عن غيرها من الثقافات؟ هل يوجد هوية جوهرانية ثابتة للشعب السوري؟  
ثانياً: ماهي السمات العامة المُشتركة للهوية/ الهويات الثقافية السورية؟  
ثالثاً: لماذا فشل السوريون في بناء دولة حديثة على أساس المُواطنة المتساوية؟ ما هو دور ومسؤولية العوامل الثقافية والاجتماعية؟

## أولاً: عرض مفاهيمي تاريخي جيوسياسي

- 1 - في تعريف الثقافة
- 2 - في تعريف الشعب
- 3 - شعب سوري أم شعوب سورية؟
- 4 - دور الجغرافيا السياسية في تعين الثقافة السورية
- 5 - دور النظام السياسي الحاكم في تعين الثقافة السورية
- 6 - في نشوء الهوية الوطنية السورية

## ثانياً: في توصيف ومعالج الثقافة السورية

- 1 - ثقافة مدينتيّ متعددة البؤر، مع ضعف حضور الدولة المركزية
- 2 - ثقافة أبوية ذكورية
- 3 - ثقافة ملل وطوائف مُغلقة

## ثالثاً: معوّقات انتشار الثقافة الليبرالية الديمقراطية

في مساءلة مفهوم الثقافة المدنية  
معوّقات سياسية ومعوّقات اجتماعية - ثقافية:

- 1 - انتشار ثقافة الخوف
- 2 - ضعف اقتران الحرية الاجتماعية بالحرية السياسية
- 3 - ضعف اقتران العلمانية بالديمقراطية
- 4 - قصور الخطاب الديني والثقافة الدينية السائدة

## رابعاً: في ضرورة الثقافة الليبرالية الديمقراطية

### نتائج الدراسة

#### أولاً: عرض مفاهيمي تاريخي جيوسياسي

##### 1 - في تعريف الثقافة

توجد تعريفات كثيرة للثقافة، ولكن المقصود بها في سياق الدراسة هو منظومة القيم والمعتقدات والتقاليد والمعارف الاجتماعية وأنماط السلوك والتفضيلات الجمالية التي تشترك فيها فئوية اجتماعية ما. عندما يتعلق الأمر بتعريف ثقافة شعب أو مجتمع ما، ينبغي التأكيد على البعد التاريخي - الزمني والبعد الديمغرافي - المكاني، بمعنى أن هذه الثقافة تستند إلى إرث تاريخي مُستقر ومُتصل عبر جيل عمري أو أكثر، وأن تحظى كذلك بقبول وتوافق وتأييد اجتماعي وازن. إن ثقافة المجتمع تملك جذوراً واستطلاات تاريخية راجعة، وهي أيضاً تتفاعل وبشكل ديناميكي مع الأبعاد الجغرافية والاقتصادية والسياسية للمجتمع. إن أي ثقافة هي صيرورة حركية مُتغيرة ولا يوجد جوهر ثقافي ثابت لأي فئة اجتماعية. قد تأخذ الفئة الاجتماعية السمة البارزة في توصيفها، مثلاً نقول هذا مجتمع قبلي، ولكن ينبغي التأكيد على أن المجتمع القبلي هو مجتمع قبل أن يكون قبلياً، وأن سمة القبليّة تختلف أنماطها ودرجة تأثيرها بين فرد وآخر، وما بين مجتمع قبلي ومجتمع قبلي آخر، كما نؤكد على أن سمة القبليّة قد ظهرت في سياق تاريخي سياسي معين، وهي قابلة للتغيير وفقاً لشرط ظهورها وأسباب استمراريتها، ووفق المنطق نفسه يمكن الحديث عن مجتمع مدني ومجتمع ريفي ومجتمع طائفي ومجتمع عربي ومجتمع كردي... إلخ.

##### 2 - في تعريف الشعب

إنّ الشعب بالمعنى السياسي - القانوني هو أحد أركان الدولة الحديثة، إضافة إلى ركن الإقليم وركن السلطة من جهة التنظيم الإداري السياسي. في حال غياب الدولة الديمقراطية الحديثة، أي دولة المواطنة المتساوية، من الصعوبة بمكان الحديث عن شعب بالمعنى السياسي - القانوني،

فالأظمة الاستبدادية على اختلاف درجاتها وتسمياتها تحافظ قسرياً على الوحدة الظاهرية لسكان الدولة، وتميّز بين الأفراد والفئويات العرقية والدينية والقبلية والمناطقية والطبقية للسكان، بما سوف يؤدي غالباً إلى تغليب قوى النبذ الاجتماعي على قوى الجذب، وبما سوف يؤدي إلى مزيد من الانقسام الاجتماعي والانغلاق على الهويات الفئوية للسكان. بالمقابل يمكن الحديث عن الشعب بالمعنى الاجتماعي-الثقافي والمقصود به مجتمع أو مجتمعات تشترك من جهة الذاكرة الجمعيّة والتعريف الهويّاتي والشعور بالانتماء إلى ثقافة واحدة وتراحم مُشترك. إن عملية تحويل الشعب بالمعنى الاجتماعي-الثقافي إلى المعنى السياسي-القانوني للشعب ترتبط بدرجة تطوّر النُظم السياسية، وهي عملية قابلة للتعزيز أو النكوص ربطاً بدرجة كفاءة الإدارة السياسية وآليات الضبط الاجتماعي المُشتقة عنها. من المفيد هنا استحضار تجارب معاصرة لتوضيح الفرق بين المفهومين السياسي والاجتماعي للشعب، مثلاً ظهرت دولة يوغسلافيا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وتفككت في عام 2006 في عقب انهيار الاتحاد السوفياتي، ومع ذلك لا يمكن الحديث عن شعب يوغسلافي بالمعنى السياسي أو حتى بالمعنى الاجتماعي، حيث حافظت الشعوب المُختلفة على هوياتها الخاصة، كالشعب الصربي والشعب الكرواتي والشعب المقدوني والشعب السلوفيني وشعب البوسنة والهرسك وشعب كوسوفو، على الرغم من انتماء كل هذه الشعوب للعرق السلافي تاريخياً. إن حوالى مئة عام من التعايش المُشترك وسياسات حزبية شمولية ومحاولة خلق شعب متجانس رسمياً وحمل الجنسية اليوغسلافية لم تنجح في تصنيع الشعب اليوغسلافي، وتقع المسؤولية في ذلك على عاتق السلطة الاستبدادية وقصور نظام الضبط الاجتماعي-السياسي. يمكن الإشارة إلى تجارب مماثلة عند الحديث عن الاتحاد السوفياتي السابق وقبلها الإمبراطورية النمساوية المجرية. إن شرط الجنسية وشرط الخضوع لسلطة سياسية واحدة ضمن حدود جغرافية مُعينة يصلح كتعريف شكلائي مُنفعل للشعب، ولكنه تعريف يفتقد للمعنى الحيوي الفاعل المُستقر للشعب القادر على تحقيق إرادته الحرة والشعور النفسي بالرضى والانتماء لروح الشعب.

### 3 - شعب سوري أم شعوب سورية؟

نظرياً، يمكن القول إن الشعب مفهوم اجتماعي سياسي مُركّب، يتشكّل من مجموع المواطنين الأحرار الذين قاموا بتحديد انتماءاتهم ما قبل الوطنية في المجال السياسي العام، وهو عنصر أساس في تشكيل الدولة الأمة أو الدولة الوطنية الحديثة. وضمن هذا الاعتبار يصعب الحديث عن شعب سوري، ولا سيّما بالمعنى السياسي-القانوني، وقد قدّمت تجربة الثورة/ الحرب السورية منذ 2011 مؤشرات إضافية في هذا الاتجاه عبر تحول الصراع السياسي الأفقي بين قوى السلطة وقوى الثورة السورية إلى صراع ذي بعد طائفي وقومي بين المجتمعات السورية الأهلية نفسها. بالمعنى الاجتماعي-الثقافي، يمكن الحديث عن شعب سوري واحد بحدود غائمة وتباينات ثقافية ظاهرة. تبدو الهوية الثقافية السورية المُشتركة أكثر وضوحاً في نظر المُعابن الخارجي، وهي أكثر وضوحاً بالمقارنة ما بين السوريين وجوارهم أو السوريين وغيرهم من شعوب المنطقة. استخدم الجنرال الفرنسي غورو في إنذاره الشهير في تموز/ يوليو 1920 إلى الملك فيصل بن الحسين تعبيرات من قبيل: الشعوب السورية والأمم السورية.. للشعوب السورية مصلحة كبيرة في طلب المشورة والمساعدة من دولة كبيرة... دعا سموّكم الملكي فرنسا للقيام بهذه المهمة باسم الأمم

السورية<sup>(1)</sup>. بالتأكيد لا نستطيع إهمال النظرة الاستشراكية والمصالح الاستعمارية غير البريئة، ولكن هذا لا يكفي لنقض أو تأكيد مقولة الشعب السوري، ومن الملاحظ هنا أن مستقبل الإنذار أي الملك فيصل بحد ذاته لم يكن سورياً بل هو سليل الأسرة الهاشمية الحاكمة في الحجاز آنذاك، ولم تكن الوطنية السورية أو القومية السورية في وضع مُتمايز بما يكفي عن القومية العربية والانتماء العربي-الإسلامي بشكل عام.

لاحقاً، وفي أثناء فترة الاحتلال الفرنسي، وخلال فترة المفاوضات المتعلقة بانضمام دويلة جبل العلويين إلى سورية عام 1936، سوف تظهر تيارات مُختلفة ومُتصارعة ضمن المُجتمعات العلوية نفسها على مستوى الهوية الثقافية والموقف السياسي. تيارات انفصالية خاطبت رئيس الحكومة الفرنسية آنذاك ليون بلوم LEON Blom وقادة الحزب الاشتراكي الفرنسي في حزيران/ يونيو 1936 بوثيقة استخدمت فيها مصطلحات من قبيل: الشعب العلوي والشعب المسلم السنّي، وقد جاء فيها «إن الشعب العلوي الذي حافظ على استقلاله - شعب يختلف بمعتقداته الدينية وعاداته وتاريخه عن الشعب المسلم السنّي - إن الشعب العلوي يرفض أن يُلحق بسوريا المسلمة»<sup>(2)</sup>.

بالمقابل، كانت هناك تيارات وطنية وحدوية تؤمن بالمصير المشترك مع الشعب السوري، وقد خاطبت الحكومة الفرنسية بوثيقة في شهر تموز/ يوليو من العام نفسه جاء فيها «وقد جاء الجميع إلى هنا مُقتنعين في قرارة أنفسهم من عدم جدوى انضمام إقليمنا إلى لبنان، وهو المُرتبط منذ الأزل بسورية ويشكل جزءاً لا يتجزأ منها، ولم ينفصل عنها برغبة سكانه بل بالإرادة السياسية لحكامه الفرنسيين»<sup>(3)</sup>. ما سبق هو مثال عن لحظة تاريخية مؤسّسة للوطنية السورية تغلبت فيها قوى الجذب السوري على قوى الاستقلال الفئوي الطائفي، ولكن هذا لا يكفي للحديث عن شعب سوري واحد بالمعنى السياسي-القانوني، إذ سرعان ما قد تحدث انتكاسات تعيدنا إلى حدود المُربع الأوّل، وتتحول الشراكة الوطنية إلى مُناسبة للتنافس والهيمنة بالاستفادة من حالة التناحر الفئوي الطائفي على مساحة الدولة السورية. إن الشعب هو صيرورة تتكامل عبر النظام الديمقراطي على أساس دولة المؤسسات والمُواطنة بما يعزز الاستقلالية والمساواة بين الأفراد بمعزل عن انتماءاتهم الفئوية الما قبل وطنية.

الشعب السوري بالمعنى الاجتماعي-الثقافي يتشكل من شعوب مُختلفة لكل منها هوية ثقافية خاصة، ويتجلى ذلك في نظرتها إلى نفسها والآخرين، لكل واحد منها ذاكرة جمعيّة خاصة به وتاريخ شفوي مُتوارث على مدى أجيال وقرون. تقوم الذاكرة الجمعيّة للشعوب السورية المُختلفة على سرديات هي مزيج من البطولات والمظلوميات، بطولات تعزز الشعور بالذات المُتورمة والتفوق على الجوار المُختلف، ومظلوميات توجج جذوة التنافس والصراع مع الآخرين، وتُستخدم

(1) ساطع الحصري، يوم ميسلون صفحة من تاريخ العرب الحديث، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2004، ص291-296.

(2) محمود الزيباوي، دولة العلويين، جريدة النهار اللبنانية، 16 أيلول/ سبتمبر 2018، إحالة إلى المذكرة الرسمية التي سجلت في وزارة الخارجية الفرنسية برقم 3547، في 15 حزيران/ يونيو 1936. <https://www.annahar.com/arabic/article/58568>

(3) طلعت خيرى، وثيقة تاريخية عن مشروع الدولة العلوية في سوريا، الحوار المتمدن، العدد: 3843، تاريخ النشر 7 أيلول/ سبتمبر 2012، <https://www.ahewar.org/>



من جانب السياسيين لتبرير التجاوزات وارتكاب المجازر عند اللزوم بوصفها ثأراً لمجازر سابقة ارتكبتها السورويون الأعداء في الماضي.

تؤكد السرديات الخاصة بـ «الشعوب السورية» المختلفة على مقولة الأصل، الأصل بمعنى الأقدم تاريخياً في الانتماء للمكان، والأصل بمعنى أنهم ينحدرون من صلب أبطال تاريخيين وسلالات عريقة. يؤكد سورويون مسيحيون على كونهم السوريين الأكثر حضارة، وكونهم الأقدم في الانتماء لأرض سورية قبل مجيء العرب المسلمين إليها في القرن السابع للميلاد، وينظرون إلى أنفسهم على أنهم أصحاب الأرض. بينما يقدم سورويون عرب سرديّة أخرى تقول بوجود عربي سابق للإسلام في سورية وبلاد الشام. بينما يؤكد سورويون مسلمون سنة على كون سورية وبلاد الشام كانت مَعقلاً لأهل السنة والجماعة منذ زمن معاوية بن أبي سفيان، وأن المسلمين السنة هم الأمة بأل التعريف. بينما يؤكد سورويون علويون على أن العلويين علمانيون بالفطرة، وأن العلوية هي الديانة السورية الأكثر أصالة لكونها سليلة الديانات السورية القديمة والفلسفة العرفانية السابقة للمسيحية والإسلام. كما يؤكد سورويون من طائفة الموحدين الدرّوز على كون عقيدة الموحدين الدرّوز هي الأكثر عقلانية بين الأديان والمذاهب السورية، وأيضاً يؤكدون على الأصل العربي العريق لهم بوصفهم قحطانيين من العرب العاربة هاجروا من اليمن بعد انهيار سد مأرب. بينما يطغى بُعد المظلومية والمبالغة في تكريد التاريخ في مجتمعات كُردية سورية.

يمكن تبيين الفروق بين الشعوب السورية بناء على اختلاف تقويمها لشخصيات وأحداث تاريخية مفصلية مُعيّنة. السياق التالي للعرض هو فقط لإظهار الفروقات بين السرديات الفئويّة المُختلفة وليس من أجل التقويم الموضوعي التاريخي للشخصيات. مثلاً: يتم الاحتفاء بصالح العلي في مجتمعات سورية علوية بوصفه أحد أبطال ورموز الوطنية السورية، ويُجسّد مشاركتهم في النضال الوطني ضد الاستعمار الفرنسي، وقبله ضد الاحتلال العثماني، بينما يُستحضر صالح العلي في مجتمعات سورية إسماعيلية بوصفه قاطع طريق والمُتسبّب في حصار مصياف وتهجير الإسماعيليين من بلدة القدموس. يصلح الموقف من الوجود العثماني في سورية كحدث مفصلي لمعاينة الهويات المُختلفة للشعوب السورية، حيث يُستخدم مصطلح الفتح العثماني ودولة الخلافة العثمانية في مجتمعات سورية عربية سنّية بكثرة، بينما تستخدم فئويات علوية ومسيحية ودرزية مصطلح الغزو والاحتلال العثماني، ويؤكد سورويون علويون على سرديّة (مجزرة التل) التي ربّما ارتكبتها السلطان العثماني سليم الأول في حلب بحق علويين قبل حوالي خمسة قرون. لنتقل الآن من التاريخ البعيد إلى التاريخ القريب، حيث يُستحضر حافظ الأسد في أغلب المُجتمعات السوروية العلوية بوصفه قائداً تاريخياً وبانياً لسوريا الحديثة، إضافة إلى بعض السمات الدينية التي ما تزال حجولة، بينما نجد نقيض هذه الرؤية في أغلب المُجتمعات العربية السُنّية، حيث يُستحضر حافظ الأسد بوصفه بائعاً للجولان ومجرم حربٍ مسؤولاً عن ارتكاب مجزرة حماة 1982 وغيرها.

في الحديث عن الشعب السوري والهوية الثقافية السورية ينبغي لنا التوقف عند العوامل التي ساهمت في تشكيل الهوية الثقافية السورية، ونخصّ منها الجغرافيا السياسية وطبيعة النظام السياسي الحاكم.

#### 4 - دور الجغرافيا السياسية في تعيين الثقافة السورية

في عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى وهزيمة الدولة العثمانية، أعلن الملك فيصل بن الشريف حسين قيام المملكة العربية السورية 1918 والتي شملت كامل مساحة سوريا الطبيعية أو بلاد الشام بما يشمل حالياً سورية ولبنان وفلسطين والأردن والأقاليم السورية الشمالية في جنوب تركيا، وقد حضر المؤتمر السوري العام 1920 ممثلون من دمشق وحلب وحمص ودير الزور ونابلس وحمّات وبيروت والقدس ويافا وحيفا وطرابلس وأنطاكية والسلط وجبل لبنان. لاحقاً، في عقب انكشاف معاهدة سايكس بيكو ومن ثم تعديلاتها في مؤتمر سان ريمو 1920، تم تقسيم المملكة العربية السورية إلى ثلاث مناطق: سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، فلسطين وشرق الأردن تحت الانتداب البريطاني مع الالتزام بتنفيذ وعد بلفور، وبذلك تم تقليص مساحة الحدود السياسية السورية بالخاصة لتبدأ معالم هوية ثقافية-سياسية لبنانية وهوية ثقافية-سياسية فلسطينية وهوية ثقافية-سياسية أردنية في الظهور بعيداً عن الهوية الثقافية-السياسية السورية. وتقريباً بالتزامن مع ذلك، بعد توقيع اتفاقية أنقرة 1921، سوف يتم اقتطاع الأقاليم السورية الشمالية، كيليكيا والجزيرة العليا من قبل الانتداب الفرنسي وضمّها إلى تركيا، ثم قامت حكومة الانتداب الفرنسي بتقسيم سورية إلى خمس دول هي: دولة دمشق ودولة حلب ودولة جبل الدروز ودولة جبل العلويين، إضافة إلى دولة جبل لبنان الكبير وسنجد اسكندرونة، ولم يأت التقسيم الفرنسي عن عبث، بل استند إلى حضور ديموغرافي لهويات دينية فئوية في حالة دويلة جبل الدروز ودويلة جبل العلويين ودولة لبنان الكبير، واستند إلى حضور هوية مناطقية ذات خصوصية في حالة دويلة حلب، حيث كانت ولاية مُستقلة عن ولاية سورية وفقاً للتقسيمات الإدارية العثمانية. وفي 1925 تم ضم دويلة حلب لسورية بينما استمرت دويلة جبل العلويين ودويلة جبل الدروز حتى عام 1936. قامت الثورة السورية الكبرى 1925 ضد حكومة الانتداب الفرنسي، وقد أخفقت الثورة عسكرياً، ولكن النضال السياسي للكتلة الوطنية وآخرين استطاع لاحقاً توحيد الدويلات السورية وصولاً إلى تحقيق الاستقلال في نيسان/أبريل 1946 بالاستفادة من تغير موازين القوى الدولية، واعتراف الأمم المتحدة بسورية دولة مستقلة ذات سيادة. ينبغي الإشارة هنا إلى أن ضم لواء اسكندرونة لتركيا 1939 جاء بناء على صفقة فرنسية تركية بما سوف يقلص مساحة حدود الأقليم والشعب السوري. لاحقاً، ومع هزيمة 1967 واحتلال الجولان من قبل إسرائيل، سوف يحدث تقلص آخر في مساحة حدود الإقليم والشعب السوري. تعقيباً على السرد التاريخي السابق نشير إلى النقاط التالية:

- أ- إن الشعب السوري بالخاصة (مواطنو الجمهورية العربية السورية) لا يتطابق مع الشعب القاطن لسورية الطبيعية.
- ب- خلال مدة لا تتجاوز النصف قرن سوف نشهد تغيراً كبيراً في حدود وحجم وجغرافيا الشعب السوري بشكل سريع ومُتبدّل.
- ج- ظهرت وتبلورت الوطنية السورية في سياق الصراع الخارجي مع الاستعمار الفرنسي بدءاً من معركة ميسلون، مروراً بالثورة السورية الكبرى، وصولاً إلى النضال السياسي وتحقيق الاستقلال، وكذلك تبلورت في سياق الصراع الداخلي مع النزعات الانفصالية وصولاً إلى إعادة توحيد الدويلات السورية التي أنشأها الانتداب الفرنسي باستثناء دولة جبل لبنان الكبير.

د- جاءت سياقات تشكّل الوطنية السورية والشعب السوري احتمالية نسبية مُتغيرة وفقاً لمسار تاريخي معين وتأثراً بمتغيرات ومُعطيات سياسية مختلفة. لا يوجد جوهر قبلي ثابت ملازم للهوية السورية والشعب السوري.

على سبيل الافتراض: لو أن الحدث (ألف) لم يحدث لكانت مدينة طرابلس سورية، وليست لبنانيةً مثلاً، لو أن الحدث (باء) لم يحدث لكانت مدينة دير الزور عراقيةً، وليست سوريةً وفقاً لتقسيمات سايكس بيكو قبيل تعديلاتها، لو أن الحدث (تاء) لم يحدث لكانت مدينة أنطاكية سوريةً وليست تركيةً... إلخ. ليست سورية استثناء في ذلك بل هي قاعدة عامة تنطبق على تشكّل معظم الدول الحديثة.

### 5 - دور النظام السياسي الحاكم في تعيين الثقافة السورية

على مدى نصف قرن، وابتداءً من عام 1970 حُكمت سورية من نظام الأسد، وهي مدة طويلة نسبياً بما يعادل حياة جيلين من السوريين. من سمات النظام السياسي في حقبة الأسد أنه نظام شمولي يتبنّى الأيديولوجيا الاشتراكية القومية العربية، ويعمل على تسويقها من خلال مبدأ حزب البعث القائد للدولة والمجتمع. ابتداءً من عمر السادسة، ومع دخول الطفل المدرسة الابتدائية، تقوم منظمة طلائع البعث بتسيب الأطفال وتلقينهم محتوى ثقافياً أحادياً، وتقوم بتنظيم نشاطات مؤدلجة تتمحور حول ضرورة حُب القائد (حافظ الأسد ثم بشار الأسد) وتمجيد الأمة العربية والانتماء إلى الوطن العربي، ثم لاحقاً تستمر في تعيئة أفراد المجتمع والهيمنة على الفضاء العام عبر ما يُسمى بالمنظمات الشعبية، ابتداءً من اتحاد شبيبة الثورة، ومن ثم اتحاد طلبة سورية، إضافة إلى الاتحاد العام لنقابات العمال والاتحاد العام للفلاحين ونقابات الأطباء والمحامين ونقابة الصحفيين والاتحاد العام للكتاب العرب وغيرها. يقوم النظام السياسي الحاكم على تعزيز الوثنية السياسية وعبادة القائد حافظ الأسد، ومن ثم القائد بشار الأسد، حيث يُحظَر على أفراد الشعب توجيه أي انتقاد مهما كان طفيفاً ولقباً تجاه الرئيس حافظ الأسد ومن ثم بشار الأسد، وإن أي انتقاد قد يكلف الانسان السوري حياته أو التعرض لاعتقال وحشي لسنوات طويلة.

وفقاً لنظرية ابن خلدون «يحتاج كل مُلك عضوض إلى دعوة وعصية لكي يستمر»<sup>(4)</sup>، يمتلك النظام السوري بُعداً طائفيًا حيث تشكّل مُجتمعات سورية علوية حاملاً اجتماعياً- سياسياً وازناً للنظام، وخزناً بشرياً لمُنْتسبي الأجهزة الأمنية شديدة الولاء وكبار الضباط في الجيش، وبفعل سياسات السلطة -وعلى مدى عقود- تحوّل الجيش العربي السوري إلى جيش خاص بالسلطة الأسدية مع بعد طائفي فاقع<sup>(5)</sup>. بالمقابل ينبغي التأكيد هنا على أن الطائفية هي صفة للسلطة السورية، وليست

(4) ميشيل سورا، سوريا الدولة المتوحشة، ترجمة أمل سارة ومبارك بيالو، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط 1، 2017، ص 44.

(5) بالأرقام والصور هكذا «علون الأسد» الجيش السوري وجعله «طائفيًا بامتياز»، موقع زمان الوصل، 6 حزيران/ يونيو 2021.

تفاصيل مراحل «علونة» جيش النظام.. صدارة المراكز الحساسة لضباط القرداحة وجبله، موقع زمان الوصل، 14 آذار/ مارس 2020.

<https://www.zamanawsl.net/news/article/137615/>

<https://www.zamanawsl.net/news/article/121955/>

صفة للسوريين العلويين، ولا يجوز الخلط بينهما أو التعميم.

لتساءل الآن كيف انعكست طبيعة وسياسات النظام السياسي السوري على ثقافة السوريين؟ هنا تمكن الإشارة إلى النقاط التالية:

أ- القاسم المشترك الأكبر بين ثقافات السوريين على اختلاف فئوياتهم هو تأثرهم بطبيعة وسياسات السلطة السورية، ما ساهم في تعزيز قيم وسلوكيات مُشتركة بينهم.

ب- تسببت السلطة السورية في انتشار ثقافة الخوف، خوف السوري من السلطة، وخوف السوريين من بعضهم بعضاً خشية الوشاية وكتابة التقارير الكيدية، ما ساهم في تعزيز الانتهازية وتدمير العلاقات الاجتماعية الطبيعية وانكفاء السوري على نفسه وعائلته القريبة.

ج- افتقاد السوريين لتقاليد العمل الجماعي والمؤسساتي نتيجة احتكار السلطة الأسدية للفضاء الثقافي-السياسي العام، ونتيجة لتحريم منظمات المجتمع المدني وإلغاء التعددية الحزبية والانتخابات الديمقراطية التنافسية، إضافة إلى استمرار فرض قانون الطوارئ على مدى عقود طويلة.

د- انتشار وتسويق ثقافة الفساد، وتحويل الفساد من ظاهرة موجودة في كل الدول والمجتمعات إلى نشاط مُنظم يتم برعاية السلطة وإلى تقليد اجتماعي مُستقر لأسباب منها: انخفاض الأجور وإفساد النظام القضائي وتغييب دور البرلمان في محاسبة الحكومة، ما تسبب في نمو شبكات فساد حكومية قوية يتحكم نظام الأسد في خيوطها.

هـ- إنَّ تبني السلطة السورية للأيديولوجيا القومية العربية انعكس تمييزاً ضد السوريين الكرد، بحرمانهم من الحقوق الثقافية وحجب الجنسية السورية عن عشرات الآلاف منهم، وبذلك ساهمت السلطة السورية في انقسام المُجتمع السوري نفسه على أساس قومي عربي/ كردي. و- ساهم البعد الطائفي للنظام السوري واستخدام العلوية السياسية كعصبية اجتماعية في زيادة الشرخ الهوياتي بين السوريين أنفسهم، وتفاقم البعد الفئوي الطائفي في ثقافة الشعب والمجتمعات السورية.

ز- اعتمد النظام السوري على قانون فئوي للأحوال الشخصية في استمرار لوضع سابق منذ الحقبة العثمانية، حيث لكل فئة اجتماعية دينية محاكم وقانون أحوال شخصية خاص بها، فهناك قانون خاص للمسلمين السُّنة، وقانون خاص للمسيحيين الكاثوليك وقانون خاص للمسيحيين الأرثوذكس وقانون خاص للموحدين الدرّوز. لم يكن الزواج المدني المُختلط بين الطوائف مُتاحاً بين السوريين. إنَّ أحد واجبات الدولة هو العمل على انفتاح الفئات الاجتماعية السورية على بعضها بعضاً، واعتماد معايير قانونية-سياسية مشتركة وعادلة. الشعب كمفهوم سياسي والوطنية الجامعة هي في جزء كبير منها صناعة تقوم بها النخب السياسية الحاكمة في مفاصل وعبر صيرورة تاريخية مُمتدة، وهذا ما أخفقت السلطة السورية على امتداد الحقبة الأسدية في إنجازه وصولاً إلى الانفجار السوري الكبير واندلاع الثورة/ الحرب السورية 2011.

## 6 - في نشوء الهوية الوطنية السورية

إنَّ ظهور الهوية الوطنية لأي شعب هو حدث تراكمي في التاريخ وبمفاعيل سياسية أساساً. في

أواخر الحكم العثماني بدأت الهوية السورية في إهاب عروبي بارز، وهي هوية تستند إلى الأرض التي يقيم عليها السوريون تاريخياً.

في بدايات القرن العشرين بدأت أعمال التنقيب الأثري من جانب البعثات الأوروبية في سورية ليتم اكتشاف التاريخ السوري السابق للإسلام والمسيحية، ومن ثم إعادة الاعتبار لهذا التاريخ المنسي، وبدأت مصطلحات مثل: آراميين وسريانين وفينيقيين والمسيح السوري، بالظهور. انتشرت الدعوات للقومية الفينيقية في لبنان خصوصاً، وانتشرت الدعوات للقومية الآرامية-السرانية في سورية كذلك، ولكنها بقيت هامشية ولم تحقق انتشاراً جماهيرياً، لا بل ربّما ساهمت في زيادة الشرخ الهوياتي بسبب موقفها الحديّ المُعادي للبعد العربي الإسلامي في ثقافة السوريين.

ظهرت دعوات القومية السورية أو الوطنية السورية في أواخر القرن التاسع عشر لدى كتاب ومثقفين في أغلبيتهم من أصول مسيحية في جبل لبنان، وقدمت نفسها كدعوات علمانية تتجاوز التقسيمات الطائفية الإسلامية منها والمسيحية. أكدت هذه الدعوات على الانتماء للأرض والإقليم السوري (الهلال الخصيب)، ونجد بداياتها عند الكاتب بطرس البستاني الذي أصدر جريدة نفيّر سورية في أعقاب الأحداث والمجازر الطائفية التي حدثت في جبل لبنان وسورية 1860، وسماها نفيّر سورية لتحذير السوريين من الطائفية وخطر التفرقة فيما بينهم، وكان يوقعها بعبارة «من محب لوطنه»<sup>(6)</sup>، كما تأسست جمعية بيروت السريّة من جانب إبراهيم اليازجي وفارس نمر مؤسس جريدة المقتطف، وكانت تُوزّع منشورات سرّيّة لغرض انفصال سورية عن الدولة العثمانية، وكذلك رابطة الوطن العربي التي أسسها نجيب عزوري في باريس 1904. وفي عقب إعلان الدستور العثماني 1908 أسست اللجنة المركزية السورية المُقربة من الحكومة الفرنسية من جانب شكري غانم والتي كانت تنادي بإقامة حكم ذاتي في سورية<sup>(7)</sup>.

لاحقاً، مع أنطون سعادة وتأسيس الحزب القومي الاجتماعي 1932، سوف يتم التنظير لأيدولوجيا قومية سورية تؤكد على استقلالية الأمة السورية وكمالها. الحزب القومي السوري ينطق من بدهة واقع انتماء الإنسان اجتماعياً وسياسياً إلى الأرض التي يعيش فيها وهذه نقطة إيجابية مقارنة بالانتماءات الرومانسية على أساس عقائدي ديني (الإسلام السياسي) أو الانتماءات على أساس قومي عرقي مُمتد (القومية العربية)، ولكن الحزب نفسه انغلق على أفكار مؤسسه، وتحوّل إلى كهنوت سياسي فئوي، ولم يستطع تحقيق انتشار جماهيري خارج مناطق سورّيّة معيّنة، تلك التي يغلب عليها المكوّن المسيحي والعلوي.

عادة ما يُعرّف السوريون أنفسهم عبر انتماءات فوق وطنية أساسها العرق والدين، أو عبر الاصطفاف في خنادق الانتماءات ما قبل الوطنية، والتي تكون، عملياً وإلى حد كبير، انتماءات طائفية، وتبقى الوطنية السورية نفسها هي الغائب الحاضر في الحديث عن الشأن السياسي العام.

بالعودة إلى السياق التاريخي في النصف الثاني للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تم

(6) كولينت خوري، وأيضاً الدين لله والوطن للجميع، مجلة الأزمنة، تاريخ 26 شباط / فبراير 2012، رابط المقالة: [http://alazmenah.com/?page=show\\_det&category\\_id=13&id=34616](http://alazmenah.com/?page=show_det&category_id=13&id=34616).

(7) عامر الحموي، لمحة تاريخية عن الجمعيّات السياسية في المشرق العربي أواخر العهد العثماني، موقع رسالة بوست، 25 تموز / يوليو 2019، الرابط: <https://resalapost.com/2019/07/25/>.

إدراك الهوية السورية والتنظير لها من جانب نخبة سورية مثقفة من غير المسلمين غالبًا. ولاحقًا تم إعلان المملكة العربية السورية لفترة قصيرة حيث كان فيصل بن الحسين يلقب نفسه باسم (أمير سورية) قبل الدخول في مرحلة الاحتلال الفرنسي.

لقد ساهم الاحتلال الفرنسي في تشكيل الهوية الوطنية السورية، حيث كان الفرنسيون بمنزلة العدو المُفيد للسوريين لكي يتعرّفوا إلى أنفسهم أكثر، وهنا تُمكن الإشارة إلى مفصل الثورة السورية الكبرى والدعوة إلى توحيد الدويلات السورية التي أسسها الفرنسيون، حيث يخاطب سلطان باشا الأطرش، القائد العام للثورة السورية، الشعب قائلاً: «أيها السوريون، أيها العرب السوريون»<sup>(8)</sup>.

أخذ تعبير الشعب السوري في الظهور بشكل مُتزايد. ولكن مع تحقيق الاستقلال 1946، بدأت التعبيرات السياسية للهوية الوطنية السورية بالخفوت والتعثر لمصلحة تعبيرات فئوية اجتماعية سياسية ما فوق وطنية وما تحت وطنية، وصولاً إلى انقلاب 1963 ومجيء حزب البعث، ومن ثم الدخول في الحقبة الأسدية. لم تكن الثقافة الديمقراطية السورية متجذرة في الوجدان الشعبي للسوريين، ولم يكن مبدأ الديمقراطية حاكمًا ومُتفقًا عليه ضمن النخب السياسية السورية في عقب الاستقلال، حيث كانت الكتل السياسية تستعين على بعضها بعضًا بالجيش أحيانًا، وكان العسكر يحكمون من خلف الستار أحيانًا أخرى وصولاً إلى الوحدة السورية المصرية التي قام الجيش بفرضها فرضًا على الحكومة، وتأييد شعبي كاسح للالتفاف حول قيادة جمال عبد الناصر. إن واقعة الوحدة، ومن ثم الانفصال، تدل على هشاشة الثقافة الوطنية السورية بتعبيراتها السياسية وقبول سوريين كثيرين التضحية بها لمصلحة انتماءات فوق وطنية.

## ثانيًا: في توصيف ومعالج الثقافة السورية

يمكن اقتراح المُشتركات التالية:

### 1 - ثقافة مدينتي متعددة البؤر، مع ضعف حضور الدولة المركزية

لم تعرف بلاد الشام، أي سورية الطبيعية، الحكم المركزي لدولة وطنية خاصة بها إلا خلال فترات زمنية قليلة عبر التاريخ، وكانت جزءًا من إمبراطوريات كبيرة أو ساحة للصراع الإقليمي. عرفت بلاد الشام قديمًا حكم المُدن، كما في حالة ممالك المدن الكنعانية الفينيقية وممالك المدن الأرامية. شكّلت المدن السورية وحدات اجتماعية-اقتصادية-سياسية مُتمايزة، وكان حضور الريف هامشيًا إلى حد كبير حتى منتصف القرن العشرين، وقد شكّل الانتماء الجغرافي والاجتماعي العائلي للمدينة في دمشق أو حلب أو حماة أو حمص أو اللاذقية أو دير الزور وغيرها ملمحًا بارزًا في ثقافة السوريين. في كتاب (سورية الدولة المتوحشة) لميشيل سورا، يخصص أحد فصوله لدراسة المدينة العربية الشرقية وقد جاء فيه «فيما يتعلق ببلاد الشام أي سوريا الطبيعية، فنحن نميل إلى القول إن ما يشكل خصوصية هذه البلاد هو المدينة، وبقدر ما كان للنسيج المدني من وزن من نشوء الحضارة في هذه المنطقة.. إنه وزن من ناحية الكثافة السكانية... ووزن من ناحية الجدلية الاجتماعية، فسواء

(8) سنان ساتيك، الثورة السورية الكبرى يوم الخلاص من المستعمر الفرنسي، الجزيرة وثائقية، 21 كانون الثاني/يناير 2020، <https://doc.aljazeera.net/>.



تكلّمنا عن الأرستقراطية المدنية أو ثأر الأرياف فنحن نجد دائماً بطريقة أو أخرى مسألة المدينة في مركز عملية التنشئة السياسية في سورية المعاصرة»<sup>(9)</sup>.

بدءاً من فترة الحكم العثماني، وصولاً إلى انقلاب آذار/ مارس 1963، هيمن ملاك الأراضي الذين ينتمون إلى عائلات قليلة في المدن الكبرى، على الحياة السياسية السورية. ففي كل مدينة وُجِدَت عائلات تتمتع بنفوذ اقتصادي-سياسي، وتطلع إلى نفوذ أوسع في دمشق العاصمة، وهذا ما أعاق عملية إنتاج نظام سياسي ديمقراطي مُستقر في عقب الاستقلال. بدأت النخب البرجوازية في التكتل بناء على مصالحها الاقتصادية واصطفافها في سياسة المحاور الإقليمية، كما حدث بعد انشقاق الكتلة الوطنية إلى الحزب الوطني الذي يُمثّل عائلات دمشقية، وحزب الشعب الذي يمثّل عائلات حلبية وحمصية ذات نفوذ. في سياق مشابه سوف نجد انقسام جماعة الإخوان المسلمين في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات ما بين تكتل دمشقي وتكتل حلبّي، بينما كانت الطليعة الإخوانية المقاتلة ذات نفوذ أكبر في مدينة حماة، ولم تنجح محاولة انتخاب حسن هويدي مراقباً عامّاً للجماعة 1981 في تجاوز الانشاقات المنطقية ضمنها. ومن جهة أخرى كانت المدينة السورية مجالاً للنشاط الحرفي-الصناعي-التجاري المُتوارث والمُستمر عبر أجيال طويلة، وهذا ما يفسر لنا أحد سمات الشخصية السورية من حيث كونها شخصنة بارعة في مجال الصناعات والحرف والتجارة عندما تتاح لها الأوضاع الملائمة، وقد ظهر هذا جليّاً في أعمال السوريين المُغتربين في مصر وتركيا والإمارات العربية المتحدة مثلاً، وهي قيمة حيوية بارزة في ثقافة السوريين.

## 2 - ثقافة أبوية ذكورية

المجتمعات السورية، والمجتمعات العربية عموماً، هي مجتمعات أبوية ذكورية يتماهى فيها الفرد بشخصية الزعيم الأب، وفي هذا الصدد تُمكن مُراجعة أطروحات هشام شرابي حول المجتمع الأبوي. وفقاً لشرابي، فإن البنى الأبوية للمجتمع العربي لم تتبدل، ولم تتغير، خلال المئة عام الأخيرة، بل تم ترسيخها بما سوف يُطلق عليه اسم النظام الأبوي المُستحدث مع دخول الحداثة الغربية إلى العالم العربي «يقوم حجر الزاوية في النظام الأبوي والأبوي المُستحدث على استعباد المرأة، من هنا كان العداء العميق والمُستمر في لاوعي هذا المجتمع للمرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان، والوقوف في وجه كل محاولات تحررها. تتمثل الذهنية الأبوية أول ما تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوباً لفرض رأيها»<sup>(10)</sup>.

إنّ عموم السوريين يشعرون بالانتماء للأسرة الصغيرة، ومُستعدون للتضحية المادية والمعنوية في سبيل سعادة وأمن الأسرة. الأسرة على الصعيد النفسي هي الوطن الحقيقي غير المُزيف، حيث يبدي أفراد الأسرة درجة كبيرة من التضامن مع بعضهم بعضاً في الأزمات وفي أوقات الخطر، وعادة ما تكون الأسرة هي الدائرة الأقرب والأبكر في تكوين الوعي الأبوي وضرورة الامتثال لسلطة الأب حفاظاً لهيبة الأسرة واستمراراً للمزايا الإيجابية التي تقدمها على الصعيد النفسي والاجتماعي والاقتصادي.

(9) ميشيل سورا، ص 283.

(10) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 2، 1993، ص 5.

مع توسيع دائرة الجغرافيا الاجتماعية سوف تتحول القبيلة والطائفة الدينية والطائفة القومية والحزب السياسي إلى أسرة أكبر تنطبق عليها قوانين الأسرة الأولى التي نشأ وترعرع فيها الفرد. من المُعيب في ثقافة المجتمعات السورية الاعتراض على قرارات الأب، فالأب يملك سلطة التأديب، وغالبًا ما يكون له الحق في استخدام العنف اللفظي والجسدي. كثيرًا ما يربط السوريون رضا الله برضا الوالدين في الأمثال الشعبية الدارجة، وتنتشر عادة تقبيل يد الوالدين في مجتمعات سورية كثيرة. يميل السوريون عمومًا للتعبير عن انتماءاتهم الاجتماعية والدينية والسياسية بدلالة الزعيم الفرد كبير العائلة.. الزعامات الاجتماعية يتم توريثها، والزعامات الدينية يتم توريثها، ومثالها: الشيخ محمد توفيق رمضان البوطي خلفًا لوالده الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ أسامة الرفاعي خلفًا لوالده الشيخ عبد الكريم الرفاعي، وكذلك توارث زعامة الطائفة المرشدية في عقب وفاة مؤسسها الفعلي سلمان مرشد في أولاده مُجيب وساجي ونور المضيء. الزعامات السياسية كذلك يتم توريثها حيث تتحول الأحزاب السياسية إلى مؤسسات عائلية خاصة، ومن أمثلتها الحزب الشيوعي السوري، حيث ورثت وصال فرحة بكداش رئاسة الحزب الشيوعي السوري، في عقب وفاة زوجها خالد بكداش 1995، ومن ثم قامت بتوريث رئاسة الحزب لابنها عمار بكداش، ويقتى المثل الأبرز هو توريث حافظ الأسد الحكم إلى ابنه بشار الأسد كما يقوم أي إقطاعي في القرون الوسطى بتوريث أرضه وأملاكه.

لنتساءل ما الذي يفسر الشعبية الكبيرة التي حظي بها جمال عبد الناصر وما يزال، على الرغم من إخفاق مشروع الوحدة السورية المصرية وهزيمة حزيران/ يونيو مثلًا؟! بالتأكيد توجد عوامل متعددة، منها كاريزما الزعيم عبد الناصر الذي أخذ دور الأب الروحي في وجدان السوريين.

تؤكد الثقافة الأبوية الذكورية على شخصية ناقصة الإحساس بالفردية والاستقلالية والندية، وهي تُعين نفسها بدلالة التماهي بشخصية الزعيم الأب، وأقصى ما تسعى إليه هو العدالة في شروط الخضوع بين الأتباع، والتباهي في قهر الأعداء والخصوم. الثقافة الأبوية الذكورية هي العائق الأكبر في تحقيق التشاركية والقدرة على إنتاج مؤسسات اجتماعية - سياسية مُستقلة ذات كفاءة. تقوم الثقافة الأبوية الذكورية على ثنائية الطاعة والخضوع، وتميل لتعين الفرد بدلالة الانتماء للجماعة والفئة الاجتماعية الخاصة.

من تعبيرات الثقافة الأبوية الذكورية نذكر التعصب القبلي والعشائرية، ولا سيما في مناطق الجزيرة السورية والمناطق الشرقية. عادة ما تتوزع العشائر العربية على مساحات جغرافية ممتدة عابرة للحدود بين الدول، فكثير من العشائر السورية لها امتدادات في العراق والسعودية مثلًا. في سوريا العثمانية كان الانتماء العائلي والقبلي العشائري مهمًا في تحديد المكانة الاجتماعية، ولا سيما بالاتساق إلى الأشراف من سلالة آل البيت وفاطمة بنت الرسول، حيث تقوم الدولة العثمانية بتعيين نقيب للأشراف في الولايات والأفضية، وهؤلاء بدورهم يحصلون على امتياز الإعفاء من الخدمة العسكرية وامتيازات اقتصادية واجتماعية مقابل الولاء للسلطان، وقد استمر حضور نقابة الأشراف في سورية حتى عام 1970 عندما قام الرئيس نور الدين الأتاسي بإصدار مرسوم بإلغاء نقابة الأشراف<sup>(11)</sup>. وعلى الرغم من مرور الزمن، وتغيير الأحوال، هناك مئات العوائل والعشائر

(11) إلغاء منصب نقيب الأشراف في سوريا، مرسوم رقم 98، تاريخ 7-4-1970، موقع التاريخ السوري

السورية ما تزال تتفاخر بانتسابها إلى الأشراف، ما يعكس منظوراً طبقياً يتداخل فيه الديني بالقبلي. يتناسب الوزن الاجتماعي والسياسي للعشائرية عكساً مع قوة الدولة المركزية وسيادتها. لم يهتم النظام السوري، في الحقبة الأسدية عموماً، بتحديث بُنى المجتمع السوري والدمج الوطني لبُنى ما قبل الدولة وضمناً العشيرة، وبالمقابل لم يُشجّع عليها عدا امتيازات استثنائية لعشيرة آل الأسد نفسها. في أواخر حكم الأسد الأب، ومع مشاركة المُستقلين في انتخابات مجلس الشعب بداية تسعينيات القرن الماضي، شهد المجتمع السوري فورة الانتماء القبلي العشائري لغايات انتخابية مصلحة، وأخذ سوريون كثيرون يعيدون تعريف أنفسهم وانتماءاتهم عشائرياً. في مناطق ريفية ومدنية سورية كثيرة حيث تسود البنى العائلية، فجأة سوف تكتشف العائلات أصولها العشائرية البعيدة، وتتبادل العوائل الزيارات، وتستعيد صلة الرحم العشائرية المنسية سابقاً أو المشكوك في صحتها لغاية التحضير لانتخابات مجلس الشعب أو انتخابات النقابات، إضافة إلى أغراض الهيبة والتفاخر الاجتماعي. لقد انتشرت في هذه الفترة كُتب ما يُسمى بعلم الأنساب مع رواج تأليفها وطاعتها. سعت الحكومة الإيرانية وبتسهيل من سلطة الأسد الابن لنشر مذهب التشيع في سورية، ومن ضمن أولوياتها كانت عشائر الجزيرة السورية، حيث قامت ببناء مركز دعوي كبير في مسجد أويس القرني وعمار بن ياسر في الرقة، وحاولت استمالة القبائل العربية بدعوى انتسابهم لآل البيت كما فعلت مع قبيلة البكارة التي تنسب نفسها إلى الإمام الباقر أحد أحفاد علي بن أبي طالب.

مع اندلاع الثورة السورية حاولت القوى العشائرية الاستفادة منها وحجز مقعد مستقبلها، وتم تنظيم تظاهرات حاشدة مناهضة للنظام السوري في ما سُمي بجمعة العشائر في حزيران/ يونيو 2011. ولاحقاً تم تشكيل تيارات سياسية تقوم على تحالف شخصيات عشائرية، منها المجلس الثوري لعشائر سورية، وهو أحد مكونات الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية. يُعرّف سالم المسلط، الرئيس الحالي للائتلاف الوطني، نفسه وفقاً للموقع الرسمي للائتلاف بما يلي «شيخ قبيلة الجبور في سورية والعراق - رئيس مجلس القبائل السورية»<sup>(12)</sup>. في الواقع إن ذلك يعكس طبيعة القوى السياسية السورية المعارضة وعجزها عن تمثل مفهوم الدولة الحديثة وثقافة المواطنة المتساوية. عموماً، شكّلت العشائر السورية هدفاً مغرباً للقوى السياسية المختلفة المتصارعة ابتداءً من النظام السوري، مروراً بتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) و(قوات سوريا الديمقراطية)، حيث قامت القوى السابقة كلها باستخدام سياسات الترغيب والترهيب لكسب ولاء زعماء العشائر السورية، وبالتالي كسب ولاء مجتمعات سورية ممتدة وكبيرة في مناطق بادية الشام والجزيرة السورية.

### 3 - ثقافة ملل وطوائف مُغلقة

قد يكون من المفيد تقديم سياق تاريخي يفسّر هذه الظاهرة، حيث اعتمدت الدولة العثمانية نظام الملل في الإدارة السياسية. يعتمد نظام الملل على تصنيف السكان على أساس ديني - طائفي، حيث تُدار الملل والطوائف من جانب الزعامات الدينية الخاصة بها، والتي تكون بدورها - أي الزعامات -

مسؤولاً أمام الباب العالي نفسه. لكل ملة أحوالها الشخصية وقوانينها ومحاكمها ومدارسها ونظام تحصيل ضريبي مستقل، وغالباً ما يكون لها علاقات خاصة مع قوى أجنبية كبرى خارج حدود السلطنة العثمانية نفسها، وهنا ينبغي لنا الاعتراف بوضع خاص إشكالي لطائفتي الموحدين الدرّوز والعلويين اللتين تميزتا عن الطوائف المسيحية. عموماً كان الانتماء الديني - الطائفي والانتماء العشائري هما الأبرز في بلاد الشام، ولكن مع منتصف القرن التاسع عشر بدأت فكرة الانتماء القومي للأرض بالظهور في الولايات العثمانية السورية، وأصبح الحديث يدور حول الانتماء القومي العربي عامة والسوري خاصة.

على الصعيد الشعبي المؤثر لم يغادر السوريون ذهنية الملل الدينية والإرث العثماني، وما زال الانتماء السوري غير مُتجذر في وجدان السوريين بما يكفي. كانت الثورة / الحرب السورية 2011 محاولة طموحة، وقدمت مؤشرات لتجاوز الانقسام السوري، حيث طرحت التظاهرات الشعبية شعارات (الشعب السوري واحد - الله سوري حرة وبس)، ولكنها - لأسباب ثقافية وسياسية عديدة - عبر صيرورتها وسلسلة المجازر التي ارتكبتها السلطة السورية، إضافة إلى التدخل الإيراني ذي الطابع الطائفي وصعود نجم جماعات الإسلام السياسي السني؛ لم تصمد طويلاً.

يميّز دارسو السياسة ما بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني والمجتمع السياسي. تشمل تعبيرات المجتمع الأهلي كلاً من العائلة والقبيلة والطائفة الدينية والانتماء القومي العرقي، وهي تعبيرات اجتماعية مغلقة وغير مرنة نجدها مُتجذرة في المجتمعات التقليدية السورية. تمارس هذه البنى ما قبل الوطنية تأثيراً كبيراً في الثقافة السياسية السورية.

تشمل تعبيرات المجتمع المدني كلاً من الجمعيات والاتحادات والنقابات التي يشكّلها أفراد المجتمع بناء على هدف مُحدد كما في حالة منظمات حقوق الإنسان أو منظمات حماية البيئة أو الجمعيات النسوية، أو بناء على مصالح الأفراد المُتممين لمهنة مُحددة كنقابات العمال ونقابات الأطباء والمحامين والنوادي الرياضية. في الدول الديمقراطية الحديثة عادة ما تُحافظ منظمات المجتمع المدني على استقلالها بعيداً عن المجتمع الأهلي، وبعيداً عن المجتمع السياسي، وتكون الدولة صلة الوصل بين هذه المجتمعات، وتُشكل المساحة الضرورية للتفاعل الاجتماعي العام، ما يتيح آليات ديناميكية فاعلة لتعزيز حيوية الشعب والدولة.

مع استلام حافظ الأسد للسلطة في عام 1970، وفي عقب بدايات الصراع مع جماعة الإخوان المسلمين في أواخر السبعينيات، عمد الأسد إلى تطبيق نظام استبدادي شمولي يلغي منظمات المجتمع المدني. بعد سلسلة من الاعتقالات لقادة العمل النقابي والتضييق الأمني تحوّلت النقابات المهنية واتحادات العمال والنوادي الرياضية وغرف الصناعة والتجارة إلى منظمات شعبية على الطريقة السوفياتية، حيث يقوم حزب البعث العربي الاشتراكي بالوصاية عليها وإدارتها، وبحيث تنتقل من ممارسة دورها في الدفاع عن مصالح منتسبيها إلى مجرد آلية للتشديد والضغط الاجتماعي لمصلحة منظومة السلطة. أما في ما يخص منظمات حقوق الإنسان، فلم يمنح النظام أي ترخيص لهذه المنظمات التي كانت تمارس عملها في ظروف صعبة، وكان ناشطو حقوق الإنسان عرضة للاعتقال المُتكرر والاختفاء القسري. من المُلاحظ أن منظمات حقوق الإنسان نفسها انقسمت بتأثير اصطافات المُجتمع الأهلي والمُجتمع السياسي، فعلى الصعيد القومي - العرقي نجد: المنظمة

الكردية لحقوق الإنسان والشبكة الآشورية لحقوق الإنسان، بينما على الصعيد الديني - الطائفي كان معظم ناشطي لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان من خلفيات علوية وأقلوية، وتحديدًا من النشطاء المُتمتمين لرابطة العمل الشيوعي سابقًا، بينما كان معظم ناشطي جمعية حقوق الإنسان في سورية ينتمي إلى مجتمعات عربية سنّية وأوساط قريية منها.

بالانتقال إلى المجتمع السياسي السوري، عمد الضباط البعثيون في عقب انقلاب عام 1963 إلى حظر الأحزاب السياسية ومنع ممارسة النشاط السياسي، وتحوّل حزب البعث العربي الاشتراكي من حزب سياسي شكّل سابقًا أحد معالم الحياة السياسية التعددية في سورية إلى حزب سلطة وواجهة لحكم ضباط بعثيين أغلبيتهم من خلفية علوية. وبعد صراعات داخلية بينهم استلم حافظ الأسد السلطة، ومع تدشين النظام الشمولي وإقرار مبدأ الحزب القائد للدولة والمجتمع تحوّل حزب البعث العربي الاشتراكي إلى واجهة سياسية هشّة لنظام حكم فردي عائلي ذي بعد طائفي، لا يقوم على شرعية الانتخابات، ولا يحترم التراتبية الحزبية أو حتى العسكرية، حيث يكون الولاء لشخص الرئيس وعائلته هو مصدر القوة الرئيس. غالبًا ما يستطيع ضابط صغير في الأمن من أصول علوية إهانة ضابط كبير غير علوي في الجيش، أو يستطيع ضابط صغير من عائلة الأسد أو مخلوف أو شاليش إهانة ضابط كبير في الجيش أو وزير أو محافظ مدينة أو رئيس جامعة، وغالبًا من دون تبعات، ما يعني وجود حالة مهيمنة من ضعف الانتماء السياسي للحزب في مقابل قوة الانتماء إلى المجتمع الأهلي المُتمركز حول السلطة الفعلية.

عادة ما ينظر السوريون إلى بعضهم بعضًا اعتمادًا على تصنيفات ذات بعد طائفي، وربما يجتهد السوريون في معرفة الخلفية الطائفية لزملائهم والأشخاص في بدايات تعارفهم سواء أكان ذلك في أثناء الخدمة العسكرية أو عند الالتحاق بالدراسة الجامعية أو مكان العمل أو حتى في المُغتربات حيث يتكتم السوريون إلى حد كبير بناء على الخلفية الطائفية، مع استثناء الحالة الكردية حيث تحلّ القومية العرقية محل الطائفة الدينية. حرّم نظام الأسد الحديث عن الطوائف والسؤال عن الخلفية الطائفية للأشخاص في العلن، ولكنه في الوقت نفسه كان يحكم البلاد وفقًا لتوازنات وترتيبات طائفية، فرييس الوزراء يجب أن يكون سنّيًا، وهناك مقعد وزاري أو مقعدان للموحدتين الدرّوز، ومقعد وزاري للإسماعيليين مثلًا. في المقابل، ينبغي أن تكون الأغلبية العظمى من كبار ضباط الجيش والمتسبين للأجهزة الأمنية من العلويين لضمان الولاء للسلطة<sup>(13)</sup>.

كما تنص الدساتير السورية المتعاقبة على أن يكون «دين رئيس الجمهورية الإسلام»<sup>(14)</sup>، بما فيها دستور 2012 الذي وضعته السلطة في عقب اندلاع الثورة/ الحرب السورية 2011. عندما حاول حافظ الأسد حذف المادة الثالثة من الدستور التي تنص على «دين رئيس الجمهورية الإسلام - الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع»، اندلعت حركة احتجاجات شعبية واسعة ضد الدستور الجديد، ما اضطره إلى إبقاء المادة الثالثة وإقرار المادة الثامنة التي تنص على «حزب البعث

(13) بالأرقام والصور هكذا «علون الأسد» الجيش السوري وجعله «طائفيًا بامتياز»، تفاصيل مراحل «علونة» جيش النظام. مرجع سابق.

(14) الدستور السوري المُعدّل شباط/ فبراير 2012، مركز مالكوم كير كارنيغي للشرق الأوسط <https://carnegie-mec.org>

العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة<sup>(15)</sup>. السؤال هنا: هل يُعتبر تخصيص دين معين لرئيس الجمهورية انحيازًا طائفيًا؟ بالتأكيد هو كذلك لكونه ينتهك شرط المواطنة المتساوية والحقوق السياسية المتساوية للمواطنين في الدولة الديمقراطية الحديثة، وكونه يفتح الباب واسعًا أمام محاكمة الإيمان والاعتقاد الديني الخاص برئيس الجمهورية، ابتداءً من دعاوى الردة والاتهام بالإلحاد، إلى اعتبار رجال دين مسلمين سنة الطائفة الدينية التي ينتمي إليها الرئيس هرطقة إسلامية غير مُعترف بها<sup>(16)</sup>. في العموم، وخوفًا من بطش السلطة أو أدبًا من باب اللباقة الاجتماعية، يمتنع السوريون عن السؤال المباشر عن الخلفية الطائفية للآخرين، ولكنهم يجتهدون في معرفة ذلك بناءً على اللهجة المحلية المُستخدمة أو السؤال عن المدينة والحي والقرية والعائلة التي ينتمي إليها الشخص أو بناءً على الرموز الدينية الظاهرة، كالحجاب وشكل القلادة (صليب - سيف الامام علي - محمد صلى الله عليه وسلم) أو السوار القماشى الأخضر بالنسبة للعلويين. يمكن تفسير هذا السلوك الاجتماعي بميل الانسان للبحث عن أشخاص يشبهونه ويشاطرونه تقاليد وأنماط المعيشة، وكذلك للبحث عن شبكة أمان اجتماعي، ولتحقيق منافع متبادلة في ظل غياب دولة القانون والمواطنة المتساوية.

يمكن معاينة الهويات المُختلفة للفئات السورية من خلال اختلاف أنماط عيشها، وخصوصًا في ما يتعلق بحضور المرأة ولباسها، وفي الموقف من تناول المشروبات الكحولية أيضًا. نذكر أيضًا أن الديموغرافيا السورية، منذ العهد العثماني، تقوم على توزيع طائفي في حدود كبيرة، فجبال الساحل السوري كانت تعرف رسميًا، وما زالت تعرف شعبيًا، باسم جبال العلويين، وأغلبية سكانها من السوريين العلويين، وجبل العرب كان يُعرف رسميًا باسم جبل الدروز، وما زال يعرف شعبيًا باسم جبل الدروز أيضًا، قبل أن يقوم جمال عبد الناصر بإطلاق اسم جبل العرب عليه في عام 1958، كما يمكن تلمس الطابع الطائفي للديموغرافيا السورية في توزيع الطوائف المُختلفة على القرى والأحياء والمدن، فهناك قرى وأحياء معينة في المدن ذات هوية مسيحية، وهناك قرى وأحياء ذات هوية علوية، إضافة إلى أحياء مُختلطة. في أثناء الثورة / الحرب السورية 2011 تم تهجير أو قتل عائلات كثيرة في الأحياء المُختلطة في حمص ودمشق لأسباب طائفية. كما كانت المناطق الريفية المُختلطة التوزيع بين العلويين والسنة في سهل الغاب وسهل الحولة ميدانًا لأعمال عنف وارتكاب مجازر ضد مجتمعات سنّية من جانب السلطة، وبمشاركة مجتمعات أهلية مُجاورة موالية لها (مليشيا الشبيحة) كما في مجزرة الحولة<sup>(17)</sup>، ومجزرة القبير<sup>(18)</sup>.

من الصعوبة أن يحدث تزواج بين السوريين والسوريات من الفئات الطائفية-الدينية المُختلفة، فهكذا تزواج غالبًا ما يكون خطرًا، وقد ينتهي بجرائم قتل للنساء، ويختلف هذا بحسب الانتماء

(15) دستور الجمهورية العربية السورية 1973، موقع جامعة مينيسوتا، مكتبة حقوق الانسان.

[http://hrlibrary.umn.edu/arabic/Syria\\_Con1973.html](http://hrlibrary.umn.edu/arabic/Syria_Con1973.html)

(16) محمد خير موسى، المؤسسة الدينيّة والحركة التصحيحية وبدايات حافظ الأسد، موقع تليفزيون سوريا، 20 تشرين الثاني / نوفمبر 2020، <https://www.syria.tv>.

(17) تفاصيل مروعة في مذبحه الحولة بسوريا، الجزيرة نت، 31 أيار / مايو 2012، <https://www.aljazeera.net/news>.

(18) شهادات وإدانات دولية لمذبحة القبير، الجزيرة نت، تاريخ 7 حزيران - 2012.



الطائفي-الديني للشباب والفتاة، وتشدّد العائلة والطائفة الدينية في ذلك، مع التذكير بوجود عائق قانوني أيضًا، حيث أن القانون السوري للأحوال الشخصية لا يسمح بزواج شاب مسيحي من بنت مسلمة مثلًا قبل أن يقوم هذا الشاب بدعوى قضائية لتغيير دينه.

في أحداث ومجريات الثورة/ الحرب السورية 2011 بدا البعد الطائفي العلوي للسلطة السورية واضحًا، وجرى تعزيزه من جانب مليشيات شيعية لبنانية وعراقية وإيرانية وأفغانية. وفي المقابل، كانت الفصائل المسلحة الواقعة في صفّ الثورة/ المعارضة ذات بعد طائفي إسلامي سني.

### ثالثًا: معوّقات انتشار الثقافة الليبرالية الديمقراطية

كثيرًا ما توصف الثقافة السورية بأنها ثقافة مدنيّة، وأنها ثقافة وسطية حضارية مُعتدلة لا تقبل التطرف الديني ولا تقبل الحكم العسكري. إنّ مفهوم الثقافة المدنية، ومنه مفهوم الدولة المدنية، مفهوم مُلتبس وغائم، قابل للفهم المُختلف بما قد يصل إلى درجة التعارض. إنّ مفهوم الدولة المدنية قد يكون مخرَجًا لغويًا تلقينيًا لحل إشكالية مُهمة ما تزال مطرحة في الفكر السياسي العربي. الإسلاميون بأطرافهم معظمها لا يرون تعارضًا بين اعتماد مرجعية الشريعة الإسلامية للحكم ومدنيّة الدولة، ويؤصّلون لذلك في كون دولة النبي محمد في يثرب أول دولة مدنيّة في التاريخ. خصوصهم من الاتجاهات اليسارية والليبرالية يفهمون صفة المدنيّة كمعادل للعلمانية، ويرون تعارضًا صارخًا بين مرجعية الشريعة الإسلامية للحكم ومدنيّة الدولة. عند أول اختبار حقيقي سوف يتفرق دعاة الثقافة المدنية والدولة المدنية، ويتمترس كل في خندقه.

يُفهم من مصطلح الدولة المدنية أنها دولة لا يتحكّم فيها العسكر أو يفهم منه بأنها دولة لا يحكمها الكهنوت الديني. إنّ هذا المقصد التعريفي يكتفي بتعيين الفُرق وحسب، من دون تعيين المعايير والاشتimalات. قد يكون من المناسب التحفظ على استخدام مصطلح الثقافة المدنية أو الدولة المدنية حتى يتم تحديده مُقترنًا بالمقصود به، ونقترح استخدام مصطلح الثقافة الليبرالية الديمقراطية أو الثقافة العلمانية الديمقراطية، فهما أقل التباسًا. في مقابل مفهوم الدولة المدنية، تبدو مفاهيم الحقوق المدنية Civil Rights والمجتمع المدني ومنظمات المجتمع المدني Civil Society Organizations أكثر وضوحًا واستخدامًا في الفكر السياسي المعاصر.

يُمكن تقويم حال الثقافة الليبرالية الديمقراطية من خلال المؤشرات التالية:

أ- حالة منظمات المجتمع المدني في هذه الدولة، لكونها تتشكل من الأفراد بمعزل عن انتماءاتهم الطائفية والأثنية والقبلية، ولكونها تشتغل في الفضاء العام العمومي، وتقدّم خدمات ضرورية يحتاج إليها عموم الشعب وتنعكس إيجابيًا عليه.

ب- وضع حقوق الانسان الأساسية، وضمنًا حرية الرأي والتعبير في هذه الدولة.

بالاستناد إلى المعيارين السابقين، يمكن تقديم إجابة وافية حول درجة حضور السمات الليبرالية الديمقراطية في ثقافة السوريين بعيدًا عن التخمين والتفكير الرغبوي.

السياسة هي قمة الهرم الثقافي للمجتمع، وتتجلّى درجة حيوية ثقافة أي مجتمع في قدرتها على إيجاد آليات للضبط الاجتماعي-الإداري بسمات ديناميكية ووفقًا لأولويات الحياة والعدل والحرية.

عملياً، لا يمكن فصل الثقافي عن السياسي إلا على سبيل الاجراء المفيد في سياق دراسة الظواهر، وإن الحديث عن الثقافة لا ينفصل عن السياسة وحالها.

يمكن الحديث إجرائياً عن مستويين متفاعلين من المعوّقات: أ- عقبات بفعل سياسات السلطة السورية الحاكمة منذ نصف قرن. ب- عقبات اجتماعية في ثقافة الشعب / الشعوب السورية نفسها. في ما يخص العقبات السياسية يمكن تفهّمها بحكم أن السلطة الأسدية سلطة استبدادية أحادية مطلقة، وليس من مصلحتها السّماح بوجود مجتمع سياسي سوري مُتعدّد أو مجتمع مدني متعدد وفاعل. من النادر عبر التاريخ أن تقوم سلطة استبدادية بالتنازل سلماً عن مكاسبها أو جزء من مكاسبها غير المشروعة.

سنعرض الآن لأهم المعوّقات أمام انتشار الثقافة الليبرالية الديمقراطية في مجتمعات السوريين:

### 1 - انتشار ثقافة الخوف

استثمرت السلطة الأسدية في ثقافة الخوف، خوف السوريين من السلطة، خوف الفئويات السورية المختلفة من بعضها بعضاً. مثلاً، إحدى الحجج التي تروّجها مجتمعات علوية سورية موالية للسلطة هي أنه في حال سقوط الأسد، فسوف يقوم العرب السنة بالانتقام منها، ولذلك فنحن لا ندافع عن سلطة الأسد فحسب بل عن وجودنا كأشخاص ومجتمعات وطائفة أيضاً! الأجهزة الأمنية تخاف من بعضها بعضاً وتتنافس في خدمة السلطة الأسدية... السوريون يخافون من بعضهم بعضاً خشية الوشاية وكتابة التقارير.. ويخشون التفكير والتعبير... لقد طبعت السلطة السورية الفرد السوري بسمة الخوف من السوري الآخر وسمة الخوف من المستقبل، وعملياً هذا أحد الأسباب التي سوف تؤدي إلى شلل التفكير وإغلاق الفضاء العام السوري.

### 2 - ضعف اقتران الحرية الاجتماعية بالحرية السياسية

ما تزال ثقافة السوريين مُتمحورة حول الانتماء الفئوي العائلي-القبلي-الطائفي إلى حدّ كبير. هذا النمط من التعيين الاجتماعي للفرد يعوق نمو شخصية الفرد كذات حرة ومسؤولة. عملياً لا يمكن الحديث عن مواطن ومواطنة من دون الاعتراف باستقلالية وحرية الفرد. مثلاً، في مجتمع لا يملك فيه الفرد حرّية الإفطار في نهار رمضان لا يمكن الحديث عن ثقافة تعددية، وفي مجتمع لا تملك المرأة فيه حرية نزع أو ارتداء الحجاب لا يمكن الحديث عن ثقافة تعددية، وفي مجتمع يتم قتل الفتاة التي تتزوج من خارج طائفتها الدينية أو نبذ أسرة الفتاة اجتماعياً لا يمكن الحديث عن ثقافة تعددية. الحرية الاجتماعية-الثقافية هي الوجه الآخر والجذر الأقرب للحرية السياسية، ولا يمكن الفصل بينهما. المجتمعات التي تملك حساسية عالية تجاه نقد الشخصيات والرموز الدينية وتبرر العنف اللفظي والجسدي تحت ذريعة الانتقاص من الثوابت الوطنية أو ازدياد الأديان هي مجتمعات ضعيفة من حيث إدراكها لأهمية الحرية وضرورة التعايش والحوار مع المختلف.

### 3 - ضعف اقتران العلمانية بالديمقراطية

يأخذ الدين في حضوره السوري، والعربي عموماً، شكلاً طائفيًا مُنغلقًا على جماعة/ جماعات

المؤمنين، والدينُ عموماً يقبل الانغلاق والانفتاح ربطاً بالسياقات الاجتماعية والسياسية. ولكونه لا يوجد دين ومذهب واحد مشترك للسوريين، فإن الدين سوف يتحوّل بحضوره الطائفي إلى عامل تفریق وشرذمة للشعب السوري على الأغلب. من هنا تأتي ضرورة حضور العلمانية كإجراء ضروري لتحقيق استقرار المجتمع السوري وتحييد تأثير العامل الديني عن الحقل السياسي ما أمكن. إنَّ العلمانية لأسباب كثيرة قد أُسيء فهمها وتقديمها من جانب النخب الاجتماعية-الثقافية السورية، سواء من جهة الإسلامويين أو من جهة العلمانيونين، ولذلك من الضروري تقديم خطاب ديني يُسوِّق أو على الأقل لا يتعارض مع مفهوم العلمانية بوصفها آلية ضرورية لتحقيق الحكم الرشيد وضمنان حيادية الدولة تجاه عقائد مواطنيها. إنَّ دولة المواطنة المُتساوية المنشودة تقتضي لزوماً اقتران العلمانية بالديمقراطية وحقوق الانسان. تغليبُ الديمقراطية وإهمال العلمانية قد ينمُّ عن جهل سياسي بها أو حيلة تستخدمها قوى طائفية سنية للوصول الى السلطة وإقامة نموذج ثيوقراطي ديني استبدادي قاصر للحكم. بينما تغليبُ العلمانية وإهمال الديمقراطية وحقوق الانسان هو أيضاً دلالة على الجهل السياسي أو على حيلة تستخدمها قوى سياسية أو شخصيات ذات نزوع معادٍ للدين أو نزوعٍ إلهادي أو أقلوي طائفي لغرض إقامة نموذج استبدادي في الحكم يؤجّل أو يعيد إنتاج الصراعات الفئوية في المجتمع والدولة.

#### 4 - قصور الخطاب الديني والثقافة الدينية السائدة

يعوق الدين، في شكله الانغلاق، التواصل الحقيقي بين السوريين أو بين المجتمعات السورية. إن الثقافة الدينية السائدة اليوم ذات نزوع ماضوي مشغولة بالنقل، وما تزال حبيسة الإرث النصي وتفسيراته المدّشنة منذ نحو ألف عام. فالثقافة الدينية السائدة تهتم عموماً بالحاضر والواقع المعيش بصفته موضوعاً لتطبيق مقولات مسبقة ونظام جاهز مُتخيّل وراسخ في الأذهان، فالحاضر هو مجرد موضوع. الثقافة الدينية السائدة موضوعها الماضي وليس الحاضر، تجعل جماهير المؤمنين يقَدِّسون أبطال الماضي ويحلمون باستعادتهم، وهي أيضاً ثقافة ذات حسّ إمبراطوري-إمبريالي مهزوم تتأسف على ضياع الأندلس وتستعمل تعابير الروم والفرس والكفار واليهود والمسلمين وأهل الكتاب، ويبدو ذلك واضحاً في منظور أصحابها إلى الدولة التركية الحديثة بصفتها استمراراً لـ «دولة الخلافة العثمانية»، أي دولتهم التي تأمر الغرب لإسقاطها! يبدو هذا واضحاً في أسماء الفصائل العسكرية المسلحة التي ظهرت خلال الثورة السورية، وفي تعيين كل فصيل عسكري منصب شرعيّ له يحكم بالاستناد إلى مرجعية الشريعة الإسلامية، إضافة إلى ظهور مصطلحات من قبيل أهل الشام والحرائر والرباط... إلخ.

هناك دراسة ميدانية إحصائية لكاتب هذه الدراسة عن نماذج التدين الإسلامي للسوريين بعنوان «الإيمان الإسلامي.. سؤال المعيار والقيمة»، نُشرت في عام 2018، حيث أرسل الاستبيان إلى نحو 3000 شخص سوري عبر البريد الإلكتروني<sup>(19)</sup>.

كانت نسبة المشاركين الذين لديهم موقف عنصري صريح يبرر القتل لأسباب عقائدية، نحو 4%

(19) حمزة رستناوي، الإيمان الإسلامي: سؤال المعيار والقيمة، مرصد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الإعلامي «ميناء»، 19 تشرين الأول/أكتوبر 2018، [mena-monitor.org](http://mena-monitor.org).

في حالة ترك الصلاة، و4% في حالة زواج الفتاة المسلمة من شاب مسيحي أو زواج الفتاة السنّية من شاب شيعي، و8% في حالة شتم الذات الالهية، و17% في حالة الانتقال العقائدي من الإسلام الى المسيحية، و32% في حالة المثلية الجنسية. من جهة أخرى رأى ما نسبته 10% من المشاركين أن التدخين في الشارع العام في نهار رمضان هو جريمة تستوجب عقوبة السجن مع الصيام الإجباري إلى نهاية شهر رمضان، بينما رأى 63% من المشاركين أن القرض المصرفي مخالفة دينية ينبغي تجنبها، كما أيد ما نسبته 22% تقريباً مشهد قطع يد السارق في مكان عام. بالتأكيد لا يمكن تعميم نتائج الدراسة، ونحتاج إلى الكثير من الدراسات الميدانية، ولكنها تعطي فكرة عن وجود مشكلة في الثقافة الدينية لسوريين وضرورة الإصلاح والتنوير الديني.

لنتساءل كيف يمكن تحقيق الانتقال الديمقراطي في ظل وجود رأي عام وازن مقتنع بضرورة تطبيق الحدود وأحكام الشريعة الإسلامية، تلك التي صاغها فقهاء في القرن الثالث والرابع الهجريين؟! كيف يمكن تحقيق الانتقال الديمقراطي في ظل وجود رأي عام يرفض قانون الزواج المدني بين السوريين والسوريات كخيار مُتاح لمن يرغب؟! كيف يمكن تحقيق الانتقال الديمقراطي مع شيوع استخدام تعبيرات كافر ومسلم ومرتد ومشرک وملحد وأهل الكتاب وغيرها في الفضاء العام؟!

تقوم ثقافة الدولة الحديثة على مفهوم المواطنة المتساوية، أي المساواة بين السوريين من جهة الاعتبار الإنساني والحقوقية. بينما تقوم الثقافة الدينية - والشعب السوري متدين في العموم - على عدم التساوي وتصنيف الناس ما بين مؤمنين وكفار وفق درجات. إن عقيدة الولاء والبراء، والتي تعني وجوب محبة وولاء المسلم للمسلم ووجوب براء المسلم لغير المسلمين، لم تنشأ مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب وقبله ابن تيمية بل هي عميقة الجذور في التراث العربي الإسلامي، ويمكن تفهّم ذلك ضمن الفضاء الثقافي والسياسي للقرون الوسطى وعصور ما قبل الدولة الحديثة وانتشار ثقافة حقوق الانسان. إن الخطاب الإسلامي بشقّه الشيعي ليس أفضل حالاً من شقّه السنّي، وقد ركزنا على الشق السنّي في هذه الدراسة لأن أغلبية الشعب السوري تنتمي إلى الإسلام السنّي.

إذا كان التعصب الديني يأخذ شكلاً اجتماعياً طقوسياً في المجتمعات العربية السنّية، فإنه سوف يأخذ شكل عصبية اجتماعية-سياسية في المجتمعات السورية العلوية والمسيحية والدرزية والمرشدية وغيرها، وفي الحالتين نحن أمام معوّقات تمنع انتشار الثقافة الليبرالية الديمقراطية التي تؤسس للمواطنة المتساوية في الدولة الحديثة.

إن الإصلاح الديني ليس شرطاً مسبقاً لتحقيق الاصطلاح السياسي كما يعرض محمد شحرور وكثير من دعاة التجديد الديني<sup>(20)</sup>، لكن هناك علاقة ديناميكية تفاعلية ما بين السياسي والديني والاقتصادي. من الصعوبة بمكان تسويق خطاب ديني إصلاحية يؤكد على قيم الحرية والعدالة في حال وجود سلطة سياسية ظالمة تقمع حريات الشعب. السلطة المستبدة في الأنظمة الشمولية تصدر الفضاء العام الضروري للتفاعل والنقاش وتسويق الخطاب الديني التجديدي. في الحقيقة لا توجد قاعدة عامة في ذلك، لأن الأولويات تختلف بحسب وضع كل دولة، فهناك سياقات سياسية معيّنة داخلية أو خارجية تسمح بتحقيق اختراقات في الإصلاح الديني أو السياسي أو فيهما معاً، ولا

(20) محمد شحرور، الإصلاح الديني قبل الإصلاح السياسي، محاضرة في منتدى جمال الأتاسي، صحيفة النهار اللبنانية، تاريخ 25 شباط / فبراير 2010.

تكون العلاقة بينهما على شكل «سبب ونتيجة»، كما يؤدي العامل الاقتصادي دوراً مهماً في التغيير، ونذكر هنا اقتران ظهور البروتستانتية في أوروبا بالثورة الصناعية وظهور الطبقات البرجوازية على سبيل المثال لا الحصر.

## رابعاً: في ضرورة الثقافة الليبرالية الديمقراطية

تحتاج الثقافة العربية الإسلامية -باتجاهاتها كافة- إلى حضور أكبر لقيمة الحرية، لكونها شرطاً لكل تفكير نقدي وإبداعي، من هنا يبدو مُبرراً استحضار مفهوم الليبرالية Liberalism الذي يؤكد أساساً على قيمة الحرية، أو الليبرالية الاجتماعية الذي يؤكد على مبدئي الحرية والمساواة. عملياً لا يوجد بديل - قابل للحياة- للخروج من الاستعصاء والمجزرة السورية بعيداً عن الثقافة الليبرالية الديمقراطية. البدائل الأخرى هي: الاستمرار في وضعية الدولة الفاشلة.. أو استمرار حكم السلالة الأسدية أو غيرها بالطريقة نفسها... أو إيجاد تسوية سياسية مستقبلية تقوم على المُحاصصة الطائفية والقومية على خطى لبنان والعراق... أو استمرار وضع التقسيم والارتهان للقوى الإقليمية والدولية.. أو استمرار الفوضى وانتشار التنظيمات السلفية الجهادية السنية والشيعية والنكوص الماضي واستمرار الصراع السني الشيعي الذي لن ينتهي، وهو صراع عقائدي عدمي يهدر حيوية المجتمعات التي تنخرط فيه.. أو التطبيع السياسي والثقافي مع إسرائيل بصفتها دولة دينية تطمح إلى حوار من دويلات دينية - طائفية وقومية هشة مُتنازعة. بديل الثقافة الليبرالية الديمقراطية هو هروب ولجوء السوريين بحثاً عن وطن بديل تتوافر فيه هذه الثقافة، وتحديدًا في دول الغرب الديمقراطية.

إنّ ميزة الثقافة الليبرالية الديمقراطية والنظام المُنبثق عنها، أي دولة المواطنة المتساوية، هي في كونها تقدم بديلاً نظرياً ومُمكنًا يكون فيه السوريون جميعاً رابحين باستثناء القلة الحاكمة الفاسدة. يمكن تسويق الثقافة الليبرالية الديمقراطية أخلاقياً فهي تخاطب الناس في مصالحهم المُرتبطة بوجود دولة حديثة ووطن كريم. لقد خبر السوريون جميعاً البدائل الأخرى، سواء البقاء تحت حكم السلطة الأسدية أو البقاء تحت سلطة التنظيمات الجهادية والمليشيات التي تديرها تركيا في الشمال السوري أو تحت سلطة قسد أو سلطة تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) سابقاً أو حالة الفوضى المُخطط لها كما هو حال محافظة السويداء. كل الاحتمالات السابقة جُربت وأخفقت.

## نتائج الدراسة

- 1 - بالمعنى السياسي-القانوني، يمكن الحديث عن الشعب السوري كمشروع مُستقبلي مؤجّل وثيق الصلة بعملية الانتقال الديمقراطي وتحقيق دولة المواطنة المتساوية.
- 2 - بالمعنى الثقافي-الاجتماعي، يمكن الحديث عن شعب سوري واحد، ولكن بحدود غائمة وتباينات ثقافية فئوية ظاهرة. يتشكل الشعب السوري من شعوب مُختلفة لكل منها هوية ثقافية وذاكرة جمعيّة خاصة تقوم على سرديات هي مزيج من ادعاء البطولات والمظلوميات.
- 3 - لعبت الجغرافيا السياسية وتقسيمات الحدود في عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، وكذلك طبيعة النظام السياسي الحاكم، خاصة في الحقبة الأسدية، دوراً أساسياً في تشكيل الهوية الثقافية السورية.

- 4 - ظهرت الهوية القومية السورية في أواخر القرن التاسع عشر على أيدي مثقفين أغلبيتهم من خلفيّة مسيحية، لتجاوز الصراعات والانقسامات الطائفية آنذاك، ومن ثمّ تبلورت الوطنية السورية في سياق تراكمي أثناء الاستعمار الفرنسي وصولاً إلى إعادة توحيد الدويلات السورية والاستقلال.
- 5 - من معالم الثقافة السورية كما تقترح الدراسة: أ- ثقافة مدينيّة متعددة البؤر مع ضعف حضور الدولة المركزية. ب- ثقافة أبوية ذكورية. ت- ثقافة ملل وطوائف تميل للانغلاق.
- 6 - التحفّظ على استخدام مصطلح الثقافة المدنية أو الدولة المدنية حتّى يتم ضبطه معرفياً وقانونياً، وتقتراح الدراسة استخدام مصطلح الثقافة الليبرالية الديمقراطية فهي أقلّ التباساً.
- 7 - في ما يخصّ عقبات انتشار الثقافة الليبرالية الديمقراطية في سورية تميز الدراسة ما بين عقبات بفعل سياسات السلطة السورية الحاكمة، وعقبات اجتماعية في ثقافة الشعب/ الشعوب السورية نفسها. تقترح الدراسة وجود العقبات التالية: أ- انتشار ثقافة الخوف بين السوريين. ب- ضعف اقتران الحرية الاجتماعية بالحرية السياسية. ت- ضعف اقتران العلمانية بالديمقراطية. ث- قصور الخطاب الديني والثقافة الدينية السائدة.

## المراجع

- ساطع الحصري، يوم ميسلون صفحة من تاريخ العرب الحديث، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2004.
- ميشيل سورا، سورية الدولة المتوحشة، ترجمة أمل سارة ومارك بيالو، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط1، 2017.
- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 1993.





# شخصية العدد

## جودت سعيد



■ التغيير عند جودت  
سعيد  
أحمد طعمة

■ جودت سعيد؛ مُجَدِّدًا  
أحمد الرحم  
■ الآباء أو سؤال مرجعية  
الآباء عند جودت سعيد  
محمد العمَّار

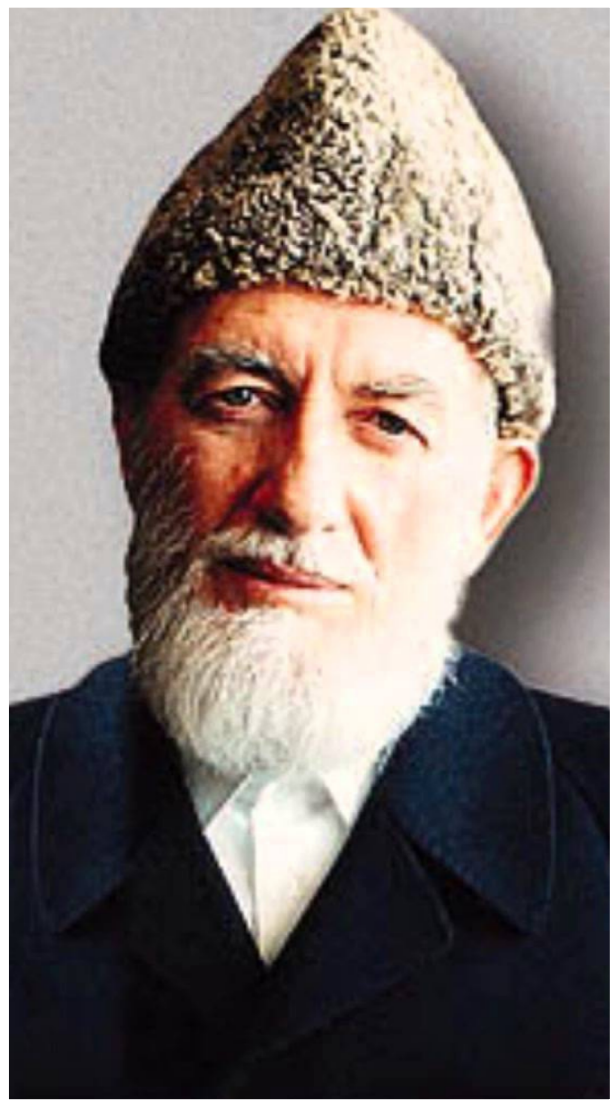
■ جودت سعيد: صورة  
الشيخ في شبابه  
محمد أمير ناشر النعم  
■ البعد الآخر في فكر داعية  
اللاعنف جودت سعيد  
محمد نفيسة





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود





## الأستاذ جودت سعيد

مفكر إسلامي معاصر، ينتمي إلى مدرسة المفكرين الإسلاميين الكبارين، مالك بن نبي ومن قبله محمد إقبال.

ولد في قرية بئرعجم، في الجولان السوري عام 1931م، درس الثانوية في القاهرة (الأزهر الشريف)، والتحق بكلية اللغة العربية، ليحصل على إجازة في اللغة العربية منها. تعرف إلى الأستاذ مالك بن نبي في آخر مراحل وجوده في مصر بعد أن قرأ كتابه «شروط النهضة»، وتأثر به. درّس اللغة العربية في ثانويات دمشق، واعتقل لنشاطه الفكري مرات عدة، وعلى الرغم من صدور قرارات بنقله إلى مناطق سورية مختلفة، فإنه لم يترك مجال التدريس إلا بعد أن صرف من عمله في نهاية الستينيات. وبعد حرب 1973، عاد إلى قريته بئرعجم التي تقع في الجزء الذي حُرر من الجولان السوري المحتل، وعمل في تربية النحل، والزراعة، لكنه ظلّ يمارس نشاطه الفكري، إلى جانب متابعة الواقع والنقاشات في الساحة العربية والإسلامية والعالمية.

يُعرف جودت سعيد بأنه داعية اللاعنّف في العالم الإسلامي أو غاندي العالم العربي. وقد عبر عن سعادته بهذا الوصف في مناسبات عدة، وكان أول ما كتبه في مطلع الستينيات كتابه (مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي).

توفي في مدينة إسطنبول التركية، في 30 كانون الثاني/يناير عام 2022.

من مؤلفاته: مذهب ابن آدم الأول، حتى يغيروا ما بأنفسهم، فقدان التوازن الاجتماعي، العمل قدرة وإرادة، الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً، اقرأ وريك الأكرم، كن كابن آدم، مفهوم التغيير، رياح التغيير، لا إكراه في الدين، الإسلام والغرب والديمقراطية، الدين والقانون، رؤية قرآنية.

مؤلفات بالاشتراك: الحوار سبيل التعايش (ندوة مطبوعة)، التغيير مفهومه (ترافقه ندوة مطبوعة)، مقدمة كتاب (أيها المحلفون: الله لا الملك) لمولانا محمد علي.

كتب عنه: (الهجرة إلى الإسلام، إبراهيم محمود، دار الفكر، دمشق)، (النزعات المادية، عادل التل، دار البينة، 1995)، (جودت سعيد بين حديث الأفكار وصمت العلوم، منير أحمد الزعبي، مكتبة دار الفارابي-دمشق).

# بعض مؤلفات الأستاذ جودت سعيد



## جودت سعيد: صورة الشيخ في شبابه

محمد أمير ناشر النعم



محمد أمير ناشر النعم

باحث سوري مقيم في ألمانيا، من مواليد حلب 1970، تتركز دراساته وأبحاثه حول الإسلام في نصوصه وتاريخه ومثاليه، وواقعه، وآفاقه المستقبلية. خريج الثانوية الشرعية في حلب (الخرسوية)، خريج كلية الشريعة-جامعة دمشق، دبلوم دراسات إسلامية في جامعة بيروت الإسلامية، إمام وخطيب جمعة في حلب، مدير دار الأيتام في حلب ما بين 2006 و2013. له عدد من البحوث والمقالات والكتب المنشورة.

في فترة مبكرة جداً من حياة جودت سعيد، في الصف الثاني الابتدائي، لاحت أمام ناظريه أسئلة من نمط خاص شغلت باله وحركت تفكيره. أسئلة يندر أن تراود طفلاً في مثل سنه، لكن يندر أكثر أن تظل تلاحقه حتى شبابه فكهولته فشيخوخته. كان كتاب التربية الدينية يحتوي على نصين للشهد في الصلاة. قرأهما، ولم يعرف الفرق بينهما مع تشابههما، لماذا هما مختلفان؟ أيهما الصحيح؟ لم يجرؤ على سؤال أستاذه أو والده، فسأل والدته. حدّقت الوالدة في الكلمات، ثم قالت: «هذا التشهد تشهد المذهب الحنفي، وذاك التشهد تشهد المذهب الشافعي»، ولم تنس الوالدة أن تصف المذهب الحنفي بالتفخيم والتعظيم باعتبارها حنيفة المذهب! وانتهى الحوار بينه وبينها، واستمر بينه وبين نفسه: لو ذهب التلميذ الشافعي وسأل والدته لقاتل له مثل هذا القول عن المذهب الشافعي أيضاً؟! أيهما الفخم إذن؟ وأيهما المعظم<sup>(1)</sup>؟

أنس والده المزارع في السنوات اللاحقة منه استعداداً جيداً لطلب العلم، وربما خمّن تفوقه فيه، ولذلك أرسله إلى الأزهر الشريف في القاهرة ليطلب العلم الديني سنة 1946 وهو في عمر الخامس عشر، وبقي الفتى في مصر حتى سنة 1958، وهنالك بدأ وعيه اليافع يتبرعم أولاً ويتفتح ثانياً.

درس الإعدادية والثانوية في الأزهر، وضمن لنفسه تكويناً تأسيسياً في العلوم الشرعية الأساسية من حفظ للقرآن الكريم، ومعرفة بالحديث الشريف، ودراسة لعلوم التفسير، ومصطلح الحديث، والفقه والأصول<sup>(2)</sup>، ثم انتسب إلى كلية اللغة العربية وحاز على إجازتها سنة 1958. قضى تلك

(1) انظر: إبراهيم محمود، الهجرة إلى الإسلام: حول العالم الفكري لجودت سعيد، ط 1، (دمشق، دار الفكر، 1995)، ص 42.

(2) من هنا ندرك خطأ ظن عادل التل الذي أرجع وجود آراء غريبة في فكر جودت سعيد إلى أنّ جذور



الأيام في قليل من الدراسة وكثير من القراءة لا يعرف شيئاً سواهما. قراءة لا حد لها ولا زمام ولا خطام. قراءة الهائم الذي لا يرتوي، والمسترسل الذي لا يحيد. كان بيته الحقيقي دار الكتب المصرية لا يغادره إلا إذا أطفأ أمين المكتبة الأضواء وأمسك بكتفه داعياً إياه للمغادرة. كانت الأسئلة التي رافقته وهو في الصف الثاني الابتدائي تتطور في ذاته من تساؤلاتٍ حول المذاهب إلى تساؤلاتٍ حول الأديان، ثمَّ حول المؤمنين بالأديان والرافضين لها! كيف يعرف الإنسان ما يعرفه؟ ولماذا يؤمن بما يؤمن به؟ وكيف يعرف الخطأ من الصواب؟ وكيف ينتج المجتمع مفاهيمه، وكيف يحميها؟ وكيف ينقلها للأجيال؟ وكيف تغدو عائقاً وعقبة؟ ومن خلال هذه الأسئلة بدأت تتكون لديه فكرة ضرورة الخروج عما سيسميه (الآبائية) والتي سيستلهمها من القرآن الكريم نفسه وهو يقول: { ما سمعنا بهذا في آباءنا الأولين } [القصص: 36]، والقرآن حين يورد هذه الفكرة لا يوردها على أنها ميزة للمجتمعات التي تقولها، ولكن على أنها إدانة لهم لأنهم يرفضون الجديد من القيم والأفكار ابتداءً، بدون تفكير فيها، لمجرد أنهم لم يتلقوها عن آبائهم، أو لأن آباءهم لم يعرفوها، «فالوقوف عند الآباء، ورفض أن يكون هنالك علم لم يعلموه إنما هو تمجيد للتاريخ، ورفض للزيادة في العلم، والله علمنا أن ندعوه أن يزيدنا علماً»<sup>(3)</sup>.

وسوسع فكرة الآبائية لتغدو دالة على المذهب والدين ورجاله والمعارف المستقرة ومناهج التعليم السائدة، غير أنه، في الوقت نفسه، لن يرفض كل ما عند الآباء، فهو نفسه كان له آباؤه الفكريون أيضاً: ابن تيمية، ومالك ابن نبي ومحمد إقبال، ممن تعرّف عليهم في تلك الفترة من التكوين، لكنهم كانوا له آباء على المبدأ القرآني القائل: { نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم } [الأحقاف: 16]. وقد قال في تأكيد على ذلك: «كم أتمنى أن يتعمق المسلمون في فهم مالك بن نبي ومحمد إقبال وأمثالهما حتى يتخلصوا منهما ومن أمثالهما، ليأخذوا من النبع مباشرة. من آيات الله في الأفاق والأنفس»<sup>(4)</sup>.

وفي تلك الفترة اختار أن يصحب الأستاذ الشيخ محمد زهري النجار، المولود في حمص سنة 1920، كان الشيخ النجار يكبره بإحدى عشرة سنة، وهو فرق هائل في مقتبل العمر يخول المرء أن يأخذ فيه دور التوجيه والإرشاد، وكان الشيخ قد تلقى العلوم الدينية الأولية في حمص، ثم غادرها إلى دمشق طلباً للعلم، وهنالك انتسب إلى الطريقة الشاذلية على يد الشيخ محمد الهاشمي، ثم تعرف على الشيخ ناصر الدين الألباني، فتأثر به، وأصبح أثري الهوى سلفي المشرب، ثم وفد إلى مصر سنة 1944، ودرس في كلية الشريعة وتخرج فيها سنة 1948، وبقي في مصر، يحقق أمهات الكتب ويطبّعها، ككتاب الأم للإمام الشافعي، وكتاب شرح معاني الآثار للطحاوي، وكتاب تأويل

الرجل الفكرية «لم تكن موصولة بالتربية الفكرية الصافية لأهل السنة والجماعة!» ونحن هنا نرى أن الشيخ تلقى العلم والتربية في المحضن الكلاسيكي الأول لأهل السنة.

انظر: عادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد. محمد إقبال. محمد شحرور، ط 1، (دار البينة للنشر، 1415 هـ / 1995)، ص 74. وهذا الكتاب هو كتاب هجومي يخبط خبط عشواء، وتجمل له نزعاً بل لهفة تكفيرية عجيبة، ويفتحه بقوله تعالى: { بل نقدف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون }.

(3) انظر: إبراهيم محمود، الهجرة إلى الإسلام، ص 55.

(4) المصدر نفسه، ص 81.

مختلف الحديث لابن قتيبة، وغير ذلك من الكتب. لقد كان في اختيار الشاب جودت صحبة هذا الأستاذ قطعة من عقله المتطلع للتجديد والإصلاح، ولمعة من روحه التواقفة للتحرر من التقليد، ولذلك لاءتمته النزعة السلفية، ووافقته مصاحبة محبيها ومعتقيها، وهذه النزعة تنطوي في جوهرها، كما يقرر الفيلسوف محمد إقبال، على روح تحرر ظاهرة، لأنها تمردت على قصر حق الاجتهاد على أصحاب المذاهب، وأصررت بقوة على القول بحق الاجتهاد، وإن كان نظرها إلى الماضي خلا من النقد والتمحيص خلواً تاماً<sup>(5)</sup>، وعندما سيرجع الشاب جودت إلى سوريا ستكون أولى صداقاته، مع المشايخ، تلك التي سيعقد أوأصرها مع الشيخ ناصر الدين الألباني، وسوف يتولى الشيخ ناصر بنفسه عقد زواج أخت الشيخ جودت السيدة ليلي على الدكتور خالص جلبي<sup>(6)</sup>. لكن تلك الروح السلفية التي كان يتمتع بها ذلك الشيخ الشاب لن تلبث أن تتكشف عن تطور يفرق بينه وبين رموز هذا التيار بدون قطيعة ولا موقف متشنج، وسوف تثبت مسيرته المستقبلية أنه تحلى بالجانب الإيجابي من السلفية في كونها دعوة للاجتهاد، وأنه تحلى عن الجانب السلبي منها في كون نظرها للماضي خلا من النقد والتمحيص، ولذلك سنراه، فيما بعد، لا يقتصر على إعمال العقل والفكر في أقوال السلف والخلف فحسب، وإنما في مواقفهم أيضاً. لقد كانت سلفيته مشربة بالمرونة والافتتاح الذهني والوداعة التي لا تعرف تسرع الحنق الفقهي ولا احتدام الغيظ العقدي، ولعل صحبته للشيخ محمد زهري أكسبته تلك المرونة والانفتاح، فعلى الرغم من نزعة الشيخ زهري السلفية فإنه لم يفقد جسور التواصل مع أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى حتى التي تُوصف عادةً بالانحراف، ويحدثنا السيد مرتضى الرضوي عن لقائه بالشيخ محمد زهري في القاهرة سنة 1950، ومناقشته إياه في مفهوم التقيّة ومواردها ويصفه بقوله: «وجدته يتحلى بالمرونة والسماحة واتباع الحق، وله جهود وجهاد في سبيل تدعيم وحدة صفوف المسلمين في مواجهة أعدائهم»<sup>(7)</sup>.

نسوق هذا الكلام لندلّل على كيفيّة تشكّل صورة الشيخ جودت الفكرية في تلك الفترة من حياته، والأجواء التي كان ينضج فيها.

كانت أيام دراسته أيام التحولات الكبرى في تاريخ مصر بخاصة والعرب بعامة. شهدنا عن قرب، وانفعل بها بقوة: قرار تقسيم فلسطين، ونكبة العرب وانهزامهم والاعتراف الأممي بدولة إسرائيل في أيار سنة 1948، ثم انهيار الحكم الملكي بانقلاب تموز سنة 1952، ثم تأميم قناة السويس في تموز أيضاً سنة 1956، وما تلاها من العدوان الثلاثي على مصر في تشرين الثاني من العام نفسه. ورافق تلك الأحداث الجسم أحداث لا تقل عنها خطورة وفداحة، أعني: الاغتيالات والإعدامات: اغتيال النقراشي باشا في نهاية سنة 1948، ثم اغتيال الشيخ حسن البنا بعد ذلك

(5) انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، عباس محمود (مترجمًا)، راجع مقدمة الكتاب والفصل الأول منه: عبد العزيز المرآغي، وراجع بقية الكتاب: د. مهدي علام، ط: 2، (مصر، دار الهداية، 1421هـ/2000م)، ص 180.

(6) استقيت هذه المعلومة إضافة إلى اسم الشيخ محمد زهري النجار، والمعلومة حول رفض الشيخ جودت المشاركة في انقلاب الانفصال سنة 1961 من سلسلة الفيديوهات التي خصصها الدكتور خالص جلبي للحديث عن الأستاذ جودت سعيد في قناته على اليوتيوب، وهذا رابطها:

<https://www.youtube.com/@channelkhalessjalabi>

(7) انظر: سيد مرتضى الرضوي، مع رجال الفكر في القاهرة، ط 1، (بيروت - لندن، الإرشاد للطباعة والنشر، 1998)، ص 330.

بشهرين في شباط سنة 1949، ثم إعدام عبد القادر عودة ورفاقه، من قيادات الإخوان المسلمين، الشيخ محمد فرغلي، ويوسف طلعت، وإبراهيم الطيب، وهنداوي دوير، ومحمود عبد اللطيف سنة 1954 بعد اتهامهم بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر في حادثة المنشية الشهيرة.

كانت تلك الأحداث الجسام تشحذ أفكار الشاب، وتبيري رؤاه، وتدفعه للتساؤل عن هذا المصير المريع الذي شهدته بعينيه، فيحار في لملمة أسبابه وبواعثه في زحمة الوصفات الطبية/ الفكرية التي كان يقدمها المشايخ وعلماء الدين وأرباب الفكر ورواد الأدب. كانت الأسئلة، أسئلة المأزق الرهيب الذي يعايشه بكل تفاصيله، تتراكم في داخل حجرة نفسه، وتضغط على كيانه، من دون أن يكون له صمّام ولا استرواح، وبدأ يتفتق فوق كتفه جذع حمل ثقيل باهظ كثير الفروع والأغصان. أغصان تمتد امتداد العالم الإسلامي برمته ورميمه، وتشاء المقادير في آخر سنتين من سنواته القاهرية أن يقرأ لمالك بن نبي، وأن يلتقي بفكره. هذا الفكر الذي صار، بالقياس إليه في تلك الآونة، الصمّام المرشد والمباسترو الموجه. وهنا أطلقت كتابة مالك في نفسه سيلاً من الهواجس الفكرية والمعرفية في سبيل تجاوز ذلك الدرك الذي كان الجميع يهوون فيه من دون أن يكون هنالك حد لتلك الهوة: كيف نرتب مشكلات العالم الإسلامي؟ هل التغيير ممكن؟ وإن كان ممكناً فهل له سنن؟ كيف يحدث التغيير؟ وكيف نغيّر؟ وماذا نغيّر؟ وسوف يقول لمالك عندما يلتقيه: أنت كما كوبرنيكوس هدم الدنيا وأعاد تركيبها من جديد بنظريته في علم الفلك، وإنك في الثقافة قمت بعملية كوبرنيكية في تغيير النظرية الثقافية في العالم الإسلامي، كما أنه سيتلقف من مالك فكرة بل بالأحرى بذرة فائقة الأهمية، فكرة أن المسلمين مصابون بالغرام السقيم بالقوة من دون أن يدركوا بأن المعرفة هي قوة هذا العصر. ومن هذه الفكرة ومثباتها بالإضافة إلى ما شاهده بأمر عينيه من تجارب عنيفة في العلاقة المتبادلة بين المعارضة والسلطة نمت وأزهرت بذرة اللاعنف في نفسه وقلبه وفكره وروحه حتى غدا رائدها في عالمنا العربي والإسلامي، وسوف يتبلور لديه من خلال دراساته وإعادة قراءته للقرآن الكريم وللسيرة والأحاديث النبوية أن (اللاعنف) هو المحكم وهو الأساس في كل أحكام الشريعة، وأن ما يخالفه هو متشابه يرد إليه — المحكم — ويُفسر على ضوءه، وبذلك سوف يؤسس، مع نظرائه عبد الغفار خان وسعيد النورسي، أول اتجاه فكري في تاريخ الإسلام يتبنى هذا القول، ويدافع عن هذه الرؤية.

بعد مغادرته مصر ذهب إلى السعودية مدرّساً في مدارس بريدة، لمدة سنتين، ورجع إلى سوريا سنة 1960 والتحق بالخدمة العسكرية في السنة نفسها، بتاريخ 28/ أيلول/ 1961 شاركت قطعه العسكرية غرب مدينة دمشق في منطقة قطنا بالانقلاب على الوحدة بين سوريا ومصر، وأمام قادة اللواء 71 الذي يخدم فيه اعترض جودت على العملية، وأعلن رفضه المشاركة أو تنفيذ الأوامر، ولا بأس هنا بالاستفاضة أكثر في ذكر ما يتعلق بهذه الحادثة كما كان يقصّها الشيخ على جلسائه ومستمعيه، فقد أدخله قاداته من الضباط إلى غرفة، وحاولوا إقناعه بشتى الطرق أن يغيّر موقفه، ولكنّه لم يتزحزح، وعندئذ جاء ضابط من خلفه وضمّه ضمة شديدة القوة، وقال له وفمه قريب من أذنه: يا شيخ! يا شيخ! أنت ترفض الانقلاب على عبد الناصر الذي أعدم المشايخ وسجن الناس؟ فأجابه الشيخ: نعم أرفض الانقلاب عليه، لأنكم والله لستم أفضل منه<sup>(8)</sup>! وبعد نجاح

(8) كتب الشيخ جودت سنة 1992 نصّاً طويلاً تعقيباً على المرافعة التي ألقتها المفكر الهندي مولانا

الانقلاب نُقل إلى الكلية الحربية، وبقي فيها حتى انقلاب البعثيين سنة 1963، ثم عاد إلى التدريس في المدارس والمساجد.

كانت فكرة اللاعنفة شديدة التبلور في نفسه، وكانت تعني المعارضة الشجاعة الصداحة التي لا تعرف الخوف ولا الجبن ولا الاستسلام، وتعني المقاومة العلنية السلمية العنيدة، وعدم الانصياع لأوامر الظلم والبغي والعدوان، وتعني أن النضال السياسي للتغيير السياسي في أي بلد يجب أن يتوسل الطرائق السلمية، وتعني طاقة أخلاقية ملء إهابها النزاهة والاستقامة والتقوى والعمل الصالح، وكما أنه رفض المشاركة في انقلاب الانفصاليين، رفض كذلك انقلاب البعثيين فيما بعد، وأعلن على الملأ، خلال السنوات التالية للانقلاب في دروسه ومحاضراته في جامع المرابط في دمشق مخاطباً البعثيين: لقد كفرت بثالوثكم المقدس: الوحدة والحرية والاشتراكية. لأنه عَلِمَ عِلْمَ اليقين أن شعار (الوحدة) لم يكن في الممارسة العملية إلا استغراقاً تاماً في القطرية، وأن (الحرية) لم تكن إلا للحاكم في أن يطبق أفواه الشعب، وأن يخنق روحه وأماله، وأن (الاشتراكية) ما هي إلا غوغائية وتخبُّط في الرؤية الاقتصادية التي تناصب الأرض والشعب والتاريخ والحاضر العدا والبغضاء.

وربما كان من أحسن ما صادفه في حياته الاكتمال المبكر لفكرته، ولطالما غبط الكتاب والروائيون ذلك الإنسان الذي يقبض على فكرته في أول سني حياته وليس في نهايتها، وذلك الذي يعرف رسالته في ناشئة أمره، وهو في عنفوان الفكر، وريعان الجسد، ونضارة الروح، وباكورة الأحلام! وهكذا كان جودت سعيد.

كان شيخاً. نعم شيخاً. ولكنّه مختلف في الطرح. مباين في الهموم! فهل نقع في عالم مشايخنا في وقته، أي: قبل أكثر من نصف قرن، على شيخ يتحدث عن كون وزارة السياحة من أفضل الوزارات، لأنّها تساهم في أن يعرف البشر بعضهم بعضاً، فتساعد بذلك على نقل الخبرات بين البشر من أيسر الطرق وأمتعها؟ فالسياحة من جملة الأوامر الإلهية التي أمرنا القرآن الكريم بها، ومن جملة ما ساقه في معرض المدح الجلي والثناء العطر؟ {قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين} [الأنعام: 11]، {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور} [الحج: 46]، {التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين} [التوبة: 112]. و{مسلمات مؤمنات قانتات تائبات سائحات} [التحريم: 5]. وهو في فهمه هذا يوسّع دائرة التفسير التي اقتضت على تفسير السياحة بالصيام تارة وبالهجرة تارة أخرى، إلى المعنى المتبادر الساذج، أي: غير المشوب، الذي تعضده آيات الأمر بالسير في الأرض ابتغاء التعرّف والتعقل والتبصّر والتفكير في العواقب، وما يلي ذلك من فوائد وعوائد، أو ليس القرآن يفسّر بعضه بعضاً! وهذا مثال من أمثلة عديدة وفيرة، متزامنة متراحمة.

محمد علي في محاكمته بمحكمة كراتشي سنة 1921 أمام هيئة محلفين لرفضه الالتحاق بالقوات البريطانية لقتال دول إسلامية أخرى، وقد اضطرت هيئة المحلفين أمام قوة حجته وبيانه أن تخلي سبيله، وفي تعقيبه الطويل عليها يتكلم عن الجندي والبنديّة التي يحملها، ومتى يطيع ومتى يرفض الطاعة، ويتنقّد بشدة القانون العسكري (نفذ ثم اعترض)، ويقول: ما فائدة الاعتراض بعد التنفيذ؟ انظر: هشام علي حافظ، جودت سعيد، خالص جلبي، أيها المحلفون! الله.. لا الملك، ط 2، (بيروت، دار نجيب الريس، 2002)، ص 102.

لقد كان هذا الشيخ الشاب يجتذب الأتباع اجتذاباً سحرياً، اجتذاباً لا يقوم على سحر الأفكار وجدّة الطرح فقط، ولكن على سحر الشخصية نفسها. أستاذ شيخ مشبع بالروح الرفاقية، تخيم على دروسه حالة من الزمالة بينه وبين الحضور أكثر من حالة الشيخ والمريد. شيخ لا يشوشه صلفٌ أو غرور. حرٌّ جذلان بأفكاره مهمومٌ بها. يفيض حماسةً فتتدفق إلى المحيطين به، وتغمرهم وتتغلغل في نفوسهم.

لم تكن تلك الفكرة التي اكتشفها مجرد موجة عابرة في حياته، بل غدت حياته المفعمة بالنشاط العقلي الذي لم يعرف الاسترخاء ولا الفتور، فتراه يعيد ويكرّر ويجرب صوغها والتدليل عليها المرة تلو المرة، ثم يقفوها، بعد ذلك، بكم هائل من الأفكار الحافة الداعمة. وكان كمن يفضي بكل مكنونه إلى من يتحدث إليه، ثم يقول له: أرجوك افهمني! لأنه يشعر بأنه غير قادر على التعبير الوافي عما يجول في خاطره، أو أنه لم يوفق حتى الآن في صياغة فكرته الصياغة المناسبة. كان في صوته نبرة لا تستسيغها الأذن ناجمة عن شبه لكنه أعجمية، لكن حديثه سرعان ما يأخذ المستمع فيطير به على جناح الأفكار الصادمة أو المستغربة أو الداعية لتشغيل الفكر والخيال فينسيه تلك النبرة غير المستساغة.

وكما أنه قال لمالك بن نبي في إحدى لقاءاته به: أنت ككوبرنيكوس فإنني قلت له في لقاء به في بيته في ضاحية من ضواحي إسطنبول تُدعى بيكوز:  
— أنت الأبله!

نظر في وجهي متفرساً مع نصف ابتسامة وقال: ماذا؟

قلت: (الأبله) اسم رواية لدوستوفسكي بطلها يأسر قلب كل من يلتقي به، بطيبته الطفولية، وبساطته الآسرة. ومحاولته أن يحقق السعادة لأعدائه وأصدقائه، وقد قال النقاد: إن دوستوفسكي كان يتحدث عن المسيح في روايته تلك. لو كان دوستوفسكي حياً لقال عنك: إنك (الأبله) الذي رسمته وتخيّلته! فهز رأسه وأكمل ابتسامته في حياء وخضر.

كانت مودته القلبية تطفح من عينيه الزرقاوين اللتين إذا رمقتا أحداً سكبتا الأنس والاطمئنان في نفسه بنورهما الداخلي، وكان صفاء نفسه يجعله من المشايخ القلائل بل النوادر الذين لم يعادوا أحداً، ولم يبادلوه قارص الكلام! ولذلك لم يلفحه ذلك الأوار الملهب الذي حرّق السلفين والصوفيين، أو المذهبيين واللامذهبيين، إذ لم يكن له مناظرات مع الأشخاص، ولكن مع الأفكار.

لقد تخلّى منذ شبابه المبكر عن مظاهر الحياة المترفة ليضمن لنفسه الاستقلال التام لصالح العمل الفكري الذي نذر نفسه له. لم يرغب في شيء من بهرج الحياة الظاهرة التي يتطلع إليها المشايخ: لا تطلع لمنصب ديني سياسي، ولا اهتماماً بحياسة جمهور عريض، ولا رنوّ للأوسمة والجوائز، ولا منافسة مع أقرانه المشايخ على لُعاة وفُعاة. لم يكن يطمح إلا إلى تبليغ أفكاره وإيصالها بلا لبس أو تحوير. وكان بيتاه الصغيران المتواضعان في حي قاسيون في مدينة دمشق وفي قريته بئر عجم في محافظة القنيطرة عاريين عن الزينة، بسيطين بساطة مفرطة، بساطة زاهد نقرأ أخباره في قوت القلوب لأبي طالب المكي أو في الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري. ومن هنا ندرك أيضاً سرّاً تأخره في الزواج، ففي لجة انهماكه بقراءته واعتقالاته ودروسه ومحاضراته وتفكيره وشروده انتبهت

فجأة أختاه ليلي وسعدية إلى أن أخاهما جاوز الثامنة والثلاثين وهو في غفلة تامة عن الزواج، ولذلك بادرتا إلى حثه ولزّه إلى الزواج، فاستجاب مستسلماً وطالباً منهما حسن الاختيار، فاخترتا له السيدة المدرّسة هالة ماتوق، وأنعم به من اختيار تمخّض عن زوجة محبة، وأمّ حانية، وصديقة راعية، وما زلت أذكر ذلك المشهد الذي لم أشهد مثيله من قبل حين زار الشيخ حلب سنة 1992 وبصحبه زوجته وأخته ليلي وزوجها الدكتور خالص وبضعة من محبيه وعلى رأسهم الصديق الأستاذ محمد نفيسة، ونزلوا ضيوفاً في مضافة جامع الفرقان، وكان إمامه وخطيبه الشيخ الأستاذ أحمد موسى. جلس الشيخ ومن معه على الأرض، وقد مُدَّ السماط للفظور، وبدأ الجميع بتناول الطعام ما خلا الشيخ الذي كان مأخوذاً بالكلام والشرح والتبيان وضرب الأمثلة والاستشهاد، تارةً بكلام محمد إقبال، وتارةً بكلام توينبي، وأخرى بكلام ميشيل فوكو، ثم بأية قرآنية، ثم بمعركة حدثت بين الصحابة، وما كان من زوجته الجالسة بقربه سوى أن تنتهز الفرصة بعد الفرصة لتضع في فمه لقمة من هذا الصحن أو ذاك، تفعل ذلك بكل محبة ومودة ورعاية واكتناف، وهو في غفلة عن الطعام والشراب والفظور، وفي اندفاع تلقائي لتأدية ما يحمله في صدره لأناس قد لا يلتقيهم مرة أخرى. كان ذلك المشهد غير المألوف في حلب يدلّل على أنّ من أوثق عرى السعادة إيمان المرء بنفسه، وإيمان المحيطين به إيماناً قائماً على الاحترام الكامل على الرغم من مناقشته وانتقاده في كثير من الأحيان.

صرامةً في وداعة، وإخبات في اضطرام، وعبقريّة فطرية تجلّله وتجلّل حركته وأقواله وأحواله، ولكن هيهات لسلطة البعث أن تسمح لداعية شامس، مهما كان مسالماً، يسعى جاهداً للتخلص من النير غير المرئي أن تمضي حياته من دون تعكير لصفوها، لذلك بدأت في تلك الفترة سلسلة اعتقالته، ثم نقله من مدرسة إلى مدرسة ومن منطقة إلى منطقة على سبيل العقوبة والإيذاء، وانتهت بفصله من التدريس بدون تعويض، وتجريده من الحقوق المدنية، ووقع القرار رئيس الوزراء البعثي آنذاك يوسف زعين سنة 1968.

لقد قال مرةً دوستوفسكي في رواية المراهق: «الشباب نقبي طاهرٌ لمجرد أنّه شباب». وقد تحققت هذه المقولة في جودت سعيد في شبابه وكهولته وشيخوخته وإلى اللحظة التي أُعلنت فيها وفاته في مدينة إسطنبول صباح الأحد 30 كانون الثاني / يناير سنة 2022، فنعاه الناس في الشرق والغرب، وذكره طلابه ومحبه الذين توزّعوا على مختلف التيارات والاتجاهات بألقاب كثيرة على رأسها: المعلم، وداعية العلم والسلام، ومنظر اللاعنّف، ورائد النضال السلمي، والمربي الكبير، والمفكر الإسلامي، وغير ذلك من الألقاب والأوصاف، وكتب بعضهم، لكيلا يغتر الناس بتلك الأوصاف، عن انحرافه الفكرية والعقدية وعن شذوذ بعض أطروحاته وضلالها، وتورّع قسم ثالث عن وصفه مباشرة بالكفر والضلال، ولكنه أورد بعض عباراته وأقواله مجتزأةً متسائلاً عنها تساؤلاً استنكارياً، تاركاً مهمة التفسير والتكفير لتعليقات قارئيه ومتابعيه، وكان كثير من هؤلاء يصرّحون بأنهم لم يقرؤوا كتبه، ولم يلتقوا به شخصياً، ولكن ذلك لم يمنعهم من نسج شرانق التشكيك به، ومن حثو تراب تسخيف آرائه وأقواله بخفة واستهتار فوق جثمانه المسجّي الذي أطبقت عليه للتوّ عين الردى.

لم ينل جودت سعيد في حياته الاعتراف الإيجابي من معظم المشايخ السوريين، فقد تجاهلوه من طرف، وبخسوه أفكاره ودعوته من طرف ثان، وقالوا: هو ليس رجل أفكار، ولكنه رجل فكرة. فكرة لم يوافقوا عليها، ولم يتذوقوها، ولم يحاولوا فهمها ولا الاقتراب منها! لقد كانت الفروق بينه



وبين بقية المشايخ فروقاً جوهرية، ولا سيما في الإيقاع! كان وجوده بينهم يحدث إرباكاً لا تخطئه العين ولا الأذن، فقد كان كضارب إيقاع أصمّ في فرقة موسيقية منسجمة ومتناغمة، يضرب آتته في سياقٍ خارج أداء الفرقة، ويستغرق في ذلك الضرب استغراقاً يخرج من حدود وجوده فضلاً عن حدود الفرقة الموسيقية التي لا تستوعب على الإطلاق كيف يخرج هذا الخروج فيفسد صفاءها وانسجامها.

وبتعبير آخر كان الفرق بينهما هو الفرق ما بين (الأتباع) و(الهرطقة)، وهو تفريق تحدّث عنه علي عزت بيجوفيتش في معرض حديثه عن (الدراما) و(الطوبيا)، فالأتباع يُعجبون بالسلطة القوية: سلطة الأب، وسلطة الشيخ، وسلطة المذهب، وسلطة الحاكم. وقد يثورون في لحظة ما على سلطة الحاكم، لأنّهم يطمعون بها، ولكنهم لا يثورون على بقية السلطات، لأنّهم يحبون النظام، ويمجدون الآبائية. يرفلون في حبرة دعة التسليم والاطمئنان، فلا يزعجون أنفسهم بالأسئلة العصية. فقط يتساءلون الأسئلة المريحة التي تجد أجوبة مريحة وسهلة، أما الهراطقة فأناس في ثورة دائمة ضدّ شيء ما، يتطلّعون إلى القضاء على المستنقع الآسن بتحريكه وتفريغه بفتح ينايع الأسئلة المتفجرة التي تقلّبه وتجده. ألم يكن الأنبياء وكبار المصلحين هراطقة في نظر أبناء زمانهم على الدوام؟ إنهم قليلاً ما يتحدثون عن الخبز، ولكنهم يتحدثون عن الحرية كثيراً، ولا يسلمون بالسلطات على اختلاف صنوفها، بل يعاندونها ويهزّونها طلباً لزبدةٍ جديدةٍ مفيدٍ لن يظهر بدون هذه الخضة. لا يقبلون فكرة أن الملك هو الذي يمنحهم مرتباتهم، وإنّما على العكس يزعمون أنّهم هم الذين يطعمون الملك. يقول بيجوفيتش: «في الأديان يوقّر (الأتباع) الأشخاص والسلطات والأوثان، أما عشاق الحرية المتمردون فإنهم يمجّدون الله فحسب»<sup>(9)</sup>.

ولذلك لم يحظّ جودت أيضاً بهذا الاعتراف من الثلة المشيخية في يوم موته، فتجاهله المجلس الإسلامي السوري الذي يضم نخبةً معتبرة من المشايخ، فلم ينعه، على الرغم من كونه ما فتىء يقدم التعازي، ويكتب النعوات للمشهورين وغير المشهورين، للسوريين وغير السوريين، بل ولأقارب بعض أعضائه ومن يلوذ بهم! لقد كانوا أمام معضلة حقيقية في اتخاذ موقف معلن من موته، فالرجل يقف منارةً راسخة في ثباته على النزاهة والاستقامة والخلق الرفيع، ولكنه في الوقت نفسه لا يكلّ من تسفيه أحلامهم وأوهامهم، ولا يمل من القول في وجوههم: أنتم عراة، ولذلك كان الحل الأمثل بالقياس إليهم التناسي والتغاضي والتغافل والتجاهل.

يقول جودت سعيد: «إنّي أشعر أنّي سأتعلم، وفي إمكانني أن أقدم رؤية جديدة مفتوحة غير مغلقة إلا على العنيفين الذين يفسدون في الأرض. والتاريخ سيتحدث عن أشواق، فإن لم يتذكرني فسوف يحقق أحلامي وآمالي، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً»<sup>(10)</sup>.

ويقول: «سيكون كلام الذين يأتون من بعدنا أعلى مقاماً، وأوضح بياناً، وأعمق أثراً، وطوبى لأولئك الذين يصنعون سبل السلام، ويننون دار السلام، ويخرجون الناس من الأوهام»<sup>(11)</sup>.

(9) انظر: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، محمد يوسف عدس (مترجمًا)، ط 1، (الكويت، ميونخ، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1994)، ص 250.

(10) انظر: إبراهيم محمود، الهجرة إلى الإسلام، ص 47.

(11) انظر: هشام علي حافظ، جودت سعيد، خالص جلبي، أيها المحلفون! الله.. لا الملك، ص 125.

## البعد الآخر في فكر داعية اللاعنف جودت سعيد

محمد نفيسة



محمد نفيسة

باحث سوري مقيم في ألمانيا، مدرس سابق في كلية التربية بجامعة دمشق، ماجستير في الفكر الإسلامي المعاصر، له عديد من الدراسات والأبحاث المنشورة في المجلات والصحف العربية، وكتاب أبحاث في الوحدة الإسلامية بالاشتراك مع محمد حسين فضل الله وجودت سعيد، ويصدر له قريباً كتاب: مسلمو أوروبا-تحديات الدين والهوية والاندماج.

اشتهر جودت سعيد في الأوساط الشعبية والسياسية والثقافية العربية بمذهب (اللاعنف)، الذي اتخذ طريقاً للكفاح السياسي والعمل الدعوي والحراك التغييري في العالم الإسلامي. وطبيعي أن هذه الشهرة لم يأت من فراغ، فكتابه الأول (مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي)، مخصّص بالكامل لبيان نظريته (اللاعنفية)، ومناقشة مدى مشروعية استخدام العنف، وجدواه في التغيير الاجتماعي والسياسي من منظور إسلامي، وعلاقة كل ذلك بمبدأ الجهاد الذي زكاه الإسلام، وحضّ عليه القرآن، ومارسه النبي بنفسه.

كان مسكوناً بمبدأ اللاعنف، ولطالما عبّر عن غبطته بأن يُنسب إليه، أو يُعرّف به، كأن يقال: (داعية اللاعنف) أو (غاندي العرب)، وطيلة سني نشاطه الطويلة لم يبرح هذا المبدأ، ولم يغادر حديثاً أو درساً أو خطبةً أو مقالاً أو كتاباً أو حواراً... إلا ضمّخه بالحديث عن العنف واللاعنف، في التاريخ والواقع والعواقب والسنن والدين والسيرة والقرآن والتراث، وعلاقة كل ذلك بالإيمان والتوحيد واللاإكراه والرشد والشرعية... إلخ.

ولكن، وأياً يكن موقع (اللاعنف) في فكر جودت سعيد، ومهما بلغت هيئته على إنتاجه، فإنه ليس من الموضوعية بمكان -فيما أرى- أن يُختصر المفكر في فكرة؟ أو أن يُلخص المشروع في الأداة والوسيلة؟

إنني وفي هذه الصفحات، لأطمح إلى تقديم إضاءة مكثفة على البعد الآخر في مشروع جودت سعيد، لاستكشاف مدى اختلافه عن مجمل المشاريع التغييرية التي طُرحت في القرن الأخير في العالم الإسلامي، متجاوزاً الحديث عن السلمية والعنف واللاعنف - والتي تشكل بتقديري الفضاء

الأساسي والمناخ الضروري لاستنبات الأفكار والرؤى والحلول - إلى ما يليها من أفكار في موقع الذات المسلمة، وطبيعة المشكلات التي تعانيها، وآفاق التغيير وإمكاناته وشروطه.

ينطلق الشيخ جودت سعيد في بحثه ودراساته وأحاديثه وكتبه من مرحلة ما بعد الإيمان الراسخ بالله والأنبياء والكتب، فهو مؤمن ملتزم بالدين (الإسلام)، بعباداته ومعاملاته وشعائره، وعناوين كتبه إما آيات قرآنية أو عبارات مستوحاة من آيات قرآنية. هويته محسومة بالنسبة إليه على الأقل، وانتماؤه واضح جلي من البداية وحتى النهاية، لا تشغله قضايا المتكلمين التقليدية، في الإلهيات والنبوات والسمعيات، ولا يخوض في تفاصيل أدلة الوجود والعدم والجوهر والعرض والأسماء والصفات والألوهية والربوبية والمبدأ والمعاد، والجنة والجحيم... ولن تجد له أطروحات في قضايا أصول الفقه المتعارف عليها، في الأدلة والأحكام، والاستنباط ووجوه الدلالة، والتعارض والترجيح... كما أنك لن تراه فقيهاً مفتياً في قضايا الحلال والحرام والعبادات والمعاملات والزواج والطلاق والإرث والجنايات والحدود بالطريقة المعهودة لدى الشيوخ والفقهاء والدعاة.

فيذا وجدت له حديثاً أو موقفاً في قضايا عقدية، كالموقف من التصور الذي تفرزه المناهج الكلامية لله وصفاته وأفعاله، أو وقعت له على آراء في قضايا الأصول لاسيما مسائل الاجتهاد والتقليد، أو اطلعت على رؤيته في قضايا الفقه في مسائل الجهاد والردة والخروج والمرأة، إذا وجدت شيئاً من هذا، فإنك لن تجد بحثاً على الطريقة المتعارف عليها لدى المتكلمين أو الأصوليين أو الفقهاء، بل رؤى ومقاربات تعتمد القرآن والسنة وعلوم النفس والاجتماع (الآفاق والأنفس) والتاريخ والعواقب والمآلات، في ضوء المقاصد الكلية للدين في الحرية والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية.

وتحتل مسألة الهوية والانتماء موقعاً مهماً في بنية شخصية جودت سعيد الفكرية<sup>(1)</sup>، فالتنكر للهوية ليس سوى انتحار بالمعنى الحضاري، واتهام الدين بأنه سبب التخلف وعلّة التأخر مجافٍ لواقع التاريخ، «فالمؤرخون والمفسرون والنقاد والفقهاء والنحاة والشعراء (كالتطريبي والشهرستاني والأصفهاني والجاحظ والشافعي وابن جني وابن رشد والتوحيدي وابن خلدون والزركشي والسيوطي... إلخ) أكدوا هويتهم الإسلامية على أكثر من صعيد من خلال ما كانوا يكتبونه، من دون أن ينسوا أرضية الاختلاف التي توضحت عليها قاماتهم الفكرية والعلمية والأدبية...»<sup>(2)</sup>.

ومسألة الإسلام عند جودت سعيد ليست مسألة إيمان والتزام وانتماء فحسب، بل تتعداها إلى ما هو أكبر وأشمل، فالإسلام - حسب تعبيره - يشكل رأسمال كبير في التغيير: «إن هذا الدين الذي يعترف بالأعمال الماضية والأنبياء السابقين الذين عرفناهم أو لم نعرفهم، والذي قطع الاتصال بالسماء مرة أخرى، وأغلق الباب، ورَدّنا إلى وقائع الأرض، أرى أن مثل هذا الرأسمال من يزهده فيه في حياة البشر لا يعرف كيف يتم الإصلاح ولا التقدم، وإن هذا المبدأ ليجذب الأتباع الجدد مع ضعف المسلمين وجهلهم، يجذب الأتباع من كل أنحاء الأرض..... أرى المستقبل بشكل يصدق نبوءة القرآن، وبأن هذا النور غير قابل للإطفاء... إن غوته - في حوار مع أكرمان - قال عن

(1) جودت سعيد، فقدان التوازن الاجتماعي، دار الهجرة، دمشق، الطبعة الرابعة: 1987 م. وقد ناقش في هذا الكتاب قضية الهوية من خلال نموذج تطبيقي في الزي واللباس،

(2) إبراهيم محمود، الهجرة إلى الإسلام: حول العالم الفكري لجودت سعيد، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: 1995 م، ص 93.

القرآن: إن هذا المبدأ لا يخفق أبداً، وغير ممكن أن نأتي بأفضل منه... فلعل هذا الرأسمال (رؤية حضارية أكثر عدالة) الذي أودع قلوب المسلمين هو الذي جعلهم يرفضون الحضارة الغربية، فلم تبهر أعينهم تقنياتها، لأنهم يتصورون عالماً أفضل وحضارة أفضل... ليس لصالح البشرية أن نعمم قيم الحضارة الغربية، لأنها لا تزال محكومة بقيم الرومان، وبالفيتو، إننا نتطلع إلى إمكان بناء عالم جديد لا يشعر المرء فيه أنه أقل أو أكبر قدرًا من غيره سوى بعمله الصالح... كما قال محمد إقبال:

في رماد اليوم منّا ترقدُ  
شعلة يرمي بها الكونَ الغدُ

لقد اخترق الغرب العالم بزيته كما فعل قارون من قبل، ولكن الرافض والتطلع إلى رسالة أسمى، وإلى عمل حضاري أفضل، هو رأسمالنا الكبير، وإن الاعتقاد بإمكان اختراق الفكر الإسلامي وجعله يستسلم، بعيد عن التحقق، وكلما تعمقنا أكثر في فهم العالم المتحضر، كلما كان ذلك قميناً بأن نفهم حقيقته، فنتحقق استقلالنا، وإن ما يُنتظر منا أن نقدمه للعالم مرة أخرى أهم وأكبر<sup>(3)</sup>.

أما مخاطبُ جودت سعيد الرئيسي فهو الإنسان المسلم الحائر القلق المتوثب المحبط، إنسان محور الجنوب، أو محور طنجة جاكرتا على حد تعبير مالك بن نبي، المستعد رغم الأضرار والأغلال التي تثقله، للبدل والتضحية، والذي يشعر رغم تهقيره وضعفه أن له رسالة لا بد أن يؤديها في نيويورك ولندن وموسكو. وهدفه الأخذ بيد هذا الإنسان، للتخلص من مشكلاته، والتغلب على أزماته، وتجاوز العقبة التي تحول بينه وبين تحقيق تطلعاته، وانبعاثه من جديد لتحقيق رسالته.

لا يشعر المسلم اليوم أنه أمام تحدٍ يتعلق بإيمانه وعقيدته، بقدر ما هو أمام تحدٍ يتعلق بسيادته وكرامته واستقلاله واعتماده على نفسه وأخذه مكانه اللائق في ميادين التنافس الحضاري بما يكافئ الآخرين ويجاريهم. والعالم الإسلامي مريض باتفاق المسلمين وغير المسلمين، ومشكلته متطاوله، وتشخيص مرضه مختلف فيه، وإذا كان واقع المسلمين هكذا فإن من نافلة القول أن يعملوا على تغييره، وقد عكف على ذلك كثيرون، منذ عصر الغزالي وابن تيمية والحركة السلفية، مروراً بعهد الموحدين، وصولاً إلى الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وجلال نوري ومحمد إقبال ومالك بن نبي وغيرهم.

أما رؤية جودت سعيد في التغيير، فقد أفرد لها كتاباً بعنوان: (حتى يغيروا ما بأنفسهم)<sup>(4)</sup>، وهي تتميز كما أشار مالك ابن نبي في تقديمه لهذا الكتاب بأنها تتجاوز مقولات الحتمية التاريخية التي تفرضها قوانين مراحل التاريخ والدورة الحضارية، والتي تجعل قوانين حركة التاريخ في حتميتها شبيهة بقوانين الطبيعة، والحتمية التاريخية تُفقد الإنسان دوره في التغيير وتصيبه باليأس، فأنت - كما يقولون - لن تكافح من أجل مجيء الصيف والخريف والربيع. وإذا كان الإنسان قد واجه قوانين الطبيعة - كالجاذبية مثلاً - بالتصرف مع شروطها الأزلية بوسائل جديدة، خلصت به إلى توظيفها وتسخيرها لخدمته، فإن «جودت سعيد المتشبع بالثقافة الإسلامية، يعلم أن التغيير، أي التاريخ، لا

(3) هذا المعنى مبثوث في العديد من النصوص التي كتبها جودت سعيد، انظر مثلاً: إبراهيم محمود، الهجرة إلى الإسلام، ص 47-46، 60.

(4) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، دار الثقافة للجميع، دمشق، الطبعة الثامنة: 1989م، وقد نشرت طبعته الأولى عام 1972م. ولجودت سعيد كتابان آخران نشرتهما دار الفكر بدمشق في الموضوع نفسه، وهما: مفهوم التغيير، ورياح التغيير.

يخضع فقط للحتميات الطبيعية، بل يخضع أيضًا لقانون النفوس، وبذلك تتغير وجهة النظر في سير التاريخ، إذ إن المراحل التي تتقبل أو لا تتقبل التغيير حسب طبيعتها، تصبح مراحل قابلة كلها للتغيير، لأن الحتمية المرتبطة بها أصبحت اختياريًا في أعماق النفوس»<sup>(5)</sup>.

وقد حاول جودت سعيد في كتابه: (حتى يغيروا ما بأنفسهم). إثبات أن التغيير المطلوب ممكن، وأن له سننًا وقوانين يمكن اكتشافها وتسخيرها، وأن التغيير المعني والمجدي هو تغيير ما بالأنفس أولاً، وأن هذا التغيير هو وظيفة الإنسان، ولا يأتي من الغيب. فواقع الإنسان وسلوكه مرتبطان بما في نفسه، ولا يمكن تغييرهما إلا بتغيير ما بنفسه، ومردّد مشكلاته إلى ما يلحقه هو بنفسه من ظلم، وليس إلى ما تلحقه به العوامل الخارجية المختلفة.

وعلى خلاف الاتجاهات التغييرية الأخرى يرى جودت سعيد أن (ما بالأنفس) هو الأفكار والتصورات والمفاهيم والمسلمات والعقائد...، والتغيير يبدأ منها، ولذلك: «فإن من المفارقات، أن نتطلع بشوق إلى تغيير الواقع، دون أن يخطر في بالنا، أن ذلك لن يتم إلا إذا حدث التغيير قبل ذلك لما بالأنفس. ونحن مطمئنون إلى ما بأنفسنا، ولا نشعر أن كثيرًا مما فيها هو الذي يعطي حق البقاء لهذا الواقع الذي نريد أن يزول، ونحن نشعر بثقل وطأته علينا، ولكن لا نشعر بمقدار ما يساهم ما في أنفسنا في دوامه واستمراره»<sup>(6)</sup>.

يبدو أن ما أراد جودت سعيد إحدائه من خلال التأكيد على (سنن التغيير)، هو إقناع المسلم الذي يشعر بوجود المشكلات، بأن مشكلاته ليست قدرًا مبهمًا، ولا حدثًا اعتباطيًا، والانتقال به من البحث في الغيبات والتطلع العشوائي للخلاص، إلى إدراك إمكانية اكتشاف القوانين النفسية والاجتماعية التي تحكم حركة المجتمع، وحياة الأمم، وأدوار الحضارة، والانتباه إلى أن هذه القوانين يمكن تسخيرها، وليست سحرية ولا غامضة ولا خارقة، والفيصل في التسخير هو مقدار العلم بها والإحاطة بمتغيراتها وشروطها وظروفها.. وهكذا فإن العقل المسلم يقف إزاء المشكلات أحد موقفين، فإما أن يعتقد أن لها قوانين وسننًا تخضع لها، أو أن يعتقد أنها بلا قوانين ولا تخضع لسنن، وبالتالي فهي اعتباطية وعشوائية وتحكمها الخوارق والشعوذة والسحر<sup>(7)</sup>.

إن الاعتقاد بعشوائية الكون، ونفي وجود القوانين والسنن، أو حتى الإيمان بوجود الأسباب والنتائج مع جعل العلاقة فيما بينها عشوائية واعتباطية، كل ذلك يُعدّ من أهم أسباب تعطيل العقل وإصابة الحواس بالشلل في العالم الإسلامي، والقرآن الكريم شبه من يعطلون عقولهم وحواسهم بالأنعام بل هم أضل، وإن الاعتقاد بعشوائية الكون ونفي وجود سنن الآفاق والأنفس، يمنعنا من إدراك أبعاد كلا المسؤوليتين، الفردية والجماعية، وإن قدرًا كبيرًا من معاناة المسلمين خلال القرون الأخيرة يعود إلى هذه العقيدة المتوارثة مضمونًا ومعنىً، والمتغلغلة في النفوس والثقافة، والتي كان من أعراضها إغلاق باب الاجتهاد، وانتشار التقليد بشكل رسمي ومنظم، وهيمنة الأبائية (تقديس الأبناء أو السلف أو القدماء)، والاحتكام إلى الهوى، إذ كيف لك أن تكذب وتجتهد وتكذب وتتعب ففكرك وتنعم النظر، مادام الكون عبثًا، وما دمت لا تؤمن بوجود قوانين يمكن اكتشافها وتسخيرها وتغيير

(5) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص 11-10.

(6) المرجع السابق، ص 15.

(7) المرجع السابق، ص 17-15.

الواقع بواسطتها، ومادام سعيد غير ذي جدوى في التغيير والإصلاح؟! (8).

إن ربط عقيدة العشوائية واللاسنتن واللاقوانين بأصول الدين، وربطها بالتوحيد والتنزيه، وربطها كذلك بالإيمان بالغيب، جعلها على قدر كبير من الرسوخ والثبات، وجعلها عنصراً أساسياً في فهم المسلمين لله، فحصدوا نتائج تصورهم الفاسد، وكانت النتيجة ما آلت إليه أحوالهم من التأخر والضياع، رغم اعتقادهم أنهم مؤمنون حقاً، ورغم أعمالهم وقرباتهم وعباداتهم: ﴿وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين﴾ [فصلت: 23 / 41]، ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾ [آل عمران: 154 / 3] (9).

إن منهج التغيير القائم على الإيمان بوجود القوانين والسنن، وآيات الآفاق والأنفس، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم، العلم بمعناه العريض، والذي يشمل المجالات الطبيعية والإنسانية، أو (آيات الآفاق والأنفس) بتعبير جودت سعيد ومن قبله محمد إقبال، إذ العلم هو السبيل الوحيد لكشف هذه السنن واختبارها ومن ثم تسخيرها، وقد أفرد جودت سعيد كتاباً كاملاً بعنوان: اقرأ وربك الأكرم (10)، لمناقشة مشكلة العلم في العالم الإسلامي، وليبيان معالمه ومعناه، ووضع الإنسان المسلم على طريق العلم، وترسيخ ملكته لديه.

ينتقد جودت سعيد تصور المسلمين للعلم، ويراه مخالفاً للتصور الذي يقدمه القرآن، فالعلم في القرآن هو الذي يكشف الحق، وهو ليس كذلك عند المسلمين. وينتقد كذلك مفهوم العلم لدى كثير من الباحثين الغربيين، الذين يقصرونه على مجال المادة والظواهر الطبيعية. ويدعو بالمقابل المسلمين إلى الثقة الكاملة بالعلم الذي يمد سلطانه ويتناول كافة القضايا، من الطبيعة والمادة إلى القيم والأخلاق والدين والمجتمع والنفس (11).

إذن فالعلم في القرآن - حسب جودت سعيد - في مكان عالٍ رفيع: «والعلم بحرصه على الحقيقة يصبح أخلاقاً لا يطبق الصبر على الخطأ حتى يجري التصحيح اللازم عليه. بهذا تصبح الأخلاق علماً، ولا يكون هناك أي مواجهة أو تقسيم بين العلم والأخلاق» (12).

وأياً يكن تعريف العلم، فإن واقع العالم الإسلامي يشي بأنه بعيد كل البعد عن أوليات المنهج العلمي، ففهم المسلمين لمصادر المعرفة قاصر محدود، وارتباطهم بالنص باعتباره منجماً للمعاني الخالصة القطعية البعيدة عن واقع موضوعها، أدخلهم في متاهة الحفر في الألفاظ، والانفصال عن الواقع، والغياب عن التاريخ، وجعل منهم أمة نصية منغلقة، وظواهر خطابية جوفاء. ويظن أكثر

(8) المرجع السابق، ص 163.

(9) المرجع السابق، ص 165.

(10) جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية: 1993 م، وقد صدرت طبعته الأولى عام 1988 م.

(11) المرجع السابق، ص 18.

(12) ينقل جودت سعيد هذه العبارة عن مالك بن نبي، الذي بدوره أوردتها في كتابه (مشكلة الأفكار). ويرى جودت أن مالك بن نبي قد اقترب من خلالها كثيراً من المفهوم القرآني للعلم، وإن كان تبنيه للمعنى الغربي للعلم هو الأعم الأغلب. انظر: جودت سعيد، لا إكراه في الدين، مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى: 1997، ص 72.



المسلمين أن الإسلام كما يتصورونه «نظام فكري مههور بخاتم رب العالمين، من غير أن يكون هذا النظام الفكري التفسيري قد تأثر أو مرَّ بأذهان البشر القابلين لأن يخطئوا ويصيبوا»<sup>(13)</sup>.

من هنا كان لا بد من دراسة اللغة وعلاقتها بالواقع، ومعرفة آليات تشكل المفاهيم، وانتقال المعلومات عبر اللغة، ومقدار النقص والتشوه الذي يعترى الحقيقة الخارجية والتي تتحول إلى صورة ذهنية، خلال رحلتها ومراتب وجودها من الواقع إلى الذهن إلى مخزن الترميز اللفظي ثم الكتابي، لتصل إلى الذهن الآخر بشكل مختلف. فالكلمات ليست هي الحقيقة، بل هي رموز على الحقيقة، والخطأ والتلاعب بالنصوص والكلمات ممكن ووارد، والتصحيح إنما يكون بالعودة إلى الواقع مرة بعد مرة، وكتاب الله وإن نزل من السماء، فإنه لم يصل إلى البشر إلا برموزهم، وهو يتحدث عن الواقع، والواقع موجود، وبالإمكان العودة إليه وفحصه ودراسته وتصحيح الخطأ المتأتي من محدودية دلالة اللغة وطريقة انتقال المعاني عبرها: «لكن الله عز وجل تعامل معنا بالرموز (الكتاب) وبحقائق الواقع (الكون والقوانين والسنن) وأمرنا بأن نرجع دائماً إلى الواقع، فننظر فيه ونأمله... وما الرموز إلا أسماء سميناها ما أنزل الله بها من سلطان، السلطان في القانون الثابت والسنة الثابتة فحسب، فالرمز إذن أداة تساعد على الفهم المؤقت، أما الواقع فهو أبدي وذلك من سنة الذرة إلى سنة المجرة»<sup>(14)</sup>، ومعرفة الواقع ستغير فهمنا للكتاب، والتاريخ سيضطّر المسلمين إلى تغيير فهمهم للقرآن.

«إن الحدث أو الشيء أدل على ذاته من كل وصف، فالصخرة أدل على نفسها من كل كلام يقال عنها، حتى ولو كان هذا الكلام كلام الله عز وجل، وعند الاختلاف بشأنها يصبح المرجع الأصدق هو الصخرة ذاتها وليس ما قيل عنها، أيا يكن القائل. وإن إعلان القرآن ختم النبوة وانقطاع الوحي كان إيذاناً بولادة عالم جديد، وقد تنبه إلى هذا المعنى محمد إقبال، فاعتبر أن هذا الختم كان إعلاناً لانتهاج عصر التوجيه السماوي عبر الوحي والرسالات، لأن القرآن أحالنا إلى السنن والقوانين والواقع والتاريخ والعواقب. ومن هنا نفهم أهمية ما ألح عليه القرآن من ضرورة معرفة التاريخ البشري ودراسة أخبار الأمم، وهذا ما أهمله المسلمون، ولم يروا له قيمة تذكر، ولذلك فقد الكتاب الذي بين أيديهم معناه، وصاروا يقرؤونه قراءة بجاوية للتبرك وبنية تحصيل الثواب وتجميع الحسنات من خلال قراءة الختم بعد الختم منه، والدليل أن «آية: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ [العنكبوت: 29/20]، رغم أنها أمام المسلمين منذ نزلها فإنهم لم يستفيدوا منها... في حين صار محتواها هو المرجع الأساسي لفهم الأمور»<sup>(15)</sup>.

والدين بحد ذاته يمكن أن يصير مادة للبحث العلمي: «وإذا فهمنا ارتباط الأسباب بالنتائج، وأنها ليست عقلاً بل مشاهدة ورؤية في الواقع، فيمكن القول: إن الإيمان بالله واليوم الآخر علم، أي أن إيماننا بالله واليوم الآخر يقوم على أساس أسباب لها نتائج معينة... أي أنك إذا شاهدت أن الإيمان بالله واليوم الآخر في واقع الأرض -عالم الشهادة- يعطي نتائج إيجابية، فإن ذلك سيكون دليلاً على صحته، وستضطّر إلى التسليم بالارتباط بينهما (السبب والنتيجة)... وما إلحاح القرآن المستمر

(13) جودت سعيد، لا إكراه في الدين، ص 69.

(14) المرجع السابق، ص 104-107.

(15) المرجع السابق ص 106.

على التأمل في الكون، إلا لتكون أدلة الإيمان بالله من عالم الشهادة... بهذا الأسلوب يعرض القرآن الإيمان على أنه علم، وأن العلماء هم الذين يدركونه: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلى العالمون﴾ [العنكبوت: 29 / 43]... هكذا يصبح الغيب علمًا، عندما تكون طريقة إيماننا بالقيم السماوية كإيماننا بأي شيء محسوس<sup>(16)</sup>.

وللتاريخ في فكر جودت سعيد قيمة كبرى وأهمية بالغة، فهو يعتبره مصدرًا أساسيًا للمعرفة، والتاريخ هو مختبر القيم وميزان الحكم على الحضارات، والعواقب التي ذكرها القرآن تشمل القيم والأخلاق والدين والفكر، إنه مختبر العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعواقب التاريخ هي برهان صحة وسلامة وعلمية وسننية كل من القيم والأخلاق والأديان. وقد قدم القرآن نماذج للاعتبار ولا استخراج السنن والقوانين في الصلاح والفساد من سير الأقسام الغابرين، فإن كان الأمر لازال جاريًا في الواقع، فإن القرآن يحيلنا إلى المستقبل، فإما أن ننظر إلى (تاريخ ماضي) لتستخرج القانون ﴿انظروا﴾، أو أن تتأمل ما يجري في واقعك من (تاريخ معاش) لتتعلم منه ومن تجربتك فيه ﴿انتظروا﴾، ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: 53 / 41].

واهتمام جودت سعيد بالتاريخ جعله عرضة للاتهام من قبل تيارات إسلامية عديدة، فقد وجد بعضهم في هذا توجهًا يساريًا شيوعيًا ماركسيًا، وأطلقوا عليه الألقاب المسيئة كالشيخ الأحمر أو الماركسي المسلم<sup>(17)</sup>، فهو قد استشهد في كتاباته بأراء العديد من الكتاب اليساريين، من مثل قولهم: «كما أمكن معرفة قوانين تطور الطبيعة، يمكن معرفة قوانين تطور المجتمع، ولها دلالة موضوعية. وبالتالي رغم تعقد حوادث الحياة الاجتماعية وتشابكها من الممكن أن تصبح علمًا فيه من الدقة ما في البيولوجيا، وقادرًا على استخدام قوانين التطور الاجتماعي في تطبيقات علمية، وبالتالي تصبح الاشتراكية علمًا»<sup>(18)</sup>. ولم تمنعه توجهاتهم الإلحادية من الاعتراف لهم بما أضافوه من معارف وأفكار، مع انتقاده لموقفهم الأيديولوجي الذي جعل من الاكتشافات العلمية في مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية دليلاً على وجوب نبذ كل نظرية دينية على الإطلاق، فقد كان على يقين كبير من مصداقية القرآن، وأنا «حين نتعلم كيف نقرأ آيات الله في الآفاق والأنفس، فلن يعود هناك ما يجعلنا نخاف على آيات الله في الكتاب، لأن آيات الآفاق والأنفس ستبين أن آيات الكتاب هي الحق... وإن الاعتراف بجانب الصواب الذي في النظرية الماركسية لا يضرنا شيئاً... فحين يقول الماركسي: إن دراسة التاريخ الاجتماعي أصبحت علمًا، ينبغي أن لا نقول له أخطأت، بل نقول له هذا حق... لكن حين يصل إلى القول بأن من الواجب نبذ كل نظرية إيمانية على الإطلاق، هنا نقول له: أين هذه النتيجة من تلك المقدمة؟ هذه الفكرة الطوباوية ناشئة عن الكراهية والعاطفة، لا عن الدراسة الموضوعية...»<sup>(19)</sup>.

(16) جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، ص 112-118.

(17) أبرز تلك الانتقادات وردت في كتاب: عادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد - محمد إقبال - محمد شحرور على ضوء الكتاب والسنة، دار البينة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1995 م.

(18) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص 80.

(19) المرجع السابق ص 81.

إن ما قدمه جودت سعيد في موضوع العلم والتغيير، أكبر بكثير من أن تتسع له هذه الصفحات المحدودة، فقد تعمق في تشخيص مشكلات العالم الإسلامي، وبحث في حرية الرأي والعقيدة في الإسلام، وحقوق الإنسان في الإسلام، والسيف والقانون أو العلاقة بين القوة والدعوة والفكر في الإسلام، وأسهب في شرح بعض الأجنحة القرآنية، أجنحة التنظيم الاجتماعي والديمقراطي والاقتصادي الموزعة في القرآن، والتي تنبه محمد إقبال إلى الخسارة الفادحة التي مني بها المسلمون من جراء إهمالها والاشتغال بدل ذلك بالحروب والفتوحات<sup>(20)</sup>، إلى غير ذلك من العناوين والأفكار.

ولا يزال فكر جودت سعيد موضع جدل في الأوساط الإسلامية، ولم يتحول إلى تيار واسع في الفكر الإسلامي المعاصر، رغم اتساع نطاق المهتمين به، وكثيرون -في تقديري- لم يسلموا له، وهو إضافة إلى ذلك يثير من الأسئلة أكثر مما يطرح من أجوبة، ولعل هذه إحدى أهم ميزاته. وبمقتضى قانون الزبد الذي كثيراً ما يذكره جودت سعيد ويؤكد عليه، فإن المستقبل كفيل ببيان مدى الحق والصواب، والباطل والخطأ فيما ذهب إليه: ﴿كذلك يضرب الله الحق والباطل، فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ [الرعد: 71 / 31].

(20) جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، ص 207.

## جودت سعيد؛ مُجَدِّدًا

أحمد الرحم



أحمد الرحم

باحث وكاتب سوري، من مواليد 1962، مقيم في فيينا، مهتم بشؤون الإسلام السياسي والفكر التنويري، عضو في المنتدى العالمي للإسلام الديمقراطي، شارك في نشاط لجان إحياء المجتمع المدني في سورية عام 2003، وشارك في تأسيس ملتقى الحوار الوطني السوري، وله عشرة كتب مطبوعة، إضافة إلى عديد من المقالات والأبحاث والدراسات، ويكتب بصورة منتظمة في مركز مينا للأبحاث-فيينا.

### ملخص تنفيذي

تميز جودت سعيد عن معاصريه بتقديمه أطروحات فكرية جديدة للعقل المسلم؛ لم يتعود سماع مثلها؛ فخالفت أطروحاته الفكرية المدارس الإسلامية كلها التقليدية والحركية؛ فكان مجددًا حقيقياً في الفكر الإسلامي؛ إذ قدّم هذه الإضافات الفكرية معتمداً النص القرآني كدليل على صوابية أفكاره أولاً، والمنطق العقلاني ثانياً؛ والبعد الإنساني ثالثاً؛ واستلهم العبر والدروس من التاريخ رابعاً.

ولقد تمحورت أفكاره المضافة للعقل الإسلامي ضمن مفاهيم؛ يكمل بعضها بعضاً؛ دفعتنا إلى وضعه في مصاف المجددين؛ إذ إن العقل والفكر الإسلامي؛ كانا في حالة ترهل وتصحر؛ وفي حاجة إلى أفكار غير مسبوقه تخرجه من عنق الزجاجة التي وضعته فيها المدرستين التقليدية والحركية.

ستوقف عند تلك الإضافات الفكرية له من خلال المحاور التالية:

- المدخل لفهم إضافاته الفكرية
- مفهوم (لا إكراه في الدين)
- مفهوم ثبات مبدأ السُّننية وقانون السببية (الوجود السُّنني)
- مفهوم التغيير الذاتي كمقدمة للتغيير الموضوعي
- مفهوم اللاعنف
- خاتمة

## المدخل إلى فهم إضافاته الفكرية

يُعدُّ جودت سعيد حالة فكرية متميزة بالمقارنة مع المشايخ والدعاة والمفكرين الإسلاميين على الأقل في العقود الأخيرة المنصرمة.

فما بين دعاة اعتمدوا القصص والأساطير لجذب الناس إلى الدين؛ ومشايخ انشغلوا بأمور فقهية؛ لا تؤسس لهضة وتطور؛ ومفكرين حركيين تبناوا الإيديولوجية العنيفة لتحقيق أهداف سياسية؛ كان جودت علامة بارزة في فكره وسلوكه؛ لفتت أنظار المتدينين وغير المتدينين إليه.

إذ خرج مبكراً من صندوق المدرسة التقليدية؛ والإسلام السياسي؛ وابتعد عن المنهج السلفي؛ ليقدم فكراً جديداً؛ ذا مقاصد إنسانية نهضوية؛ تسعى لتغيير عقلية المجتمع باتجاه آخر؛ لا مُفكّر فيه من قبل أقرانه من مشايخ ودعاة ومفكرين إسلاميين. حتى قال خصومه عن أفكاره: ما سمعنا بها عند آبائنا الأولين.

لقد كرّس حياته من أجل أفكاره التي كان يُطلق عليها اسم (بناتي)؛ وكلما توسع في فكرة؛ وفرح قائلاً: إن بناتي يكبرن. حيث فتح جودت للأجيال القادمة طريقاً جديداً غير مسبوق؛ يعتمد فهم السننية لإدراك مفاتيح النهضة والتقدم؛ رافضاً الإكراه والعنف في مجالات الحياة الدينية والدينية.

فما هي تلك الأفكار التي قدمها جودت؛ وشكلت إضافةً للعقل المتدين؛ أخرجته عن النمطية الدينية التقليدية بمختلف مدارسها؛ وجعلته مجدداً وعلامةً بارزة في الفكر الديني؛ اهتم بها كثير من الباحثين.

## نستطيع تلخيص جملة أفكاره بما يلي:

### أولاً: مفهوم اللاعنف

يرى جودت أن المتدبر لتاريخ المسلمين؛ سيلحظ أن العنف كان وسيلتهم في التغيير؛ إن كان سياسياً كما هو حال السلطات المتعاقبة؛ أو فكرياً كما فعل المعتزلة وأهل الأثر عندما قهروا المجتمع على أفكارهم؛ حتى بات العنف سنة التغيير الوحيدة للعقل المسلم؛ وهذا الفهم لعملية التغيير مخالف للمنهج القرآني؛ الذي قدم للبشرية الدرس الثاني في مواجهة الحياة ومفهوم التعايش<sup>(1)</sup>.

وبالتالي فإن أردت رضى الله؛ وتأسيس مجتمع راشد؛ عليك أن تنهج منهج العقلاء؛ وترفض العنف؛ حتى لو كنت من ضحاياه! ودعم هذه الفكرة بقصة ابني آدم (هابيل وقابيل) في القرآن؛ وقدم من خلالها اللاعنف بوصفه منهجاً للعيش والتعايش مع الآخر المختلف معنا. فالتغيير في فكر جودت يعتمد السلمية؛ ويرفض العنف مطلقاً.

ما ميز فكرة اللاعنف عنده المعروفة قبله عالمياً من خلال «غاندي» و«مانديلا» و«مارتن لوتر

(1) الدرس الأول كان العنصرية؛ عندما رفض إبليس السجود لآدم متعللاً بعنصريته: (قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ). سورة ص: 76.

كينغ» و«دالاياما» وسواهم؛ أن جودت دعم الفكرة بالنص القرآني دليلاً على حُجيتها؛ معتمداً  
الدرس الإلهي الثاني للبشرية:

لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيْ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي  
أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ. المائدة: 28+29.

وأضاف العبرة التاريخية كدليل على مصداقية مذهبه؛ لأن التاريخ مصدر من مصادر المعرفة؛  
فعندما نتدبر التاريخ نجد أن العنف وإن نجح عند بعضهم في البداية؛ لكن نتائجه كانت كارثية  
فالدولة الأموية جاءت بالعنف؛ وبه ذهبت؛ وكذلك الدولة العباسية الخ... وبذا يستتج أن الضحية  
إن قابلت عنف المستبد بعنف مثله؛ انحطت معه أخلاقياً؛ وفقدت الفكرة طهارتها الإنسانية؛ وهذه  
ليس مثالية مفرطة كما يظن بعضهم، إنما الدرس الإلهي الثاني للبشرية عند بدء الخلق؛ وبداية  
مشوار الحياة. فرغم مقتل ابن آدم الأول؛ إلا أنه كان منتصراً أخلاقياً وروحياً؛ إذ وصف القرآن القاتل  
بأنه أصبح من الخاسرين ومن النادمين.

ويذهب في تأكيد فكرته قرآنيًا بأن الملائكة حينما استفهمت من الخالق استنكارياً عن علة خلق  
«آدم» رغم كونه سيفسد ويسفك الدماء؛ فجاء «الرهان» الإلهي على الإنسان العاقل الرافض للعنف  
بقوله<sup>(2)</sup>:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ  
الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.  
البقرة: 30+31.

آخر ما كتب قبيل وفاته؛ وعلى جداريته بالفيسبوك مؤكداً إيمانه العميق باللاعنف قائلاً:

من المستحيل أن يعود العالم المتحضر الى حسم خلافاته مرة أخرى بالسلاح؛ وما ترسانتهم إلا  
ليعها للشعوب المتخلفة والجاهلة وخاصة في العالم الإسلامي! وبعض الحروب التي يقومون بها  
في غير أوطانهم ليست سوى عروض استعراضية لبيع ترسانتهم العسكرية للسذج والحمقى، الذين  
يتقاتلون أعواماً ثم يعودون لنقطة البداية (السلم)؛ وأما الرؤوس النووية التي يملكونها ليست إلا  
كالخرز الأزرق التي يعلقونها كي لا يصابوا بالسحر؛ وإلا فبماذا يمكن أن نفسر وجودها. إن خسارة  
الاتحاد السوفيتي صاحبة أكبر ترسانة نووية بحرب باردة دون أن تستخدم طلقة واحدة وليست قبلة  
نووية. وصعود اليابان وألمانيا بعد الحرب العالمية دون أن يكون لها اي اهتمام بموضوع ترسانة  
الأسلحة إلا بقدر ما يتعلق منها بالتجارة للشعوب الجاهلة التي يستخدمونها. وما التخلف والفقر  
والحاجة التي تعيشها كوريا الشمالية صاحبة الترسانة النووية مقارنة بجارتها الجنوبية. والباكستان  
الدولة الإسلامية الوحيدة التي استطاعت أن تدخل النادي النووي؛ ولا زالت تعيش حالة من الفقر  
والحاجة. إلا دليلاً على صحة ما نقول<sup>(3)</sup>.

وبناءً على فكرة اللاعنف؛ أسس جودت فكرته التالية.

(2) راجع (مذهب ابن آدم الأول: أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي) ص 48.

(3) <https://www.facebook.com/JawdatSaidLegacy/>



## ثانيًا: مفهوم (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)

يقدم جودت سعيد فكرته في مفهوم اللاإكراه معتمداً النص القرآني أيضاً؛ وهو بذلك يرفض مبدأ الإكراه برمته؛ وبالتالي لا يعتقد بصحة الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ في قتل المرتد؛ التي باتت دستور الحركات الإسلامية المتطرفة؛ وتبناها المؤسسة الدينية في أماكن شتى، ولدعه يتحدث عن فكرته؛ حيث يقول:

إن عالم اللاإكراه ليس له نقيضاً إلا عالم الإكراه، والذين لا يمارسون الإكراه هم الذين حموا أنفسهم وأموالهم، واستحقوا العدل والإحسان. فلنسمّ آية اللاإكراه، آية الرشد، ولننظر من خلال آية (لَا يَنْهَاكُمْ) إلى آية الرشد! إن آية (لَا يَنْهَاكُمْ) موجهة إلى مجتمع الغي، كما هي موجهة إلى مجتمع الرشد، ومجتمع الرشد هو المجتمع الذي يحتوي كل الآراء والمذاهب والرؤى، المختلفة في تفسيرها للوجود، ماعدا الذين يقتلون الناس ويخرجونهم من ديارهم من أجل أديانهم..... ولذلك قال الله تعالى: (يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ) فالدين أيضاً يمكن أن يكون دين الله، ويمكن أن يكون دين فرعون أو المشركين أو الكافرين: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ: ... إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ) (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)..... (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) إذن الفريقان هما فريق الرشد وفريق الغي، فريق الذين يقاتلون في الدين ويخرجون من الديار، وفريق الذين لم يقاتلوا في الدين ولم يخرجوا من ديارهم<sup>(4)</sup>.

ومما تقدم؛ فإننا نجده يضع للجهاد شروطاً محددة؛ حتى لا ينزلق إلى دركات الإكراه؛ فينبغي أن نعرف منهج النبوة في تحديد شروط الجهاد! ومتى يجوز استخدام العنف؟ حول هذه النقطة التي شغب بعضهم على فكر جودت؛ أوضح شروط استخدام العنف قائلاً:

بحسب فهمي للإسلام ولحياة النبي ﷺ؛ فإن للجهاد شرطين: الأول في المُجَاهِد: وهو أن يكون قد وصل إلى حكم الدولة برضا الناس، وعلى طريقة (طلع البدر علينا)، وألا يكون قد وصل إلى الحكم عن طريق العنف والضغط على الناس. والثاني في المُجَاهَد ضده: وهو أن يكون قد أخرج الناس من ديارهم بسبب معتقدهم، أو أكرههم على دين دون دين. فالجهاد ليس لأجل الكفر، قال تعالى: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ). والجهاد لا يعني أن تقتل الذي لا يعجبك دينه، أو الذي لا يدين بدينك، لأنه وفقاً لقواعد الإسلام، يجوز للذي نقاتله ونهزمه أن يبقى على دينه، ولا يجوز لنا أن نكرهه على ديننا، حتى لو كان مجوسياً أو بوذياً، لقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). إذن: الجهاد القتالي موجه إلى الذين لا يقبلون أن يدين الناس إلا بدين واحد، ويقتلون الذين ليسوا على دينهم، هؤلاء يجاهدون. لا يجاهدون الفرد، بل يدعو هذا الفرد الناس إلى أفكاره حتى يصل إلى الحكم برضا الناس. عندها يحق له أن يمارس الجهاد المشروط<sup>(5)</sup>.

(4) راجع كتاب جودت سعيد: كن كابين آدم الأول. وموقعه على الانترنت:

<http://tinyurl.com/mcx5nd5b>

(5) انظر: الإسلام وظاهرة العنف. إعداد وتقديم محمد نفيسة. الطبعة الأولى، 1996.

ويوضح أن أولى خطوات الطريق لخلاص المجتمع من فكرة العنف والإكراه؛ تتمثل بالقراءة وللخلاص من الثقافة الآبائية؛ قائلاً:

إن السبيل إلى الخلاص من الآبائية والتقليد والنموذج والسلف والأشخاص، هي القراءة الواسعة العميقة هي: (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. العلق: 3+5) إن القراءة المحدودة، الضحلة المرعوبة، لا تخلص من التقليد والآبائية. فمن لم يرَ إلا نموذجاً واحداً؛ وربما مشوهاً أيضاً... كيف يمكن له أن يبدع ويضيف شيئاً جديداً لم يسبق له مثيل. فالاجتهاد في حقيقته زيادة على بناء سابق. إن الذي يرى نماذج كثيرة، وتأمل عميق، هو الذي يستطيع أن يستخلص النموذج أو المثال الذي يجمع الحسنات، أو المثال الذي لم يظهر بعد<sup>(6)</sup>.

وهذا يحتاج إلى تعلم ثقافة الحب؛ ونبذ الكراهية؛ على حد قوله من خلال معرفة تأثير سر الحب في النفس البشرية فيقول: مازال الانسان لم يكتشف سر الحب؛ وعندما يكتشف تسخيرها ستكون أعظم من اكتشاف النار. وهذا الذي يقودنا إلى المفهوم الثالث الذي قدمه جودت؛ ويحتاجه مسلمو اليوم بشدة.

### ثالثاً: مفهوم ثبات مبدأ السننية وقانون السببية (الوجود السنني)

وقع خلاف كبير بين الإمام الغزالي أحد أهم مراجع الأشاعرة تاريخياً؛ الذي نفى مبدأ السببية؛ وأن الطبيعة غير فاعلة؛ حتى أنكر والأشاعرة الفاعلية البشرية؛ وقالوا بمبدئهم الشهير (عندها لا بها) إلا أن الفيلسوف ابن رشد والشيخ ابن تيمية؛ عارضوا الغزالي والأشاعرة في إثبات مبدأ السببية؛ لكن جودت أعطى جزءاً مهماً من كتابته لتأصيل مبدأ السببية؛ الذي يقوم عليه العلم الحديث اليوم؛ وإعادة تفعيله في العقل المسلم؛ وبدأ ذلك بقوله:

لقد توقف الوحي بموت رسول الله ﷺ، وانتهى عصر الغيب وبدأ عصر الشهادة، وانتهى عصر المعجزات وبدأ عصر العلم، وانتهى ضباب الخوارق وبدأ عصر السنن. فالقرآن هو كتاب الله المسطور؛ والكون هو كتاب الله المنشور. إن كلمات الله التي تحكم الكون؛ ليست فقط التي نجدها في الكتب المقدسة؛ فالقرآن والتوراة والإنجيل ممكن أن نكتيهم بمجبرة أو محبرتين، ولكن ما هي الكلمات التي لا تكفي لها البحار مداداً ولا الأشجار أفلاماً (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربِّي لَنفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا). إن كلمات الله الباقية هي السنن التي يتعرف إليها الإنسان كل يوم عبر البحث العلمي والحقائق الفيزيائية المكتشفة، وهي سنن كونية تملك قوة الوحي؛ وهي كلمات الله المستمرة في كونه... فالقرآن لا يغني عن كتاب الأكوان؛ وفي كل منهما نقرأ وجه الله<sup>(7)</sup>.

(6) راجع مدخل كتاب (اقرأ وربك الأكرم) لجودت سعيد.

(7) انظر:

ومن أهم ما يُحسب للإمام الغزالي وابن تيمية فلسفيًا؛ أنهما أول من تحدثا بين الفلاسفة عن مراتب الوجود؛ حتى بات مفهوم مراتب الوجود في الفلسفة إبداعًا لهما مشهود به عالميًا؛ حيث قسّما مراتب وجود الشيء إلى أربع مراتب وهي: الوجود العيني أو الخارجي؛ والوجود الذهني؛ ثم الوجود اللفظي. وأخيرًا الوجود الكتابي. وبرهنا عليها في مواضع عدة من كتاباتهم.

جودت سعيد أضاف لمراتب الوجود مرتبةً خامسة؛ أطلق عليها اسم الوجود السنني؛ بمعنى أن الله خلق القانون أولاً ثم جاء الموجود ليعمل وفق القانون الذي خُلِقَ له؛ فإله خلق الموت؛ وجعل له قانون يَتَفَعَّلُ فيه؛ فمتى تَفَعَّلَ قانون الموت؛ واستكمل شروطه؛ مات الإنسان، كما أن الله جعل الإنسان خليفته في الأرض؛ فمتى حقق شروط الاستخلاف؛ استحق الخلافة الإلهية؛ ويذهب إلى أن الوجود السنني فاعل لا يتخلف أبدًا؛ لأنه من سنن الله التي لن تتبدل أبدًا؛ ويبرهن عليه بقوله:

وفي موضوع السنن أمران مهمان. الأول: أن السنن ثابتة لا تتبدل. والثاني: أن السنن التي يعينها القرآن الكريم هي سنن المجتمع والآنفس، وليست سنن الآفاق، وهذا ما تشير إليه الآية الكريمة (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا). وهذان الأمران يلتبس فهمهما على المسلم، فلا بد من تصحيح هذا الفهم. فالمسلم أولاً: لا يرى للعلم ثباتًا، وإما يرى تغييرًا مستمرًا (فما يثبت العلم اليوم ينفيه غدًا). والذي يوقع المسلم في هذا أن هناك فرضيات شاعت بين الناس على أنها حقائق ثم اكتشف خطأها، فيظن أن ذلك نفي للعلم أو تغيير للسنة؛ وهو ليس كذلك. كما أن هناك حقائق اكتشفت جزءًا منها، ثم اكتشفت - بعد حين - ما يتمم هذه الحقيقة... فالعلم هنا لم يتف، ولكنه تكامل، وهذا ليس بتبدلًا للسنة؛ وإنما انتقال من سنة إلى سنة؛ ومن قدر إلى قدر.... والمسلم ثانيًا لا يرى أيضًا أن العلم يدخل في الأمور الاجتماعية مثلما يدخل في الأمور الطبيعية. وهاتان العقبان الكبيران تقفان أمام تذوق المسلم لمعنى العلم<sup>(8)</sup>.

ويقدم «بشر جودت سعيد» نجل مقارنة لمفهوم الوجود السنني الذي أبدعه والده فيقول:

يرى جودت أن الإنسان الذي لا يميز بين ما هو علم، وما هو ظن، أو وهم أو هوى، وما هو صورة ذهنية، وما بين الحقيقة الخارجية، هذا الإنسان لن يدخل عصر العلم، ولهذا لم يدخل العالم الإسلامي إلى الآن عصر العلم. فهم جودت الكون والتاريخ والحياة، بحسب قانون الزيادة في الخلق (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ)؛ (وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) ولاحظ أن هذه الزيادة يحكمها قانون الزيادة: (فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ). وعلى هذا، لا يكون من المعقول أن يتوقف الزمن عند التفاسير والتأويلات القديمة للقرآن والكون والإنسان<sup>(9)</sup>.

ما تقدم يقودنا إلى مفهوم التغيير الذي يريده جودت سعيد.

رابعًا: مفهوم التغيير الذاتي كمقدمة للتغيير الموضوعي!

(8) راجع كتاب (اقرأ وربك الأكرم) الفصل الأول. جودت سعيد. وموقعه على الانترنت:

<http://tinyurl.com/va8693d7>

(9) بشر جودت سعيد: فكر جودت سعيد. المادة منشورة باللغة التركية تحت عنوان "CEVDET SAİD ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE NOTLAR" في مجلة "Umran" التركية في عددها لشهر آذار/ مارس 2022. والتي خصصته لفكر جودت سعيد.

وضع جودت مفاهيمه للتغيير في كتاباته ومحاضراته؛ ولكن كتابه (حتى ما يغيروا بأنفسهم) جمع كل تلك المفاهيم؛ وشرحها.

فعملية التغيير بحسب ما قدمها؛ تبدأ من أسس فكرية؛ ومعنى أن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم؛ أي ما في عقولهم؛ وبالتالي فإن مشكلة العالم الإسلامي في فكره؛ مما يجعله يخطئ في استدلال طرق التغيير والنهضة؛ وكان يرى أن ما لدينا من إخلاص يكفي للإقلاع بالنهضة؛ ولكن ما ينقصنا هو الصواب.

ففي كتابه (حتى يغيروا ما بأنفسهم) يؤكد أن مشكلة التخلف عندنا تتمثل بجهلنا بقوانين النهضة وسُننها؛ وهذه يمكن فهمها وتسخيرها للنهوض، وإن الأفكار التي غيرت البشرية؛ كانت مؤثرة على العقل أولاً، فكان التغيير خاضعاً لسنن الله — قوانينه — في النفس والمجتمع؛ وبالتالي فإن عملية التغيير تبدأ بتغيير ما في العقول؛ وهذه وظيفة المجدد والإصلاح. ثم يبين موضوع الصواب الذي نحتاجه في مقدمة كتابه المذكور آنفاً بقوله:

«إن شباب العالم الإسلامي عندهم استعداد لبذل أنفسهم وأموالهم في سبيل الإسلام، ولكن قلَّ أن تجد فيهم من يتقدم لبذل سنين من عمره ليقضيها في دراسة جادة، لينضج موضوعاً، أو يصل به إلى تجلية حقيقية، مثلاً كمشكلة الانفصال الذي يعيشه المسلم بين سلوكه وعقيدته، إذ كثير من الأسئلة التي تطرح، ولا جواب شافياً لها، مع أنه لا يمكن التغيير من وضع إلى وضع، إلا بعد إجابة موضوعية عن هذه الأسئلة، ولا يمكن ذلك إلا بعد الدرس والتحصيل».

كما يؤكد في مقدمة كتابه أن العقل المسلم لم يدرك بعد أهمية مراكز الدراسات والأبحاث؛ وأثرها في عملية التغيير هذه؛ فيذهب باتجاه التضحية بالنفس والعنف وحتى الإكراه.

ثم يعود لقضية التغيير في بداية الفصل الأول من كتابه ليقول:

«إن كثيراً من مفاهيم المسلمين عن الإسلام كثير منها ظنون وأوهام؛ ومنها مثلاً مفاهيم التغيير والنهضة؛ حيث يظن كثير من المسلمين أن مجرد انتسابهم للإسلام وقيامهم بالصلاة والصوم مثلاً؛ سيجعلهم قادة العالم، وسيهزم الأمم الكافرة دون الأخذ بالأسباب المادية من القوة والعلم والعمل وغيرها».

وهذا كله لن يحصل كما يقول إلا بالاهتداء إلى سنن التغيير الاجتماعية؛ ومعرفة مفاتيحها؛ لإدراك الخلل؛ وبدء عملية التصحيح والصواب فالنهضة. وإن تجاوزنا لحالة الانفعال والعاطفة في الأحداث؛ يكمن في معرفتنا للسنن التغيير في النفس والمجتمع.

ثم يقدم جودت فكرةً رائدة في طلب العلم؛ وبدء عملية النهوض والتحضر؛ تقول إن العلم لا يجب أن نبحت عن أسسه في القرآن الكريم؛ كما يروج دعاة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة؛ فهذا مخالف للقرآن ذاته؛ إنما طلب العلم للنهضة والتحضر يكون من خارج القرآن لا داخله؛ فيقول:

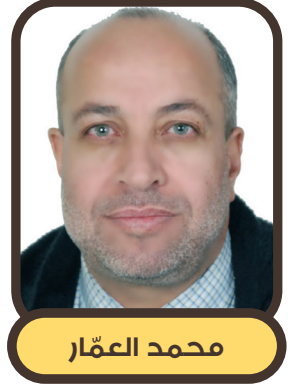
القرآن الكريم يطلب منا أن نطلب العلم خارج القرآن؛ وذلك بـ«السير في الأرض والنظر إلى آيات الله المودعة في الأفق والأنفس». وبالتالي، آيات الأنفس والأفاق: من القرآن؛ حيث إن القرآن يأمر بالنظر إليها، ولكن مكان طلبها «ليس في القرآن»، وإنما «في الكون والأنفس والأفاق».

## خاتمة

رحل جودت سعيد إلى جوار ربه؛ بعد أن تحرش بالعقل المسلم؛ ولفت انتباهه إلى قضايا لم يطرحها السابقون؛ وأن العمل من أجل نهضة الأمة أهم بكثير من تلك المعارك «الدونكوشوتية» التي يمارسها المسلمون اليوم فيما بين فرقهم ومذاهبهم؛ وأن سؤال النهضة؛ ومعرفة مفاتيح التقدم والحضارة؛ قلة من سخر حياته من أجلها؛ ومنهم جودت سعيد؛ فكان بحق مجددًا لامعًا في الفكر الإسلامي.

## الآباء أو سؤال مرجعية الآباء عند جودت سعيد

محمد العمّار



محمد العمّار

طبيب سوري، مواليد مدينة درعا 1962، ويقوم حالياً في ريف درعا، مستقل سياسياً من خلفية إسلامية، ينتمي إلى مدرسة الشيخ جودت سعيد في التغيير، مهتم بالتغيير السلمي، كان له نشاط نقابي معارض منذ الثمانينات، وشارك في نشاط «إعلان دمشق»، تعرّض للاعتقال السياسي الأول في 21 آذار/ مارس 2011 بعد انطلاق الثورة السورية، وتكرّر خمس مرات خلال السنة الأولى للثورة، أنشأ خلال الفترة التي خرجت فيها منطقة درعا عن سيطرة النظام نشاطاً ثقافياً لنشر الديمقراطية والتغيير السلمي من خلال محاضرات أسبوعية تشرح أهمية التغيير الثقافي بوصفه التغيير الحقيقي، فُصل من النقابة والوظيفة، ثم أعيد إلى النقابة تحت عنوان (ناشط في المعارضة السياسية تمت تسوية وضعه)، له العديد من المحاضرات والمقالات.

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى والأميرين بالقسط من الناس:

من المداخل المنهجية التي تسهل الولوج إلى عالم جودت سعيد الفكري، بحث مرجعية الآباء أو «سؤال التراث»، وهذا البحث كان عقدة العقد في مواجهة الأنبياء لمجتمعاتهم، كانت مشكلة مرجعية الآباء إحدى الإشكالات الكبرى بين الأنبياء وأقوامهم، وبين محمد (ص) وقومه، ويبدو أنها إحدى الحجج الأساسية لدى منتقدي جودت سعيد.

لقد كان الأنبياء عموماً بحسب ما يرى جودت يدعون مجتمعاتهم إلى مرجعية جديدة غير مرجعية الآباء التي يرجع إليها الأقوام، كانوا يدعونهم إلى «ما أنزل الله»، وهي مرجعية متجددة فريدة لاتصالها بآيات الآفاق والأنفس أو الوحي المتصل، وبدروس التاريخ مخبر القيم الإنسانية، كما يشرحها جودت في مواضع مختلفة، وثالثاً؛ لأنها تدعو إلى القيام بالقسط غاية القيم الإنسانية واستقامة الوجود، بينما كان الأقوام يحتجون ويتمسكون بمرجعية «ما وجدنا عليه آباءنا».

ومشكلة الآباء كما كان يسميها جودت كانت العقبة الرئيسة أمام النبوات، ولذلك فإنها من أكثر المشكلات التي سعى النص القرآني لتفكيكها وزحزحتها من مكان المرجعية الراسخة والنهائية، إلى مكانة قابلة للتساؤل وممكنة التجاوز، إذ إنه من المستحيل أن تتقدم الأمم عندما تدفن رؤوسها في رمال الآباء.

وكمدخل للبحث نتساءل ما هو مفهوم الآباء بحسب ما يفهمه جودت من القرآن:

لا شك أننا هنا لا نتحدث عن أبوة بيولوجية، بل الآباء هنا هم الأسلاف الفكريون، الذين تركوا لنا تراثاً عظيمًا متألّفاً ثقيلًا راسخًا، الآباء الذين صنعوا التاريخ المجيد والحضارة العظيمة!



لكن هل يشفع لهم إنجازهم العظيم، ويمنح تراثهم الخلود كما هو الحال السائد في عالمنا الثقافي؟ أعتقد أن هذا الفرض لا يمكننا أن نسلم به لأسباب كثيرة منها:

1. إن تراث الآباء ثابت متناهٍ والتاريخ مفتوح متحرك، وهو في زيادة مستمرة، ومن طبيعة الأفكار - كما يقول أركون - إنها في الغالب مشروطة بلحظتها التاريخية (كل فكر متموضع ومستهلك في محله) أي أن كل فكر هو صدى اللحظة الحاضرة التي أنتج فيها.

2. إن الآباء قالوا كلمتهم في مواجهة ملابسات تاريخية عايشوها، ولا يمكنهم قول أي شيء في ملابسات لم يشهدها ولم يعايشوها، فنحن نستحضرهم في حياتنا كشهود زور، ونستفتيهم في قضايا لا يعلمون عنها شيئاً، نستفتيهم بينما الواجب يقتضي أن نقول نحن كلمتنا في مواجهة الملابسات التاريخية التي تواجهنا.

3. إن اختلاف الشرط التاريخي يفرض تغير المقاربة التاريخية، لأنه يغير الممكنات التاريخية للأفراد وللأمم، أي أن الممكنات التي عاشوا في ظلها لا تتناسب مع الممكنات المتاحة في أيامنا، وفي كل مرة نحاول أن نستعمل ممكناتهم في مواجهة مشكلاتنا، سنكون مثل من يستخدم ممكنات الجراحة في القرن الثالث الهجري لإجراء عمل جراحي في عصرنا على سبيل المثال، وهذا وضع مستحيل كما يعرف من له أدنى إلمام بعلم الطب، ولذلك تستعصي وتتحجر أوضاعنا الثقافية، ومن خلالها أوضاعنا السياسية والاجتماعية.

4. إن التقدم المعرفي الذي حصل بعد عصر الآباء يفرض نفسه على المقاربات الممكنة للتحدي التاريخي، فقد زود الفرد بأدوات وآليات لم تكن موجودة، وهذه الأدوات والآليات لها دورها في فاعلية القراءة والمقاربة، وتجاهلها يجعلنا نراوح في المكان من ناحية القراءة والتحليل، ومن ثم من ناحية العمل والفعالية.

5. إن سعة عالم الممكنات الذي خلقه التقدم التقني يزيد عدد الاحتمالات في الحلول المفترضة لمواجهة مشكلة ما، فالأدوات التي خلقها التقدم التقني زادت الإمكان الإنساني، وإذا كان توينبي قد قال عن تدجين الحصان إنه زاد السرعة الإنسانية، وعن اختراع السيف إنه جعل اليد الإنسانية أطول وأكسبها القدرة على القطع، فماذا فعل اكتشاف الكتابة والورق والطباعة والانترنت في الإمكان الإنساني؟ وأي إضافة أحدثها للدماغ والذاكرة الإنسائيتين؟

6. إن فرض خلود تراث الآباء يتجاهل الهوة الكبيرة بين الأحداث الموجودة، والمقاربات التقنية الممكنة التي خلقها تطور عالم الأشياء، وسبق وتحدثنا كيف يؤثر تطور عالم الأشياء في الإمكان الإنساني.

7. إن فرض خلود تراث الآباء الذي تسلم به الأمة من غير إعلان، عند التفكير فيه جدياً، له معان خطيرة من الناحية العقائدية، إن تخليد البشر بتخليد كلامهم، هو نوع من الوثنية الدينية، لأنه يجعل «لله أندا» بحسب التعبير القرآني، فبحسب الخطاب القرآني الله نزل كتاباً جعل له الخلد، بينما الأمة خلدت كتباً وكتائباً كثيرين، وجعلت لكتبهم الخلد مثلما خلد الحق كتابه، بل جعلت اليد العليا لهذه الكتب حتى على كتاب الله.

8. لا يمكن أن نقوم بدورنا في التاريخ، إلا إذا كنا نعتقد أن الآباء درجة في سلم التواصل مع الحقيقة،

وليسوا سلم الوصول إلى الحقيقة، إن عدد الطرق إلى الحقيقة بقدر عدد البشر، ومثلما تغيرت جغرافيا الكرة الأرضية خلال القرون، فإن جغرافيا الفكر الإنساني قد تغيرت أيضًا، ولا يمكن إعادة إنتاج التجارب السابقة بحرفيتها في أي مجتمع إنساني، وإن كانت التجارب السابقة الناجحة دليل على صحة النموذج وإمكانه، ويمكننا أن نعمل على إعادة إنتاجه بما يتناسب مع إمكانات العصر، وروح العصر، لا أن نعيد إنتاج الحالة التي أنتجت وفقا لممكّنات قرون خلت.

9. إن الآباء هم لحظة في تاريخ الأمم، وليسوا هم الأمة، ففي الأمة إمكانات وطاقات يجب أن توظف في بناء اللحظة الحاضرة، بدل التعويل على جهد الأولين المشروط بالتاريخ وممكناته في لحظتهم، والتعطيل لجهد الحاضرين المفتوح على التاريخ.

### أين نضع تراث الآباء؟

1. إن الآباء قد قاموا بدورهم في لحظة من التاريخ، وقدموا إجاباتهم على التحدي الحضاري، وسجلوا بصماتهم في التاريخ، وهذا يجب أن يكون محل امتنان وتقدير، لكن من الخطورة بمكان أن يكون موضع تصنيف ومحل تقديس، لأن هذا سيعطل الجهد، ويُقعد عن العمل، ومن ثم سيكون الحال كما هو في عالمنا الثقافي اليوم، حيث تسود في الثقافة مقولة «ما ترك الأول للآخر شيئًا»، لكن العلماء الذين يدركون حركة التاريخ أدركوا أن الصواب أن يقال: «ما ترك الأول للآخر شيئًا أضرم من قولهم» «ما ترك الأول للآخر شيئًا»

2. إن الآباء وهم يصوغون ردهم على تحدي التاريخ، لم يخطر في بالهم أنهم يصنعون قيودًا، أو ينحتون أصنامًا، إنما كانوا يسجلون جوابهم على تحدي التاريخ لهم بما يناسب حاضريهم، وكانوا يواجهون ضرورات حاضريهم بممكناتهم<sup>(1)</sup>، التي لم تكن أبدًا ممكنات نهائية أو خارجة عن شرط الزمان والمكان.

3. إن الأجوبة الهادية المحررة في لحظة من التاريخ، قد تتحول إلى آصار وأغلال في عصر تال، حدث هذا في كل مجال وفي العلوم كلها، في الفلك والطب<sup>(2)</sup> وغيرها من العلوم، ولذلك كان من وظائف الأنبياء جميعهم بحسب القرآن التنوير والتحرير: {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (سورة الأعراف، الآية 157).

وعندما نحول تراث الآباء إلى قيد على حركة التاريخ فنحن نهجر طريق الأنبياء، ونخون رسالتهم.

(1) وللمثال نذكر ما جاء في مقدمة كتاب الأم في الفقه للشافعي عن تلميذه إسماعيل بن كثير قوله: «نقلت هذا من معنى كلام الشافعي مع إعلامي نبيه ونهي غيره عن تقليده أو تقليد غيره»، لكن هذا لم يمنع أتباع المذهب أن يحولوه إلى ما يشبه الدين في لحظة من التاريخ.

(2) الذين شرحوا الجسم الإنساني لأول مرة في العصور الحديثة، لم يجروا على تخطئة أرسطو، بل صرحوا أن الجسم الإنساني ربما اعتراه بعض التغيير عبر التاريخ لأنهم وجدوا في التشريح للجسم الإنساني ما يخالف مقولات المعلم الأول.

4. إن تراث الآباء يمكن أن يخدم كنقطة ارتكاز نطلق منها، وسيكون مدمراً إن استُخدم كسقف نتطلع إليه، لأنه سيحول بيننا وبين النمو والتقدم، ( وهذا ما يحدث الآن مثلاً في التوليفة «السلفية» حيث يوضع تراث الآباء كسقف يمثل أقصى الممكن في ما نتطلع إليه، بينما هو في الحقيقة أقصى الممكن بحسب زمانه ومكانه، وليس أقصى الممكن مطلقاً) وهذه الرؤية ستجعلنا كأطفال الذين يصابون ببعض الأمراض الولادية التي تؤخر نموهم العقلي والجسدي وتشل تطورهم الروحي والحركي، وعندها ستكون استجاباتنا للتحديات التاريخية، غير متناسبة وغير فعالة، كما يحدث اليوم. (في الحركة الإسلامية، والحركة السياسية عموماً)، هذا الكساح العام في الاتجاهات السياسية كلها سببه البلاسما الثقافية المشتركة التي يسبح فيها الجميع، وعلى سبيل المثال فإن الإيمان بالعنف الذي هو القاسم المشترك الأعظم بين مختلف الفرقاء في عالمنا الثقافي يلغي السياسة في المجتمع لصالح القوة التي يؤمن بها الجميع كفلسفة عمل.

### هل آباء المسلمين كآباء الآخرين يخضعون لسنن الله في الخلق؟ أم لهم وضع خاص؟

لاشك أن جميع الأمم ترتبط بتراثها بروابط نفسية وفكرية يصعب التحرر منها وإقامة علاقة صحيحة متوازنة معها، ويستحيل التخلص منها بالكلية فهي كالجذور للنبات ( فعلى سبيل المثال على الرغم من الذي يقال عن الغرب المتقدم، والذي لا شك في تقدمه بجميع المقاييس، تظهر الأحداث الاتجاهات العميقة في الثقافة الغربية التي بدأت تعبر عن نفسها من خلال اليمين بل من خلال الطيف السياسي كله كما بينته أحداث غزة الأخيرة)، فنحن نتحدث هنا عن سنة أنفسية، تنطبق على جميع الأفراد والمجتمعات، وآباء المسلمين كغيرهم من الآباء، والمسلمون كغيرهم من البشر، يرتبطون بتراثهم مثلما يرتبط الآخرون بتراثهم، لأنهم (بشر ممن خلق) تحكم سلوكهم السنن التي تحكم سلوك غيرهم من البشر كأفراد ومجتمعات، وهم عرضة للإصابة بالأمراض التي يصاب بها غيرهم من البشر في النفس والمجتمع، تماماً كما يحدث في البيولوجيا، ونستطيع من خلال الوقوف على بعض التطبيقات النبوية والنصوص القرآنية أن نحدد الملامح العامة لهذا المفهوم « مفهوم السنة أو القانون»:

1. إنها سنة عامة، ومعنى أنها سنة عامة هو أنها تنطبق على الجميع ولا تستثني أحداً، والذين اعتقدوا أنفسهم استثناءً على السنة، فقالوا: « نَحْنُ أُنْبَاءُ اللَّهِ وَأَجْبَاؤُهُ » رد الله عليهم دعواهم، وأبطل ادعاءهم بكونهم استثناء على القانون، وقدم الدليل الذي يبطل دعواهم من واقعهم المعذب البائس، « قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ » ثم أكد من جديد « أن السنة تسري وتنظم الخلق جميعاً من غير استثناء » « بَلْ أَنْتُمْ بِشِرِّ مِمَّنْ خَلَقَ يُعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ » (سورة المائدة، الآية 81).

2. لقد كان النبي يدرك هذا المعنى السنني في نظرتة إلى لمجتمع، ففي حادثة المرأة المخزومية التي سرقت، واستكبر بعض الناس أن يقام عليها حد السرقة، لمزلتها أو منزلة قومها! أوضح النبي للمسلمين هذا المعنى، وأخبرهم أن انتظام الحياة الاجتماعية وازدهار العمران مرتبطان بدوام الانضباط بالسنة، وأنه لا يمكنهم أن يستثنوا أحداً في تطبيق العدالة، وإن الانزلاق في طريق الانتقائية وازدواجية المعايير في تطبيق العدالة، أمر يهدد المجتمع بالزوال، وقال لهم بما يعني: لقد بين تاريخ المجتمعات، وهو مرجعية كاملة كما يدل عليه الحدث والحديث، أننا لا يمكن

أن نلعب بميزان العدالة من دون أن ندفع الأثمان، هذه سنة الله في الذين خلوا من قبل، وأن الانتقائية في تطبيق العدالة والمعايير المزدوجة في محاكمة الأحداث، هي طريق الهلاك والزوال للأمم والمجتمعات، والذي يرى مقدار الازدواجية والانتقائية في الحكم على الأحداث، ومقاربة القضايا في النظام العالمي اليوم يعرف أن معاناة البشر، والأزمات التي يعانيها هذا النظام لم تأت من فراغ، فقانون الله بحسب التعبير النبوي: «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»، والأمم والمجتمعات تتفاوت فرصها في البقاء والازدهار عكسياً مع مقدار ما فيها من هذه الانتقائية والازدواجية.

3. وفي موقف آخر أيضاً أوضح النبي لأصحابه معنى السنة، و«أنه لا يوجد لله أبناء» بل الجميع بشر تسري عليهم سنة الله في البشر، فقد كان النبي يستشرف مستقبل أمته، وأنه سيأتي عليها داء الأمم من قبل، فهي ليست استثناء على سنة الله، وأن موقفهم المعرفي وعلاقتهم بالمعرفة، لن تبقى في الأفق الذي هي عليه اليوم «فذكر شيئاً وقال ذلك حين ذهاب العلم، وفاجأ هذا بعض الحضور من الصحابة، فتساءلوا وكيف يذهب العلم «وكانوا يقصدون القرآن» وقد حفظناه ووعيناه وعلّمناه أبناءنا وأبنائنا يعلمونه أبناءهم، وأمام هذا الفهم نقل النبي الحوار من مستوى النبوءة التي يمكن الاحتجاج عليها والمجادلة فيها، إلى مستوى آخر لا يمكن الاحتجاج عليه والمجادلة فيه، مستوى الآفاق والأنفس كمرجعية حيادية مستقلة، فقال لصاحبه ثكلتك أمك يا ابن لبيد! إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة! ألا ترى اليهود والنصارى وبين أيديهم التوراة والإنجيل ولا يتفتعون مما فيهما بشيء؟؟؟»

فالنبي أشار في قوله إلى واقع مرئي معاش ينطق بهذه السنة الأنفسية، بما ليس في وسعهم تكذيبه أو إنكاره، وأشار إلى أن الحياة الاجتماعية تحكمها سببية ما، وعندما تتحقق هذه السببية في أي مجتمع فإن النتائج لا يمكن أن تتخلف لأي اعتبار، وإن كنا ندرك أن السببية في الأحداث الاجتماعية سببية معقدة لكثرة العوامل والمجاهيل في المعادلة الاجتماعية.

4. إن القرآن الكريم عندما تحدث عن الآباء الأولين الصالحين والطالحين، قطع العلاقة بينهم وبين الأبناء، بما يحرر الأبناء من أثقال الآباء فيبين أن صلاح الآباء لا ينفع الأبناء، وأن ضلال الآباء لا يضر الأبناء، والعلاقة بهم تكون في مستوى العبرة والعظة، والبناء على ما قدموا من جهد، أما الاستغناء بما قدموا عن الجهد الحي الفعال، فهو وصفة البوار في الدنيا والهلاك في الآخرة، والقرآن يوضح أن الناس (الآباء والأبناء) في الآخرة هم رهن ما يكسبون في الدنيا، «كل نفس بما كسبت رهينة» وكسب الآباء يعود عليهم وحدهم، سالباً أكان هذا الكسب أم موجباً «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سورة البقرة، الآية 141)»

### التحجر عند «مرجعية الآباء» هو التحدي الأكبر الذي واجه الأنبياء بحسب القرآن:

فالمعركة الكبرى كانت مع الآباء من خلال مواجهة تراثهم الفكري، لأن التراث الفكري لأي أمة، يختلط بوجودها بحيث يصبح جزءاً من هذا الوجود<sup>(3)</sup>، ويصبح التخلي عنه نوعاً من التخلي عن

(3) وهي ذريعة أعجبت طغاة عالمنا، فصاروا يتحدثون عن الخصوصية الثقافية، في مواجهة انتقادات المنظمات العالمية للاحتيازات الإمبراطورية التي يتمتعون بها في مزارعهم (بلدانهم).

أخص خصائص الذات، وبخاصة في الأمة التي كفت عن النمو والتطور من وقت بعيد، فالأمة النامية تواصل الحذف والإضافة بصورة مستمرة للتكيف مع الزمن المتحرك، بفاعلية وكفاءة وهذا ضروري حتى للحفاظ على وظيفتها ورسالتها، أما الأمة التي كفت عن النمو، فكل محاولة للحذف تبدو لها في صورة تبيد للذات وتخل عن بعض مكوناتها، ولذلك تحاربها لأنها ترى فيها تهديدا لوجودها! وهو العجز والكسل بعينه الذي استعاذ وحذر منه النبي<sup>(4)</sup>.

ولذلك فإن أصعب اللحظات هي لحظة انتزاع الفرد من تراثه وتاريخه وماضيه ليبدأ حياة جديدة من أفق جديد! ينطلق فيها من تراثه ولا يتحنت فيه، يسير من الماضي باتجاه المستقبل من دون أن يغرق فيه، بينما تنظر المجتمعات الراكدة لكل جديد نظرة تهديد وجودي، ويمكننا أن نستطلع جوانب هذه «المعركة» بكل معنى الكلمة، في ما دار بين النبي محمد وقومه، وتظهر حدود هذه المواجهة وملابساتها بوضوح في ثنايا الادعاء الذي تقدم به سادة قريش ضد النبي محمد لدى عمه أبي طالب:

«بَا أَبَا طَالِبٍ إِنَّ ابْنَ أَخِيكَ قَدْ سَبَّ آلَهُتْنَا، وَعَابَ دِينَنَا، وَسَفَّهَ أَحْلَامَنَا، وَضَلَّلَ آبَاءَنَا، فَإِمَّا أَنْ تَكْفَهُ عَنَا وَإِمَّا أَنْ تُخَلِّيَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ، فَإِنَّكَ عَلَيَّ مِثْلَ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ مِنْ خِلَافِهِ فَنَكْفِيكَهُ. فَقَالَ لَهُمْ أَبُو طَالِبٍ قَوْلًا رَفِيقًا، وَرَدَّهُمْ رَدًّا جَمِيلًا»

فقد احتوى الادعاء<sup>(5)</sup> على جريمة عقائدية (سب آلهمتنا)، وجريمة اجتماعية (عاب ديننا)، وجريمة شخصية (سفه أحلامنا)، وجريمة أخلاقية (ضلل آبائنا).

فالادعاء يحوي مجموعة جرائم لا يمكن التعايش معها، ولا العفو عنها، ولا تجاهلها، لأنها تهديد للمجتمع في المستويات الأربعة الشخصية والاجتماعية والدينية والأخلاقية، ولذلك كانت معركتهم مع محمد معركة وجودية، لا تكون لها نهاية إلا بزوال أحد الفريقين، وهذا يدن ملة الأوام بحسب التعبير القرآني، فهي لا تعترف بالآخر على الإطلاق، وهذا يبين حدود اختلاط المعركة السياسية بالمعركة العقائدية.

## موقف القرآن من الآباء الذي يشكل الأرضية العميقة لموقف جودت:

- يمكننا أن نقول إن الموقف القرآني من تراث الآباء يضعه في ثلاثة مستويات:

1. عندما يكون فساد التراث غير ظاهر، ولا يزال للتراث بعض الوظائف، إذ لا يبدو مستنفذاً، بل ما زال لديه ما يقدمه لخدمة الواقع، ولديه القدرة على العطاء: (تأمين الشرعية، الحفاظ على وحدة المجتمع، تأمين الاستقرار الاجتماعي)، (ويمكن أن نمثل تاريخياً لهذه الحالة من العصر العباسي الثاني حتى مرحلة الاستعمار)، كما يمكن توظيفه في قضايا المواجهة مع الخارج، وقد خدم بهذه الوظيفة خلال التاريخ كله، وفي حروب الاستقلال، وحتى اليوم، وهذا يعظم قيمته، وفي هذه الحال يكون الموقف القرآني: إن الفكرة الجديدة لها حق الحياة، ويجب أن تعطى فرصة

(4) كان من دعاء النبي الدائم «اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل».

(5) وهذه «الكليشة» في الاتهام تذكر كثيراً بطبيعة التهم الجاهزة المعلبة التي كانت توجه للناشطين في سياق الثورة السورية.

الاختبار، فما جاء به الآباء ليس نهاية التاريخ ولا آخر القول: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (32) قَالَ أُولَٰئِكَ حَتَّكَمُ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ} (42).

فما عند الآباء لم يستنفذ تمامًا بعد، كما يدل النص والسياق، لكنه أيضًا لا يملك حق احتكار ساحة الحقيقة، ومنع أي تعبيرات أخرى ممكنة عنها، ولذلك فالعلاقة مع التراث تكون علاقة منفتحة على الجديد، وإن ما جاء به يحقق الغاية وهي القيام بالقسط، وهذا شرط في ما هو سابق، كما هو شرط في ما هو لاحق، ومن خلاله يصدر الحكم، فلا قدم التراث يكسبه معصومية، ولا جودة الجديد تعطيه مشروعية، إنه من الفعالية والنفع ما يعطي للأشياء والأفكار قيمتها، فما أوصل للغاية بأقصر زمن وأدنى جهد وأقل كلفة فهو أولى بالاتباع، وهذه العلاقة مع الجديد تشرعنه وتقيم معه مستوى من الحوار، وهي علاقة ببناء وفعالة، ومفيدة للجديد والقديم، وهذا هو المستوى الأول، أما المستوى الثاني فهو:

2. عندما تبدو أحوال الأمة بالتعثر، لكن صلة هذا التعثر بتراث الآباء غير واضحة، وهنا التوصية هي تفحص ما عند الآباء من معقولات ومعلومات وليس أخذها مأخذ القبول والتسليم، لأن التعثر والانسداد إنما ينشأ عن غياب العقل وطبيعة المعرفة السائدة، فالضياع ثمرة الانقطاع عن المعرفة العلمية، وسيادة الأساليب غير العقلية في التعاطي مع الوجود، وفي مثل هذه الأوضاع فإن أوامر القرآن أن يوضع تراث الآباء موضع المساءلة والانتهاج: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ} (سورة البقرة، الآية 170). وكذلك في قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ} (سورة المائدة، الآية 104).

ففي النص الأول ألمح إلى وجود مشكلة عقلية (منهجية)، أي خلل في أسلوب التعاطي مع المعقولات المتاحة، وإلى غياب المنهج المعرفي في التعاطي مع الوقائع، وفي الثانية ألمح إلى قصور المحتوى المعرفي الذي يستندون إليه في التعامل مع الوقائع، أما المستوى الثالث للتعامل مع تراث الآباء بحسب القرآن فهو:

3. عندما تصبح الكارثة واضحة وعلاقتها السببية بالتراث مفضوحة: وهنا الموقف هو الإدانة المطلقة لتراث الآباء، الذي ينتج الحالة الكارثية: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ} (سورة لقمان، الآية 21)، وعده أو عدّ علاقتنا به المسؤول الأول عن الكارثة، وأكبر الأمثلة على هذه الحالة، الانسداد الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي منذ طرح سؤال النهضة قبل نحو مئة عام، حيث تنعدم القدرة على النقد والمراجعة وتغيب فرص التقدم، وجميع الحلول المطروحة في الحقل الثقافي العربي هي اتهام الآخرين وتبرئة الذات بين مختلف الاتجاهات والتيارات من غير استثناء، وقد ظهر هذا العجز فاضحًا في الربيع العربي، حتى في النماذج التي حققت النجاح في مرحلة التخلص من الفرعون، كما في تونس ومصر، ووصلت إلى السلطة، لكن الوصول إلى السلطة أظهر العيوب القاتلة العميقة، فقد ظهر تشقق النخب وغياب المشتركات الوطنية التي يمكن أن يجتمع حولها الناس، كما حدث في تونس ومصر وسورية واليمن، وظهر جليًا أن الذي يجمع الناس الآن في



هذه الأوطان هو عباءة المستبد، وعندما تتمزق تنعدم كل وشيجة جامعة ويفترق المجتمع بدداً.

### ملاح «مرجعية الآباء» بحسب القرآن:

1. غياب التفكير المستقل في القضايا، وبقاء العلاقة مع الأشياء والأفكار والأشخاص في حدود تركة الآباء، من دون أي سعي لإقامة علاقة جدية مستقلة، بل يشيع الاكتفاء بالترداد الوجلي لما فعله الآباء أو قالوه، حتى لو صدمنا الجدار مئات المرات، وهذا النموذج استنكرته النبوة على لسان إبراهيم:

«ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون، هل ينفعونكم أو يضرون، بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون».

إن امتحان المسلمين المعرفية للآباء علامة صحة عقلية، كما أنه ضرورة وجودية، إنه يشبه تماماً ما يقوم به المهندسون في تهيئة الأرض للبناء، من معرفة خصائص التربة وطبيعتها، وملاءمتها للبناء والتأسيس، وأي محاولة لتجاوز هذه المرحلة تجعل العمل عابثاً وغير مأمون، وربما تكون لها نهايات كارثية، كما يشيع في مجتمعاتنا.

2. الخضوع للأسماء والألقاب: فالتاريخ المنتصر العظيم الذي يمتلىء بالفتوحات، يحول دون النقد والمراجعة، وأسماء الآباء الكبار التي تملأ التاريخ، ووضعت المصنفات الكبيرة تتمتع بالحصانة المعرفية التي تصل لدرجة العصمة أحياناً، فهي فوق النقد، وما قالوه فيها فوق المراجعة، ويبقى غلاً وقيداً يعيق الحركة ويمنع الانطلاق.

- {مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (سورة يوسف، الآية 40).

- {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى} (سورة النجم، الآية 23).

ونلاحظ بحسب السياق القرآني أن المشكلة هنا على مستويين، مستوى العبودية الخالصة والتقديس التام التي لا تستبطن أي نوع من الجهد المعرفي (مستوى العبادة)، والمستوى الثاني مستوى فيه بعض الجهد غير الكافي للتحرر، إنه جهد قائم على التصنيف والتبويب والتحقيق<sup>(6)</sup> كما درجت عليه العلاقة مع إنتاج الآباء في عالمنا الثقافي، (مستوى التسمية).

3. الدخول في مواجهة المصلحين والمنورين مستندين إلى الموروث الراسخ، معلنين تمسكهم به، متهمين الداعي بضعف الحجة وغياب الدليل، مع الإعراض الكامل عن مساءلة الواقع ومقاربة الكارثة.

{قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ} (سورة هود، الآية 53).

وهذا الموقف قد يكون مبرراً مقبولاً، لو اقتصر الاتهام على نقص الدليل، لكن ما تلاه من

(6) ولذلك طبعت موسوعات فقهية ضخمة لا تجد فيها جهداً للفقهاء المعاصر إلا الغوص في ما كتبه الأولون، وجمعه ووضع في مكان واحد، مع غياب تام للفقهاء المعاصر وعصره وعقله.

التعبير بين درجة من التصلب العقائدي الذي لا يقبل المراجعة (ما نحن بتاريك آلهتنا) ونية الرفض الكلي لما جاء به النبي بغض النظر عن الدليل (وما نحن لك بمؤمنين) وهذا يبين أن الاتهام بنقص الدليل ليس إلا حجة للتعبير عن موقف رافض متصلب.

4. اتهام الداعي في ولاءه وإخلاصه: ويبلغ منهم القحة والجرأة أن يتهموا المصلح في ولاءه لمجتمعه ودينه وفي نصحه لأمته، وكم أسكتت هذه الحجة أقلامًا وأعدمت فكريًا أشخاصًا، فوسمت نتاجهم بهذه الوسوم، وكانت وسيلة لاستمرار سدنة الظلام في السيادة والقيادة، وهذا ما يعبر عنه قوم صالح في مواجهة ناصحهم ومنقذهم! {قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ} (سورة هود، الآية 62)، لقد كان هذا الرجل بحسب الادعاء أملاً ومحلاً للرجاء، لكن ما تحدث به «فضحه» (ويبين حقيقة دعواه التي لا يراد منها نصح الأمة وخدمتها!

5. الاحتجاج على الإلحاح والرد بالتحدي: بما يعبر عن درجة من التصلب العقائدي، والصرامة الفكرية التي تلغي أي فرصة للحوار وأي احتمال للمراجعة: {قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ} (سورة هود، الآية 32)، فهم يتهمون النبي بأنه يقوم بعمل بلا معنى، فهو جدل بلا قيمة ولا غاية، وأنه لن يغير موقفهم، ولن يزعج مسلماتهم، مهما كانت طبيعة الحوار ومخرجاته، وهم يتحدثونه بما يتوعدهم به.

6. الإصرار والتعنت: وغالبًا ما تكون وسيلة هؤلاء في مواجهة البيئات التي يقدمها الأمور بالقسط، مزيدًا من الجحود والتصلب، والتعنت، والمجاهرة بموقف خشبي غير قابل للتعديل أو التبديل، كما يجسده قوم نوح الذين لبث فيهم عمرًا مديدًا يدعوهم من غير طائل:

- {أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهُمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ} (سورة إبراهيم، الآية 9).
- {وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} (سورة البقرة، الآية 92).

فمجيء الرسل بالبيئات لم يغير طبيعة المعركة ولا مخرجاتها، ولم يؤثر في مواقف الأقوام، فقد بلغت مواقفهم درجة من التكلس لا تسمح بأي مستوى من الزحزحة والنقد والمراجعة، وكل ما قيل عن طلب البيئات كما هو شائع في مواجهة الأنبياء مع أقوامهم، كان نوعًا من الإستراتيجية التي تغالط حقيقة المواجهة، وتسعى لكسب الوقت، وتحاول التشويش على دعوة النبي أو الأمر بالقسط، وهي تقنية تبرع بها أنظمة الاستبداد اليوم.

7. التهديد بالقتل: وعندما تصل التعبيرات عن مواقفهم المتصلبة إلى مداها، وعندما يبلغ عجزهم الفكري في المواجهة أقصى تجلياته، فإن سلاحهم في مواجهة الأبرار بالقسط تكون في التلويح بالإعدام الجسدي للأمرين بالقسط، بعد أن تبين لهم أن الإعدام الفكري أو الأخلاقي قد تعثر، هذا ما هدد به قوم نوح، وما لوح به قوم إبراهيم وما حاوله في مكة قوم محمد.

- {قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ} [الشعراء: 116]

- {قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا} [مريم: 46]

## واليوم ما هو موقف الأمرين بالقسط أمام «مرجعية الآباء»؟

نستطيع مقارنة الموقف من الآباء اليوم من خلال نقاط عدة، يمكنها أن تخلخل الموقف العقائدي المتصلب، الذي يصنم الآباء ويسبغ عليهم القداسة، ولا يميز بين النجاحات التي حققوها، بوصفهم بشر قاموا بوظائفهم بصورة مكافئة في زمانهم ومكانهم، والإطلاقية الزمانية المكانية التي يحاول أن يسبغها عليهم البعض أفعالاً وأفعالاً بما يخالف طبيعتهم البشرية، ومنطق التاريخ، وطبيعة الهدى القرآني، ويحولهم إلى قيود وأغلال في أعناق الناس، بدل أن يكونوا أرضية للانطلاق، وإقامة علاقة صحية صحيحة مع الحاضر:

1. النقطة الأولى: إن «السلف الصالح» لم يكن لهم مثل هذا السلف الصالح الذي ندعيه، فإذا أردت أن تقلد السلف الصالح حقيقة، فالخطوة الأولى أن تتحرر من هذا المفهوم، وأن تلتفت إلى نفسك وتبدأ منها، فرأس السلف الصالح أي النبي وأصحابه لم يكن لهم سلف صالح بالمعنى الذي نتداوله، وهذه واحدة.
2. والنقطة الثانية: إن المرجع بحسب القرآن الكريم هو «ما أنزل الله» ونستطيع القول إن ما أنزل الله على نوعين: نوع أنزل في الكتاب، ونوع أشار إليه الكتاب، وهو ما ينزل في الكون، فالقرآن الكريم وهو الوحي غير المباشر أو الوحي المنفصل يأخذ بيدنا إلى الوحي المباشر أو الوحي المتصل الدائم في الكون والتاريخ، (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين أنه الحق) والكون والتاريخ شاهدا العدل للقرآن.
3. التجربة التاريخية الإسلامية بدءاً من سيرة النبي والراشدين محل للاعتبار والمراجعة، فهي أول تنزيل بشري للنص القرآني، ولكنها مشروطة بتاريخها وبشريتها.
4. القرآن والكون والتاريخ والعقل: هي المكونات التي أنشؤا منها عالمهم الثقافي. وفي بحث جودت عن العمل قال: «إن ولادة العمل تأتي من تلاقح زوجي القدرة والإرادة، وأن القدرة تأتي من تلاقح زوجي العقل والكون، وأن الإرادة تأتي من تلاقح زوجي العقل والمثل الأعلى (القرآن).
5. فلما نضع العقل الإنساني أمام القرآن والكون والتاريخ نعيده للحظة التأسيس، ونمده بأدوات التأسيس، التي أنشأت حضارة الأمة لأول مرة، ونحن بهذا نحرر العقل المسلم من زينة القوم التي تثقل ظهورنا وتعيق حركتنا في التاريخ، وهذا ما اجتهد جودت سعيد وجهد من أجله بكل ما أوتي من الوسع والطاقة<sup>(7)</sup>.

(7) طلبت من أحد الإخوة الكرام مراجعة ما كتبت فتكرم علي بعدة ملاحظات رأيت أن أسجل هنا إحداها: إن الطرح المتوازن والموضوعي المهتم بتقديم ما ينفع الناس وتغيير واقعهم شرطه الأساس أن لا يلتفت إلى ما قدمه السلف إلا بقدر الاستفادة منه، لا بقدر إثبات خطئه فالخطأ خطؤنا وليس خطأهم، وهنا تصبح معركته في واقعه المشكل ومستقبله لا في ماضيه وما ترك هذا الماضي من أثر، وللأسف ما أكثر من يشتبك مع الماضي ويضيع جهده، والأستاذ جودت برأيي المتواضع أيضاً هو أفضل من استطاع أن يقارب هذه النقطة، لذلك كان مقبولاً بشكل لا بأس به عند الجميع تقريباً واستطاع أن يقدم خياراً ملائماً للعمل الهادئ.

## التغيير عند جودت سعيد

أحمد طعمة



أحمد طعمة

كاتب سوري، من مواليد دير الزور 1965، طبيب أسنان تخرّج في جامعة دمشق، انخرط في العمل السياسي من خلال لجان إحياء المجتمع المدني في عام 2001. انضم إلى ائتلاف إعلان دمشق مبكراً في عام 2005 ممثلاً لتيار الإسلام الديمقراطي، وأنتخب أميناً للسفر فيه عام 2007، وأعتقل مع قيادته في عام 2007 مدة سنتين ونصف. أنتخب رئيساً للحكومة السورية المؤقتة عام 2013 ثم مرة أخرى في عام 2014 إلى تموز/ يوليو 2016. يعمل الآن رئيساً لمركز مداد للحل للدراسات الإستراتيجية - أنقرة.

لعل شهرة الشيخ جودت سعيد عند محبيه وناقديه تأتي من طرحه اللافت بنظر أبناء مدرسته، والمثير للجدل عند أنصار الإسلام السياسي، مذهب ابن آدم الأول، الذي يركز على الفكرة الجوهرية: لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين، والذي على أساسه صنف الشيخ سعيد بوصفه أبرز داعية لا عنف في العالم الإسلامي، والمنظر الأكبر عند خصومه لطروحات تبدو في ظاهرها أنها دعوة لمهادنة الأنظمة المستبدة بل أنظمة الإبادة، وترويج لفكرة بائسة تقضي بجواز ولاية المتغلب... إلخ.

التركيز فقط على هذه الفكرة (مذهب ابن آدم الأول)، واعتبارها الأصل الأساس في فكر جودت سعيد، أضاع على الناس إدراك كنه وجوهر تفكيره والذي أنفق عمره من أجله، ألا وهو حل مشكلة العالم الإسلامي، والعمل على تغييره ورقبه بأنجع السبل، وضمان نجاح هذا التغيير ضمن سنن الله في التغيير.

هذا هو جوهر المسألة، وفرق كبير بين أن تدرك الفكرة الكلية، ومن ثم الفكرة الجزئية، وبين أن يصبح الجزء كلاً ويفسر على أساسه.

ما أريد أن أطرحه هنا، أن فكرة اللاعنّف تأتي ضمن فكرة استراتيجية أكبر وأشمل، وهي فكرة التغيير في العالم الإسلامي، وهذا يقتضي منا تعميق فهمنا لما طرحه الشيخ جودت سعيد في هذا المضمّن سواء في كتابه القيم، حتى يغيروا ما بأنفسهم، أو طرحه المبدع حول الوجود السنّي في كتابه الرائع، اقرأ وربك الأكرم.

وعلى الرغم من أن المسافة الزمنية بين الكتابين أكثر من عشر سنوات، إلا أنني أرى أن الشيخ وعلى الرغم من كل التفاصيل التي ذكرها في كتابه حتى يغيروا ما بأنفسهم، وجد أن ما طرحه لم يكن ليشتفي غليل تلاميذه، فعمد إلى دراسة الموضوع من الناحية الفلسفية، فأبدع بفكرة الوجود السنني وجعلها مرتبة من مراتب الوجود فأصبحت خمسة، بعد أن كانت في نظر الفلاسفة المسلمين أربعة.

وهذا ما يدفني إلى أن أناقش في هذا المقال أولاً ما طرحه الشيخ أخيراً حول الوجود السنني في كتابه اقرأ وربك الأكرم، والذي أنصح بقراءته أولاً قبل أي كتاب من كتب جودت فيه عبارة فكره والتأطير النظري الأساس لكل ما طرحه في كتبه الأخرى، ثم أعود لمناقشة عدد من أفكاره القيمة في كتابه حتى يغيروا ما بأنفسهم، وأحاول من خلال هذين الكتابين أن أوفق في تبيان جوهر فكر جودت سعيد، وإضافته المميّزة للفكر الإسلامي خاصة والإنسانية عامة، وأن أهم ما لدى الشيخ هو فكرة حل مشكلة العالم الإسلامي وهي الأساس الذي انطلق منه في أبحاثه كافة، تأسيساً بشيخه المفكر مالك بن نبي، ومن هنا كنت أفهم لماذا كان جودت سعيد يقول لنا في دروسه دائماً إذا أردتم تغيير العالم الإسلامي وحل مشكلته، فعليكم بادئ ذي بدء أن تضعوا السلاح جانباً، واتخذوا سبيل: أنا أقول وأنت تقول وللناس عقول.

## الوجود السنني

يذكر ابن تيمية ومن قبله الإمام الغزالي وسواهما أن مراتب الوجود أربع:

1. الوجود الخارجي وهو وجود الشيء في الواقع، كوجود الرعد والبرق والبحار والنجوم وسائر الموجودات من الذرة إلى المجرة.
2. الوجود الذهني أو الصورة الذهنية للوجود الخارجي، وهي التي تحدث للإنسان عن هذه الموجودات الخارجية.
3. الوجود اللفظي (الوجود الاسمي اللغوي) وهو اللفظ الذي ينطقه الإنسان على الصورة التي حصلت عن الواقع الخارجي، وهو وضع الأسماء والرموز (اللغة) على الصورة الذهنية، وهو المقام الذي رفع به الله آدم حين علمه الأسماء كلها (وعلم آدم الأسماء كلها).
4. الوجود الرسمي (الكتابي، مرحلة التعلم بالقلم)، ويقصد به وضع رمز مرسوم ليبدل على اللفظ الذي ينطق به الإنسان، فاللفظ آني لحظي (والكلام هنا لجودت سعيد) يتكلم به الإنسان فينتشر في الهواء موجات صوتية تتلاشى، وأمّا الرسم الكتابي الذي يدل على اللفظ، فيبقى مرسوماً على الورق أو الحجر، وهو ما يراه الفلاسفة أنه أثبت وأدوم من الوجود اللفظي.

ولقد استنتج العلماء أن الوجود الخارجي هو الحقيقة الثابتة التي نرجع إليها عند الاختلاف والصورة الذهنية قابلة للزيادة النقصان، وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالوجود اللفظي، ولعل أقرب شيء للوجود الخارجي هو الوجود الرسمي أو الكتابي.

ومن هنا نستنتج أن هذا هو السر في حفظ القرآن الكريم مقارنة بالكتب السماوية الأخرى (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون)، ذلك أن القرآن قد دون بمجرد نزول الوحي (الوجود الرسمي الكتابي)، بينما كانت بقية الكتب السماوية قد نقلت إلى البشر عبر الوجود اللفظي، ولم يدون الإنجيل إلا بعد مئة وخمسين سنة بعد السيد المسيح عليه السلام.

على أن إبداع جودت سعيد أنه أضاف لمراتب الوجود الأربعة المتعارف عليها عند الفلاسفة مرتبة أخرى وهي مرتبة الوجود السنني وهو وجود سابق على مراتب الوجود الأربعة وعلى رأسها الوجود العيني (الخارجي)، والذي كان يعتبر أساس مراتب الوجود الأربعة بينما اعتبره الشيخ جودت راجعاً لهذا الوجود السنني وتالياً له، وأن هذا الوجود العيني قد نشأ بناء على القانون الذي يخضع له الموجود (السنة الكونية)، (ذلك تقدير العزيز العليم)، وبعبارة فلسفية يكون الوجود عرض لسنة.

ويمكن القول بحسب جودت سعيد، إن الوجود السنني هو كلمة الله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون). وبالمناسبة يرى جودت سعيد أن هناك سنناً لم تنتقل بعد إلى الوجود الخارجي، وأكثر ما يمكن أن يكون هذا واضحاً في علم الكيمياء، وجدول مندلييف يشير لهذا إذ ترك فراغات في جدولته الدوري ملئ بعضها ولم يملأ الباقي لأن العلماء عرّفوا السنة الكونية ولم يعرفوا بعد كامل الوجود الخارجي العيني المبني على هذه السنة.

لقد اعتبر جودت سعيد أن الوجود السنني قد يكون مدخلاً لتصور وجود الروح، والروح من أمر الله (قل الروح من أمر ربي)، وأمر الله وكلمة الله وسنة الله ألفاظ قد تكون متقاربة في مدلولاتها ولكن سنة الله توصف بأنها لا تتحول ولا تتبدل.

هذه الإضافة العظيمة للفلسفة (مرتبة الوجود الخامسة) هي من نتاج بحث الشيخ في معضلة العالم الإسلامي الكبرى وسعيه لوضع إطار فلسفي لسنن التغيير المنشود، وبدا واضحاً للعيان أن هذا التأطير النظري العميق والتأكيد على الوجود السنني هدفه الترسخ في الأذهان أن التغيير المنشود إنما يكون وفق سنة إلهية لا تتبدل، وأن الالتزام بشروطها سيؤدي للنجاح في تكرار مخرجاته وهكذا تنقذ الأمة.

على أن ما يعزز ما سبقناه آنفاً ويخدم فكرة المقال الأساسية هو ما ذكره الشيخ حول ثبات السنن، وحديثه عن مفهوم السنة الإلهية والمعجزة بقوله: وفي موضوع السنن أمران مهمان:

**الأول:** أن السنن ثابتة لا تتبدل، والإنسان مصطحب لمعنى ثبات السنة والنظام والقانون في الحياة، وعلى أساسه يتحرك ولكنه ينبغي أن يوضح للإنسان هذا الثبات حتى يكون تعامله مع الأشياء على بينة، ولهذا عرف شيخ الإسلام ابن تيمية السنة تعريفاً حسناً حين قال: السنة: أن يُفَعَلَ بالثاني ما فُعِلَ بالأول. أي إذا تكررت الشروط نفسها أعطت النتائج نفسها في الآفاق والأنفس، في الطبيعة والمجتمع. فيكون الأمر علمًا إذا أمكن إعادته عند توفر شروطه، فما حدث مرة قابل أن يحدث مرارًا إذا توفرت الشروط، إذ تحتفظ السنة بمكانتها وشروطها.

**الثاني:** أن المقصود بالسنن وفق منطوق القرآن هي سنن المجتمع والأنفس، وليست سنن الآفاق [سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً].



## مفهوم السنة والمعجزة

ولقد تطرق الشيخ في معرض حديثه عن الوجود السنني إلى فكرة بالغة الأهمية خلاصتها أن الآيات والبراهين الدالة على الحق قد ترقى مع تطور العقل البشري حتى وصلت البشرية إلى مرحلة الفطام الفكري فختمت النبوة بحسب تعبير الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال، وأصبح بإمكانها الاعتماد على نفسها، ومن خلال ثبات السنن للوصول إلى الحق بمعزل عن الخوارق والمعجزات.

وفي هذا يورد الشيخ أدلة على ترقى الآيات والبراهين، فذكر ما قاله الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) حين بحث علم اليقين الثابت الذي لا يتغير، قال: لو قال لي أحد: إن دليلي على صدق أن الواحد أكثر من الثلاثة أني سأقلب هذه العصا حية، ولو قلب العصا حية لما تغير يقيني من أن الواحد أقل من الثلاثة، ولكنني سأتعجب كيف قلب العصا حية. لو حللنا قول الإمام الغزالي، لأدى بنا إلى أن مثل عقلية الغزالي لم تعد ترى الآية على صدق النبوة قلب العصا حية، بينما كان قلب العصا حية دليل صدق موسى عليه السلام.

على أنني أرى أن ما طرحه الشيخ من خلال أمثلة ثلاث تدل على ترقى العقل البشري وصولاً إلى مرحلة الفطام الفكري هو طرح بالغ الأهمية غفل عنه كثير من حملة القرآن ولم يعوا ما فيه تمامًا.

ففي المثال الأول حيث يقول تعالى ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: 259].

فهذا المتسائل عن كيفية البعث في بدايات التجربة الأدمية لم يصل لمرحلة العلم والإيمان إلا بعد أن طبقت التجربة عليه فأماته الله مئة عام ثم بعثه.

أما في المثال الثاني وبعد أن ترقى البشرية نسبيًا، أورد الشيخ قصة إبراهيم عليه السلام ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قَالَ بَلَى لَكِن لِيُطَبِّعَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 260].

إبراهيم عليه السلام لم تقع عليه التجربة بل شاهدها في الطير في مثل خارج عن نفسه وأمن، وهذا دليل على ترقى المدارك البشرية في الوصول للحق.

أما في المثال الثالث فتحدث الشيخ عن طلب أبي بن خلف من النبي محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (78) فُل يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (79) يس. هنارد القرآن الناس إلى تذكر العلم والسنة وعدم نسيانها. وكم هو من دليل ناصع على ترقى المدارك البشرية وأن عليها أن تتجنى باتجاه السنة الثابتة التي لا تتبدل ولا تتحول وليس البقاء على اعتقاد استمرار المعجزات والخوارق إلى يوم الناس هذا.

والمسلمون إلى الآن إلا من رحم ربك في نظر الشيخ سعيد يعيشون عصر ما قبل العلم وما قبل الإسلام فهم وإن لم يطالبوا بمعجزات كمعجزات الأنبياء السابقين إلا أنهم في احتفالاتهم بمناسبة تتعلق بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم يلحون بالحديث عن معجزات مماثلة، ويرددونها كإكثار الطعام والماء ونطق الحجر... ويغفلون عن العصر العلمي الأفقي الذي طرحه القرآن على العالم.

ولقد بلغ تأثير تلاميذ الشيخ بما طرحه في موضوع الوجود السنني ومناقشة قضية المعجزات مبلغاً كبيراً، لدرجة أن أحدهم طرح في إحدى الندوات التي شهدتها فقال: إن القرآن يؤكد ثبات السنن الكونية، وفي الوقت ذاته يتحدث عن معجزات وخوارق وقعت على يد أنبياء ومرسلين قبل محمد صلى الله عليه وسلم، والذي تناها إليه فكري (والكلام للتلميذ) أن المعجزات والخوارق تخضع لقانون ما يمكن اكتشافه يوماً ما. وبغض النظر عن صحة ما قاله التلميذ ومنطقته إلا أنني سقته للدلالة على مستوى النقاش المميز الذي كانت تشهده جلسات الشيخ الجليل ومقدار الحرية المتاحة أمام التلاميذ.

### التغيير في كتابه «حتى يغيروا ما بأنفسهم»

بدأ التحضير للكتاب منذ عام 1972 وبعد زيارة مالك بن نبي لدمشق، وأنجز الكتاب من خلال الجلسات المستمرة لسنوات مع التلاميذ عام 1978.

سأسوق هنا مجموعة من الأفكار المهمة التي طرحها الشيخ في كتابه، وحاول من خلالها أن يثبت لدى القارئ مجموعة من الركائز حول مفهوم التغيير وآلياته بما يخدم حل مشكلة التخلف وتراجع الأفكار وانخفاض مستوى الرقي الحضاري في العالم الإسلامي.

صحيح أن الشيخ لم يرتب هذه الأفكار ترتيباً مدرسياً متتالياً، ولربما لو أعاد كتابته آخر حياته لسلك في كتابته منحى آخر، ولكن من المؤكد أنك إذا نظرت إلى هذه الأفكار ستجد أنها بمنزلة حبات العقد التي إذا جمعت بخيط واحد كانت لديك قطعة فنية جميلة ومقنعة ومفيدة.

ولعل المقدمة تشي بفكرة الكتاب عندما يتساءل هل التغيير ممكن، وإن كان ممكناً فهل له سنن، وكيف أغير؟ أو كيف يحدث التغيير، وماذا أغير؟

ويتحدث عن أسئلة كثيرة ناقدة وجهت له من قبل كثيرين أنه لم يبين بوضوح سنن التغيير ولا كيف يتحقق التغيير؟ مع اعترافه بأنه لم يستطع إيصال أفكاره عن التغيير إلى تلاميذه وقرائه كما ينبغي، وأن أقدر الناس على شرح فكرة ما أكثرهم فهماً لها، وأن تلاميذه النجباء هم من سيشرحون أفكاره خيراً منه، إلا أنه يرى أن مجرد طرح الأسئلة يحتوي ضمناً تسليمًا بأن هناك سنناً لتغيير ما بالنفس، وهذا التسليم يعتبر خطوة مهمة في طريق التفكير الجدي لحل مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

ثم يسوق الشيخ بضعة أسطر داعمة للفكرة فيقول: إن كل فكرة وخبرة تقدم للإنسان، تؤثر في موقفه. وهذا هو التغيير، فكل صورة تعرض على الأبصار، وكل خبر يعرض على الأسماع يهدف ولو ضمناً إلى تغيير موقف، أو يحدث بالفعل تغيير موقف سواء كان هذا الموقف إيجابياً أم سلبياً وإنما يتجلى الحق في إعطاء مواقف أسلم وأيسر.

يعرض الشيخ جودت لمشكلة خطيرة يعانيها شباب العالم الإسلامي وتعوق التغيير، أن كثيرًا منهم عنده استعداد لبذل أنفسهم وأموالهم في سبيل الإسلام، ولكن قل أن تجد فيهم من يتقدم لبذل سنين من عمره ليقضيها في دراسة جادة لينضج موضوعًا، كمشكلة الانفصال الذي يعيشه المسلم بين سلوكه وعقيدته، على الرغم من أنه لا يمكن التغيير من وضع إلى وضع إلا بعد إجابة موضوعية عن أسئلة كثيرة بعد درس وتحصيل.

إلى الآن ينظر إلى بذل المال والنفس على أنه أعلى المراتب دون مراعاة ما يجعل بذل المال والنفس مجديًا والبذل لا يعطي نتائج إلا بشروطه الفنية.

وبذل المال والنفس يمكن أن يتم في لحظة حماس وتوتر ولكن طلب العلم لا يتم في لحظة حماس وإنما بجهد متواصل يحتاج لنوع من الوعي كوقود، يجعل الاستمرار ممكنًا.

طرح الشيخ المعلم أن العقل يمكن أن يتخذ أحد موقفين إزاء المشكلات؛ إما أن يفترض أنها تخضع لقوانين، وبالتالي يمكن السيطرة عليها وتسخيرها، وإما أن يفترض أنها لا تخضع لقوانين، أو لا يمكن كشف قوانينها.

ولكل من الفرضيتين نتائج عملية تظهر في مواقف البشر وسلوكهم بصور متفاوتة على حسب الخضوع للموقفين.

عجز المسلمون أن يعيشوا وفقًا للعقيدة الإسلامية، مشكلة لا يحتاج إثباتها إلى جهد كبير، شريطة التسليم بأنها مشكلة، ووجود قوانين تخضع لها هذه المشكلة، وبكشفها يمكن السيطرة عليها وتسخيرها.

اعتقد المسلمون أن المشكلة الإسلامية لا تخضع لقوانين يمكن كشفها، وعليه فلا جدوى من جهد الإنسان للبحث عن هذه القوانين، واعتقد البعض أن القوانين تعمل في حياة البشر بطريقة سحرية خارقة غامضة الأسباب.

إن لسلامة النظرية أثرًا مهمًا في الوصول إلى الحل بل يتوقف الحل على صحتها ومقدار وضوحها، وهذا ما هدف إليه الشيخ جودت سعيد من بحثه هذا.

إن الذين ينتظرون المهدي أو أشراف الساعة قد رسخ في أذهانهم أن المشكلة ليس لها من دون الله كاشفة وأن سعي العالمين لحلها ضلال.

هؤلاء لن يصلوا إلى نتائج، فعدم اعترافهم بالقانون لا ينفي القانون، وإنما يمنعهم من السيطرة عليه وتسخيرها، ويجعل منهم أداة يلعب بها الآخرون الذين علموا القوانين الصحيحة.

يرى الشيخ جودت أن من عرف قوانين المجتمع يمكنه استخدام وسائل مختلفة لقياس صلابته وسلامة شبكة علاقاته ويستعين بتحليل شتى لأحكام يصدرها المجتمع لتفسير الأحداث، ليحدد نوع الخلل الذي يعانيه المجتمع، ويفرض نظام الحماية على الأغذية الفكرية التي يتناولها لما تحمل من جرائم فكرية تعطل قوى المجتمع وتماسكه.

وكما يمكن استخدام الحجر الصحي لإيقاف الأوبئة في مستوى المرض الصحي، يمكن استخدامه في مستوى المرض الاجتماعي. كما يمكن إعطاء اللقاحات والمناعات الفكرية ضد أفكار مرضية.

انظر إلى طرح الشيخ المتقدم: ولئن ذهب زمن المعجزات، إلا أن العلم قد تقدم لخدمة الإنسان، ولو علمنا نحن المسلمين كيف نستفيد من العلم في خدمة إيماننا، لأدركنا أن نتائج استخدام العلم أجدى من وصفنا الإسلام أنه دين العلم.

إن الغيورين يكون على الإسلام الذي أخذ أهله ينحسرون عنه، كما يبكي المحب الجاهل على المريض الذي اشتدت عليه وطأة المرض.

لقد وضع الشيخ فصلاً مستقلاً حول أن السنة الواردة في قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) إنما هي سنة عامة للبشر وليست خاصة بالمسلمين ولا بغيرهم، لابل إن السنة لا تكون سنة إلا إذا كانت عامة.

وهذا يعني أن الآية تشمل كل الناس، بدليل أن كلمة (قوم) في الآية لم تأت مخصصة لقوم معينين، وإنما هي لكل قوم، ومجيؤها نكرة في الآية يدل على ذلك.

إن طرح الشيخ لهذه المسألة بهذا الشكل يصدّم كثيراً من أفهام المسلمين الذين يظنون أن لهم خصوصية ليست لغيرهم وأن ما يتحدث به القرآن يعنيه وحدهم (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق).

إن المسلم اليوم لا يجعل المشكلة الإسلامية خاضعة لسنن عامة تشمل البشر جميعاً ويراها غير خاضعة لما يخضعون له، وهو حين يفعل هذا، يفعل بروح من التسامي والتقدير، وظنه أن رفع شأن المسلمين يكون بعدم خضوعهم للسنن التي يخضع لها سائر البشر.

لقد أودع البشر نفوسهم أفكاراً خاطئة عن الشمس والقمر في قديم الزمان ولكن هذه الأفكار لم تكن لتؤثر في حقيقة سير الشمس والقمر، ولم يتغير من نظام الكون من أجل تلك الأفكار.

ولم يكن الذي كان في حاجة إلى تغيير حينذاك، سنة الشمس والقمر، بل كان الإنسان الذي حشى نفسه بالظنون والأوهام وارتفع بها إلى درجة القداسة، وسفك دماءً من أجلها ظناً منه أنها تقربه إلى الله زلفى.

ثم يردف الشيخ ما سبق آنفاً بالقول: وعلى الرغم من أن كثيراً من الأوهام اكتسبت قداسة وقوة آيات الله نفسيهما في أنفس المسلمين، إلا أن المسلم على علاقته عنده من التعلق بالقرآن ما ليس لأحد من أهل الكتاب. لهذا كانت صعوبة تخلص المسلمين من الأوهام أكبر، في تغيير ما بنفسه عن دينه وعقيدته، من الخطأ إلى الصواب. وإن عجز المسلم عن هذا التغيير يرجع إلى غياب وضوح سنن تغيير ما بالأنفس، ولا سيما وقد طال عليهم الأمد.

ثم يفرد الشيخ فصلاً آخر عن أن السنة الواردة في الآية إنما هي سنة مجتمع لا سنة فرد، سنة مجتمعية لا سنة فردية. ياله من فهم عميق لمنطوق الآية.

لو كان غير ذلك لقال الله: إن الله لا يغير ما بإنسان حتى يغير ما بنفسه. ولا فرق بين رجل وامرأة.

يفهم الشيخ أيضاً مما سبق أن هناك أموراً خاصة بالمجتمع لا بد من تغييرها حتى ينال الفرد نصيبه من هذا التغيير.

ثم يتطرق الشيخ إلى مسألة بالغة الأهمية تظهر فهمه الاستثنائي والشامل لآيات الله فيقول معلقاً على قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (65) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿66﴾ [الأنفال].

يرى الشيخ أن الخصوصية الظاهرة في الآيات ليست محصورة في المعركة القتالية، فمعارك الحياة كثيرة، ومعركة بناء المجتمع كذلك تحتاج إلى التوازن نفسه.

نعم، في المعارك الثقافية عشرون مثقفاً صابراً محتسباً صاحب روح رسالية، يهزمون مئتين بل ألفاً من الغوغائيين الذين هم كالأنعام بل أضل سبيلاً.

إن النظر إلى هذا الموضوع من هذه الزاوية يبين كما يرى الشيخ المعلم خطورة أن يبقى في المجتمع أعداد مهما كانوا قلة لا يتمتعون بالوعي التام لقضايا المجتمع، وكذلك خطورة عدم وجود العدد الكافي أو الحد الأدنى من الذين يعون الأمور على هذا الأساس من النظر. وإدراك ضرر وجود غير الواعين في الأمة، يولد لدى المجتمع شعوراً بالخطر. حقاً أن وجود نماذج لا تعي سنن طفو الأجسام على الماء كارثي، فيسعون بحسن نية أو سوئها لخرق السفينة، كما ورد في الحديث الشريف الصحيح.

ولعل من فهمات المعلم الجميلة ما أفرده في فصل سنة دنيوية لا أخروية، وأن الآية لا تتوجه إلى الحساب الأخروي بل إلى المحاسبة الدنيوية الاجتماعية، وأن التغيير الذي يحدث هو في الدنيا. وأن هذا هو مجال السنن وحدودها.

المحاسبة في الدنيا جماعية ومحاسبة الآخرة فردية.

﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿25﴾ [الأنفال].  
وبالمقابل قد يسعد أفراد مقصرون في مجتمع سليم.

ثم يتطرق الشيخ في فصل تال إلى أن هناك في الآية تغييرين، تغيير الله وتغيير القوم (المجتمع)

وأن القدرة التغييرية الإلهية مشروطة بتغيير ما في أنفس المجتمع. أي أن هناك ترتيباً بين حدوث التغييرين، والنتيجة حتمية. وإن حدوث أي تهاون في الخلط بين التغييرين، وإدخال التغيير الذي يحدثه الله بالتغيير الذي يقوم به القوم، أو العكس، يفقد الآية فعاليتها، وتضيع فائدة السنة الموجودة فيها. إن الرجاء بأن يحدث الله التغيير. الذي يخصه قبل أن يقوم القوم (المجتمع) بالتغيير الذي خصهم الله به يخالف الآية، وبالتالي هناك إبطالاً لمكانة الإنسان، وأمانته ومسؤوليته، وبما منحه الله من مقام الخلافة في أرضه.

ثم يطرح الشيخ المعلم الفكرة التالية فيقول: إن الله علق التغييرات التي يحدثها الأقوام بما في الأنفس. فما هذا الذي بالأنفس، وهل للبشر قدرة على تغييره بما يمكنهم الله فيه؟ سؤال مهم وعميق. إن المراد بما في الأنفس: الأفكار والمفاهيم والظنون، في مجالي الشعور واللاشعور.

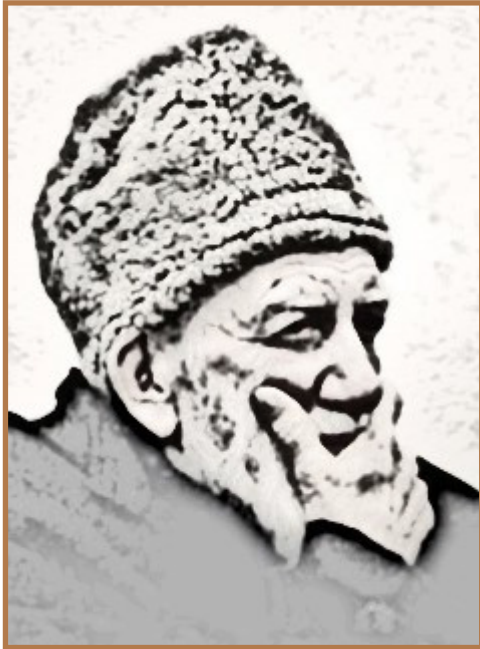
يرى الشيخ أن قوله تعالى [حتى يغيروا ما بأنفسهم] يفيد أنه يمكن أن توضع في النفس الأفكار

ابتداء، كما يمكن أن يرفع ما فيها من مفاهيم ويوضع فيها أخرى، وهذا أهم في عملية التغيير من إنشاء الأمر ابتداء، ومع ذلك أسند الله للبشر هذه القدرة في إزالة المفاهيم واستبدال غيرها بها.

وما زلت أذكر المناظرة الشهيرة في بيروت عام 1993 بين الشيخ جودت سعيد وبين الدكتور البوطي رحمهما الله حول فهم قوله تعالى: [إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم]، فكان رأي البوطي أن تغيير النفس يكون من خلال التزكية القلبية فإذا زكت القلوب إيماناً فإن الله سيتدخل بقوة علوية لتغيير الواقع إكراماً لعباده المتقين على زكاة نفوسهم. أما الشيخ جودت فذهب إلى أن المقصود بالآية إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم أي حتى يغيروا ما بعقولهم وأفكارهم، وكان يردّد باستمرار جملة خلاصتها أن ما لدينا من إخلاص وإيمان ما يكفي للإقلاع بنهضة ولكن ما ينقصنا هو الصواب، وبعبارة أخرى بحسب تعبير الدكتور أحمد برقراوي: نقصان الاستقامة العقلية.

لعل هذه الفكرة فيما أرى أنها من أهم الأفكار عند الشيخ المعلم، وهي المعبرة عن فلسفته في الحياة، والسبيل للبدء بحل معضلة العالم الإسلامي، إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، أي حتى يغيروا ما بعقولهم.

هناك الكثير والكثير من الأفكار النيرة الأخرى التي طرحها الشيخ حول هذا المفهوم وخصوصاً في ندواته الشهرية في جبل قاسيون، ولكن لا يتسع المقام هنا لإيرادها خشية الإملال.



رحم الله جودت سعيد رحمة واسعة، فقد أنفق عمره من أجل إنقاذ العالم الإسلامي وبنى مدرسة فكرية قومية لم تأخذ حقها بين أبناء العالم الإسلامي، وإن كنا على يقين أن من سيأتي خلفنا سينظرون إليه باعتباره مجددًا أراد استنهاض أبناء الأمة لمزيد من الدراسة والتحصيل ووفق سنن الله التي لا تتبدل ولا تتحول ولم يكن يضيره أبدًا أن يأتي أحد تلاميذه بخير مما جاء به، حاملاً قول أبي حنيفة رحمه الله شعارًا: إن قولنا هذا رأي فمن جاءنا بخير منه قبلناه.







# دراسات

■ الحرب وبناء الذاكرة الوطنية

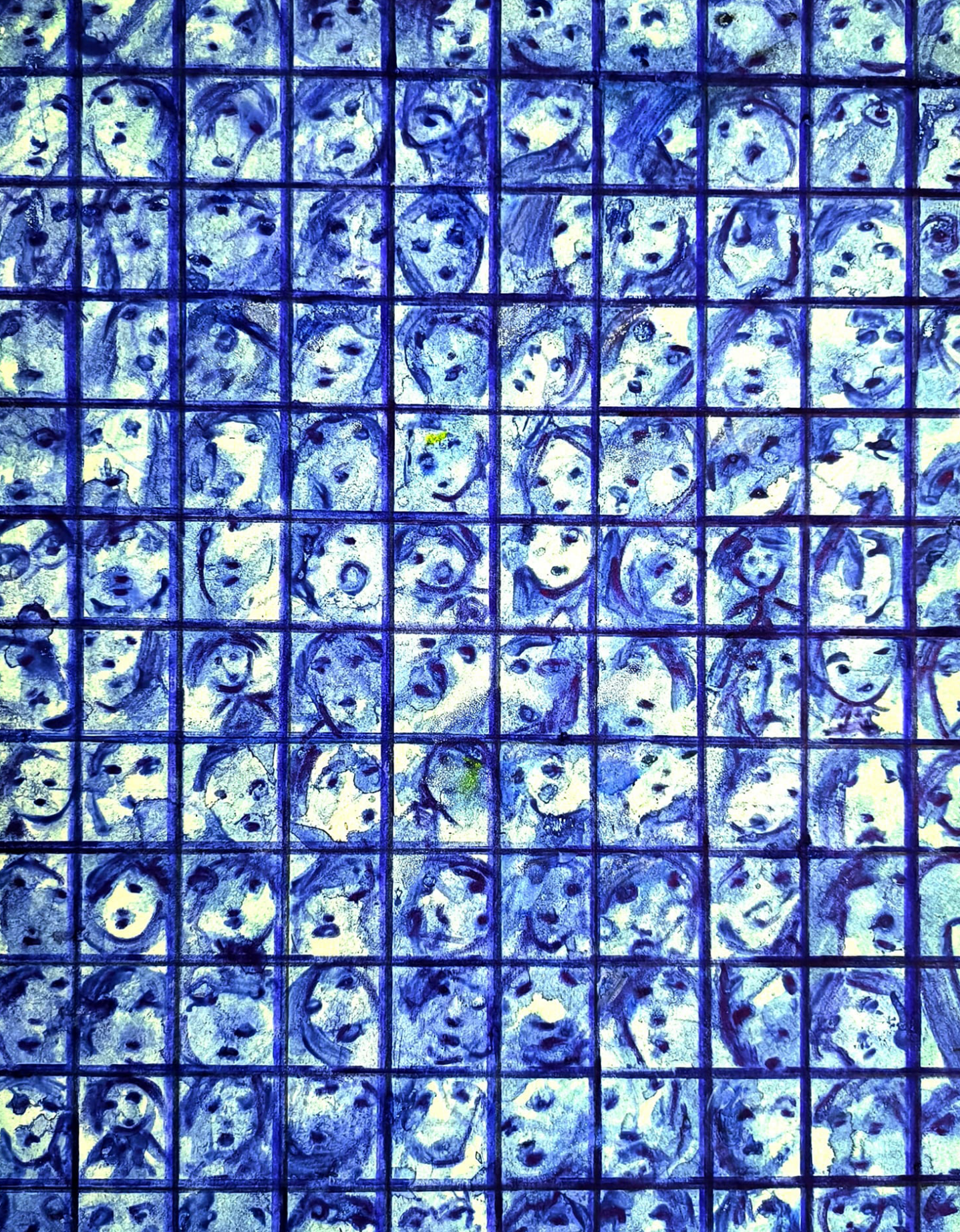
محمود أحمد عبدالله

■ نموذج مقترح حول دور الاختصاصي الاجتماعي في

علاج اضطرابات الشخصية

صفوان سلمان قسّام



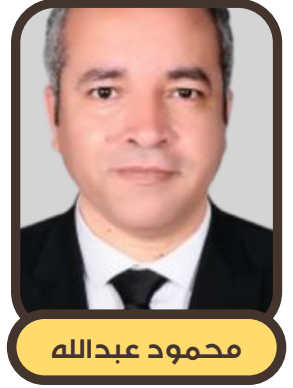


لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود



## الحرب وبناء الذاكرة الوطنية

محمود أحمد عبدالله



أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، ومتخصص بعلم اجتماع الثقافة. سبق له الحصول على جائزة ساويرس في النقد الأدبي عام 2018. وله عديد من المشاركات البحثية منشورة في مجلات علمية محكمة حول أيديولوجيا التطرف، وثقافة الشباب، وأدب الطفل العربي، ونظريات التلقي، والسياسة اللغوية، وقضايا المرأة، علاوة على ترجماته المتعددة، في مجال تخصصه. أبرزها ترجمته لعديد من مؤلفات زيمونيت باومان، صدرت جميعها تباغًا عن دار شهريار بالعرف.

إن دراسة الذاكرة وبنيتها وتكوينها موضوع اهتمام واسع بين عديد من التخصصات، بدءًا من علوم النفس المعنية بالذاكرة كمكون بيولوجي حيوي، يؤسس حياة الفرد، ومرورًا بعلم التاريخ الذي يرصد الذاكرة كجملة من الأحداث المترامية عبر الزمن وتشكل فضاءً يحيط بوعي الإنسان ويؤثر فيه، وانتهاءً بعلوم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلوم اللسان التي تتجلى فيها الذاكرة كتجلٍ لمعاني الهوية وعلاقتها بالمكان والزمان، في جدلية علاقتها بالنسيان.

وقد أدى الخيال السوسولوجي والفلسفي عبر فترات تاريخية بعينها دورًا في تشكيل مفهوم الحرب بوصفه مفهومًا وثيق الصلة ببناء المجتمعات، وتشكيلها لهويتها الجمعية، ووعيتها الخاص بتقاليدها وثقافتها المحلية التي تميزها عن غيرها من المجتمعات. وكانت الحرب في المجتمعات قبل الحديثة، وكذلك الحديثة، آلية من آليات بناء الهوية وإعادة تشكيلها، عبر الحكايات والقصص والأساطير المنظومة حول الأبطال الشعبيين، الذين يمثلون النماذج العليا للأمة.

ولعل المدارس للآداب الشعبية، في تصويرها لصيرورات الحياة الإنسانية، في تحولاتها وتقلباتها، للموت والخلود، أو المدارس لجميع ما تنتجه الشعوب من ثقافة عامة سائدة بنماذجها المتعددة عبر الزمن، سوف يجد الحرب هي الكلمة المفتاح، والأساس المكين، والقاعدة المؤسسة للوجود والبقاء، وللنسيج الهوياتي عبر الزمن.

والواقع أننا لسنا أمام لون واحد من الذاكرة. بل عدة ذاكرات، ذاكرة البشر في مقابل ذاكرة الآلة، الذاكرة الفردية في مقابل الذاكرة الجماعية، ذاكرة الراهن في مقابل ذاكرة الماضي، الذاكرة العامة والذاكرة الخاصة، الذاكرة القصيرة والممتدة<sup>(1)</sup>.

(1) يعرض أحد الباحثين لهذه الأنواع من الذاكرة ويفصل الفروق بين بعضها بشكل تفصيلي مميز،

## الذاكرة والنسيان والحرب: جدلية لا فكاك منها

قدم نجيب محفوظ نصًا لافتًا في مجموعته القصصية صدى النسيان<sup>(2)</sup>. وهو النص الذي حمل عنوان المجموعة القصصية نفسه. وعلى الرغم من أن القصة تخلو من التعبيرات والدوال الثلاث الأساسية: الذاكرة والنسيان والحرب، إلا أن هذه المفردات هي الخيط الناظم للقصة بكاملها. تدور القصة حول الفتوة عنتر الذي فقد فجأة ذاكرته، وكان لنسيانه ماضيه وأصدقائه وخلانه من أبناء العصا والنبوت أثره في قلوب أهل الحارة، فقد ارتاحوا إذًا من الحروب الصغيرة التي كان يشنها ضدهم دفاعًا في ما يظن عنهم، بينما هو قهر وإذلال لهم. الفتوة هنا يفتقد إلى قوته بسبب النسيان الذي مني به وأفقده حضوره الطاعني، حتى أصبح تائهًا مقضيًا عليه بالحيرة التي تبدو في عيون أهل الحارة، وظنهم أنه علامة على إصابته بالجنون أو السحر. فيحاولون أن يحولوا بكل ما أتيح لهم من حيلة من دون أي محاولة لفك سحره وإعادته إلى عهده القديم. لكن القصة هنا تنتهي نهاية غريبة تؤسس لقارئها الرغبة في إعادة قراءتها مرارًا وتكرارًا. كان الفتوة قد دأب على الصلاة جماعة في زاوية الحارة، وغدا واحدًا من المصلين الدائمين هناك. وفي يوم من الأيام، يعود فجأة مع أصدقائه القدامى حاملاً نبوته في يده، وهو يهتف معهم «الله أكبر، الله أكبر» ويضربون الأرض.

وهكذا يستعيد الفتوة سلطته ولكن بصورة جديدة. وبدلاً من الرهان على القوة المقرونة بتقاليد الفتوة المتوارثة والحماية المبنية على الإتاوة، يراهن الفتوة على قوة الدين كأساس روحي يغلب سلطته على الآخرين من دون رادع يستطيع أن يصده عن مبتغاه. يكتب نجيب محفوظ قصته وقت التسعينيات في ظل احتدام الصراع ضد الإسلام السياسي وصعود استغلال الدين إلى قمة المشهد. وكأنه يشير إلى استبدال ذاكرة الحرب القائمة على وازع أخلاقي وإنساني يتمثل في حماية المجتمع/ الحارة بذاكرة حرب جديدة قائمة على النضال باسم الدين.

إن هذه القصة التي كتبها محفوظ تحمل في مضمونها جدلية العلاقة بين الذاكرة والنسيان. فكل ذاكرة تحمل في داخلها نسيانًا، وكل نسيان يؤسس لذاكرة جديدة. وخلال هذه الجدلية تنشأ حرب أخرى لها قواعدها ومعاييرها وقيمها. وما من ذاكرة إلا ويكون النسيان مؤسسًا لحضورها واستدامتها وبقائها والحفاظ عليها.

إن أمن المجتمع ثقافيًا مرهون بقدرة النسيان نفسه على التأسيس للذاكرة، واستدامتها، وتخليد بقائها، واستمرارها. ولعل أبلغ الأمثلة في هذا الصدد مثالان بارزان، يؤكدان هذه العلاقة الجدلية، العلاقة بين الذاكرة والنسيان، التي تجعل من النسيان بابًا للذاكرة، وآلة من آلات الحفاظ على الذات والهوية، على غير الذي قد يتصوره البعض من تصورات عن تعارض النسيان مع الذاكرة.

المثال الأول وهو يرد في كتب التراث بشأن إنشاد الشعر. والشواهد على ضرورة النسيان كمدخل أساس لتعليم الشعر وولادة الشاعر. ومن ذلك ما ورد بين الشاعر زهير بن أبي سلمى

يراجع:

محمد سلام شكري، الذاكرة والهوية من البشري إلى الاصطناعي، المؤتمر الدولي لمؤسسة مقاربات: «الذاكرة والبناء الثقافي»، المجلد الثاني، 2019، ص ص 261-268.

(2) نجيب محفوظ، صدى النسيان (مجموعة قصصية) (القاهرة: دار الشروق)، ص 13-16.

وتعليمه لابنه فن الشعر، وما دار بينهما من معارضات شعرية. ولكن المثال المكرر في الأدبيات يتعلق بأبي نواس الشاعر الذي ذهب لخلف الأحمر، الراوي المعروف والمتهم بروايته للروايات ونسبها لشعراء عديدين، بحسب ما انتهت إليه إحدى المدارس النقدية القديمة في إطار تطور دراسة الشفاهية والكتابية. تقول الرواية: «استأذن أبو نواس خلفاً الأحمر في نظم الشعر، فقال له: لا أذن لك في عمل الشعر إلا أن تحفظ ألف مقطوعة للعرب ما بين أرجوزة وقصيدة ومقطوعة. فغاب عنه مدة وحضر إليه، فقال له: قد حفظتها. فقال له خلف الأحمر: أنشدتها. فأنشده أكثرها في عدة أيام. ثم سأله أن يأذن له في نظم الشعر، فقال له: لا أذن لك إلا أن تنسى هذه الألف أرجوزة كأنك لم تحفظها. فقال له: هذا أمرٌ يصعب عليّ، فإني قد أتقنت حفظها. فقال له: لا أذن لك إلا أن تنساها. فذهب أبو نواس إلى بعض الأديرة، وخلّا بنفسه، وأقام مدّة حتى نسيها. ثم حضر فقال: قد نسيتها حتى كأن لم أكن حفظتها قط. فقال له خلف: الآن انظم الشعر»<sup>(3)</sup>. لقد طلب خلف الأحمر من الشاعر أبي نواس أن يحفظ ألف مقطوعة، وهو طلب يبدو غريباً، فكيف يمكن أن يحفظ الإنسان هذا العدد كله. والمراد من ذلك التفخيم بإبراز الحجم الهائل للمادة المحفوظة، فحفظ أبو نواس العدد المطلوب منه، فعاد ولعله فعل ذلك بعد فترة من الزمن، وطلب منه أن يأذن له بوصفه حارس بوابة إنشاد الشعر، فلم يأذن له، بل طلب إليه أن ينسى ما حفظه، ثم يعود إليه، فعاد الرجل ونسي ما حفظ ثم أتاه بعدها.

بالطبع لا تذكر الرواية هنا أي مراجعة قام بها خلف الأحمر للتأكد من مصداقية ما فعله أبو نواس، لأنها معنية بإثبات تلك العلاقة الجدلية بين الذاكرة والنسيان، والسعي لتشكيل الهوية وبناء الذات في حرب وجودها. الذات الشاعرة لأبي نواس غير مسموح لها بالوجود من جهة حارس البوابة إلا من خلال الحفظ، فالنسيان الذي يؤسس لوجود الشاعر نفسه، وجوداً يؤسس ضمناً على ما حُفظ، بحيث تنتقل المادة المحفوظة من السيطرة الظاهرة على وجدان الشاعر إلى أن تكون موردًا من موارد كينونته لا قوة مهيمنة تجعله يكرر من دون عناية ميراث أجداده.

والمثال الثاني هو الذي يذكره ابن خلدون، وفيه يبين أن الحائك في أثناء حياكته لا يحتاج إلى أن يتابع حركات يده، إنه يقوم بهذا الفعل، ويقوم بمهارة يحسد عليها بأمور أخرى، فهو يحدثك، وينظر إليك، ويناديك ويحكى لك. الواقع أننا نشاهد هذا المشهد يوميًا لحرفيين يؤدون أعمالهم وهم يمارسون بمهارة أشياء أخرى في الوقت نفسه، بينما الشيء الأصلي الذي يقومون به يعوم في بحر النسيان وكأنه غير قائم في الوعي المباشر للقائمين به. هذا يذكر بالمشهد الذي رآه جاك ديريدا عند سفره إلى إحدى بلدان المغرب العربي، عندما كان يحملق مندهشًا في صانع الخزف الذي يتحرك بسرعة هائلة ويشغل عدة ملكات في آن واحد معًا، في صورة أشبه بألة قادرة على فعل عدة أشياء في آن واحد. إن الإنسان الذي يكتب على جهاز كمبيوتر أو كمبيوتر محمول أو هاتف نقال، يفعل الأمر نفسه، يحدثك ويشير بيده الأخرى، ويعمل في نفس الوقت باليد الأخرى ما يريد. إن نسيان الفعل الأصلي، وغوص هذا الفعل في عالم آخر، بحيث ينفصل مالكه ومحركه عنه، يجعل فعل النسيان مؤسسًا للذاكرة، إنه فاعل خفي ومتنكر ومخفٍ، مركز متخفٍ يحرك الأشياء

(3) ابن منظور، أخبار أبي نواس، محمد عبد الرسول إبراهيم (شرح وضبط)، (القاهرة: مطبعة الاعتماد)، ص 55.



من بعيد، لكنه غير محسوس وقادر على الاستمرار والبقاء.

إن هذه الجدلية هي القادرة داخل الفنون على حماية الذاكرة من تدهورها إلى قوة قاهرة، أداة من أدوات السيطرة على العقول والأذهان، بل تتحول بفضل هذا النسيان لفحواها إلى ذاكرة متجددة، يستطيع الإنسان في ظلها أن يؤسس حضوره بقدراته الخاصة ومواهبه ومعارفه وتجاربه وعراكه اليومي مع شروط قيام الحياة ذاتها.

إن فعل النسيان المؤسس للذاكرة، لا نستطيع أن نلتمس وجوده المؤثر والخلاب إلا بملاحظة نواتجه الملفتة للعين حين تجليها. فلو أن الشاعر نسي قواعد الكتابة، وغلب نسيانها على حضورها، وجعلها أداة من أدوات الوجود لأنتج نصًا مكرّرًا، وصار راويًا من الرواة وليس شاعرًا من الشعراء. والحال كذلك بالنسبة لذاكرة الأحداث الكبرى كالحروب فلن تتحقق لها استمراريته ودوامها وحفاظها على نسيج المجتمع وقدرته، إلا إذا تغلب هاجس تحويلها لأداة قوة وتغليب إلى أداة ومصدر ومنبع للإبداع الكامن في الوجدان، فتكون جزءًا من وجداننا من دون أن نشعر بحضورها المباشر، على نحو ما تفعل الفنون المرئية، كفن السينما والمسرح، عندما تتحدث عن الحرب فيما لا يوجد ذكر مباشر لها، بل هي تمثل الشبح الغائب بقدرته على غواية المتلقي بسحر ما فيه.

بقدر الأهمية التي يمكن أن تمثلها حرب تشرين الأول/ أكتوبر في وجداننا، فإنها لن تترسخ إلا من خلال دروب غير مباشرة تتناولها عبر ستائر التجربة البشرية في أبسط وقائعها الممكنة. هذا ما أدركته بعض الشعوب، فجعلت ذاتها حارسًا أصيلاً لذاكرتها، وهذا ما ينقلنا للحديث عن أثر الحروب في بناء الذاكرة وهدمها من ناحية، وكيف أن الناس نفسها يمكنها أن تكون حراسًا للذاكرة الوطنية والأحداث الكبرى.

## الذاكرة والذاكرة المضادة

في ما يبدو أن الحرب لا يمحوها إلا الحرب، والحال كذلك، كما تبيننا قصة نجيب عن جدلية النسيان، بأن الذاكرة لا تمحوها إلا ذاكرة مضادة<sup>(4)</sup>. ولأن الذاكرة تنهض على الحكايات والسرديات الجامعة الممتدة زمنياً، والمبنية على تصورات ذهنية وأبطال خارقين، فإنها لكي تمحي فهي في حاجة لحكاية مضادة كذلك، أبطال من نوعية مغايرة، بأن تحكى حكاية بديلة أكثر قوة وقدرة على الاستمرار والإبهار وأشد إثارة للدهشة، وأن تفتح أفق التلقي على أبواب جديدة، وقد كانت حرب تشرين الأول/ أكتوبر قادرة على أن تمارس الدور ذاته. لقد جاءت كرد تاريخي واستعادة للكرامة المهذرة جراء حرب 1967 التي مثلت التعبير عن الهزيمة وانهيار أحلام جيل الستينيات. فكان لا بد أن تتسم بذات السمات التي وصفت بها حرب الهزيمة وأن تفوقها: أن تكون خاطفة، معلنة عن

(4) ليس أدل على ذلك إلا بالنظر في الصراعات التي خاضتها شعوبنا العربية قبل الاستقلال، فقد كان الاحتلال ينكر جرائمه، أي ينفي حدوث أحداث تمت بالفعل تاريخياً، أفعال هي بمثابة أفعال منكرة، فلا يدرجها ضمن ذاكرته عنها، في المقابل نشئ ذاكرتنا انطلاقاً من تلك الأحداث. حول هذا التعارض بين ذاكرتين، يمكن مراجعة التجربة التاريخية بين الجزائر وفرنسا، يراجع:

ثياقة الصديق، حرب الذاكرة بين فرنسا والجزائر، في المؤتمر الدولي السنوي لمؤسسة مقاربات: «الذاكرة والبناء الثقافي»، المجلد الثاني (2019)، ص 40، 53.

القوة والبراعة، مبتكرة، ومعلنة عن سقوط وهم. فإذا كانت حرب النكسة قد جرت في زمن قليل وفقاً لأعراف الحروب، واستهدفت إسقاط القوة الناصرية لإثبات ضعفها وأسطورتيتها، فإن حرب تشرين الأول/ أكتوبر خرجت في الخيال القومي والوطني في صورة الحرب الخاطفة (في ست ساعات بحسب وصف الرئيس السادات)، واستهدفت إثبات ضعف الجيش الإسرائيلي وغباء عقلته الإستراتيجية، التي بنت الأوهام/ الساتر الترابي وأسطورة الجيش الذي لا يهزم.

وبقدر ما تحافظ الذاكرة على الحرب وتغرس قيمها العليا في الوجدان العام، فإن الحرب نفسها هي الأخرى قادرة على إحياء الذاكرة، وإنهاء الذكريات المريرة للهزيمة. ومثلما تأسس أدب للهزيمة وأعمال إبداعية تصور المأساة أو تسعى لترميم الوعي وإحياء المهمة الوطنية بعد النكسة، كانت الحال كذلك لدى العدو. فالحرب إذ تؤسس لذاكرة وذكريات جديدة، فإنها في الآن ذاته تؤسس لأدب لدى العدو ولدى الذات، في محاولة كل طرف أن يتأمل مآلات ما جرى وحدث. دليل ذلك ما أحدثته حرب تشرين الأول/ أكتوبر في الوجدان الإبداعي المصري، عبر أعمال إبداعية متعددة في السينما والمسرح والأدب الروائي والقصصي والغنائي والموسيقي، مصلحة ما أفسدته الهزيمة، بل إن هذه الأعمال راجعت بدرجة أو بأخرى أحوال ما قبل الحرب وما بعدها، وعابنتها لا بهدف الاحتفاء بالحرب فقط، بل لاستخلاص الدروس المستفادة على المستوى الوطني والقومي. ففي رواية «الحرب في بر مصر»، بقدر ما تمثل الحرب خلفية أساسية في الرواية، لكنها تكشف في الآن ذاته عن حرب أخرى طبقية، مستترة غير واضحة للعيان، وكأن صناع الفرح بالنصر هم الفقراء أنفسهم، الجنود البواسل الذين ضحوا بأرواحهم، فالحرب بحسب الرواية لم تكن على الجبهة بل في بر مصر.

كذلك، فإن حرب تشرين الأول/ أكتوبر لم تترك أثرها في إبداع المنتصر، بل ولدى العدو المهزوم. وهذا ما تؤكد الدراسات المعنية بالأدب العبري. فقد أدت الحرب إلى انهيار تصورات الصهاينة عن أنفسهم، ومجتمعهم، ومستقبل دولتهم، ورؤيتهم للعرب، وقدرتهم على حربهم. علاوة على ذلك كان من نتائج الحرب نشوء تيار أدبي جديد عرف باسم «تيار التفسخ والتحلل». وهو التيار الذي يكشف في أدبه عن نفسخ وتحلل المجتمع الصهيوني بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر، وتولد مشاعر الاغتراب التي دفعت بعض الصهاينة للتفكير في الرحيل عن مجتمعهم<sup>(5)</sup>.

إن لهذه الحرب تأثيراً كبيراً أيضاً على المستوى الفني، فلم يعد الكتاب كما كانوا قبلها يرسمون صورة لأبطالهم كأبطال خارقين، بل غلبت على القصص العبرية بعد الحرب أن يكون الأبطال محبطين ومهزومين، وتخلت الكتابة القصصية عن الجزالة، وغدت أكثر ارتباطاً بالثقافة الشعبية، واستعمال اللغة الدارجة والمفردات الشبابية؛ تعبيراً عن الرفض والغضب مع الشعور بالخذلان من الزعامات السياسية، وقلقاً من المستقبل<sup>(6)</sup>.

(5) جمال عبد السميع الشاذلي، أثر حرب أكتوبر على المجتمع الإسرائيلي في الرواية العبرية الحديثة، مجلة رسالة المشرق، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، 2002، ص 195.

(6) محمد محمود أبو غدير، حرب أكتوبر وتأثيرها في شكل القصة العبرية ومضامينها، مجلة رسالة المشرق، المجلد الحادي عشر، العدد 4 (2002)، ص 20-21.

## الذاكرة في زمن الاستهلاك الكبير

تنهض السوق الرأسمالية على الإنتاج الكبير، والتدفق المستمر للسلع في الأسواق، والإقبال الكبير من المستهلكين على الشراء الدائم، والولع بالمنتجات والاحتفاء بها وهدرها. الأهم بالنسبة للسوق هو قيمة الهدر. والهدر وفق معناه يثري عدم الحفاظ على الشيء بل التخلص منه وإفناء واستبداله بشيء آخر، فلا يجب أن تظل السلعة في السوق لمدة طويلة، والعامل الوحيد القادر على ذلك هو عامل النسيان السريع. تتدفق السلع والمعلومات والأخبار والحكايات والقصص الإخبارية بسرعة هائلة، وتنتهي وتهدر بسرعة أكبر من سرعة ظهورها، بحيث تلاشى تدريجاً إلى غير عودة، وهكذا في الوقت الراهن تستبدل حرب بأخرى، حرب غزة محل الحرب الأوكرانية، مقاومة تغيرات حرارة الجو محل مقاومة فيروس كورونا المنتشر متعدد السلالات، فتصبح الذاكرة أوهن وغير قادرة على الحفاظ على شيء.

كانت الذاكرة في عصر الجماهير الغفيرة، حين كانت الجماهير تنتظر خطابات زعماء السياسة والفكر الملهمين، ذاكرة خطية، ذاكرة قادرة على الحفاظ على الأحداث القديمة وصونها من خلال تكرار حكيها مراراً وتكراراً، وإحيائها بجميع الصور التي لا تدعو إلى الملل، عبر المناسبات العامة، والقصص المبتكرة، والروايات المتعددة، ومؤسسات بناء الهوية والذاكرة. كان ذلك في زمن الحداثة الصلبة، أما الآن فقد تغيرت سياسات الذاكرة ومؤسساتها، فأصبحنا أمام سياسة جديدة تتطلب من أصحابها أن ينسوا، وأن يكون فعل التذكر وقتياً.

وقد يبدو طبيعياً أمام الانهيار الكبير للبيانات الرقمية، واندفاعها من كل مكان، أن القدرة البشرية على الحفاظ أصبحت مستحيلة، بل سيكون صعباً في المستقبل، مع التقدم الهائل في استعمال الذكاء الاصطناعي في التصوير والتسجيل والترجمة والكتابة. عندما يصبح أمام الصحفي والأكاديمي والمفكر كم هائل من الكتب القابلة للترجمة الدقيقة من دون الحاجة إلى مترجمين في الموضوع الواحد، وليس التخصص الواحد فقط، سيصبح الإلمام بهذه الأعمال في المستقبل غير ممكن، إلا عبر استبدال الذاكرة البشرية بذاكرة الآلة، وبقدراتها على إجراء التحليلات المعقدة لتلك البيانات الضخمة، وهو ما أصبح الآن ممكناً بالتنبؤ بمستقبل الأحداث عبر تحليل استجابات المستخدمين لشبكة الإنترنت، بل والتحكم في تلك الاستجابات.

وبقدر ما تتسبب السوق الرأسمالية في إنهاء الذكريات المستمرة وعودتها للماضي واستعادته إلا كجزء من عمليات البيع والشراء، فإنها في الآن ذاته تنشئ ذاكرة بديلة أكبر وهي ذاكرة الآلة. وفي الآن نفسه، فإن الثقافة الرقمية الجديدة لم تعد محكومة كما كانت بحراس البوابات الذين يستطيعون بناء الهويات الوطنية، بل يحكمها خبراء القوى الكبرى الذين يضبطون الخوارزميات بحيث يستطيعون منع التدفق غير المرغوب فيه، وتجميعه وتقليل أثره بجميع السبل الممكنة. وعلى الرغم من ولادة ونشوء أساليب عديدة لمقاومة هذه الغلبة الرقمية (عبر تقطيع حروف الكلمات التي تتعرف إليها الخوارزمية، وابتكار كلمات أو رموز بعينها إلخ)، إلا أن عمليات التحكم الآن صارت أكثر مهارة ومرونة وقدرة على التأقلم السريع مع عمليات المقاومة المستمرة.

كذلك تقدم ذاكرة الآلة هوية خالية من قيمة الحرية والاستقلال. تصبح الشاشة التي تنظر إليها

الذات طوال الوقت جزءاً من الجسد، يتحرك الإنسان وتتحرك معه، وهكذا تقف منه موقف المرأة التي يقف أمامها الطفل فيتماهى مع ما يراه من صور وسلع متدافعة، وأبطال ونجوم، تندافع أغانهم ويصبحون مصدرًا للمعنى والأفكار وطرق التفكير. فالسافة المفترضة بين الذات والصورة المرئية تُمحي، ف«هذا هو المعيار في أيام السيلفي، الذي يعتمد على التركيز الشديد على الذات، وعلى حقيقة أنه بعد استبعاد المجتمع، يجد كل شخص نفسه بمفرده مع نفسه، ويشعر بالأمان فقط مع نفسه في عالم يوصف ويُنظر إليه على أنه عالم أكثر تهديداً وعدائية - تصبح الشاشة في النهاية قابلة للمقارنة مع المرأة، فتمثل امتداداً للنفس أكثر حماية»<sup>(7)</sup>. بحيث تكون الذاكرة التقنية في نهاية المطاف «بمقدورها صياغة اللذة والمثل العليا، بل أن تتحول إلى أداة قمع رهيبه»<sup>(8)</sup>.

كما أن الذاكرة في عصر التسويق العابر للحدود هي ذاكرة هشة، تقبل النسيان برحابة صدر لتمرير الصدمات الثقافية المتتابة. ذاكرة وقتية تتعلق بالأشياء وذات طابع مظهري شكلي، لا تهتم بالأمور الجوهرية، وتنزعج من الأحداث المهمة والكبرى، تعنيها الأمور الصغيرة تحفظها حفظاً مؤقتاً. الدماغ البشري في ظل هذا التدفق الهائل والمستمر للسلع والمنتجات والابتكارات والإعلانات والموضات السريعة والمبهرة، يتحول إلى دماغ بذاكرة تطبيق الواتس الذي ضبط صاحبه الرسائل بحيث تختفي بعد فترة من الزمن. وهكذا فإن الأفراد كي يتحملوا ضغط البيانات المتتابة على رؤوسهم وخلاياهم العصبية، فإن أدمغتهم ستتحول سريعاً للذاكرة لذاكرة مؤقتة لا تحتمل تذكر الماضي، ولا تملك إلا قليلاً من البيانات المستقرة التي تحمي وجود الأفراد والهوية.

### الحرب الجديدة وإعادة بناء الذاكرة: الأبرتايد الرقمي

وهكذا يمكن عبر عمليات التحكم الرقمي السيبراني خلق حرب كاملة، أو بحسب بودريار حرب بلا حرب. بل إنها إذ تقوم بإخفاء ومقاومة الحروب المستقرة في الأذهان. ولعلنا إن تأملنا المشهد المعاصر لأدركنا ما تعيد تلك العمليات تدشينه من الذاكرة وفق رؤاها. ففي أثناء الاحتفال بذكرى حرب تشرين الأول/أكتوبر، تسابقت الصفحات والأفراد للحديث عن فيلم إنتاج إسرائيلي حول غولدا مائير. بدأ التريند بالاحتفاء بالقدرة الفنية لممثلة العمل، وتواتر في الوقت نفسه النشر على الريلز لمقاطع فيديو مترجمة لغولدا مائير وسيرتها الذاتية. الفيلم المنتشر عبر الشبكة يهدف إلى إعادة تشكيل الذاكرة حول الحرب بإثبات بطولة رئيسة الوزراء الإسرائيلية، ونسج لصورة للطبقة الحاكمة الصهيونية كطبقة ديمقراطية تعتمد على القيم الحديثة في حكمها على الأمور ومجريات الأحداث. وعلى الرغم من انتشار مقاومات للفيلم عبر القراءات المتنوعة له، إلا أن الغالب ضمناً هو رسم صورة للمجتمع الإسرائيلي الديمقراطي. وهي صورة تُرسخ عبر ترديد عديد من الأفكار: إثبات الكفاءة العسكرية، والقدرة العلمية لمراكز البحوث والجامعات، والفوائد العلمية للمنتجات الإسرائيلية، التي يختلط فيها الحقيقي بالمتخيل والمصطنع، فيما تغيب حقائق السطو عن الخيالات الوطنية العربية في مجالات فنية عديدة.

(7) زيجمونت باومان وريكاردو مازيو، في مديح الأدب، محمود أحمد عبدالله (مترجم) (العراق: دار شهريار، 2018)، ص 60.

(8) حسن المصدق، من الذاكرة الثقافية إلى الذاكرة التقنية، مجلة الفكر العربي المعاصر، المجلد 31، العددان 154-155، ص 101.

نستطيع تبين الأمر نفسه في التعاطي مع الحرب في غزة. تُنسج صورة للحرب كرد للكرامة المهانة، ومقاومة للوحوش البربرية التي تعتدي على النساء والأطفال، تختطفهم وتغتصبهم وتقتلهم من دون رحمة.

إننا في الموقف العام من القضية الفلسطينية أمام روايتين، كل رواية تستعمل مصطلحاتها الخاصة ولغتها وحججها المبنية على أصول تاريخية، بعضها مستمد من المقدسات، وبعضها الآخر مبني على مجريات الأحداث الطبيعية. الرواية العربية التي ترى أن إسرائيل دولة احتلال، وأن هذا الاحتلال قد جرى في الأربعينيات بمباركة بريطانية، هذا مصدر انطلاق الرواية، وإن تلونت بألوان أخرى بحسب التيارات الفكرية العربية (إسلاموية وقومية)، أما الرواية الصهيونية فتقوم على أن دولتهم دولة طبيعية، مؤسسة وجودها على أصول دينية، فيما الغرب ينحاز للرواية الثانية، فأمام هذه الصور والفيديوهات المتتابعة وصرخات الضحايا في غزة، يدفع بالتحكم الخوارزمي في الممارسات الرقمية العربية والمؤيدة لغزة، عبر ممارسات مختلفة: حجب صفحات المواقع ومصادر الإعلام الغربي في حال التعليق عليها أو التعبير بجميع الصور الممكنة. وهكذا بفضل قدرة الخبراء التقنيين يمكن التحكم في الرأي العام، وتوجيهه في الوجهة المرادة، والضغط على الوعي الشعبي باستغلال القيم والمشاعر الذاتية لتعبئة التأيد.

إن الإسرائيليين يستعملون على الأرض نظم رقابة للفلسطينيين قائمة على جمع المعلومات عنهم من دون علمهم، لتقييد حرية نقلهم. فقد أنشؤوا قاعدة بيانات سمّوها «قطعان الذئاب»، تحتوي على معلومات عن الفلسطينيين وعن ذويهم وسجلهم الجنائي، إذا ما كانوا قد استدعوا للاستجواب. علاوة على تطبيق «الذئب الأزرق» المخصص للدخول إلى قاعدة «قطعان الذئاب» عبر الهواتف الذكية، وتطبيق «الذئب الأحمر»، الذي يستعمل لمسح وجوه المارين. وبالطبع لا يخفى عن المطلع أن استعمال مصطلح «الذئب»، لا يخلو من النظر إلى لفلسطيني إلا كمتطرف (الذئب المنفردة). فالمصطلح الأخير أطلق على جميع العناصر التي تشارك في الأعمال الإرهابية في مناطق مختلفة من العالم<sup>(9)</sup>. هؤلاء المتطرفون يقومون بالعمليات منفردين حاملين أسلحة بسيطة (أسلحة بيضاء عادة) لظعن المارة أو يقودون الشاحنات للدهس.

إن آليات التحكم والتهميش والاستبعاد والسيطرة من بعد، ومن دون إعلان مباشر، هي أيضا آليات هيمنة بالمعنى الغرامشي للكلمة، أو بانوبتيكون أي رقابة عن بعد وتدخل في الوقت الملائم، تدخل آلي مبرمج سلفاً، وبالطبع أمام حملات الهشتاغات الموجهة لدعم إسرائيل، وبناء الذاكرة الأوروبية والأميركية للهيمنة على الرأي العام الغربي، وبسط النفوذ المصطنع عن بعد. يوجد أيضًا آليات للمقاومة، هذه الآليات تصفها الدراسات الراديكالية بإعادة التملك، فعندما يهاجمك لص بسلاح، وأنت لا تحمل أي وسيلة للدفاع، فالحل الممكن هو استعمال سلاح العدو، وهزيمته به

(9) إن عدّ الفلسطينيين إرهابيين في منظومة العدالة الجنائية الإسرائيلية يتجلى في ما أورده تودوروف من أن «قاضي المحكمة الإسرائيلية العليا لاندو... أصدر قراراً بأنه من العدل ممارسة التعذيب بحق السجناء من الشعب الفلسطيني من أجل حماية الإسرائيليين ضد تصرفاتهم السيئة، ومن أجل إحباط محاولات الاعتداء الصادرة عن هؤلاء الإرهابيين» ترد في: ترفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، نرمين العمري (مترجمة) (الرياض: مكتبة العبيكان) ص 232.

بإعادة امتلاكه. يعيد المقاومون العابرون للحدود استخدام الهاشتاغات الإسرائيلية، ووضع التعليقات المرادة والعلم الفلسطيني في التعليقات للهروب من قبضة مديري الصفحات الإعلامية والخوارزمية على فيسبوك.

تصف منظمة العفو الدولية ما قام به الإسرائيليون من فرض آليات للرقابة وتتبع الفلسطينيين بهدف التنكيل بهم والحد من حريتهم في التنقل الآمن، بـ «الأبارتايد الرقمي»<sup>(10)</sup>، أو الفصل العنصري الرقمي، حيث تستعمل التطبيقات الرقمية والتكنولوجيا الحديثة في التمييز بين الناس على أساس عرقي، والتفرقة بين العرب والصهاينة. وفي ما يبدو أن هذا الاستعمال للتقنية للقمع والقهر قد امتد إلى المجال العام الرقمي في فترة الحرب الجارية في غزة، حتى يتنافى سياق أبارتايد عابر للحدود، يفصل المؤيدين لحقوق الفلسطينيين عن المناصرين للكيان الصهيوني، فصلاً يعتمد على آليات الفرز الرقمية باستعمال الذكاء الاصطناعي. فلا يمكنك التعليق على صفحات المجالات العالمية كالغارديان وغيرها، ولا تستطيع أن تقوم بأي نشاط افتراضي من أي نوع (التعليق أو الضغط على علامات التعبير عن مشاعر الإعجاب أو الفرح أو الغضب إلخ). فإما أن تكون متلقياً سلبياً لما يقدم لك إعلامياً، أو أن تحجب جميع المصادر الإعلامية العالمية عنك إن مارست نشاطاً غير مقبول ومؤيد للفلسطينيين الأبرياء. إنه أبارتايد لا يفرق هنا على أساس العرق بل اعتماداً على المواقف الفكرية والشعورية.

### كيف يمكن حفظ الذاكرة الوطنية في العصر الرقمي؟

يبدو أن الحديث عن آليات الرقابة والتوجيه عبر الذكاء الاصطناعي يستدعي ضرورة الحفاظ على الذاكرة الوطنية. لقد أصبح الخطر بيننا الآن يتحرك داخلنا بهدوء وبذكاء. لقد تقدمت إحدى المهندسات في شركة فيسبوك عبر الكونغرس الأميركي باستجاب يتعلق بالممارسات التي تقوم بها شركة فيسبوك باستعمال نتائج البحوث التي تجريها الشركة لاستغلال الأطفال والمراهقين للحصول على اهتمامهم، ورفع درجة الإقبال على متابعة الإنترنت على نحو يفوق المعقول. وتمثل الاتهام الرئيس في أن الشركة قد استغلت الاحتياجات العاطفية والغرائز، لتوجيهها في مسار تدميري بتشجيع الأطفال ضمناً على متابعة المواد الإباحية وذات الصلة بالتطرف عبر العالم.

وهكذا تستغل غريزتي الجنس والموت للدعم الضمني لأيديولوجيات واستغلال الأطفال والمراهقين، الأمر الذي يخلق احتمال عنفٍ غير مسبوق. وقد يذهب أحدهم إلى أن هذه الألعاب والمشاهد العنيفة المصطنعة هي آلية للتفيس عن مشاعر العنف والكرهية، لكن الأمر يتجاوز ذلك لحدود تمرير فيديوهات القتل المنظم على الشبكة.

لكن كيف يمكن مجابهة ذلك وتوجيه أعين أطفالنا بعيداً عن هذه الترهات التي تحول من دون بناء هوياتهم بما يفيد أوطانهم والإنسانية. كيف يمكن العمل، ولا يوجد في عالمنا العربي دعم حقيقي للعلم والعلماء والمشتغلين في مجال المعلومات، فيما يبدو التشجيع شكلياً، في ظل تردي المنظومات التربوية العربية.

(10) الأبارتهايد الرقمي، منظمة العفو الدولية، يراجع في:

<https://www.amnesty.org/ar/documents/mde15/6701/2023/ar/>



لعل النظر في ما قامت فرنسا به في أزمة كورونا لمواجهة تراجع إقبال العالم على متاحفها مع سياسة الحظر على الحركة. استطاع الفرنسيون أن يواصلوا سياستهم الثقافية المعتادة، بحيث يتواصل إقبال الناس على المتاحف الفرنسية. إذ بفضل الإنترنت أتيح للزوار زيارات افتراضية لمتحف اللوفر، حيث يمكنهم مشاهدة محتويات المتحف ومقتنياته وكأنهم يزورونه بالفعل.

إن هذا يتطلب منا أن نعاود إحياء الذاكرة الوطنية عبر آليات جديدة، تدرك أهمية الجدل بين الذاكرة والنسيان، بحيث يمكن أن تستمر الذاكرة وأن تستقر قيم الأحداث التاريخية الوطنية في الوعي، وتواصل تأثيرها في بناء هوية مجتمعية متماسكة. هنا يكون لمصادر المتعة الثقافية أهمية كبيرة في استقرار الذاكرة وبقائها حية. إن التعويل في المستقبل سيكون أكبر على المؤثرين الجدد على مواقع الشبكة، بداية من مروجي الكتب (الذين يخصصون قنوات رقمية يروجون من خلالها للكتب)، ومؤسسي صفحات القراءة الجماعية (وهي صفحات معنية بالنقاش والحديث عن أحدث الأعمال الروائية)، والمثقفين الذين أنشؤوا قنوات على اليوتيوب أو صفحات للتعريف بالقضايا الثقافية والجدال بشأنها.

علاوة على ذلك، فإن مؤسسات الذاكرة لها دور فاعل ومؤثر في المستقبل. وعلى الرغم من التكلفة العالية التي يمكن من خلالها إعادة بناء هذه المؤسسات، وإصلاحها، والعمل على رقيتها بحيث يتيسر الدخول إليها افتراضياً والاطلاع على محتوياتها، سيكون الأمر أفضل بإنشاء متاحف وطنية لأحداثنا الكبرى.

ولا شك أن مبادرات الأفراد يمكنها أن تتمتع بقدر أعلى من المصداقية والإبداع والجهد الأصيل. هذه الممارسات الرامية إلى الحفاظ على الذاكرة الوطنية في أوقات الأزمات والنكبات ضرورية لبناء الهوية واستدامتها، وكمثال، هناك صفحات كاملة أنشأها المناضلون الفلسطينيون لمرآة سجل رقمي للأحداث اليومية لحياة اللاجئين الفلسطينيين في المخيمات، على غرار صفحة تل الزعتر. إن هذه الصفحات المنشأة لأغراض التدوين التاريخي لها أهمية كبيرة في الحفاظ على الهوية، ومواصلة البقاء، ومواجهة محاولات التفكيك والشرذمة. علاوة على ذلك فإن فكرة بناء متاحف رقمية جديدة بالاهتمام. إن هذه المتاحف لن تقتصر على الحفاظ على المقتنيات القديمة فقط، بل إن الصفحات التي تؤرخ لكل ما هو قديم وتؤرشف التاريخ الثقافي الموسيقي، والغنائي، والسينمائي، والحياة اليومية، وجميع المكاتب، والمذكرات، وقصاصات الورق التي كتبها أفراد عاديون في أزمنة قديمة، يمكن عدّها نوعاً منها أو شكلاً من أشكالها.

## المراجع

### كتب:

- ترفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، نرمين العمري (مترجمة) (الرياض: مكتبة العبيكان).
- زيجمونت باومان وريكاردو مازيو، في مديح الأدب، محمود أحمد عبدالله (مترجم) (العراق: دار شهريار، 2018).

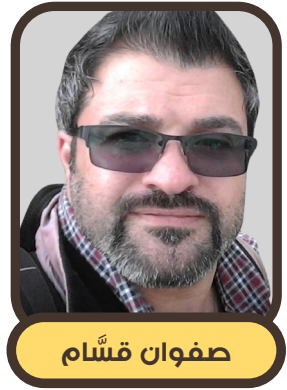
- نجيب محفوظ، صدى النسيان (مجموعة قصصية) (القاهرة: دار الشروق).
- ابن منظور، أخبار أبي نواس، محمد عبد الرسول إبراهيم (شرح وضبط)، (القاهرة: مطبعة الاعتماد).

### مجلات ومؤتمرات:

- ثياقة الصديق، حرب الذاكرة بين فرنسا والجزائر، في المؤتمر الدولي السنوي لمؤسسة مقاربات: «الذاكرة والبناء الثقافي»، المجلد الثاني (2019).
- جمال عبد السميع الشاذلي، أثر حرب أكتوبر على المجتمع الإسرائيلي في الرواية العبرية الحديثة، مجلة رسالة المشرق، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، 2002.
- حسن المصدق، من الذاكرة الثقافية إلى الذاكرة التقنية، مجلة الفكر العربي المعاصر، المجلد 31، العددان 154-155.
- محمد سلام شكري، الذاكرة والهوية من البشري إلى الاصطناعي، المؤتمر الدولي لمؤسسة مقاربات: «الذاكرة والبناء الثقافي»، المجلد الثاني، 2019.
- محمد محمود أبو غدير، حرب أكتوبر وتأثيرها في شكل القصة العبرية ومضامينها، مجلة رسالة المشرق، المجلد الحادي عشر، العدد 4 (2002).

# نموذج مقترح حول دور الاختصاصي الاجتماعي في علاج اضطرابات الشخصية<sup>(1)</sup>

صفوان سلمان قسّام



طالب دكتوراه علم الاجتماع في جامعة مرسين، حاصل على ماجستير علم الاجتماع  
ودبلوم التأهيل التربوي من جامعة دمشق، لديه عدد من الأبحاث النظرية والميدانية  
ومجموعة من المقالات السوسولوجية والأدبية المنشورة.

صفوان قسّام

## تمهيد

يؤكد الدليل التشخيصي والإحصائي الخامس للطب النفسي «DSM5»، والتصنيف الدولي الحادي عشر للأمراض النفسية «ICD11»، ورأب الفجوة في الصحة النفسية «MHgap»، وهي أهم المراجع الطبية النفسية حتى الآن؛ أن المقاربة الحديثة في علاج الاضطرابات النفسية تقوم على ثلاث قوائم أساسية هي المداخلة الطبية النفسية: المقاربة/ المداخلة البيولوجية - المقاربة/ المداخلة العلاجية النفسية - المقاربة/ المداخلة الاجتماعية. وتُصمم العيادات النفسية، والفرق النفسية العاملة في مجال الاستجابة الإنسانية فترة الطوارئ عمومًا، وفق تصميم يتمحور حول وجود دور رئيس لاختصاصي يسمى: اختصاصي إدارة الحالة، الذي يستقبل مراجعي العيادة النفسية، ويدرس حالتهم، ومن ثم إحالتهم إلى الجهة المناسبة: إما إلى الطبيب النفسي أو المعالج النفسي أو الاختصاصي الاجتماعي أو إلى جهة خارجية، مجتمعين أو متفرقين وفق مقارنة الأدلة التي بدأنا بها المشكلة.

الملفت والملاحظ بعد سنوات من العمل في العيادات النفسية والمنظمات الإنسانية السورية في عدة سياقات ضمن كل مناطق السيطرة السورية، وفي لبنان وتركيا، أن دور الاختصاصي الاجتماعي تصادفه بقية الأدوار الوظيفية الأخرى أكان من الطبيب أمالا اختصاصي النفسي أم اختصاصي إدارة الحالة.

وهذا يعني أنهم يقومون بمداخلاتهم الاجتماعية بعيداً عن إعطاء الاختصاصي الاجتماعي دوره في الخطة العلاجية، ويحجم دوره ويُقلص ليقترص على إنشاء خريطة الخدمات المتوافرة في المجتمع، واصطحاب المستفيد إليها. ومن الممكن أن تكون هذه المداخلات التي يقوم بها الطبيب أو المعالج عموماً غير مراعية للمعايير التي يقول بها اختصاص الإرشاد الاجتماعي أو الأسري، أو النفسي أو حتى العيادي، كمرعاة مراحل العلاقات الاجتماعية، وأنواعها ومقوماتها، ودعاماتها، ودورها في التوازن النفسي، واتساقها مع الثقافة النفسية، وعلاقة المحيط الاجتماعي والثقافي بالسلوك والمداخلات المتسقة معها، كمرحلة التفاوض عند وجود الخلافات، وحل المشكلات الاجتماعية، وتقويم الاحتياجات... إلخ.

تحاول هذه الدراسة تقديم نموذج نظري للمداخلات الاجتماعية التي يمكن أن يقوم بها الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية، للتعامل مع «اضطرابات الشخصية العشرة» وفق ما ورد في المراجع النفسية أعلاه، وتبيان دور العلاقات، والعوامل، والظروف، والمداخلات الاجتماعية في تعافي هذه الاضطرابات وتقويمها.

## 1 - الإشكالية والمنهجية

تكمن المشكلة تحديداً في وجود خلط بين الإرشاد النفسي والاجتماعي، حيث تُعد المداخلات النفسية التي يقوم بها الاختصاصي النفسي - أكان معالجاً أم مرشداً - تشمل التدخل في المحيط الاجتماعي لمن يحتاج إلى العلاج خارج العيادة والمركز النفسي، وهو ما يحجم دور الاختصاصي الاجتماعي.

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة حل إشكال قد يكون مشوشاً على دور الاختصاصي الاجتماعي، وهو التداخل بين الإرشاد النفسي والإرشاد الاجتماعي، وغياب الحدود الواضحة بينهما من ناحية أكاديمية، وعدم معرفة الاختصاصيين النفسيين بالإرشاد الاجتماعي، ومن ثمّ تهيمش هذا الاختصاص واختصاص الخدمة الاجتماعية أيضاً في العيادات النفسية، وعدم إعطائهم أدوارهم التي يستحقونها، ومنه كان الهدف الأول هو محاولة رسم وتوضيح الحدود بينها.

وتحاول بعدها تقديم نموذج نظري للمداخلات الاجتماعية التي يمكن أن يقوم بها الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية، للتعامل مع بعض «الاضطرابات الشخصية»، وتبين دور العلاقات، والعوامل، والظروف، والمداخلات الاجتماعية في تعافي هذه الاضطرابات وتقويمها. وقد اختيرت الاضطرابات الشخصية نيابةً عن بقية الاضطرابات، لأنها غالباً لا تراجع العيادات إنما تأتي شكوى حولها من الأقارب، وهنا يمكن تدخل الاختصاصي الاجتماعي بوضوح مع المحيط الاجتماعي وفق الرؤية التي تقدمها الدراسة، حيث يُعد التوصل إلى إظهار هذا الدور، والتمييز بينه وبين الأدوار المختلطة في فريق الصحة النفسية ضمن العيادات النفسية متعددة الاختصاصات، واحداً من الأمور التي تدل على أهمية هذه الدراسة، لأنها تساهم في الإضاءة على دور مهم جداً قد صودر، وتبرز ضرورة التقييد بهذه الاختصاصات لضمان تقديم خدمة علاجية أفضل وفقاً للتوجهات المعتمدة دولياً.

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي الذي يناسب هذا النوع من الدراسات، واستندت على

أداة المقابلة المعمقة مع عدد من الأطباء النفسيين، والاختصاصيين النفسيين «المعالجين» المتواجدين في تركيا، واختصاصيي الخدمة الاجتماعية، حيث كان الشرط الأساسي لانتقائهم هو عملهم في مناطق النظام، ومناطق سيطرة المعارضة، وفي دول اللجوء لتقديم مقاربة واسعة، والفترة الزمنية والخبرة العملية التي لديهم؛ وذلك للتعرف إلى دور الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية، وآليات علاج اضطرابات الشخصية، والحكم على الأداة التي طُورت هنا، كما أجابت الدراسة بشكل مكتبي وصفي عن بعض الأسئلة، وقدمت تحليلاً لها لحل الإشكالات العلمية الواردة في الإشكالية.

## 2- المفاهيم العامة.

### 1.2- اضطرابات الشخصية

يُعدّ الدليل التشخيصي والإحصائي الخامس للطب النفسي «DSM5» اضطرابات الشخصية فئة من الاضطرابات النفسية تتميز بأنماط سلوكية وإدراكية ثابتة وصعوبة التغيير والتأقلم. تظهر خلال التفاعل الاجتماعي، وتبتعد عن السلوكيات المقبولة ضمن ثقافة المجتمع، وتتكون هذه الأنماط السلوكية غير السوية في أثناء مراحل النمو، وهي ذات طبيعة غير مرنة وغير تكيفية، ودائماً يصاحبها قدر من التوتر والضغط النفسي<sup>(2)</sup> وهي بحسب موقع الطب النفسي أحد أنواع الاضطراب العقلي الذي يتسم بتصرفات وأداء وظائف ونمط تفكير غير صحي ومتصلب؛ يعاني فيه المصاب مشكلات في فهم المواقف والأشخاص والتعامل معهم؛ يؤدي إلى حدوث مشكلات وتحديد في العلاقات، والأنشطة الاجتماعية، والعمل والمدرسة<sup>(3)</sup>. وله عدة أنواع سنتحدث عنها بالتفصيل في القسم النظري من الدراسة.

### 2.2- العلاج النفسي

هو عملية استخدام متخصص في الصحة النفسية يسمى «المعالج النفسي» لأساليب وأدوات تخصصية نفسية على شكل تفاعل شخصي منظم، من أجل مساعدة شخص ما يسمى «المتعالج» في التغيير، والتغلب على المشكلات بالطريقة المرجوة، وتحسين رفاهه وصحته النفسية، وحل وتخفيف السلوكيات والمعتقدات والدوافع والأفكار والعواطف المزعجة، وتحسين العلاقات والمهارات الاجتماعية. وهو بحسب جمعية علم النفس الأمريكية: التطبيق الواعي والمُتعمد للطرق السريرية والمواقف الشخصية المستمدة من المبادئ النفسية، التي أنشئت بغرض مساعدة الأشخاص في تعديل السلوكيات، والإدراك، والعواطف، وغيرها من الخصائص الشخصية الأخرى التي يرغبون فيها<sup>(4)</sup>.

(2) American Psychiatric Association, DIAGNOSTIC AND STATISTICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS, FIFTH EDITION, DSM-5, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Washington, DC, London, England, 2012 - 2013. P 646.

(3) فريق مايو كلينيك، «اضطرابات الشخصية»، 23 أيلول/ سبتمبر 2016. <https://www.mayoclinic.org/>

(4) ويكيبيديا، «العلاج النفسي»، 19 نيسان/ أبريل 2023. <https://ar.wikipedia.org/>

إذاً هو مصطلح عام لعلاج مشاكل الصحة العقلية من خلال التحدث مع طبيب نفسي أو اختصاصي نفسي أو غيره من مقدمي خدمات الصحة العقلية<sup>(5)</sup>؛ من خلال الدخول في حوار ممنهج يساعد الناس في إدارة الإجهاد العاطفي، والتوتر، والصراعات والاضطرابات الصحية النفسية، بشكل فردي أو أسري، أو جماعي<sup>(6)</sup>.

### 3.2 - المداخلات الاختصاصية الاجتماعية

تختلف مداخلات الاختصاصي الاجتماعي، وفقاً لسياق العمل والحالات، وتعتمد مداخلته على ثلاثة أنواع: الوقاية، التنمية، العلاج. وهي مجموعة التدخلات التي يقوم بها الاختصاصي الاجتماعي لعلاج مشكلة اجتماعية ما في نطاق الفرد والأسرة والمجموعة والمجتمع أيضاً، في المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، وحتى شخصياً؛ كتقويم الاحتياجات، وتنظيم الاستجابة، والتأكد من تطبيق الخطط العلاجية، والقوانين المتبعة، وتقديم المشورة، وإجراء مسح اجتماعي لوضع خريطة خدمات، ووصل الأفراد أو المجموعات بالخدمات المتوفرة التي يحتاجون إليها<sup>(7)</sup> <sup>(8)</sup> <sup>(9)</sup>.

أجترح هذا التعريف من وصف عمل الاختصاصي الاجتماعي.

### 3 - فريق العلاج النفسي متعدد الاختصاصات وأدواره.

ينقسم فريق العلاج النفسي متعدد الاختصاصات إلى أربعة أعضاء: مدير الحالة - الطبيب النفسي - المعالج النفسي - الاختصاصي الاجتماعي، وستتناول الدراسة كل واحد من هذه الأدوار على حدة:

#### 1.3 - مدير الحالة.

تعد إدارة الحالة النفسية كخطوات منظمة ومنسقة هدفها إشباع احتياجات المستفيدين بكفاءة وفعالية، ومحاولة التعرف إلى الأشخاص الذين يعانون من مشاكل نفسية، والتعرف إلى مكان الخدمات المناسبة المتوفرة في المجتمع، ومدى جودتها، وتسهيل حصول المستفيدين عليها، إضافة إلى المتابعة المستمرة للمستفيد حتى يحقق أهداف إدارة الحالة المتفق عليها، وتحديد آليات الدعم وموارد المجتمع التي يحتاجون إليها.

تمر إدارة الحالة بمراحل هي:

1 - تقويم احتياجات المستفيد ونقاط ضعفه وآليات تكيفه، والتعرف إلى الشكوى الأساسية متى بدأت وفترة تكرارها...

(5) فريق مايو كلينيك، «العلاج النفسي»، 17 آذار / مارس 2016. <https://www.mayoclinic.org/>

(6) هبة مسعود، «العلاج النفسي التحليلي، تقنياته، فوائده وفعاليته»، 22 تموز / يوليو 2022. <https://obs-tan.org/>

(7) عبد الهادي الصغيري، «الأخصائي الاجتماعي»، ورقة تعريفية، <https://www.academia.edu/>

(8) ويكيبيديا، «أخصائي اجتماعي»، 26 آذار / مارس. <https://ar.wikipedia.org/>

(9) فريق سدرة الطب، «الخدمة الاجتماعية»، 2023. <https://www.sidra.org/>



- 2 - القيام بالاستشارة النفسية الاجتماعية.
- 3 - وضع خطة الرعاية بالتعاون مع المستفيد.
- 4 - بناء خريطة للخدمات.
- 5 - رصد تقدم المستفيد.
- 6 - قياس جودة الخدمة المقدمة.
- 7 - إغلاق الحالة وإعادة فتحها عند اللزوم.

يُنشئ مدير الحالة نظام إدارة الحالة في المركز، بالتعاون والتنسيق مع بقية الفريق، ويتشارك مع المستفيد بوضع خطة العمل التي تناسب مع احتياجاته وموارده، وتحويله إلى الخدمات الملائمة، وتقديم الاستشارات النفسية الفردية والإسعاف النفسي الأولي، والاستشارات النفسية المتقدمة لحالات نفسية معينة مثل: مشورة حل المشكلات - مشورة اتخاذ القرار - مشورة المهارات التوكيدية - مشورة ضبط الذات<sup>(10)</sup>.

### 2.3- الطبيب النفسي.

يتمحور دور الطبيب النفسي حول التشخيص والعلاج، هو دور أساسي في توجيه الفريق إلى خطة العملية العلاجية النفسية التكاملية بين أعضاء الفريق، والمشورة المستمرة والتعاون المهني بينهم. وتشتمل الخطة العلاجية على ثلاثة أنواع من المداخلات:

- المداخلات الدوائية.

- المداخلات العلاجية النفسية.

- المداخلات الاجتماعية.

كما أن لإعادة التأهيل شأنًا مهمًا في تقويم المريض النفسي، لذا فإن العاملين في مجال الخدمة الاجتماعية يقدمون مساهمة ضرورية لتقويم ظروف المريض المنزلية، وعلاقاته الأسرية والاجتماعية، ولما يواجهه من مشكلات مدرسية أو مهنية، وما يلزمه من دعم مالي.

وفي ما يتعلق بالمعالجات النفسية الاجتماعية: فإن فاعلية المعالجة الدوائية تزداد حين ترافقها التداخلات النفسية والاجتماعية كالمعالجة السلوكية (تعزيز السلوك الإيجابي)، أو المعالجة الجماعية (تطوير المهارات الاجتماعية وتخفيف العزلة)، أو المعالجة العائلية، أو المعالجة النفسية الداعمة (نصائح، تطمين، تعليم، اقتداء)، أو التدريب على المهارات الاجتماعية<sup>(11)</sup>.

### 3.3- المعالج والمرشد النفسي.

المعالج هو شخص مُدرّب تدريباً دقيقاً على تكوين علاقة مهنية مع المريض بهدف إزالة أو

(11) SARC، «الطبيب النفسي ضمن فريق الدعم النفسي متعدد الاختصاصات»، 2015. www.sarc.org

تعديل أو تأخير الأعراض الموجودة، وتعديل السلوك المضطرب، والنهوض بالنمو والتطور الإيجابي للشخصية. أما مفهوم العلاج النفسي فهو نوع من معالجة المشكلات ذات الطبيعة الانفعالية، وهو نشاط مخطط من جانب المعالج النفسي بغرض تحقيق تغيرات في الفرد، تجعل توافقه في الحياة أكثر سعادة وأكثر بناء وتحرر طاقة موجودة فعلاً لديه.

وللعلاج النفسي أربع خصائص أساسية، فهو فرصة للمريض ليعيد التعلم (ليتعلم من جديد) ويساعد في تنشيط نمو خبرات جديدة ذات أهمية انفعالية، وإيجاد علاقة علاجية (بين المعالج والمريض). وللعملاء في العلاج دافعية وتوقعات معينة، وكثير من الناس يدخلون إلى العلاج يصحبهم القلق والأمل معاً، فمن جهة تخيفهم مشكلاتهم الانفعالية، ومن جهة أخرى فإن الأمل يحدوهم في أن العلاج سيساعدهم<sup>(12)</sup>.

بينما يكون الإرشاد النفسي عبارة عن إتاحة الفرصة للمسترشد كي يتحدث عن المشاكل اليومية التي قد تسبب اضطرابات نفسية، ومناقشة إستراتيجيات لحلها. والفرق بينه وبين العلاج النفسي أن الأخير قد يكون أكثر عمقاً على الرغم من أن هذين المصطلحين يستخدمان غالباً بشكل متبادل<sup>(13)</sup>.

عموماً، فإن المعالج النفسي هو متمكن من أساليب وتقنيات العلاج النفسي المختلفة، ومن ضمنها أدوات ووسائل الإرشاد النفسي، والمرشد النفسي متقن لوسائل الإرشاد النفسي، ولكنه ليس خبيراً في العلاج النفسي.

#### 4.3- الاختصاصي الاجتماعي<sup>(14)</sup>.

يدرس كل ما يخص التعامل مع المرضى وذوي الإعاقات، ويقوم بالتطبيق المهني الاحترافي لنظريات الخدمة الاجتماعية ومناهجها في الوقاية وعلاج جوانب القصور النفسية والاجتماعية والإعاقات والخلل الذي يتأب الأفراد، بما في ذلك الأمراض العقلية والانفعالية. وتشمل التدخلات المهنية الموجهة للتفاعلات الفردية والتغيرات النفسية وسوء التوافق مع الذات، كلاً من الأفراد أو الأسرة أو الجماعة.

ويجب أن يكون حاصلاً على مؤهل علمي في تخصص الخدمة الاجتماعية أو علم الاجتماع مع التخصص، والتدريب وبعض الميزات كالصبر الشديد، وحسن الإنصات، والمظهر الجيد الملائم لثقافة المجتمع الأمر الذي يخوله ممارسة المهنة.

ولا تقتصر علاقة الاختصاصي مع المريض فقط ضمن المركز، بل تتسع إلى الفريق من أطباء واختصاصيين، وهو يحدد أنواع المساعدات التي يحتاج إليها المريض في بيئته الاجتماعية، كونها

(12) SARC، «المعالج النفسي ضمن فريق الدعم النفسي متعدد الاختصاصات»، 2015. www.sarc.org

(13) فريق موقع صحة نفسية، «الأدوية والعلاج النفسي وتغيرات نمط الحياة»، 2018. https://sehanafsia.moph.gov.qa/

(14) واحدة من الملاحظات التي تم الانتباه إليها في المقابلات المعمقة مع الأطباء والمعالجين النفسيين، أن بعض التعليقات الواردة منهم لم تتعرف إلى مهنة «الاختصاصي الاجتماعي» وخلطت بينها وبين تخصصات أخرى وخصوصاً «الإرشاد النفسي» وهذا يدعم إشكالية البحث ويضيف إلى أهميتها في ضرورة التمييز بين هذه التخصصات.

الحاضن وعامل المساعدة والقوة له والضعف أيضًا. حيث يجمع المعلومات عن المستفيد، ويكون صورة شاملة من الناحية النفسية الاجتماعية بحسب المحور الرابع من DSM5 من حيث قدرة الفرد على القيام بوظائفه في البيئة الاجتماعية والمهنية. وينسق الاختصاصي الاجتماعي ويشبك مع الجهات الرسمية وغير الرسمية الفاعلة، والمصادر الخدمية المتنوعة في المجتمع، ويربط الخدمات المقدمة وفق هرم الاحتياجات بعضها مع بعض، ويضعها في خدمة المستفيد ضمن المركز عند الحاجة. كما يقوم الاختصاصي بالزيارات المنزلية والاجتماعية والمهنية وغيرها، ويرصد كل ما يتعلق بمكان الزيارة كالأُسرة والمدرسة والمنزل ومكان العمل، ويقدم تقرير شامل حولها، ويقمّ الحالات ويحولها بحسب الجهة المناسبة لها ووضعها<sup>(15)</sup>.

#### 4- العلاج النفسي

يساعد العلاج النفسي في تعلم كيفية السيطرة على الحياة، وتحمل المواقف الصعبة من خلال مهارات التكيف الصحي. وهناك عدد من أنواع العلاج النفسي، لكل منها منهجها الخاص.

كما يعتمد نوع العلاج النفسي الملائم على وضع الفرد متلقي الخدمة. إذ يُعرف العلاج النفسي أيضًا باسم العلاج بالحوار، والاستشارة، والعلاج النفسي، أو ببساطة العلاج<sup>(16)</sup>. وتتعدّد طرق وأساليب العلاج النفسي فإضافة إلى التحليل النفسي الشهير لصاحبه سيغموند فرويد، توجد أنواع أخرى للعلاج من أهمها:

- العلاج المعرفي السلوكي.
- العلاج السلوكي الجدلي.
- العلاج الشخصي.
- العلاج النفسي الديناميكي.
- الدعم النفسي الاجتماعي.
- علاج العلاقات البينية.
- العلاج بمساعدة الحيوانات الأليفة.
- العلاج بالفنون الإبداعية.
- العلاج باللعب.
- العلاج بحركة العين السريعة.
- التحليل النفسي<sup>(17)(18)</sup>.

(15) SARC، «الأخصائي الاجتماعي ضمن فريق الدعم النفسي متعدد الاختصاصات»، 2015. [www.sarc.org](http://www.sarc.org)

(16) فريق مايو كلينيك، «العلاج النفسي»، 17 آذار / مارس 2016. <https://www.mayoclinic.org/>

(17) فريق موقع صحة نفسية، «الأدوية والعلاج النفسي وتغيرات نمط الحياة»، 2018. <https://sehanafsia.moph.gov.qa/>

(18) Ranna Parekh، «ما هو العلاج النفسي؟»، 17 حزيران / يونيو 2020. [www.psychiatry.org](http://www.psychiatry.org)

## 5- الإرشاد النفسي والإرشاد الاجتماعي.

### 1.5- الإرشاد النفسي

هو فرع من فروع علم النفس التطبيقي، وهو علاقة مهنية بين طرفين أحدهما متخصص وهو المرشد النفسي، والذي يسعى لمساعدة الطرف الآخر وهو صاحب المشكلة في موقف الإرشاد. ولا يعني تقديم خدمات جاهزة لصاحب المشكلة، لكنه يهدف إلى تبصير صاحب المشكلة بمشكلته، وإعادة تقويم قدراته وإمكاناته وتشجيعه على اتخاذ القرار المناسب<sup>(19)</sup>.

وهو عملية واعية ومستمرة وبناءة ومخططة، تهدف إلى مساعدة وتشجيع الفرد من أجل فهم وتحليل نفسه، وميوله، وقدراته، وجوانب قوته وضعفه، وفرصه، واتجاهاته النفسية، وخبراته، ومشكلاته، واحتياجاته، واستخدام قدراته كلها وتمييزها بذكاء إلى أقصى حد ممكن، حتى يتمكن من اتخاذ قراراته وحل مشكلاته بموضوعية مجردة، الأمر الذي يساهم في نموه الشخصي وتطوره الاجتماعي والتربوي والمهني، ويتم ذلك من خلال علاقة إنسانية بينه وبين المرشد النفسي، الأمر الذي يدفع عملية الإرشاد نحو تحقيق هدفها بخبرته المهنية.

الإرشاد النفسي عملية تتميز بالتفاعل والدينامية بين المرشد والمسترشد، حيث يتحمل كل منهما دوره ومسؤوليته في تحقيق الأهداف وإحداث التغيير المنشود. ويعتمد أساس نجاح عملية الإرشاد إلى حد كبير على علاقة الإرشاد، التي تقوم على القبول والاحترام والتقدير وحق المسترشد في التعبير عن أفكاره ومشاعره، ومراعاة شخصيته ومشاعره، والظروف والقدرات والإمكانات البيئية. لأن الهدف من عملية الإرشاد هو اكتشاف نقاط القوة في شخصية المسترشد وبيئته، والاستفادة منها في تحقيق أهداف عملية الإرشاد وإحداث التغيير المطلوب. كما أن عملية الإرشاد هي عملية مهنية تتطلب وجود شخص مؤهل لديه معرفة بالسلوك البشري وطرائق التغيير والخبرة والمهارة التي تساعده في أداء عمله بشكل صحيح، من خلال علاقة مباشرة، بسبب ما تتيحه هذه العلاقة من فرص لكل منهما لفهم بعضهما بعضاً، ودراسة المشكلة بدقة، والاتفاق على جميع عمليات الإرشاد وتحديد الأهداف ثم تحقيقها؛ الأمر الذي يعطي للتدخل الإرشادي أيضاً أهمية كبيرة، لقيم ومبادئ وعادات ومعتقدات المجتمع الذي يتم العمل فيه ويأخذ في الاعتبار الثقافة الفرعية للمسترشد<sup>(20)</sup>.

### 2.5- الإرشاد الاجتماعي

يعتبر الإرشاد الاجتماعي فرعاً من فروع الخدمة الاجتماعية، التي تتوفر فيها المفاهيم الإنسانية، والقيم الأخلاقية التي تستهدف إسعاد الإنسان ورفاهيته، ويتوافر فيها الجانب العلمي والفني «المهني»، وارتبطت أهدافها في بداية القرن العشرين بالعمل الخيري، وفي الثلاثينيات بالأهداف العلاجية، وفي الخمسينيات برفع مستوى تكيف الفرد والجماعة والمجتمع مع البيئة الاجتماعية، وفي الستينيات بمفهوم الأداء الأمثل للوظيفة. ثم استقرت على تحقيق درجات الاستقرار الأمثل للإمكانات المتاحة في مواجهة عقبات التكيف الاجتماعي.

(19) ويكيبيديا، «الإرشاد النفسي»، 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2022. <https://ar.wikipedia.org/>

(20) قسم علم النفس التربوي، «أسس ومبادئ الإرشاد النفسي»، كلية التربية، جامعة دمنهور، مصر، د.ت.ن، ص 9-10 <http://www.damanhour.edu.eg/>

وتشمل ميادين عملها المساعدة العامة، ورعاية الطفل، والخدمات الصحية والطبية، وخدمات استثمار وقت الفراغ، وخدمات التشغيل والإسكان. ولها أهدافها العلاجية والوقائية والإنمائية<sup>(21)</sup>.  
عُرف الإرشاد الاجتماعي بأنه: «علاقة مهنية بين المرشد والمسترشد، تهدف إلى مساعدة المسترشد للتغلب على الصعوبات وعدم التوافق الذي يعانيه. وتتميز هذه العلاقة بالمشاركة الوجدانية، والتركيز على النواحي الاجتماعية في حياة المسترشد، من أجل مساعدته في إحداث تغييرات في شخصيته، أو تعديل في البيئة المحيطة به»<sup>(22)</sup>.

### 3.5. الفروقات والحدود بين الإرشادين النفسي والاجتماعي.

يتفق المجالان في الهدف النهائي لكل منهما، لكنهما يختلفان في الزاوية التي ينظران بها إلى المشكلة على الرغم من تكامل وعلاقة الزاويتين، فالإرشاد النفسي ينطلق من الزاوية النفسية للفرد «تقويم الحالة النفسية للفرد والبحث عن الأسباب الاجتماعية لها كالعلاقات الاجتماعية والسكن والبيئة والأسرة وغيرها»، بينما ينطلق الإرشاد الاجتماعي من الزاوية الاجتماعية «تقويم المحيط الاجتماعي للفرد كالأسرة، والعلاقات، والعمل، وغيرها وانعكاس ذلك عليه»، ثم يتبعان الجوانب المقابلة ليريا الرابط بينها كأثر فقد أحد أفراد الأسرة في الحالة النفسية، وهنا نجد أن السؤال الأول الذي يبدأ به كل من الاختصاصيين يوضح هذا المنظور، فمثلاً، في الوقت الذي يسأل فيه المرشد «الاختصاصي» الاجتماعي: ما الذي يحصل معك؟ ويكون تركيزه هنا ثم ينطلق منه للحل، يبدأ المرشد «الاختصاصي» النفسي سؤاله: بماذا تشعر؟ ويركز على هذه النقطة وينطلق منها للعلاج، لكنهما بالعموم يختلفان في نقطتين؛ النقطة الأولى، هي الأدوات التي يتم التدخل بها. وعلى ما يبدو فإن الإرشاد النفسي طور أساليباً وأدوات للتعامل مع الحالات النفسية العيادية أكثر بكثير من الإرشاد الاجتماعي، لذا يُعدّ هو الأقدر على قيادة العملية العلاجية النفسية، بينما نرى أن الإرشاد الاجتماعي نتيجة علاقته بالخدمة الاجتماعية، طور بشكل أفضل أدوات وأساليباً ووسائل للتعامل مع مؤسسات الخدمة الاجتماعية كدور الأحداث والأيتام والمسنين<sup>(23)</sup>.

أما النقطة الثانية، فهي أن عمل المرشد النفسي لا يتجاوز حدود المؤسسة التي يعمل بها غالباً على الرغم من معرفته بخارطة خدمات المجتمع كلها ومؤسساته واستفادته منها، إلا أن المرشد الاجتماعي هو من يُجري مسحاً لخارطة الخدمات، ويربط المؤسسة بالمجتمع وخدماته وفرصه، ويربط المسترشد به أيضاً. كذلك فهو من يقوم بالزيارات الميدانية «للمنزل والمدرسة والعمل...» ويبادر بإقناع المسترشد بالخدمة في بيئته وبحسب ثقافته، لذا وجب أن يكون عالمًا بها تمامًا، بل وابنها إن أمكن. على عكس المرشد النفسي الذي لا يسعى لإقناع المسترشد بضرورة الخدمة، بل يترك له خيار الاستفادة منها أم لا.

(21) طلال مصطفى وزميلته، «المدخل إلى الخدمة الاجتماعية (1)»، (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017-2018)، ص 34-35.

(22) طلال مصطفى، «الإرشاد الاجتماعي نظرياً وتطبيقياً»، (دمشق: دار هادي، 2003)، ص 10.

(23) إحدى الملاحظات الواردة في المقابلات المعمقة كانت أن هذا الدور في المقاربات الطبية النفسية الحديثة أصبح نهجاً غير موصى به.

#### 4-5. حدود ومجالات الإرشاد الاجتماعي

- إن حدود إسهامات الاختصاصي الاجتماعي تكمن في ثلاثة أطر أساسية هي:
  - ❖ التعامل من منظور شامل في المجتمع ككل.
  - ❖ العمل مع الهيئات والمنظمات والجماعات.
  - ❖ تقديم الخدمات للأسر والأفراد.
- حددت معظم نظريات الإرشاد النفسي والاجتماعي خمسة أهداف رئيسة للإرشاد هي:
  - ❖ تسهيل التغيير في سلوك الفرد.
  - ❖ تحسين العلاقات الاجتماعية والشخصية.
  - ❖ زيادة الفاعلية الاجتماعية وقدرة الفرد على التغلب على المشكلات.
  - ❖ تعلم عملية اتخاذ القرارات.
  - ❖ تحسين الإمكانيات وإثراء نمو الذات.
- أما دور المختص الاجتماعي بوصفه مرشداً فيمكن في:
  - ❖ بدء الاتصال بالمسترشد من دون الانتظار من الأخير أن يطلب مساعدته<sup>(24)</sup>.
  - ❖ تقبل ظروف وأوضاع المسترشد ومن دون تحيز.
  - ❖ تكوين علاقة مهنية ودية معه.
  - ❖ شرح دوره للمسترشد.
  - ❖ التفاهم على خطة والعمل على تطبيقها<sup>(25)(26)</sup>.
- الاستشارات التي يمكنه التعامل معها:
  - ❖ استشارات شخصية: صحية أو نفسية أو عقلية.
  - ❖ استشارات خارجية: أسرية أو مدرسية أو اقتصادية.
  - ❖ استشارات بيئية وشخصية معاً: وتكون مرتبطة بكل من شخصية الفرد والبيئة المحيطة به.

(24) التعليقات على هذه النقطة من قبل الاختصاصيين: أنه لا يجب اقتحام خصوصية المستفيد، وربما كان من الأفضل البقاء على مقربة حتى تتسنى الفرصة للتدخل. في حين أن إنشاء علاقة مهنية ودية، وشرح الدور، والعمل على تنفيذ خطة يمكن أن يكون جزءاً من مسؤوليات الاختصاصي الاجتماعي، إلا أنه قد لا تماشى فكرة انتظار المرشد لطلب المساعدة مع الأساليب الاستباقية في العمل الاجتماعي، حيث يتواصل المهنيون بنشاط مع الأفراد الذين قد يستفيدون من خدماتهم. إضافة إلى ذلك، فإن قبول الظروف من دون تحيز هو هدف مثالي للاختصاصيين الاجتماعيين، لكن التنفيذ العملي يمكن أن يكون أكثر تعقيداً في مواقف الحياة الواقعية.

(25) هذه هي الأدوار التي يقوم بها المرشد النفسي أيضاً.

(26) مصطفى، المدخل، ص 165، 163.



وتتفاعل المشكلة مع سمات المستفيد الشخصية، على خلاف ما تظهر به أنها موضوع مستقل، فهي جزء من حياة المستفيد ومرتبطة به، حتى لو كانت لها جوانب متداخلة<sup>(27)(28)</sup>.

أهداف المرشد الاجتماعي على الصعيد الفردي<sup>(29)</sup>:

- ❖ تعديل أساسي في شخصية المستفيد<sup>(30)</sup>.
- ❖ تعديل نسبي في سمات المستفيد<sup>(31)</sup> أو في بعض ظروفه المحيطة قدر الإمكان، بصورة تحقق درجة ملائمة من الاستقرار المعيشي وبأقل قدر ممكن من الألم.
- ❖ تعديل كلي أو نسبي في سمات المستفيد من دون تعديل يذكر في ظروفه المحيطة عندما يتعذر تعديلها، ويكون المستفيد نفسه هو المصدر الأساسي للمشكلة.
- ❖ تعديل كلي أو نسبي في الظروف المحيطة من دون تعديل يذكر في سمات المستفيد حينما تكون الضغوط الخارجية هي المسؤولة أساساً عن المشكلة.
- ❖ تجميد<sup>(32)</sup> الموقف كما هو من دون أدنى تعديل في سمات المستفيد أو ظروف البيئة بهدف تجنب مزيد من التدهور<sup>(33)</sup>.

## 6- مناهج عمل الاختصاصي الاجتماعي

- يقوم المرشد الاجتماعي بمدخلاته من خلال المناهج الثلاثة التالية:

### 6-1. المنهج الوقائي

ويهدف الاختصاصي الاجتماعي من خلاله إلى منع حدوث المشكلة أو الاضطرابات، لتقليل الحاجة إلى العلاج. ويطلق على هذه الطريقة التحصين النفسي ضد المشكلات والاضطرابات النفسية، وهذه الطريقة تهتم بالأسوياء قبل الاهتمام بالمرضى. والمنهج الوقائي لا يقتصر على حماية الفرد من المشكلات، والاضطرابات، وحالات سوء التوافق النفسي فقط، بل يقي الفرد من تطور المشكلات والاضطرابات من خلال العمل على اكتشافها في مراحلها الأولى، ومن الخدمات التي

(27) يُدرَّب الاختصاصيون الاجتماعيون على العمل مع الأفراد والأسر والمجتمعات لمعالجة مجموعة واسعة من التحديات الشخصية والخارجية والبيئية التي قد تؤثر في الصحة العقلية والرفاهية.

(28) المرجع نفسه، ص 178.

(29) من المهم ملاحظة أن ممارسات العمل الاجتماعي يمكن أن تختلف باختلاف البلدان والسياقات والإرشادات المهنية.

(30) التعليقات على هذه النقطة من قبل الاختصاصيين: هذا الهدف واسع النطاق وغير محدد بدقة، المرشد الاجتماعي يهتم بالوسط المحيط بالشخص أكثر من التدخل في تعديل الشخصية. ربما من الأفضل تحديد السمة هنا بالنقاط الشخصية التي ستعدل من خلال طرق تعديل السلوك.

(31) التعليقات على هذه النقطة من قبل الاختصاصيين: غالباً ما يتم التدخل مثلاً على مستوى الأفكار، المشاعر، السلوكيات، أو بدرجة أعمق المعتقدات على مستوى العلاج النفسي.

(32) التعليقات على هذه النقطة: قد يكون التجميد هو ما يؤدي إلى التدهور!

(33) المرجع نفسه، ص 210، 208.

تحقق أهداف هذا المنهج:

- ❖ الخدمات التي تقدمها مراكز رعاية الطفولة والأمومة.
- ❖ والتي تقدمها وسائل الإعلام في التأكيد على القيم الاجتماعية.
- ❖ والخدمات التربوية التي تهتم بتشخيص مشكلات التعليم، والمشكلات السلوكية، والاضطرابات الانفعالية، والمشكلات الاجتماعية.
- والأمور التي تقوم عليها إستراتيجية المنهج الوقائي للأفراد:
- ❖ المحافظة على صحة الأفراد الأسوياء.
- ❖ رعاية النمو النفسي السلوكي للأفراد.
- ❖ العمل على تحقيق التوافق النفسي.

### 2-6. المنهج الإنمائي (الإنشائي)

يقوم على إجراءات تؤدي إلى نمو سليم خلال مراحل النمو المختلفة للفرد. فهو يهدف إلى توظيف إمكانيات الفرد وقدراته واستعداداته، وتوجيهها بشكل سليم كي يحقق أعلى مستوى من التوافق النفسي الاجتماعي، والصحة النفسية، ويسعى لتعديل السلبيات لدى الأفراد وتدعيم الإيجابيات، من خلال معلوماته عن دراسات علم نفس النمو، ومراعاة مطالب النمو لكل مرحلة نمائية يمرُّ بها الفرد، وتقديم مجموعة من الخدمات الاجتماعية والنفسية للأفراد الأسوياء.

### 3-6. المنهج العلاجي

يتعامل مع الأفراد أصحاب المشكلات والاضطرابات بهدف علاجهم وإعادة التوافق النفسي والاجتماعي، وتحقيق الصحة النفسية، وذلك من خلال معالجة المشكلات والاضطرابات النفسية التي يتعرض لها الفرد عبر دراسة أسباب المشكلات وأعراضها ثم تحديد طرق علاجها<sup>(34)</sup> <sup>(35)</sup>.

### 7- سير العلاج الاجتماعي

تحاول دراسة الحالة الكشف عن مشكلات المستفيد الذاتية أو البيئية. ومنه يكون هناك نوعين من العلاج للمشكلات: الذاتي كتقوية الشخصية، وتنمية المهارات، والتبصر، وتغيير الأفكار، والبيئي وهو التدخل المباشر في البيئة، أو غير المباشر، أي التدخل في المحيطين. ومن التوصيات إشراك المستفيد في الأنشطة الجماعية، والبرامج الوقائية والعلاجية والإرشادية أو التوجيهية، والعلاج من خلال المجموعات، وخريطة الخدمات<sup>(36)</sup>.

(34) نادر فهمي الزبيد، خصائص ومهارات الاخصائي الاجتماعي في العمل الاجتماعي (عمّان: جامعة الزيتونة، الجمعية الأردنية لعلم النفس، 2015).

(35) مصطفى، المدخل، ص 149 - 156.

(36) منى علي وزملاؤها في هيئة مكتب مستشار التربية الاجتماعية، «دور الأخصائي الاجتماعي في دراسة الحالات الفردية مهارات المقابلة: الدراسة - التشخيص - العلاج» (مصر: وزارة التربية والتعليم، مكتب

بعد إنجاز عملية تحديد الأهداف، يختار المختص ويحدد أساليب التدخل المناسبة للتعامل مع الأهداف المقترحة، وتوجد حسب «شولمان» مجموعتان من الأساليب العلاجية:

أ- الأساليب المعرفية العقلية<sup>(37)</sup>: كالمساعدة في تحديد أهداف عملية التدخل، وتحديد الصعوبات التي تواجه المريض، وتوضيح المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في العمل، وتفسير وتوضيح السلوكيات الصادرة عن المريض، ونتائجها، وتوضيح المشاعر والانفعالات.

ب- الأساليب العملية أو الفعلية: حث المريض على التحدّث والتعبير عن آرائه وأفكاره ومشاعره إلى الحد الذي يسمح له بفهمها.

البحث عن الحقائق وليس المشاعر وذلك باستخدام المشاركة الوجدانية.

استخراج المشاعر، وإتاحة الفرصة للتعبير عنها، واستخدام أساليب التغذية الجسدية الراجعة، والتدريب على الاسترخاء، وتأدية الأدوار. وتدعيم الذات، وتعديل العادات، وتعديل الاستجابة.

فالتغذية الجسمية الراجعة مثلاً هي أداة علاجية تسمح للمريض بالربط بين حالة الانفعال الوجدانية، وبين التغيرات الجسمية كارتفاع ضغط الدم وتسرع النبض... وتعليم المريض كيفية التحكم بهذه الاستجابات على مستوى الشعور<sup>(38)</sup>.

- من مهارات العلاج الاجتماعي أثناء الجلسات:

تقبل المستفيد - كسب ثقة المستفيد - الإنصات - تحفيز المستفيد على الكلام - رصد وتنفيد التوقعات المسبقة لدى المستفيد - الوضوح مع المستفيد - الإيقاف عند الاستطراد في غير مكانه - التعاقد - التفاوض - تقدير الموقف - امتصاص غضب المستفيد - التعامل مع الآليات الدفاعية وفهمها - مساعدة المستفيد على التفكير المنطقي - التعاطف مع مشاعر المستفيد - التقارير اليومية والأسبوعية - التوثيق - تبصير المستفيد بالموارد المتاحة - تبصير المستفيد بالمشكلة - تبني وجهة نظر المستفيد للمشكلة - توجيه المستفيد - التوجيه غير المباشر عبر الإيحاء - توظيف نتائج الدراسات والبحوث في الممارسة<sup>(39)</sup>.

## 8- نماذج حول عمل الاختصاصي الاجتماعي في سورية:

أجمع الأطباء النفسيون الذين قوبلوا، أن الصحة النفسية قبل حدوث الأزمة السورية لم تكن تتعامل مع الحالات النفسية إلا من زاوية طبية بيولوجية بحت، فلم تكن الخدمة المقدمة إلا عيادة نفسية وممرضة وسكرتيرة، ومشفى ودواء، ولا يوجد نظام إحالة إلى المعالج النفسي أساساً حتى يُعترف بالاختصاصي الاجتماعي. عدا عن الجهات التابعة للفلسطينيين المقيمين في سورية، كونهم على

مستشار التربية الاجتماعية، 2015).

(37) بحسب أحد التعليقات من المتخصصين أسماها «الاستعرافية» العقلية.

(38) مصطفى، المدخل، ص 147، 149.

(39) سامي بن عبد العزيز الدامغ، الخدمة الاجتماعية الإكلينيكية: التخصص الجديد في الخدمة الاجتماعية (الرياض: جامعة الملك سعود، قسم الدراسات الاجتماعية، 1999).

اتصال بالأونروا. وبعد دخول العراقيين إلى سورية بدأت تتدخل مقارنة PSS إلى الصحة النفسية، واستمرت حتى نضجت تجربة الهلال الأحمر العربي السوري الذي طبق هذه التجربة باحتراف:

### 1-8. عمل الاختصاصي الاجتماعي الإكلينيكي بحسب الهلال الأحمر العربي السوري في الفريق النفسي متعدد الاختصاصات<sup>(40)</sup>:

الاختصاصي الاجتماعي بحسب الهلال الأحمر العربي السوري هو محترف يعمل في فريق متعدد الاختصاصات. يقدم الدعم النفسي الاجتماعي للأشخاص المصابين بأمراض واضطرابات نفسية. يتعاون مع فريق علاجي متنوع يضم أطباء واختصاصيين آخرين. يعمل مع الفريق لتحديد وإتاحة المساعدة الاجتماعية الملائمة للمستفيدين «المراجعين» في بيئتهم الاجتماعية.

وفي ما يتعلق بواجباته تجاه زملائه، يتعين عليه جمع المعلومات حول المستفيدين وتقديم الدعم للفريق في تحقيق الأهداف المشتركة.

أما واجباته تجاه المؤسسة التي يعمل فيها، فعليه الالتزام بتعليمات المؤسسة والقوانين المنصوص عليها. وعليه أيضاً حماية سرية المعلومات المشتركة بينه وبين زملائه والمؤسسة. والامتناع عن استخدام ممتلكات المؤسسة لأغراض شخصية، والامتناع عن الإدلاء بأي معلومات تخص المؤسسة من دون موافقة إدارتها.

يقوم الاختصاصي الاجتماعي بعدد من المهام مثل المقابلة والزيارة الاجتماعية، وهي وسيلة للحصول على المعلومات عن المستفيد وتحديد مشاكله واحتياجاته وطريقة عيشه. تُعدّ المقابلة أداة أساسية في الزيارة الاجتماعية، حيث تعتمد على تبادل المعلومات، وتوظيف الخبرات، والتعبير عن المشاعر بصدق وأمانة. ومن هذه المهام:

### 1-1-8. المقابلة:

#### - الشروط العامة لنجاح المقابلة تتضمن:

1. السرية: يجب أن تحفظ المعلومات المطلوب الحصول عليها السرية بين المختص والمستفيد.
2. التخطيط: تحديد المعلومات المطلوب الحصول عليها، وتحديد الهدف من المقابلة.
3. التنظيم: تنظيم المعلومات المتحصل عليها بترتيب ووضوح.
4. الدقة: الحصول على معلومات دقيقة، وتفسيرها، واستنتاج دلالاتها بأسلوب علمي.
5. الموضوعية: الابتعاد عن الآراء الشخصية للمختص قدر الإمكان.
6. المعيارية: تقويم المستفيد بناءً على معايير محددة مثل جنسه وسنه وثقافته.
7. التسجيل: تسجيل جميع المعلومات المحصل عليها لتجنب النسيان.

(40) CRAS، الأخصائي الاجتماعي.

#### - الشروط الخاصة للنجاح في المقابلة:

1. تكوين علاقة ألفة ومودة مع المستفيد.
2. استخدام لغة بسيطة وواضحة بحسب مستوى المستفيد.
3. جعل المقابلة فرصة لزيادة فهم الذات والاستبصار لدى المستفيد، وتعزيز التفكير المنطقي، وتحمل المسؤولية.
4. يتصف المختص بسمات الطيبة، والبشاشة، والأمانة، والإخلاص لبناء علاقة إنسانية ودية مع المستفيد.

#### - أهمية المقابلة:

1. تمكين الاختصاصي من جمع المعلومات والبيانات اللازمة لفهم الحالة بشمولية.
2. فرصة للمستفيد للتعبير عن آرائه، وأفكاره، وتبادل المعلومات والخبرات.
3. تساعد في تطوير أساليب التفكير والعادات السلوكية المرغوبة للمستفيد.
4. تساعد في كسب مزيد من المعلومات المفيدة.

#### - أسس المقابلة:

1. الإصغاء: الاستماع الدقيق والمشاركة الوجدانية في حديث المستفيد.
2. الأسئلة: استخدام أسئلة محددة لتوجيه المقابلة والحصول على معلومات مفيدة.
3. الدوافع: التفطن إلى الدوافع اللاشعورية للمستفيد من خلال تعبيراته وسلوكه.
4. التناقضات: التفطن إلى التناقضات التي يمكن أن يظهرها المستفيد.
5. التقبل: قبول المستفيد كما هو من دون الموافقة العمياء على آرائه واتجاهاته.
6. جو المقابلة: إنشاء جو ودود ومريح يسهل التواصل والتفاعل.
7. الاقتراحات: تقديم اقتراحات وتوجيهات بناءة للمستفيد.

#### - تخطيط المقابلة:

1. الإعداد: التخطيط المسبق للمحاور الرئيسية، والأسئلة، وموضوعات المناقشة.
2. الزمان: تحديد وقت كافٍ لإجراء المقابلة بمتوسط 45 دقيقة.
3. المكان: اختيار غرفة هادئة وخالية من التشويش.
4. البدء: بدء المقابلة بترحيب وحديث عام قبل التطرق للموضوع الرئيس تدريجياً.

#### - 2-1-8. الزيارة:

في أثناء الزيارة يستخدم الاختصاصي الاجتماعي نموذج «انظر، اسمع، اربط» للمساعدة في الزيارات أو المقابلات. هذا النموذج يركز على عدة جوانب مهمة:

1. انظر: يلاحظ المحيط ويحلل الوضع الحالي. ينتبه إلى المخاطر المحتملة ويتحقق من سلامة البيئة المحيطة به. يحدد الأشخاص الذين يحتاجون إلى المساعدة الفورية والأولويات.
  2. اسمع: يستمع بعناية للأشخاص الذين يلتقي بهم. يهتم ويفهم حالتهم واحتياجاتهم. يستمع بصدق وباحترام لما يشغل بالهم وما يقلقهم. يحاول تحديد الأولويات والمساعدة في تحديد الحاجات المهمة بالنسبة إليهم.
  3. اربط: يؤمن الروابط والارتباطات الضرورية للأشخاص المتأثرين. يساعدهم على التواصل مع أحبائهم والحصول على الدعم الاجتماعي. يقدم المشورة والمساعدة في اتخاذ القرارات المهمة. يتأكد من توافر الخدمات والموارد التي يحتاجون إليها، ويقدم الدعم في الوصول إليها.
- هذا النموذج يساعد في إرساء أساس قوي للتواصل والتفاعل الفعال مع الأشخاص المتأثرين، وتلبية احتياجاتهم الأساسية. ويساعد في توجيه الجهد والموارد بفاعلية لتقديم الدعم الملائم للمستفيدين.

### 3-1-8. الإحالة والتحويل:

عندما يجد الاختصاصي الاجتماعي أن الشخص يعاني كربًا شديدًا، وتظهر عليه علامات وأعراض تشير إلى حاجته إلى مساعدة متخصصة؛ يقوم بإجراء إحالة له. ومن العلامات التي تستدعي الإحالة تشمل:

1. مشاكل النوم الشديدة مثل الأرق التام، أو قلة النوم، أو الاستيقاظ المبكر.
  2. تعابير عاطفية قوية يصعب التعامل معها مثل الغضب، والعدوانية، والخوف الشديد، والقلق.
  3. تهديد بالانتحار أو الحديث المباشر عنه.
  4. أعراض جسدية مستمرة مثل الصداع، وآلام المفاصل، والأطراف والرجفة.
  5. إظهار علامات إدمان على الكحول أو الأدوية.
  6. سلوكيات تشكل خطرًا جسيمًا على الشخص نفسه أو الآخرين.
  7. تجارب هلوسات وأوهام مستمرة.
  8. صعوبة في إقامة اتصال مع الشخص.
  9. وجود مؤشرات على قيامه بأعمال سيئة أو جرائم.
- عند إجراء الإحالة، يجب التشاور مع اختصاصي دراسة الحالة في العيادة الداخلية، أو التنسيق مع المركز المحال إليه في حالة العيادة الخارجية.

يجب تقديم الدعم والتطمين للأفراد خلال عملية الإحالة أو التحويل، ويُسمح إذا كان ممكنًا لشخص قريب (ذو صلة بالشخص المحال) بمرافقتهم في زيارة الإحالة الأولى. إذا كانت هناك خيارات متعددة للإحالة، فيجب شرحها جميعًا مع الأخذ في الاعتبار الجوانب العملية مثل الموقع والتكاليف. يجب أيضًا إبلاغ الأفراد المعنيين بأنهم تحت الرعاية وتوضيح الأسباب وراء إحالتهم.



في سياق برامج الحماية والصحة النفسية والدعم النفسي، يُستخدم مصطلح الإحالة (Referral) والتحويل (Transfer) للإشارة إلى عمليتين مختلفتين:

1. الإحالة (Referral): الإحالة تشير إلى إرسال شخص معين للحصول على خدمات أو دعم إضافي من جهة خارجية. في حال الإحالة، يوجه مقدم الخدمة الأولي الشخص إلى مورد آخر، أو متخصص، أو مؤسسة أخرى يُعتقد أنهم يمتلكون المهارات والموارد اللازمة لتلبية احتياجات الشخص المحال إليه. غالباً تُستخدم الإحالة عندما يكون هناك حاجة لمستوى أعلى من الرعاية أو الدعم، أو عندما يكون هناك تخصص محدد يتطلبه الشخص.

2. التحويل (Transfer): التحويل يشير إلى نقل المسؤولية عن الرعاية أو الدعم من جهة لأخرى ضمن النظام أو المؤسسة نفسها. على سبيل المثال، في سياق الرعاية الصحية النفسية، قد يُحوّل مريض من طبيب عام إلى اختصاصي نفسي لتقديم خدمات أكثر تخصصاً. يتم التحويل عادةً بناءً على تقويم الحاجة والمسؤولية المشتركة بين مقدمي الخدمة.

باستخدام خريطة الخدمات في الإحالة والتحويل، يمكن تحسين التوجيه والوصول إلى الخدمات الاجتماعية، وتعزيز تنسيق وتعاون الجهود المختلفة لتحقيق أفضل النتائج للأفراد والمجتمعات، عموماً، الإحالة تشير إلى توجيه الشخص إلى خدمات خارجية أو متخصصة، في حين أن التحويل يشير إلى تحويل المسؤولية بين مقدمي الخدمة داخل النظام أو المؤسسة نفسها.

#### نموذج جدول الإحالة والتحويل:

رقم الحالة	تاريخ تلقي الحالة	تاريخ التحويل	وضع الحالة	سبب التحويل	اسم الشخص المحول	اسم الجهة المحول إليها	اسم المستلم	تاريخ استلام الحالة	متابعة تقدم الحالة	تاريخ إغلاق الحالة

#### 4-1-8. التشبيك:

من بين مهمات الاختصاصي الاجتماعي أيضاً التشبيك: التشبيك هو إطار عمل يهدف إلى تعزيز الاتصال والتواصل وبناء القدرات والتعلم من الآخرين. يتطلب التشبيك وجود رؤية واضحة لدور الشبكة وتحديد الأهداف والأولويات. يعمل التشبيك على تبادل المعلومات والإمكانات وتنسيق آليات العمل لحل المشكلات وتحقيق الأهداف.

تعد فوائد التشبيك متعددة، فهو يمكّن من حل المشكلات الاجتماعية بالتعاون مع الجهات والهيئات الحكومية والخاصة. ويفتح أبواباً لتعدد مصادر التمويل للمشاريع الاجتماعية، ويسهم في تنوع الأفكار وتقارب القناعات لخدمة الأهداف المشتركة. يعزز التشبيك توحيد الإمكانات والعمل الجماعي المشترك.

وفي حالة الأزمات، يكون التنسيق والتشبيك ضرورياً لربط الخدمات المقدمة، وتبادل المعلومات، والتعاون بين المنظمات والجهات الفاعلة لتقديم الخدمات للمحتاجين. يؤدي الاختصاصي الاجتماعي

دورًا مهمًا في التنسيق والتشبيك، حيث يجب أن يكون على دراية بالخدمات والمنظمات المتاحة في المنطقة التي يعمل فيها.

عمومًا، يعمل التشبيك على تعزيز التعاون والتواصل بين الجهات المختلفة، وتحقيق الفاعلية والتفاعل في تحقيق الأهداف المشتركة.

### 5-1-1. دور الاختصاصي الاجتماعي في تقويم الاحتياجات وتلبيتها:

يُعدّ الاختصاصي الاجتماعي مسؤولاً عن تحليل وتقويم الاحتياجات الاجتماعية للأفراد والمجتمعات، وتقديم الدعم والخدمات المناسبة لتلبية تلك الاحتياجات من خلال إنشاء خريطة الخدمات، ولإنشائها، على الاختصاصي الاجتماعي اتباع الخطوات التالية:

أ. تحليل الاحتياجات: يتعين على الاختصاصي الاجتماعي تحليل الاحتياجات الاجتماعية للفرد أو المجتمع الذي يعمل معه ويتطلب ذلك:

- إجراء مقابلات مع الأفراد والمجتمعات المعنية لفهم تحدياتهم ومشكلاتهم الاجتماعية.
- إجراء مسح ودراسات لجمع المعلومات المتعلقة بالاحتياجات والمشكلات الاجتماعية.
- تحليل البيانات والمعلومات المجمعة لتحديد الأولويات والمجالات التي تحتاج إلى تدخل اجتماعي.
- ب. تحديد الخدمات المتاحة: يجب على الاختصاصي الاجتماعي أن يحدد الخدمات المتاحة في المنطقة المعنية، ويمكن أن تشمل هذه الخدمات المنظمات الاجتماعية، والمستشفيات، والمراكز الصحية، والمدارس، والمؤسسات الحكومية وغيرها:
- استكشاف المنظمات والمؤسسات المختلفة في المجال الاجتماعي، مثل المنظمات غير الحكومية، والهيئات الحكومية، والمستشفيات، والمدارس، والمراكز الصحية.
- جمع المعلومات حول الخدمات التي تقدمها تلك المؤسسات، بما في ذلك نوع الخدمات والموارد المتاحة والشروط المطلوبة للحصول على تلك الخدمات.
- ج. تقويم الفجوات: بناءً على تحليل الاحتياجات وتحديد الخدمات المتاحة، يجب أن يحدد الاختصاصي الاجتماعي الفجوات في الخدمات. يعني ذلك تحديد المناطق التي تحتاج إلى خدمات إضافية أو تحسين الخدمات المتاحة:
- مقارنة الاحتياجات الاجتماعية المحددة في المرحلة الأولى بالخدمات المتاحة في المرحلة الثانية.
- تحديد المناطق أو المجتمعات التي توجد بها فجوات في تقديم الخدمات الاجتماعية أو في جودتها.
- تحديد الفئات السكانية المحتاجة إلى خدمات إضافية أو تحسين الخدمات المتاحة.
- د. تطوير خطة العمل: بعد تحديد الفجوات، يطور الاختصاصي الاجتماعي خطة عمل لتعزيز وتوسيع الخدمات المتاحة. يمكن أن تشمل هذه الخطة تأسيس برامج جديدة، أو تحسين البرامج الحالية، أو التعاون مع المنظمات الأخرى لتقديم خدمات مشتركة:

- وضع خطة لتعزيز وتوسيع الخدمات في المناطق أو المجتمعات المحددة.
  - تحديد الأهداف والأنشطة المحددة التي يجب تنفيذها لتحقيق الأهداف المحددة.
  - تحديد الموارد المطلوبة مثل التمويل والكوادر البشرية والتجهيزات اللازمة لتنفيذ الخطة.
  - التنفيذ والتقييم: بعد وضع الخطة، تُنفذ ويقوم نجاحها. يجب على الاختصاصي الاجتماعي مراقبة تقدم الخدمات وتقويم تأثيرها في المجتمع، وإجراء الضبط والتعديلات اللازمة إذا لزم الأمر:
  - تنفيذ الخطة المطورة عن طريق تنفيذ الأنشطة وتقديم الخدمات المحددة.
  - رصد ومتابعة تقدم الخدمات، وتقويم فاعلية تلك الخدمات في تلبية الاحتياجات المحددة.
  - إجراء تقويم دوري للخطة، وتحديد النجاحات والتحديات، وإجراء التعديلات اللازمة لتحسين الخدمات المقدمة.
- يجب أن تُنفذ هذه الخطوات بالتعاون مع المؤسسات المحلية والجهات المانحة والمجتمع المعني، وذلك لضمان إتاحة الخدمات الاجتماعية الملائمة لتلبية الاحتياجات الفعلية للأفراد والمجتمعات.

#### - نموذج جدول خريطة الخدمات:

اسم الجمعية أو المركز أو المنظمة	الخدمات التي تقدمها	اسم المسؤول	وظيفته	الهاتف	العنوان	الإيميل	ملاحظات حول الخدمات المتاحة

#### - آلية الاستفادة من خريطة الخدمات:

- خريطة الخدمات تعد أداة قيمة في عملية الإحالة والتحويل في مجال الخدمات الاجتماعية؛ كيف يمكن الاستفادة منها في هذا السياق:
1. تحديد الخدمات المناسبة: يساعد إنشاء خريطة الخدمات في تحديد مجموعة واسعة من الخدمات المتاحة في منطقة معينة. وباستخدام هذه الخريطة، يمكن للمهنيين في مجال الخدمات الاجتماعية أو الصحية تحديد الخدمات التي تناسب احتياجات الأفراد والمجتمعات وتقديم توصيات لهم.
  2. تسهيل الإحالة: يمكن استخدام خريطة الخدمات لتسهيل عملية الإحالة، حيث يمكن أن يوجه المهنيون الأفراد إلى الخدمات الملائمة بناءً على احتياجاتهم المحددة. عندما يتعاون مهنيون مختلفون في مجال الخدمات الاجتماعية، مثل الأطباء والمستشارين الاجتماعيين والمرشدين المهنيين، يمكن استخدام الخريطة للإشارة إلى الخدمات المناسبة وتحقيق تنسيق أفضل بينهم.
  3. توجيه الأفراد: يمكن استخدام خريطة الخدمات لتوجيه الأفراد المحتاجين إلى الخدمات الإضافية التي قد لا يكونون على دراية بها. على سبيل المثال، إذا كان شخص بحاجة إلى خدمات تعليمية إضافية أو دعم مجتمعي، يمكن أن يوجه المهنيون الاستشاريون إلى المدارس أو المنظمات غير الحكومية التي تقدم هذه الخدمات.

4. تعزيز التعاون والشراكات: يمكن أن تساعد خريطة الخدمات في تعزيز التعاون والشراكات بين مختلف الجهات المعنية. عندما يتشارك المهنيون والمؤسسات المختلفة في المنطقة نفسها الخريطة نفسها، يصبح من الأسهل تحديد الفجوات في الخدمات وتنظيم الجهد لتعزيز التعاون المشترك وتحسين الاستجابة الاجتماعية.
  5. تحديث مستمر: يجب تحديث وصيانة خريطة الخدمات بانتظام لضمان دقتها وموثوقيتها. يمكن أن تساهم ملاحظات المهنيين وتجارب المستفيدين في تحسين وتحديث الخريطة، وذلك لتلبية التغيرات والتحديات المستمرة في مجال الخدمات الاجتماعية.
- نموذج حول دور الاختصاصي الاجتماعي في الأسرة خلال الأزمات:
- تتأثر العلاقات والروابط في النسق الأسري كثيرًا. وفي ما يلي نستعرض كيفية تأثير الأزمات في العلاقات داخل الأسرة:
1. تغير دور الأب: يحدث تغير أساسي في دور الأب في الأسرة التقليدية، حيث يتغير النظام الأبوي نتيجة للتغيرات البيئية في المجتمع. يترافق دور الأب التقليدي بالطاعة والعقاب والسلطة، الأمر الذي يقوض استقلالية أفراد الأسرة وبخاصة الإناث.
  2. تحديات المساواة والمشاركة: تتعرض العلاقات في الأسرة لتحديات عديدة في ما يتعلق بالاعتراف بحقوق المساواة والمشاركة. وعلى الرغم من التقدم في بعض المجتمعات، إلا أن النمط الأبوي الذي يتميز بسلطة الأب المطلقة لا يزال سائدًا.
  3. هشاشة النسق الأسري: في حالات الأزمات، مثل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسكن والنزوح، يتأثر النسق الأسري ويصبح هشًا نتيجة التوترات والهزات التي يتعرض لها. فيصبح الحفاظ على النسق الأسري الحالي وقيم الأسرة الأساسية أمرًا ضروريًا لضمان الاحترام والثقة والتقدير داخل الأسرة.
  4. الحفاظ على احتياجات الأسرة: في الأزمات، يجب الحفاظ على تلبية احتياجات الأسرة الأساسية، وذلك من خلال تقديم الاحترام والثقة والرعاية والحنان لأفراد الأسرة. يتعين الحفاظ على نسق الأسرة وتلبية حاجاتها الأساسية للحفاظ على استقرارها ومن ثم استقرار المجتمع عمومًا.
- في النهاية، يتطلب التعامل مع الأزمات داخل النسق الأسري الحفاظ على الروابط والعلاقات العائلية القوية، وتلبية الاحتياجات الأساسية لأفراد الأسرة. وهذا يتطلب التفهم والصبر والتعاون لتجاوز التحديات، والمحافظة على استقرار الأسرة في ظل الظروف الصعبة.

## 9- اضطرابات الشخصية وأنواعها.

في البداية يجب التعرف إلى مفهوم الشخصية واضطرابها: إن شخصية الفرد عبارة عن طريقة تفكيره وتصرفاته المعتادة التي تجعله فريدًا من نوعه، وتحوّل هذه السمات إلى اضطراب للشخصية عندما يتصلب نمط التفكير والتصرف ويصبح غير قابل للتأقلم. فتؤثر حينها سلبًا في حياة الشخص، وتكون سببًا أساسيًا لشعوره وشعور من حوله بضيق شديد.

وتبدأ اضطرابات الشخصية في الطفولة وتستمر خلال سن الرشد وتصبح أكثر رسوخًا وتصلبًا. كما أن بعض أنواع اضطرابات الشخصية أكثر شيوعًا عند الرجال منها لدى النساء، والعكس. وغالبًا

تترافق الاضطرابات باللجوء إلى الكحول والمخدرات والقنبيات، وغالبًا تتزامن اضطرابات الشخصية مع أمراض عقلية أخرى.

وهي نمط دائم وغير مرن من الخبرة الداخلية والسلوك الذي ينحرف بوضوح عما هو متوقع من ثقافة الفرد، ويتجلى في الإدراك أو الوجدان، أو ممارسة العلاقات الاجتماعية، والسيطرة على الاندفاعات، ولا يطلب كثير من المصابين باضطراب الشخصية أي مساعدة إلا بعد مرور سنوات على معاناتهم، هذا إن طلبوها! الأمر الذي يساهم في نقص المعرفة العميقة بهذا النوع من الاضطرابات وأسبابها وتطورها. وتختلف أسبابها بحسب أنواعها، غير أنها، كأكثرية الأمراض العقلية، قد يكون سببها مجموعة معقدة من العوامل الوراثية والبيوكيميائية والفردية والعائلية والبيئية.

وهناك كثير من التصنيفات لاضطرابات الشخصية، لكن أشهرها هي الاضطرابات العشرة بحسب الدليل التشخيصي الخامس للطب النفسي الأمريكي DSM5؛ وهنا يقدم البحث نماذج منها، الأمر الذي يمكن من تقديم وجهة نظر حول الطريقة التي يمكن للاختصاصي الاجتماعي التدخل فيها وتندرج هذه الاضطرابات ضمن ثلاث مجموعات: الاضطرابات الغريبة أو الشاذة - الاضطرابات العاطفية والدراماتيكية أو التائهة - الاضطرابات القلقية أو المخيفة. ومنها (41)(42)(43)(44).

أ- اضطراب الشخصية المعادية للمجتمع (Antisocial personality disorder)

ب- اضطراب الشخصية النرجسية (Narcissistic personality disorder)

ت- اضطراب الشخصية الهستيرية أو الاستعراضية (Histrionic personality disorder)

ث- اضطراب الشخصية الاعتمادية (Dependent personality disorder)

ج- اضطراب الشخصية التجنبية أو الانزوائية (Avoidant personality disorder)

ح- اضطراب الشخصية الحدية أو البينية (Borderline personality disorder)

خ- اضطراب الشخصية الشكاكية (الزورية) (Paranoid Personality disorder)

د- اضطراب الشخصية الفصامي (Schizoid personality disorder)

ذ- اضطراب الشخصية فصامي النمط (Schizotypal personality disorder)

ر- اضطراب الشخصية الوسواسية القهرية (Obsessive-compulsive Personality Disorder)

على الرغم من صعوبة تغيير الشخصية، لكن مع العلاج المناسب والمبكر والدعم، يستطيع الشخص الذي يعاني اضطراب الشخصية أن يعيش حياة كاملة ومثمرة. ويختلف نوع العلاج

(41) Mental Health and Workforce Division of the Australian Government Department of Health and Ageing), What is a personality disorder?, www.mmha.org.au , Version 1 November 2007.

(42) American Psychiatric Association, DIAGNOSTIC AND STATISTICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS, FIFTH EDITION, DSM-5, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Washington, DC, London, England, 2012 - 2013. P - p 645 - 684.

(43) Mental Health and Workforce Division of the Australian Government Department of Health and Ageing), What is a personality disorder?, www.mmha.org.au, Version 1 November 2007.

(44) عبد الله السيد عسكر، اضطرابات الشخصية وعلاقتها بالإدمان واختيار مادة التعاطي: دراسة مقارنة لمتعاطي المسكرات والهيروين والمنشطات والحشيش، مجلة الصحة النفسية، المجلد 37 (القاهرة: 1996).

بحسب نوع الاضطراب، وما زالت مجموعة العلاجات المعتمدة في تطور. وترتبط أنواع كثيرة من اضطرابات الشخصية بأمراض عقلية أخرى. مع أن السلوك يكون عادة مزمنًا ويستمر لفترة أطول. على سبيل المثال: اضطراب الشخصية الوسواسية مرتبطة باضطراب الوسواس القهري، واضطراب الشخصية الفصامية مرتبط بالفصام، واضطراب الشخصية التجنيدية مرتبط بالرهاب الاجتماعي. ومن ثم، فقد يُلجأ إلى بعض طرق العلاج المتقاربة. ويبقى العلاج المبكر أكثر فاعلية بهذا الخصوص. يمكن أن يشعر أهل وأصدقاء الشخص الذي يعاني اضطرابات الشخصية غالبًا بالارتباك والضييق، لذلك يشكل الدعم والتعليم من جهة، وتفهم المجتمع من جهة أخرى جزءًا مهمًا من العلاج<sup>(45)</sup>.

## 10- نموذج مقترح حول تدخل الاختصاصي الاجتماعي مع اضطراب النرجسية:

نتيجةً لقلّة عدد الأطباء النفسيين والمعالجين النفسيين المتمرسين في سورية عمومًا وفي تركيا خصوصًا، وتحديدًا في موضوع اضطرابات الشخصية، وقلّة عدد الاختصاصيين الاجتماعيين المتمرسين في الدعم النفسي والخدمة الاجتماعية؛ أُجري مسح اجتماعي لجميع الاختصاصيين العاملين في مجال الصحة النفسية في تركيا، وحُدّد عدد قليل من أهم هؤلاء التخصصيين، وهم سبعة أطباء نفسيين سوريين متواجدين في تركيا، وثلاثة معالجين نفسيين سوريين متواجدين في تركيا، واختصاصيين اجتماعيين متمرسين في العيادات النفسية متواجدين في فرنسا وألمانيا.

وقدّم نموذج محتمل للسيناريوهات التي يمكن أن يتدخل الاختصاصي الاجتماعي بها مع اضطراب الشخصية النرجسية التي اختيرت على أساس أنها قد لا تبصر بحالتها بسهولة، ومن ثم لا تراجع العيادة النفسية لتلقي العلاج إلا ما ندر. لذا كان من الواجب التواصل معها في مكانها الاجتماعي الطبيعي، ولأن طبيعة عمل الاختصاصي الاجتماعي ذات سهولة ومرونة في تنقله ضمن المجتمع، كانت هذه الشخصية هي النموذج الأفضل لتوضيح طبيعة تدخله.

ومن خلال التواصل مع العينة المذكورة وُصل إلى النموذج التالي بحسب توصيات جميع الاختصاصيين الذين عُرضت الأداة عليهم:

<p>من النادر أن يراجع من يعانون من مثل هذه الاضطرابات العيادة النفسية - وغالبًا فإن المقربين منهم كالعائلة أو الأصدقاء هم من يقومون بالإفصاح عن هذا الشخص، للتعرف إلى الآلية التي يمكن من خلالها التعامل معه. وهنا يمكن أن يتدخل الاختصاصي الاجتماعي بتقديم بعض التوجيهات الاجتماعية للأسرة أو الأصدقاء حول العلاقات الاجتماعية مع هذا النوع وطرائق التعامل معها.</p> <p>قد يراجع صاحب هذا الاضطراب المركز بشكوى أخرى، كأن يكون مكتئبًا، أو لغاية مشكلة ثانية، لكن بالتأكيد ليس لشعوره بوجود مشكلة لديه، لأن أصحاب هذا الاضطراب يوصفون بوقوتهم وعدم تنازلهم للاستماع إلى أحد أو عدّ رأيه مهمًا أو أخذه على محمل الجد، خصوصًا الآراء الناقدة لهم.</p>	مراجعة المركز
--	---------------

(45) Mental Health and Workforce Division of the Australian Government Department of Health and Ageing), What is a personality disorder?, www.mmha.org.au, Version 1 November 2007.



<p>بعد استلام الإفصاح من مقدمه للمركز، يجتمع الفريق<sup>(46)</sup> لوضع الخطة ودراسة الاحتمالات والتشاور؛ توضع السيناريوهات الممكنة كلها والتي من بينها إرسال الاختصاصي الاجتماعي للاستطلاع بطريقة غير مباشرة ومن دون إحداث أي ضرر. أما في حال كان المراجع هو من زار المركز بشكاية ثانية، فإن التدخل سيكون من خلال التعامل معه بطريقة غير مباشرة داخل المركز بالدرجة الأولى، وبعد احراز تقدم في الثقة والتبصر يُنتقل إلى المجتمع من خلال الاختصاصي الاجتماعي.</p>	<p>المشاوره ووضع الخطة</p>
<p>المخول بالتشخيص هو الطبيب النفسي من خلال أخذ إفادة المفصح عن الشخص، ويمكن التحقق من الموضوع من خلال الاستعانة بالاختصاصي الاجتماعي بزيارة عائلية للتعرف على الوضع الأسري عمومًا، ووضعه خصوصًا، ويمكن أن تكون زيارة للأصدقاء أو العمل، مع الأخذ في الحسبان عدم الإضرار بالحالة، أو التسبب بأي توجس أو وصمة ممكنة. وفي حال كان صاحب الاضطراب هو من زار المركز، تؤخذ الأعراض من المعالج ولا بأس من ترتيب جلسة بينه وبين الطبيب مباشرة؛ وأيضًا يبقى خيار زيارة الاختصاصي الاجتماعي لمنزله وعمله وبيئته لزيادة اليقين قائمة أيضًا.</p>	<p>التشخيص</p>
<p>يمكن أن يكون الاختصاصي الاجتماعي في هذا القسم جزءًا من خطة توعية أسرية ضمن المركز أو ضمن المناطق المتنوعة في المجتمع، للتعريف بالتربية الصحية التي تضمن نموًا نفسيًا، عقليًا، واجتماعيًا سليمًا ومتوازنًا للطفل، يساهم في تلافي تكون مثل هذه الاضطرابات.</p>	<p>المنهج التنموي</p>
<p>من الممكن أن تكون خطط التوعية التي يشارك فيها الاختصاصي الاجتماعي وقائية في المرحلة الأولى أي قبل تشكل الاضطراب، وعند تشكله يمكن أن يقي من تطور الحالة للأسوأ أو تدهورها، خصوصًا عند اكتشافها في المراحل المبكرة.</p>	<p>المنهج الوقائي</p>
<p>بعد وضع الخطة العلاجية يمكن التدخل بطريقة غير مباشرة مع المسترشد، من خلال التوعية بالدرجة الأولى بالاضطراب النفسي ذاته، حتى يتمكن من محاولة تقريبه إلى سلوكه من دون التلميح المباشر لذلك؛ مع تقديم دعم وبناء لقدراته في مسائل كالتواصل الفعال، والذكاء العاطفي، والعلاقات الاجتماعية... وغيرها من النقاط التي يمكن الاتفاق عليها لتدريبه بطريقة غير مباشرة في مهارات الحياة والمهارات الاجتماعية التي تساعد في تحسين سلوكه، وعندما يبدي مستوى من التقبل يمكن اتباعه بجلسات علاج نفسية، مع متابعة تهيئة الجو الاجتماعي العائلي والمهني والأقران «إن وجدوا» للتعامل معه.</p>	<p>المنهج العلاجي</p>

(46) قائد الفريق هو مستلم الحالة.

يُعدّ هذا الجدول نموذجًا محكمًا ومجازًا حول دور الاختصاصي الاجتماعي في التدخل ضمن المحيط الاجتماعي لمن يعاني اضطراب الشخصية النرجسية، وفق رأي الأطباء النفسيين والمعالجين المتمرسين وخبراء الخدمة الاجتماعية الذين عرضت مسودته عليهم، أخذت تعليقاتهم، وعدّلت الأداة على أساسها.

## 11- الإجابة عن أسئلة الاستجواب:

أُرسل عدد من الأسئلة إلى الاختصاصيين المنتقيين، وبلغ عددهم تسعة من الأطباء، والمعالجين النفسيين، والاختصاصيين الاجتماعيين، هدفت الأسئلة إلى توضيح واقع العمل النفسي عمومًا، ودور الاختصاصي الاجتماعي. وحُصل منهم على الإجابات عن الأسئلة، وهذا ملخص لإجاباتهم بالشكل الآتي:

- 1) ما هو دور المحيط والعلاقات الاجتماعية في تشكل وعلاج اضطرابات الشخصية؟
- للبيئة المحيطة والعلاقات الاجتماعية دور رئيس في تشكل اضطرابات الشخصية.
- تؤثر البيئة المدرسية، والأسرة، والظروف الاجتماعية العامة في تشكل اضطرابات الشخصية للأطفال واليافعين.
- تجارب الطفولة السلبية، والتعلق غير الآمن، وديناميات العلاقات الأسرية المختلفة تسهم في تشكل اضطرابات الشخصية.
- العلاج النفسي يستخدم لمعالجة تأثير التجارب المبكرة وتحسين الأداء الشخصي.
- إضافة إلى أن إنشاء بيئات داعمة تضم الأسرة والأصدقاء يعد أمرًا هامًا في علاج اضطرابات الشخصية.
- العوامل البيولوجية والمزاج الفردي تؤدي أيضًا دورًا في اضطرابات الشخصية ويجب أخذها في الحسبان في التقويم والعلاج.
- دور المحيط الاجتماعي مهم في رفع الوعي بأنماط اضطراب الشخصية، والعمل المؤسساتي يسهم في ذلك.
- التوعية المجتمعية والمبادرات المجتمعية تساهم في زيادة الحساسية تجاه اضطرابات الشخصية.
- المقربون من أصحاب المشكلة يؤدّون دورًا هامًا في تقديم الدعم والمساعدة للتعامل مع الاضطرابات الشخصية.
- أصحاب المشكلة عادةً ليسوا على دراية تامة بمشكلاتهم الشخصية، ولكن المحيط بهم هو من يعاني ويسعى لإيجاد حلول لهم.
- المقربون منهم، وخاصة، يؤدّون دورًا مهمًا في البحث عن حلول للمشكلة، ويقدمون الدعم اللازم.
- هذه المساعدة غالبًا تكون غير مباشرة، حيث يتدخل المقربون بطريقة غير مباشرة لمنع وقوع أي ضرر أو ردة فعل غير مرغوب فيها.

- يعمل المقربون على الحفاظ على سلامة ورفاهية أصحاب المشكلة، ويتخذون إجراءات غير مباشرة لمساعدتهم في التعامل مع اضطراباتهم الشخصية.

(2) هل هناك وظيفة اختصاصي اجتماعي في العيادات النفسية متعددة الاختصاصات في سورية؟

تفاوتت الوظيفة والتنظيم المهني للاختصاصيين الاجتماعيين بحسب المنطقة:

على سبيل المثال، في مناطق سورية الواقعة تحت سيطرة النظام والمستقرة أمنياً، يتاح منصب اختصاصي اجتماعي بوضوح واستقلال في عيادات الهلال الأحمر/ المشروع الإنساني مع مفوضية شؤون اللاجئين، ويوجد دور رئيس ومهم له.

بينما في مناطق شمال غرب سورية غير المستقرة أمنياً، توزع مهام الاختصاصي الاجتماعي الوظيفية على مناصب أخرى توجد عادة في مراكز الرعاية الصحية الأولية. حيث يوجد حالياً وظيفة:

- عامل نفسي اجتماعي Psychosocial worker.

- عامل حالة Case worker.

- مدير حالة case management worker.

(3) ما هي طبيعة عمله ضمن هذه العيادات؟

بالنسبة إلى الداعم النفسي الاجتماعي يقدم خدمات مثل:

- التقويم البيو-نفسى-اجتماعي PSS.

- إحالة إلى الخدمات التخصصية.

- التثقيف النفسي.

- تقديم بعض التدخلات مثل PM+.

- التوعية.

- بعض التدخلات الجماعية.

بالنسبة إلى عامل الحالة أو عامل إدارة الحالة:

- إضافة إلى ما سبق، تقديم خدمات اجتماعية تتعلق بالحماية (الحماية من العنف المبني على النوع - حماية الطفل)، متابعة الملفات مع الأطباء النفسيين.

بالنسبة إلى مهنة الاختصاصي الاجتماعي فتواجه في العيادات النفسية تحديات تتعلق بتطويرها وتحسينها في مجالات التأهيل، والتدريب، والوصف الوظيفي، وعملهم في الغالب يقتصر على:

- الزيارات الميدانية لفهم الجوانب الاجتماعية لحياة الأفراد المستفيدين.

- التنسيق مع المؤسسات والمراكز الرسمية وغير الرسمية.

- إنشاء خريطة الخدمات.
- الربط مع المحيط والخدمات والجهات الخدمية (ما يشبه إدارة الحالة).
- تسليط النظر على العوامل المحيطة بالفرد ضمن المجموعة لتبني تداعلات مناسبة علاجية وإرشادية و تثقيفية.

ومع ذلك، تفتقر إلى الشبكة الرسمية للعلاقات التي تمكنها من تنفيذ ومتابعة خطط العلاج، وبخاصة الجزء الذي يتعلق بمسؤولياتها، والمتفق عليه مع الفريق متعدد التخصصات الذي يعمل على وضع خطة شاملة، وذلك يعود إلى عدم وجود وصف وظيفي رسمي لهذه المهنة في سورية، إضافة إلى الاختلاف بين الاختصاصي الاجتماعي والعامل الاجتماعي.

4) كيف يرى الأطباء والاختصاصيون النفسيون طبيعة وظيفة الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية متعددة الاختصاصات؟

- يلاحظ عدم وجود اختصاصي اجتماعي بالمعنى المطلوب في هذه الورقة، ولكن تواجد الداعم النفسي الاجتماعي في فريق العمل بدأ يتأكد في الآونة الأخيرة.
- يؤكدون على ضرورة وجود تواصل جيد بينه وبين الأطباء والاختصاصيين النفسيين والداعمين النفسيين، على الرغم من عدم وجوده في جميع الحالات.
- يشمل دور الاختصاصي الاجتماعي عدة نقاط مهمة وفقاً للعياديين، بما في ذلك القيام بزيارات ميدانية لفهم التفاصيل الاجتماعية للمرضى، وتحديد نقاط القوة والضعف، ومشاركة هذه المعلومات مع فريق العلاج.
- إضافة إلى ذلك، قد يكون دور الاختصاصي الاجتماعي تكميلياً للخطة العلاجية الشاملة، أكان من خلال التنسيق مع الخدمات الأخرى التي يحتاج إليها المرضى، أم من خلال أداء بعض المهام المتعلقة بالتوعية وتعزيز الروابط الاجتماعية في شبكة علاقات المرضى.
- يُشدد على أهمية دراسة الثقافة، وتقديم التوصيات للتدخلات الاجتماعية الملائمة في عمل الاختصاصي الاجتماعي.

5) هل هناك تمييز بين اختصاصي الإرشاد الاجتماعي والإرشاد النفسي لدى العاملين في هذا المجال؟

لدى العوام لا يوجد، لكن هناك تمييز بين مهنتي الإرشاد الاجتماعي والإرشاد النفسي لدى المتخصصين في هذا المجال. ومع ذلك، يعاني المجال عموماً عدم وجود وصف وظيفي واضح لكل من هاتين المهنتين، الأمر الذي يتيح فرصة للتأويلات الفردية في تفسير دورهما وطبيعة عملهما. ولدى العاملين في هذا المجال يرتبط الأمر بالوعي الذاتي لديهم؛ ويُدْمَج غالباً بين الخدمتين من خلال الداعم النفسي الاجتماعي، ربما نجدتها أكثر وضوحاً عند عامل الحالة، أو عامل إدارة الحالة، وتمييز مهامه عن غيره في فريق الصحة النفسية والدعم النفسي الاجتماعي.

6) كيف يمكن وضع تصور عملي لمداخلات اجتماعية يقوم بها الاختصاصي الاجتماعي مع من يعانون اضطرابات الشخصية؟

- يجب أولاً وضع توصيف واضح للاختصاصي الاجتماعي، وتحديد دوره وحدود عمله وآلياته.
- يجب أن يكون للاختصاصي الاجتماعي دور ضمن فريق العمل المكون من طبيب نفسي واختصاصي نفسي.
- يتطلب الأمر أيضاً مناصرة ودعم من المنظمات، والهيئات، والمؤسسات ذات الصلة لاعتماد هذا المنصب في خططها المستقبلية.
- التشديد على أهمية البيئة والعلاقات الاجتماعية في تشكيل وعلاج اضطرابات الشخصية، وضرورة التركيز على عدة جوانب مهمة.
- يجب أن يكون للاختصاصي الاجتماعي في مراكز الرعاية الصحية المتخصصة تأهيل وتدريب، يمكنهم من تقديم الدعم والعلاج الملائم للأفراد المصابين بالاضطرابات الشخصية.
- يستند التدريب إلى الأدلة والممارسات الأفضل، لتمكين الاختصاصي الاجتماعي من تقديم الدعم الفعال والتدخل الفردي والجماعي، لتحسين التكيف الصحي والعلاقات الاجتماعية.
- التشديد على أهمية التعاون المشترك بين المرشدين والاختصاصيين النفسيين الاجتماعيين.
- التشديد على أن الاختصاصي الاجتماعي ليس علاجياً مباشراً، ولكنه يساهم في رفع الوعي وتقديم توصيات للعمل بحسبهم التدخلات.
- 7) كيف يتعامل الأطباء والمعالجون النفسيون مع اضطرابات الشخصية ضمن العيادات النفسية متعددة الاختصاصات في شمال غرب سورية؟ ما هي المداخلات الاجتماعية بالتحديد التي يقدمونها؟
- تشخيص اضطراب الشخصية يتطلب خبرة ومهارة كبيرة، ويقتصر عادة على الأطباء النفسيين والأطباء النفسيين المقيمين، إضافة إلى بعض الاختصاصيين النفسيين ذوي الخبرة.
- في منظمة «سامز» ومشافي الشفاء «بعفرين وإدلب المركزي»، يوجد أطباء نفسيون، وأطباء نفسيون مقيمون، وخبراء نفسيون ذوي خبرة عالية لتشخيص وعلاج حالات اضطرابات الشخصية.
- يعتمد العلاج الدوائي عادةً على وجود أعراض حادة أو تأثير سلبي في الأداء الوظيفي للشخص، بينما يقدم الاختصاصيون النفسيون جلسات طويلة الأمد تشمل التثقيف النفسي، توعية المريض بالأعراض، تحسين العلاقات الاجتماعية، وتعليم التقنيات المتعلقة بالأفكار التلقائية والأفكار الوسيطة، والتعامل مع المشاعر والمعتقدات.
- لا توجد معلومات كافية حول الخطط المحددة المستخدمة لعلاج اضطرابات الشخصية، وتأثير نقص الأطباء النفسيين والمعالجين المؤهلين في القدرة على التشخيص والعلاج يجب أن يؤخذ في الحسبان. حيث يُدرّب عاملون في المجال الطبي: أطباء من مختلف الاختصاصات، وممرضون وصيدلانيون، وقابلات قانونيات على منهج تدريبي اسمه رأب الفجوة في الصحة النفسية، حتى يتمكنوا من التعامل مع الحالات النفسية طبيًا، وكذلك يُدرّب معالجون نفسيون عليه. وهو يتناول الاضطرابات الرئيسية، والسبب هو نقص الأطباء النفسيين؛ واضطرابات الشخصية هي تدريب متقدم جدًا ويحتاج إلى تخصص آخر.

- تعدّ العلاجات الدوائية المركزة أحد الأساليب الرئيسة للتعامل مع اضطرابات الشخصية، نظرًا للكلم الكبير من الحالات، وتنوع الاضطرابات التي يتعامل معها الأطباء النفسيون في العيادات، ونقص الكوادر المتاحة.
- يجب الإشارة إلى أنه لا يوجد تدريب خاص لاضطرابات الشخصية في المنطقة الشمالية الغربية، وهو أمر يعكس ضرورة مزيد من التطوير وتعزيز القدرات في هذا المجال.

## 12- الخاتمة والنتائج:

يتضح من كل ما سبق أن على العاملين في هذا المجال مواءمة العمل، والبحث عن تكامله بين جميع أفراد فريق الصحة النفسية وهم: طبيب نفسي أو طبيب رأب فجوة، معالج، أو مرشد اجتماعي، مدير حالة، اختصاصي اجتماعي. وقد بدأ بوضوح من الدراسة وجود انفصال في المصطلحات المستخدمة في كل من الميدان التطبيقي، والمحتوى النظري الأكاديمي.

وتبين أن التداخل بين الإرشاد النفسي والاجتماعي، وعدم الاطلاع على اختصاص الإرشاد الاجتماعي، كان واحدًا من العوامل التي ساهمت في مصادرة دور الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية أيضًا، وتبين أن هناك اعترافًا محدودًا باختصاص الإرشاد الاجتماعي ومجالاته ودوره، لكن الظروف الأمنية والواقعية لم تتح له الفرصة، وقد أجابت الدراسة عن دور المحيط والعلاقات الاجتماعية في تشكل وعلاج اضطرابات الشخصية، وواقع وجود وظيفة اختصاصي اجتماعي في العيادات النفسية متعددة الاختصاصات في سورية، وبينت طبيعة عمله ضمن هذه العيادات.

ووضحت كيف يرى الأطباء والاختصاصيون النفسيون طبيعة ووظيفة الاختصاصي الاجتماعي في العيادات النفسية متعددة الاختصاصات، وكيفية وضع تصور عملي لمداخلات اجتماعية يقوم بها الاختصاصي الاجتماعي مع من يعانون من الاضطرابات، وبينت أن دوره ليس علاجيًا مباشرًا بل تكاملي مباشر بحسب الأداة التي طوّرت في الدراسة، وأجازها جميع الاختصاصيين من دون تعديل جوهري. وبيّنت أيضًا واقع تعامل الأطباء والمعالجين النفسيين مع اضطرابات الشخصية ضمن العيادات النفسية متعددة الاختصاصات في شمال غرب سورية.

على مستوى المؤسسات والمنظمات غير الحكومية، تعمل عديد من المنظمات الدولية والمحلية على تقديم الدعم النفسي الاجتماعي في سورية، وتقدم هذه المنظمات الاستشارات والعلاج النفسي للأفراد الذين يعانون من الصدمات، والضغوط، والاضطرابات النفسية المختلفة.

ومع ذلك، يجب أن نلاحظ أن الظروف الصعبة والتحديات الأمنية في سورية قد تؤثر في قدرة هذه المؤسسات والمنظمات على تقديم الدعم النفسي والاجتماعي بفاعلية وشمول ومتقيدة بالتوصيات التي وردت في المصادر المهنية؛ فقد يواجه أفراد هذه المؤسسات أو المنظمات صعوبات في الوصول إلى المناطق المتضررة، وتأمين الموارد اللازمة لتنفيذ برامجهم، وفي المناطق المستقرة يمكن ملاحظة وجود دور الاختصاصي الاجتماعي بوضوح في العيادات النفسية بحسب تجربة الهلال الأحمر تحديدًا، ولا نراه كذلك في المناطق غير المستقرة للأسباب التي ذكرناها سابقًا.

أخيرًا فإن الخلط واللغظ الذي طال المنظمات العاملة في مجال الصحة النفسية وصل إلى حد



عدّ أي عامل في الميدان، مهما كانت خلفيته العلمية وتدريبه، «اختصاصي اجتماعي» وله اختصار «PSW» والتي تعني «عامل نفسي مجتمعي»، وهو تمامًا توصيف الاختصاصي الاجتماعي العامل في الشأن النفسي ميدانيًا؛ على خلاف الاختصاصي الاجتماعي العامل في المركز النفسي. والمشكلة أنه من النادر أن نجد بين هؤلاء العمال من هو فعليًا من خريجي علم الاجتماع، أو الخدمة الاجتماعية، أو الإرشاد الاجتماعي!، وهنا نجد أننا أمام توصية ضبط المفاهيم والأدوار من جديد، ورد الاعتبار إلى خريجي علم الاجتماع، والخدمة الاجتماعية، والاختصاصيين الاجتماعيين، وإعادة تقويم العمل على أساس التوضيح الذي تقدمت به الدراسة.

## المراجع والمصادر

- 1) أبو مصلح، عدنان. معجم المصطلحات علم الاجتماع، ط1 (عمان: دار أسامة، 2014).
- 2) الخطيب، راغب احمد. دراسة في علم الاجتماع، ط1 (عمان: مكتبة المجتمع العربي)، 2011.
- 3) الخولي، وليام. الموسوعة المختصرة في علم النفس والطب العقلي (مصر: دار المعارف، 1976).
- 4) الدامغ، سامي بن عبد العزيز. الخدمة الاجتماعية الإكلينيكية: التخصص الجديد في الخدمة الاجتماعية (الرياض: جامعة الملك سعود، قسم الدراسات الاجتماعية، 1999).
- 5) الزيود، نادر فهمي. خصائص ومهارات الاختصاصي الاجتماعي في العمل الاجتماعي (عمان: جامعة الزيتونة، الجمعية الأردنية لعلم النفس، 2015).
- 6) بن سعيد، سعاد. علاقات الجيرة في السكنات الحضرية الجديدة، رسالة ماجستير، منشورة (قسنطينة: جامعة متور، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2007).
- 7) عبد الحميد جابر، جابر وأحمد خيرى كاظم. مناهج البحث في التربية وعلم النفس (القاهرة: دار النهضة العربية، 1983).
- 8) حامد، خالد. المدخل إلى علم الاجتماع، ط1 (الجزائر: دار جسور لنشر والتوزيع، 2008).
- 9) سيد، جابر عوض. العمل مع الجماعات، ط1 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1999).
- 10) شفيق، محمد. الإنسان والمجتمع، ط1 (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2009).
- 11) عبد المجيد، محمد إبراهيم. علم الاجتماع النشأة والتطور (المشكلات الاجتماعية)، ط1 (الإسكندرية: مؤسسة رؤية، 2007).
- 12) علي، منى وزملاؤها في هيئة مكتب مستشار التربية الاجتماعية. دور الاختصاصي الاجتماعي في دراسة الحالات الفردية «مهارات المقابلة: الدراسة - التشخيص - العلاج» (مصر: وزارة التربية والتعليم، مكتب مستشار التربية الاجتماعية، 2015).
- 13) علي، يونس حمادي. مبادئ علم الديموغرافية، ط1 (عمان: دار وائل، 2010).

- 14) عمر، ماهر محمود. المقابلة في الإرشاد والعلاج النفسي، ط3، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989).
- 15) فهمي، مصطفى. التوافق الشخصي والاجتماعي (القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1979).
- 16) فوزي، طارق محمد. الحيز الشخصي وعلاقته ببعض متغيرات الشخصية، رسالة دكتوراه - غير منشورة (مصر\_طنطا: جامعة طنطا، كلية الآداب، 2000).
- 17) فياض، حسام الدين. العلاقات الاجتماعية، ط1 (دم: د.ن، 2006).
- 18) قطينة، آمال. أمراض النفس وعلاجها بالذكر»، ط3 (عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2003).
- 19) محمد، محمود عبدالعزيز. اضطراب الشخصية الهازم للذات وعلاقته ببعض مظاهر السلبية والانحراف في المجتمع، رسالة دكتوراه غير منشورة، (مصر\_سوهاج: جامعة جنوب الوادي، كلية الآداب بسوهاج، 2000).
- 20) مصطفى، طلال. الإرشاد الاجتماعي نظريًا وتطبيقيًا (دمشق: دار هادي، 2003).
- 21) مصطفى، طلال وزميلته. المدخل إلى الخدمة الاجتماعية (1) (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017-2018).
- 22) منظمة الصحة العالمية. دليل تدخلات برنامج راب الفجوة في الصحة النفسية: للاضطرابات النفسية والعصبية واستخدام مواد الإدمان في مواقع مقدمي الرعاية الصحية غير التخصصية، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، الإصدار 0.1 (جنيف: 2010).
- 23) وشارلزيج، اكيفر. المجتمع، علي أحمد عيسى (مترجم)، ج1، ط1 (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1961).
- 24) Adler, (1987): Superiority Social Interest. Northwestern University Press.
- 25) Asch, Solomon (1952): social psychology. Prentice-Hall, New York.
- 26) American Psychiatric Association, DIAGNOSTIC AND STATISTICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS, FIFTH EDITION, DSM-5, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Washington, DC, London, England, 2012 - 2013.
- 27) Ellison, J. & Shader, R. (1994): The Pharmacologic treatment of personality disorders: A dimensional approach. In Richard, I. Shader (1994): Manual of Psychiatric therapeutic, 2nd Ed., little Brown & Company, Boston, Inc.
- 28) Gilman, R. (2001): The relationship between life satisfaction, social interest, and frequency of extracurricular activities among adolescent student. Journal of Youth and Adolescence, 30.
- 29) Hall, Kavin and Lindsay, Gard (1978): Theories of Personality, translated by Faraj Ahmed Farag and others, Al-Shaya Publishing House, Cairo.

- 30) Mental Health and Workforce Division of the Australian Government Department of Health and Ageing), What is a personality disorder?, [www.mmha.org.au](http://www.mmha.org.au) , Version 1 November 2007.
- 31) Millon, T. (1969) *Modern Psychopathology: A biosocial approach to Maladaptive learning and Functioning*. Philadelphia, Saunders.
- 32) Peplau, L. A., & Perlman, D. (1982). Perspectives on Loneliness. In L. A. Peplau, & D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy* (pp. 1-18). New York: Wiley.
- 33) Sperry, Jonathan J. (2011): The relationship of self-transcendence, social interest, and spirituality to well-being in HIV/AIDS adults.



# إبداعات ونقد أدبي

■ البيضة والحجر (قصة قصيرة)

باسم سليمان

■ خاصة في سيدنايا (قصة قصيرة)

طالب إبراهيم

■ وجه السمكة (قصة قصيرة)

صادق يالسييز أوتشانلار، ترجمة: هَلا علّوش

■ البوال (قصة قصيرة)

بدر زكريا

■ دَعَاوِيصُ الْجَنَّةِ (قصة قصيرة)

بدر زكريا





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود

## البيضة والحجر (قصة قصيرة)



باسم سليمان

كاتب سوري، يحمل إجازة جامعية في الحقوق من جامعة دمشق، يكتب مقالات نقدية وإبداعية في عديد من المجلات والصحف والجرائد السورية والعربية، ويكتب أيضًا في مجال تغطية النشاط الفني والأدبي، صدرت له كتب إبداعية متنوعة: تمامًا قبلة (قصة)، عن دار كيوان 2009، وطبعة ثانية عن دار سين 2019؛ تشكيل أول (شعر)، دار البيرق-دمشق 2007؛ لم أمسس (شعر)، دار أرواد، طرطوس 2011؛ مخلب الفراشة (شعر)، دار أوراق-دار ديلمون الجديدة، دمشق 2015؛ البغاء مهرج الغابة (شعر)، دار الروسم، بيروت العراق 2016. وطبعة ثانية عن دار دلمون، دمشق 2021؛ نوکيا (رواية)، دار ليليت في مصر 2014، وطبعة ثانية عن دار سين في دمشق 2018؛ جريمة في مسرح القباني/ الحد والشبهة (رواية)، دار ميم في الجزائر 2020. و صدر له كتب فكري بعنوان «الحب عزاءنا الأخير»، مقالات - دار سين - دمشق 2022.

يُقال، والقول ذمّة مفتوحة على الكلام، إنَّ ديكا قالتْ عنه عرفات الطيور، سيولد من بيضة دخيلة، دحرجها زلزالٌ من عشّ دجاجة إلى أخرى، سيغيّر أحوال الدجاج من طيور تطير ذات صوت جميل إلى طيور قد غلّتْ أجنحتها وُسجنت في أمكتتها، ويومًا ما سيستعدها مخلوق ذو قدمين، حرّ اليمين، فما إن سمع الدجاج ذلك حتى أحاطوا أعشاشهم بالأسيجة، وبذلوا ما استطاعوا من جهدٍ لتدارك هذه النبوءة التي فيها انطفاء ذكر الدجاج كطيور حرّة ملعبها السماء، ولا يتسلّط عليها أحد.

وجاء يومٌ رقصت الأرض فيه وتمايلت بين قرون ثورها، واختلطت دمدمة الأرض بصياح الطيور، وما إن انجلت الغمّة حتّى هبّ كل ذي جناح يتفقد بيضه، ومن كثرة الخوف نسيت كل دجاجة عدد بيضها، ومنهن من تكسّر بيضها، وجرّاء ذلك نشبت مشاداتٌ، كلّ يدعي أنّ بيضه قد تدحرج ليعوض بيضه المكسور أو



المفقود، ولم تهدأ الحال إلا بحلول الليل وانبلاج فجر يوم جديد، والافتتاح أنه لا مجال إلا بقبول الحال.

كرت الأيام وظهر ديك الطيور جميلاً وقويًا وسيطر على الأجنحة وقال: يجب أن تتوقف هذه الهجرة الدائمة! سأقسم الطيور إلى قسمين: قسم له السماء، وقسم له الأرض. وهكذا يكون لنا شأن كبقية المخلوقات، أرض نحيا عليها، ريح نتقلب على ظهرها، فنملك السماء والأرض.

احتجت الطيور ونشبت بينها معارك تطاير فيها الريش، حتى ملأ واديًا من المخدات. فمن خرج على ديك الطيور رفع جناحيه فوق ظهره وهاجر ومن صمت، قلم له الديك أجنحته.

أما الدجاج وكونه من بطانة الديك، فقد شاركه الصراع على أمل أن يتركه يطير؛ لكن الديك قال لهم: أنتم بنو جلدتي ولست أرى خيرًا منكم لتكونوا عونًا لي على الطيور التي قصصت أجنحتها كي لا تغافلني، فتنمو لها أجنحة من جديد وتطير ولكي تكونوا، أيضًا، عبرة وقدوة لهم، سأقص لكم أجنحتكم.

علت أصوات الدجاج مطالبة بحق الطيران، وتقدم ثلاثة ديكة مندوبين عن البقية ليصيحوا عنهم، وينقلوا إلى ديك الطيور وجهة نظر واحدة، قوقأة واحدة.

فما كان من الديك إلا أن ابتدرهم بالقتال، ودارت معركة حامية الوطيس صمد فيها الديكة على أمل أن يتقدم غيرهم، لكن كل من رأى القتال انسحب إلى الخلف خائفًا على ريشه من التلف، وما هي إلا لحظات حتى وقف الديك على جثث الديكة الثلاثة، وصاح: هل من معترض؟

صمت الدجاج ودارت رحي الأيام والحال لا تتغير، وعملت الطبيعة عملها، فقصرت أجنحة الطيور التي لا تطير على قاعدة «العضو الذي لا يستخدم يضمّر» أما ديك الطيور، فكان كل صباح يجمع الدجاج، ويأخذ منهم خبر الطيور الأرضية إلى أن استتب له الأمر وعلم أن الأجيال القادمة لن تطير، فوقف على صخرة وخطب في قومه قائلاً: ها قد ثبت ملكي على الأرض ولم يبق خارجًا على سيطرتي إلا طيور السماء، سأرفرف بأجنحتي، وألحق بها لأعيدها إلى طاعتي.

واستمر في خطبته والدجاج شاخص إليه يستمع، في حين كان هنالك ثعلب يتسلل من خلفه، وقد وقع تحت نظر الدجاج الذي قال في سره: ها قد جاء الفرج!

وبينما هو في زهوه بدأ في تحريك جناحيه، لكنهما خاناه وهوى عن الصخرة متخبطًا، فانقض عليه الثعلب كاسرًا رقبته، فهلل الدجاج فرحًا ورجب في أن يطير لوقته لكن أجنحته خاتته، فهوى على الأرض يندب قدره. ولم يطل

الوقت حتى سمعت الطيور بما حلّ بالديك، فاجتمعت وتشاورت وقالت: لن يرضي كرامتنا وتغيّر نمط حياتنا إلا أن نتقم من الدجاج.

وهكذا حاصرت الطيور قبيلة الدجاج، وتلت عليها حكمها المبرم:

أيها الدجاج، لما قدمتموه في سالف الزمان من صمت وسكوت عن الديك المتجبر نحكم عليكم بالآتي: نمنعكم الغناء حتى تنسوه ويصبح في خلفكم طبيعة أصيلة، أما أنتم أيّها الديكة المتخاذلة، فليس لكم الصياح إلا إعلاناً عن طلوع الفجر، ليتذكر كل مخلوق فعلتكم الشنعاء، وأما أنتن، أيّها الدجاجات، فالتى ستصبح منكن سوف تذبح. وهكذا صار الحكم الصادر طبيعة في الدجاج.

وعلى ما تقدّم وما رُكب في طبيعة الدجاج، فما إن ظهر الإنسان، حتى استعبده إلى آخر الزمان.

## خاصة في سيدنايا (قصة قصيرة)



طالب إبراهيم

كاتب سوري، يقيم في هولندا. درس علوم الفيزياء والكيمياء في جامعة تشرين في اللاذقية- سورية، حتى تاريخ اعتقاله بسبب انتمائه إلى حزب يساري، بين عامي 1993 و2000. صدرت له أربعة كتب باللغة العربية، بين شعر وقصة قصيرة ورواية. كما صدرت له مجموعة قصصية باللغة الهولندية. عمل منسقاً للقسم السوري في إذاعة هولندا بين عامي 2011 و2017. أنشأ المركز العربي الهولندي للدراسات والأبحاث، مع مجموعة من الأكاديميين والصحافيين.

استعار سروال و قميص صديقه في المهجع . لديهما المقاس نفسه، مع آخرين في المهجع الخامس من الجناح الأبددي في سجن «سيدنايا» الجميلة.. تقريباً. كان يردد منذ الصباح، أن زوجته ستحضر إلى زيارته وحدها هذا الشهر.. وحدها.. سيقضي الـ «نصف ساعة» الخاصة بالزيارة معها وحدهما.. سيمسك كفيها طوال الفترة الحارة تلك، في المسافة التي يسمح بها شبكا الزيارة، شبك الغرفة التي يقف فيها، بمقابل شبك الغرفة التي تقف هي فيها.. لن يأتي إخوته، ولا أمه، ولا أبوه.. حقيقة، لم يزره أبوه أبداً في السجن..

اعتقد أبوه أن أفكاره غير صالحة.. لا تستأهل أن يُسجن الإنسان من أجلها.. أن يصرف عمره خلف القضبان.. أن يغادر زوجته، وطفلته، وإخوته، وقريته، ومدرسته، ورفاقه.. اعتبرها تضحية مجانية.. اعتبرها «كما وصله من أحد إخوته في زيارة بعيدة».. حماقة!

كان الوحيد بين معتقلي الجناح، الذي لم يزره والده.. قال صديقه في المهجع الرابع في زمن ما.. إنه الوحيد في «سيدنايا»..

وضع السروال والقميص في كيس بلاستيكي. كان الكيس للخبز في زمن مضى.. وعندما خُلب الخبز، استعمله كـ «درج» لثيابه الداخلية.

في الزيارة الماضية، أخبره أخوه، أن زوجته ستحضر منفردة.

إنها الزيارة الأولى له ولها منفردين. في السنوات الأربع الأولى من سجنه، كانت الزيارات ممنوعة، في السنة الخامسة، «تعرّض» لست زيارات، بمعدل زيارة كل شهرين، نصف ساعة كل شهرين.. لا يتذكر الكثير من الأحاديث التي «تعرّض» لها آنذاك.. نسيها كلها.. ربما لأن الزيارة كانت تنتهي بسرعة.. «كانت ومازالت».. يدخل إلى غرفة الزيارة، يرافقه شرطي، أهله في الغرفة المقابلة، خلفها شرطي، يقف شرطي في الممر الفاصل بين شبكي الغرفتين.. يمد كفه، بعد أن يتفحصها الشرطي، ويسلم على كفوف أهله، بعد أن يتفحصها الشرطي المقابل.. ثم يراقب العيون، يراقب كتل الأجساد التي تتغير من زيارة إلى أخرى..

كانت تحضر زوجته في البداية، وفي كل زيارة، ثم بدأت تغيب..

كان يعذرها.. لديها طفلتها.. هي طفلته أيضًا. أكثر ما يتذكر في الزيارات، هي الزيارة التي رأى فيها طفلته.. رفضت أن تمد يدها، لم تعرفه.. كانت خائفة بشدة.. الشرطة.. الخطا الثقيلة.. التفتيش.. الرجل الذي استقام أمام عينها في دائرة الحديد تلك، والذي وصفته أمها بأنه أبوها.. كل شيء في تلك الصورة كان يثير الخوف.. الخوف حبس دموعها، وفي لحظة واحدة انفجرت بالبكاء.. وضع صابونة معطرة، في الكيس مع السروال والقميص، حتى يستمدا منها بعض الرائحة..

وضع في جيب السروال «زوج حلق» من عظم، أمضى في صناعته ثلاثة أسابيع، احتفظ فيه عمرًا طويلًا، ليهديه لزوجته. كان يخجل أمام إخوته وأخواته أن يفعل ذلك..

لم يعتقد يومًا، أن أصابعه الغليظة، قد تكون مفيدة في صناعة تحف فنية، من العظام، بإبر الخياطة، والمقص والسكين والبورسلان المكسور..

يوم الأربعاء، من كل أسبوع تقريبًا، وفي وجبة الغداء، توزع إدارة السجن على السجناء، بعضًا من عظام خروف، أو دجاج، وما علق بها من لحم. كانت حصته في زمن ما، قطعة صغيرة من عظم صدر خروف. احتفظ بها شهورًا طويلة، قبل أن يفكر في صناعة «الحلق».

كان يخشى ألا يسمح له شرطي الزيارة بأن يهديه لزوجته.. حدث أن منع شرطي، هدايا مشابهة في زيارات سابقة لأصدقائه.. لكن الهدية التي آلمت كفيه وعينه وقلبه، تستحق المحاولة..

أقفل مساعد السجن مع عناصره، أبواب المهاجع مبكراً هذا اليوم. ف«الفرخ الفاشي» يتابع مسلسلاً محلياً، أو مباراة رياضة، أو دعايات لمنظف، أو أي شيء آخر في التلفاز المحلي.. وأراد أن ينجز مهمة تأمين السجن، قبل أن ينطفئ في دهاليز التلفاز..

دخل في بداية تكليفه، لمهمة «أمن السجن» إلى الجناح الأبجدي في سيدنايا، مع العشرات من العناصر. صرخ أحد العناصر من بعيد، تفقد.. وقف المعتقلون داخل المهجع صفين، الأيدي خلف الظهر، والرؤوس مطأطئة..

انطلق المساعد داخل كل مهجع كالثور. صادر الكثير من المواد، و«البطاطين» والعوازل. وأتلف القوارير والعلب البلاستيكية، التي كانوا يخزنون فيها بقايا الطعام. ودق الأرضية بالعصا الغليظة والطويلة التي كانت في يده، ليعرف إذا كانوا قد حفروا فيها.. إذا تم إخفاء «الممنوعات داخلها.. وقبل أن يخرج، كان يبصق في وسط المهجع، وهو يقذف الوجوه، بأقذر النظرات وكانت شفاهه تتحرك، مصدره متممة ما.. لم يشك أحد أبداً غير أنها الكثير من الشتائم..

ذاك اليوم، وبدون أي سبب، ضرب مريضاً في المهجع العاشر. عجز المريض عن الوقوف كما يتطلب «التفقد»، فاعتبرها المساعد إهانة له. ضربه في فراشه، وسحبه خارج المهجع، وسكب الماء في الفراش وفي ثيابه، ثم أعاده كتلة من السكون.. في اليوم التالي، كان قد لقب المساعد «فرخ فاشي».

علقت ذبابة في شباك عنكبوت في الزاوية. فاستهجت، واعترضت، وعلا أزيزها. راقبها، بحياد شديد، حتى تمكن منها العنكبوت. هناك عنكبوت آخر في الزاوية البعيدة.

في أزمة نقاش حادة في زمن مضى، أراد معتقل إنقاذ ذبابة عالقة، «أن تنقذ روحاً، عمل رائع، خاصة أنك روح تبحث عن منقذ في هذه المتاهة».

اعترض معتقل آخر، «الطبيعة تقتضي أن يحصل العنكبوت على طعامه، العنكبوت روح أيضاً، فإن تنقذ الذبابة، يعني أنك تقتل العنكبوت. كيف ذلك!» كان مهجعه من المهاجع التي قبلت أن تمارس الطبيعة.. طبيعتها..

استحم، وحلق ذقنه، واستلقى في فراشه، المكون من أربع «بطاطين» وعازل، وعلى مساحة 33 سنتيمتراً عرضاً و200 منه طولاً. وفي غفلة من نشرة أخبار قادمة بخفة، من الراديو «العام» في المهجع، نام..

في ساعة من الليل أفاق مرعوباً.. سحب جسده البارد بحددة. جلس في فراشه. راقب زملاؤه خوفه وتشتته..

قام من فراشه. غسل وجهه. شرب كوب ماء.. كويين.. عاد إلى فراشه.. قام

من جديد.. انزلت كفه ببطء، لتلامس وسطه.. قال، «أحد ما، في غرفة التحقيق، في الفرع الرمادي.. قطع قضبي..».

لم ينم تلك الليلة. تفحص السروال والحلق والقميص والصابونة، مراتٍ عدة. شرب ماء عن أسبوع. سار في المهجع، حتى في الفترة التي يُمنع فيها السير. فتح «الراديو العام»، في الفترة التي يُمنع فيها، وسمع موسيقا. ما أزعج الكثير من رفاقه في المهجع.

فتح شرطي سريع أبواب المهاجع صباحًا، كان ما يزال جالسًا في فراشه. وحين خرج الشرطي، وأغلق باب الجناح، خرج يتمشى في الكر دور الطويل. كان الكر دور وحيدًا في زحمة الصباح. يوزع أطرافه الخفيفة علي المهاجع العشرة. وكانت النوافذ العالية، ترسم صورة شمس قلقة، على ورقة نسيت في أحد الجدران.

تدفق زملاؤه، واحدًا واحدًا فانتعش الكر دور بدفق الحرارة..

في ساعة من النهار، وهو يحكّ قلقة في باطن القلب، نادى الشرطي باسمه، وطلبه لشبك الزيارة.

ارتدى السروال والقميص. وتأكد من «الحلق» في جيبه. سرح شعره. وشرب كوب ماء. ثم انسل بهدوء خلف شرطي، في متاهات صيدنايا الدفينة.

طلب من الشرطي أن يساعده في إيصال الهدية لزوجته، التي تحضر اليوم وحيدة. تفحص الشرطي الحلق، وصادره.. ثم قال له، «هذه الأشياء ممنوعة..» ألح عليه طويلاً.. فهده الشرطي بالعقوبة.

وقفت زوجته خلف الشبك، بكامل أناقتها وأنوثتها. كانت خصلات شعرها «الكستنائي» تتأرجح على كتفيها. وكانت عيناها شرفتين.. وخداها حديقتين.. واستلقى كفاها على حديد الشبك، يغسلان توتره، ويوقدان الدفء فيه..

هطلت جميلة في عينيه، وتسرب ماؤها في تفاصيل شوقه..

مدّ كفيه، فتفحصهما الشرطي، مدت كفها اليمنى. عانق كفها بأصابعه العشرة وقلبه، فسحبتها ببطء.

كان يريد أن يصف شوقه وحبّه، أن يخبرها أنها قلبه، وطفلتها روحه.. وأنه ينتظر فسحة من الأمل، بفارغ الصبر. حين قالت بهدوء، «لم أعد قادرة على الانتظار. سأهاجر قريبًا مع طفلي.. ستصلك ورقة الطلاق.. أرجو أن تتعامل مع القضية بكامل المسؤولية..».

ارتبك الشرطي بين الشبكين، والشرطي الذي وقف خلفه، والشرطي الذي كان يراقبها.. وحديد الشبك وجدران الغرفة، وقضبان صيدنايا الجميلة.. تقريبًا..



## مهمة مستحيلة

### قصة قصيرة

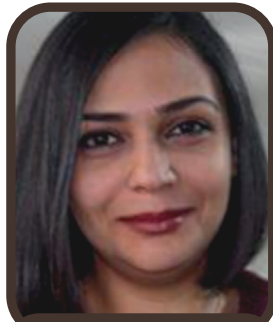
صادق يالسيز أوتشانلار

ترجمة: هَلا علّوش



صادق يالسيز أوتشانلار

ولد في مدينة ملاطيا عام 1962، وهو أحد أهم الكتاب الأتراك المعاصرين. نشأ في بيئة ثقافية أتاحت له منذ نعومة أظفاره أن يعيش عالم التخيل والحكايات. نشر عددًا كبيرًا من الروايات والمجموعات القصصية وكذلك كتبًا ضمت أبحاثًا في ميادين الأدب والسينما والقضايا الاجتماعية.



هَلا علّوش

مترجمة سورية مختصة باللغات الإنكليزية والتركية والروسية. تعيش بالقاهرة، ومجموعة «وجه» هي أول ترجمة تنشر لها.

خرج (مَجِيد الدين عيسى) برفقة دراويشه من مدينة (قيصري) متجهًا إلى قرية (أكحصار)، وخلال الطريق توقفوا عند مُرورهم ببُحيرة (سيماف). قال أحد الدراويش لعيسى: (السَّمك هنا وَفير يا سيدي، هل ترغب بتناول وَجبة منه؟) أجاب عيسى: (يوجد هنا مجذوب يُدعى (يوسف الأربعيني) يتجول في بعض الأحيان على ضفاف البحيرة، ابحثوا عنه، يمكن له أن يعطيكم أسماكًا جيدة.)

قال الدراويش: (فلنبحث عنه إذاً يا سيدي)

عيسى: (لقد غضب من الصيادين وخاصةًهم منذ أسبوع لأنهم لم يطهوا له السمك، عندما يغضب يوسف تغضب الأسماك أيضًا وتخاصم الصيادين، لذلك فإن الصيادين يبحثون عنه أيضًا كالمجانين.)

الدراويش: (ما الذي تأمر به يا سيدي؟)

عيسى: (ابحثوا عنه لنرى.)

انتشر الدراويش للبحث عن يوسف بينما جلس عيسى تحت شجرة كستناء أسند ظهره إليها في انتظار نتيجة بحثهم وهو ينظر إلى أجمّة الأشجار، فرأى أحد الدراويش يتجاوز الأجمّة ويكمل سيره باتجاه أكواخ الصيادين.

رمى الدراويش السلام على الصيادين الذين كانوا يجلسون داخل الكوخ وسألهم عن يوسف، فنظروا إليه بسأم بينما أجاب أحدهم: (نبحث عنه منذ أيام لكن لم نجد له أثرًا)

سأل الدراويش مجددًا: (هل سبق له أن اختفى بهذه الطريقة؟)

(أحيانًا، لكن هذه المرة تبدو مختلفة)

(ماذا تقصد؟)

(أظن أنه قبل خمسة أيام تقريبًا، أحضر بعض السمك وطلب منا طهوه، لكن كان لدينا الكثير من العمل لنتجزه فلم نطه الطعام، غضب منا وذهب ومنذ ذلك الحين كأن الأسماك خاصمتنا أيضًا، لم يخرج من البحيرة ولو سمكة واحدة).

شكرهم الدراويش وخرج من الكوخ، تجول كثيرًا، وخلال تجواله وفي أثناء عبوره بجانب أجمّة الأشجار، سمع في البداية حفيفًا يصدر من بين الأشجار، تلاءه ظهور لرجل غريب المظهر خاطبه قائلاً: (راقبني)، واتجه مباشرة نحو البحيرة. اجتمع الدراويش ورافقوه إلى البحيرة يتقدمهم يوسف.

دخل يوسف إلى البحيرة حتى غمرت المياه خصره، ثم مد يديه في الماء وأطلق صرخة أخرجت من البحيرة سمكتين كبيرتين، أعطاهما للدراويش وسط

حَيرَتهُم وقال: (خذوا هاتين، اطهوهُما، وليأكل منهما عيسى.)  
لم يكن الدراويش قد استفاقوا بعد من ذُهلِهِم، فصرخ بهم: (خذوا هذه  
أيها الغافلون، فليأكل شيخُكم هذه ولينسَ يوسف الأربعيني، وليُغطي وجه  
الجَوهَر فإن كُشف السُّر وإظهاره للعلَن، تصرُّفٌ لا أخلاقِي.)  
أخذ الدراويش السمكتين ومضوا في طريقهم إلى شيخهم فصرخ يوسف من  
خلفهم: (إياكم أن تضيفوا لها الملح، فليتناولها بلا ملح.)  
عندما وصل الدراويش كان مجيد الدين عيسى يتوضَّأ، نقلوا له ما قاله  
يوسف، فضحك وقال: (مجنون الغابة.. هل يؤكل السمك بلا ملح؟!)  
ثم أخذ السمكتين ورمى بهما في البُحيرة، وعادت الحياة لهما عندما لامستا  
المياه ثم خرجتا إلى السطح.  
نظر عيسى إلى وجهيهما وضحك مرة أخرى، ثم استدار ووقف استعداداً  
لإقامة الصَّلاة.

## البوال

(قصة قصيرة)



بدر زكريا

مسرحي سوري، ومهندس.

خرج يسير في أروقة القصر في عمق الليل، كان عارياً إلا من سروالٍ داخلي فضفاض، تساوت فتحته كميته ودكته، وقميص قطني قصير مجعد بالكاد يغطي سرّة بطنه.

كانت ساعة مسيره الليلي، تختلف بحسب ما تناوله من طعام وشراب في المساء الفائت.

عيونه نصف مغمضة على الدوام، لا أحد يعلم أو يجروء على الاستفسار عن السبب، قيل إن أنوار أروقة القصر الباهرة هي السبب، وقيل همساً، إن السائر في نومه يفتح عيونه هكذا. ولم يُعرَف أبداً إن كان يرى أم لا، لكن ما كان يُذهل أمه وإخوته أنه كان يسير دون أن يصطدم بالأشياء. أمّا ما كان مؤكداً أنه لا يسمع، إذ لطالما لحقت به أمه وهي تناديه بصوتٍ خافت ومرتجف، كي لا توقظ أباه ذا الأعباء الكبيرة والأحمال الثقيلة، كان يلتفت أحياناً نحو الصوت، أو هكذا خيّل إليها، لكنه كان يتابع مسيره وكأن شيئاً لم يكن.

كان الابن الثاني في العائلة، التي تعدّ ستة أفراد، كان اهتمام الأم ينصبّ على ابنها الأول الذي أبرز بعض الاهتمام بإرث أبيه، على عكس أخيه الأصغر، الذي لم يُعرف له أي ميول واضحة، فهو يصرف نهاره بين المدرسة واللّهو وحيداً بأشياء ليست بذات معنى.

لولا خوفها من الفضيحة المجلجلة، لما لحقت بابنها العتيد في أروقة القصر الكبير ودهاليزه ما بعد منتصفات الليالي، لتعيده إلى غرفته التي تفوح منها رائحة البول الطازج، ممزوجة برائحة القديم منه، وقد عششت في الفراش والأغطية، وتعشقت بالجدران والسقف والخزانة أيضًا، ربما كان هذا سببًا قويًا من أسباب انعزاله عن زملائه وأقرانه.

قيل إن من أسباب ابتعاده عن الناس خوفه من افتضاح أمره في مشكلة أنه، فما أن يبدأ بالمسير الليلي حتى يبدأ أنفه بالاهتزاز والاستطالة، يصبح أطول من خرطوم فيل يتحرك بغير هدى، يتشمم رائحة جسده ليساعده في تحديد سرعة خطواته، التي تختلف بحسب كثافة الرائحة، يسرع عندما تشتد ويبطئ عندما تخف.

كان يحسّ بفردته وملكاته المخبوءة تعتمل بداخله، ممزوجة بمرارة الريبة والشك من إخوته، الذين اختار كل منهم طريقه بعيدًا عن روائحه.

كان أكثر ما يهابه ويؤرقه، هو ذلك الحلم اليومي، حين يجد نفسه في دورة مياه واسعة، نظيفة وناصعة، ذات رائحة منعشة فواحة، وقد فرشت بأفخر أنواع السجاد، وزينت بباقات من زهور وورود طازجة أضفت جمالًا خاصًا على المكان، تُرافقها موسيقا كلاسيكية هادئة تصدح بالمكان لم يسمع بمثلها من قبل.

مباعدًا رجليه الطويلتين النحيفتين فوق المبولة، يشعر بالحرقة في أسفل بطنه من شدة انضغاط مثانته. فتحة كم سرواله الداخلي الواسعة تسهل الأمر، فلا حاجة إلى أن يدخله. أخيرًا يستمتع بعملية تبول لا مثيل لها في التاريخ، وقبل أن ينتهي يشعر بسائل دافئ وحنون يعرفه جيدًا، يسري على فخذه نزولًا إلى الساق فالقدم، ليشكل بركة صغيرة تسبح فيها أصابع قدمه بمرح معتاد. كان في سريرة نفسه يحب رائحة بوله لدرجة التماهي.. أشد ما أحزنه أنه لا يقدر على البوح بهذا الحب. ما أن يبرد البول قليلاً حتى يتنفّض قافزًا من سريره، ليجد أنه قد بال على نفسه. يشتم الحلم الجميل الذي يراوده كل يوم، ويهرع إلى تجفيف نفسه، وإخفاء بقعة البول الجديدة على فراشه، الذي تحول لونه إلى الأصفر القرميدي، تزيّنه دوائر متداخلة ومتعرجة لبولات الأيام الفائتة.

على الرغم من الإمكانيات غير المحدودة، فقد رفض الأب متابعة تغيير الفراش مع كل بولة، فقد أعياه الأمر، عدا عن الشعور بالإحراج أمام عمال النظافة وتجار بيع الفراش الذين على الرغم من استبدالهم اليومي ووفرة عددهم، إلا أنه قد نال كل منهم نصيب بيع فراشٍ للقصر كل عدة أسابيع.

بدأ الأب بتأنيب وتوبيخ ثاني أولاده في كل فرصة ووقت، بعد أن ضاق به وبوله، ما زاد من مفاعيل المشكلة.. تضاعفت تبولات الولد وليالي المسير الليلي والانعزال عن كل العالم، إلا عن بقع البول التي بقيت تلازمه.

راح الولد يكبر، وتكبر معه أحزانه وآلامه، وأصبح يتلثم بالكلام، وغالبًا ما يلوذ بالصمت، على الرغم من حبه للحديث وكثرة الكلام.

كان قد يأس من حالته، وأخذ كره الآخرين يعتمر في قلبه، خاصّة من الأهل والأقرباء وبعض المعارف والجيران.

اختلطت عليه مشاعره حين قرر الوالد إرساله في رحلة طويلة للعلاج. على الرغم من قناعته بعدم الجدوى، فقد كان حلاً مناسباً للتخلص من الإحراج الذي طاول الجميع.

نام مطمئنًا في سريره الجديد، في غرفة فسيحة فاخرة الأثاث ومزوّدة بجهاز لشفط الهواء، وآخر لتنقية الجو، وثالث يرش العطر أنواعًا، في منزله الريفي الكبير، القابع على تلة مرتفعة تُطل على مناظر خلّابة، تحوطه أسوار من نباتات غريبة ومدهشة الألوان والتشكيل. غمر نفسه بالغطاء الحريري الناعم، وغفى... بال وبال ولم يشبع، رغب أن يبول الليل كله، بل العمر كله، كان كلما صادف منعطفًا أو زاوية أو ساق شجرة باسقة في حديقة البيت الكبيرة، يبول.. بال حتى ملاً أرجاء مملكته بالبول.

فجأة شاهد أمه وأباه وأخاه الكبير أمامه في مدخل الحديقة، للحظة، لم يستطع أن يقدر سبب مجيئهم، أهو الحب والشوق.. أم للعيادة والاطمئنان.. أم للتأنيب والتوبيخ. شال مبولته وأخذ يرشهم بنار بوله الحارق، كانت ألسنة لهب البول تتشرف في كل الأرجاء، تحرق الأخضر واليابس، كان كلما رش أحدهم مات. لم يرتو، خرج إلى الجوار ورش كل من صادفه حتى ماتوا.. خرج صوته هادرًا بصيحات النصر.. ما زال الهدير يعلو.. تحول إلى صراخ أيقظه من نومه.. كان البول يحرقه بين فخذه.



## دَعَامِيصُ الْجَنَّةِ (قصة قصيرة)



عمار الأمير

قاصٌّ سوريٌّ من مدينة إدلب ومقيم فيها، صدرت له عدة مجموعات قصصية؛ شتيمة موصوفة (ميسلون للثقافة والترجمة والنشر)، جاسوسة الملائكة (موزاييك للدراسات والنشر)، أبو صخر (موزاييك للدراسات والنشر)، قارئ الندوب (الندشبي للطباعة والنشر في كندا ودار جيفرا في الأردن)، «سام ويم» يوميات طفلين في السودان، الذي حصل من خلاله على جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي في أدب الأطفال.

- هل جربت أن تعودَ بالزمن إلى الوراء؟

هكذا سألني محمد مع اقترابنا من مدرسة حطين الابتدائية التي درس على مقاعدِها ولداه جلال وليمار... أجبتُه:

- لا... فقال:

- أنا أعودُ كُلَّ يوم... بل كُلَّ ساعة... بل أنا أعيشُ في الماضي، فالحادثة التي أوقفتُ الزمنَ عندي كتبتها الحربُ في رأسي كما كان يكتبُ الإنسانُ القديمُ ليقى ما يكتبه مئات السنين... سألتُه:

- كيف؟ ... فأجاب:

- بمطرقةٍ وإزميلٍ من حجر.

أنا أعرفُ ما جرى مع محمدٍ لكن من يعرفُ التفاصيلَ ليس كمن يعيشُها.

... قبل الحادثة بثلاثة أيام، إدلب، يومُ الثلاثاء 24 آذار/ مارس 2015

كان الشتاء لا يزال يدسُّ أنفه بين ساعات الليل.  
استيقظَ محمد صباحًا وهو يرتعش، احتار.. أمن برد أم خوف؟  
لم يشرب قهوته التي يحب أن يتناولها بوجود جلال ولیمار اللذين يدفنان  
أكفهما وهما يمسكان كوبي الحليب...  
إنهما نائمان، مدرستهما مغلقة لأن أصوات الانفجارات تملأ مدينة إدلب،  
تأكل حاراتها القديمة وتهد بُيانتها وتحيطُ بها إحاطة الواسطة بالجيد.  
بعد أن هدأ القصف قليلًا لبس ثيابه وعلى باب المنزل ودعته زوجته وداع  
مفارق لأن الخروج هذه الأيام ضرب من الجنون.  
أسرع إلى مقر عمله تحت الشرفات في شوارع مُقفرة لها رهبة الحديث عن  
القيامة.  
حاول أن يتفادى القذائف التي يمكن أن تصيبه فتريده قتيلاً أو تحاذيه فتبتتر  
أحد أطرافه.  
إن مراقبي الدوام لا يتهاونون مع من يتأخر عن عمله ولو أمطرت الدنيا نارًا  
ودخانًا.  
يعتقدون أن غيمة الشعب الثائر ستمر وستذهب ریحهم وسيبقى رئيس الدولة  
البطل الذي دمّر دولة كاملة وحده.  
وصل محمد، هنأه أصدقاؤه بالسلامة وراحوا يتبادلون الأحاديث.  
قال مأمون إن هناك تعزيرات وصلت من المعسكر القريب في قرية «المسطومة»  
ولا خوف على المدينة، فهمس طلال في أذن محمد أن الثوار عقدوا العزم على  
تحريرنا.  
وقبل الظهر طلب من الموظفين أن يغادروا بسبب اشتداد وتيرة القصف.

إدلب، يوم الأربعاء 24 آذار / مارس 2015

أصاب قذيفة الطابق الأخير من المبنى الذي يسكن فيه محمد وعائلته، فقرر  
أن يترك البيت وكأن القدر يدفعه دفعًا إلى قدره، اعتقد أن منزل ذويه آمن، لذلك  
حمل بعض الثياب والأوراق المهمة وطفلين يرضان ترك المنزل فهو عالمهم  
الخاص...

فهنا غرفة ألعابهما وهنا الشرفة التي يراقبان من خلالها شجرة صفصاف تنمو  
بسرعة وعلى ذلك الكرسي رسمت ليمار لوحة فيها شجرة زيتون مثمرة وفي  
تلك الزاوية أحرق جلال طرف سجادة مصنوعة بنول يدوي.

أقنعهما محمد بأنهما سيعودان إليه بعد عدة أيام... أغلق باب المنزل ومضى.

إدلب، يوم الخميس 26 آذار/ مارس 2015

بيت أهل محمد بلا روح، لقد أخذ أخوه براء الفتى المراهق معه روح المكان، اعتقلته قوات الأمن بتهمة التظاهر السلمي، مضى على اعتقاله أربع سنوات، فأصبح البيت بلا ابتسامات.

إدلب، يوم الجمعة 27 آذار/ مارس 2015 يوم الحادثة

بعد انقطاع كل وسائل الاتصال توقف سيل المعلومات التي كانت تنتقل من الأفواه إلى الأذان بطريقة جنونية...

بعضهم يقول إن فلول النظام بدأت تغادر المدينة بعد أن دخل الثوار من جهة الغرب فاتحين لهم ثغرة شرقاً.

لم تقم الصلاة... خاف الناس فهي المرة الأولى التي تغلق فيها أبواب المساجد في يوم الجمعة... تلاشى الخوف مع سماعهم صوت تكبير قادم من بعيد.

محمد لم يشارك في أي معركة لكنه شعر بالنصر، لم يشعر بالخوف من الحناجر التي صرخت «الله، سورية، حرية وبس» لكنه خاف من انتقام آية عسكرية حكمت البلد نصف قرن بالحديد والنار.

لذلك قرر في صباح الغد أن يلحق بأهل زوجته الذين نزحوا إلى قرية قريبة محررة بسبب مضايقات العسكر ومن سمو بالشبيحة.

في الساعة التاسعة مساءً لم تطحن أسنان من في البيت أي شيء ولم تبلل بكأس شاي أو حتى ببضع قطرات من الماء، الكل أصابهم الخوف والوجوم والنفس المسدودة كطرق الوطن.

الحقائب جاهزة والكل ينتظر الصباح للمغادرة، نام جلال ولیمار في غرفة داخلية بعيدة عن الشارع وعن الخطر كما تهيأ لمحمد.

الساعة الحادية عشرة ليلاً، لم يغمض لمحمد جفن، انتصب واقفاً وراح ليظمن على أطفاله، قبلهما، غطاهما وعاد إلى فراشه.

استلقى وسمح أن يلتقي جفناه بعضهما مع بعض وماهي إلا دقائق حتى أحس أنه سقط من سرير أخيه براء الذي ينأم عليه، اعتقد أنه يحلم بالقيامة،

شعرَ بالم شديدٍ في ذراعِهِ الأيسر، ارتجفَ ونهَضَ قائمًا، فتحَ عينيه، لم يرَ شيئًا، غبارًا كتمَ أنفاسه، تلمَّسَ السريرَ باحثًا عن زوجته، خرجَ منها صوتٌ ضعيفٌ:

محمد، ما الذي جرى؟ وقفزتُ صارخةً: جلال... ليمار

أسرعَ محمد إلى خارجِ الغرفةِ وجدَّ أمامه ركامًا، شعرَ ببردٍ مفاجئٍ، نظرَ إلى الأعلى، رأى النجومَ، صاحَ:

أين سقْفُ البيتِ؟

ركضَ باتجاهِ والديه وولديه، تسلَّقَ أكوامَ الحجارةِ وهو ينادي من أعماقه ذلك الصوتَ الذي يحررُ الروحَ:

جلال، ليمار، أمي، أبي

نسي تفاصيلَ بيتِ أهله الذي عاشَ فيه طفولته وصباه، فكَّرَ أين أنا الآن؟

أين غرفةُ الأولادِ؟ أين غرفةُ أمي وأبي «الركامُ مسحَ ذاكرته».

سَمِعَ أنينًا خافتًا جدًّا، قادتهُ أذناه ناحيته، الأينُ صارَ أوضح، إنه قادمٌ من أسفلِ قطعةٍ كبيرةٍ سقطتُ من السقفِ، حاولَ رفعها فوجدَ يدَ أمه تنادي: أنا هنا...

بدأ هو وأبوه بإزالةِ الركامِ من فوقها إلى أن وصلا إليها....

قال بصوتٍ مبحوحٍ: هل ماتت؟

وضعَ يده التي ترتجفُ كيدٍ كهلٍ على رقبتها ليتحسسَ نبضها الضعيف.

حملها إلى الغرفةِ الوحيدةِ التي ما زالت قائمةً على أعمدتها ورأى على ضوءِ قمرٍ يخجلُ مما يفعله البشرُ جرحٌ غائرٌ يبدأ من جبهتها وينتهي خلفَ رأسها، صرخَ:

«يا الله» فسمعها الثقلان...

نداءُ زوجةِ محمدٍ أين أولادي أعاده إلى المشهد.

عادَ إلى الأنقاضِ ليبحثَ عن ولديه، نادى على من تجمهرَ أمامَ البناءِ من علوِ طبقتين: هل رأيتم أولادًا سقطوا من الشرفة؟

الساعةُ الثانيةُ عشرةً ليلاً، صعدَ أحدُ الجيرانِ باكيًا على بقايا درجِ البناءِ

بحثَ طويلًا حتى وجدَ طرفَ غطاءِ بني اللون، نادى على محمدٍ الذي انكمشَ على نفسه وبدأ فاقداً تركيزه، شعرَ محمدٌ بدفءِ هذا الغطاءِ فأيقنَ أنهما هنا...

هجمَ على الحجارة يلعنُها ويزيلُها إلى أن وصلَ إلى جلالَ رفعه عن الأرضِ  
وضمه إلى صدره، حمدَ الله أنه لا يوجد في جسده أيُّ إصابةٍ.

ارتفع صوتُ بكاءِ الجارِ، استغربَ محمدٌ، لماذا يبكي وجلالٌ بخيرٍ بين يديه.

نظرَ محمدٌ إلى ابنه ثانيةً فشهدَ ما لم يشاهده في أولِ ضمةٍ، كان قحفُ رأسه  
مفقودًا، وجهه يقولُ إنه نائمٌ وقفًا رأسه يدلُّ على أنه ميت.

أين ليمار؟ دعا الله أن تكونَ حيةً، دسَّ يده في المكانِ الذي وجدَ فيه جلالَ،

كان الليلُ حالكًا ولا مجالَ للرؤيةِ، فقط عاطفته من يدلُّه، كانت ليمارٌ منكبةً  
على وجهها سحبَ جسدها النحيلَ برجاءٍ من انقطعَ رجاءه

خاطبها: ليمار... فقدتُ أخاكِ ابقِي معي ...

كانت نائمة كأخيها، مدَّ يده وكان أولَ ما قامَ به هو فحصَ قحفِ رأسها، فقد  
خافَ أن تكونَ الحجارةُ التي هسَّتْ رأسَ جلالَ قد هسَّتْ رأسها أيضًا.

وجدته سليمًا، أدارَ وجهها فرأى كسرًا في جبينها ونقطة دمٍ حمراءَ سالتَ من  
فتحة أنفها ووصلتُ إلى شفيتها العليا وتوقفتُ.

صدرَ صوتُ شيطانٍ من رأسه يسأله:

لماذا اختارَ الله أولادك؟

صدرَ صوتٌ آخرٌ يخبرُه أنَّ جلالَ وليمارَ دَعَامِصُ الجنة...

نظرَ إلى ليمارَ، تذكَّرَ ضحكاتها التي كانت تملأُ أرجاءَ الدنيا عندما تخرجُ  
من البيتِ راكضةً على عشبِ الحديقةِ التي يطلُّ عليها منزلهم مرتديةً رداءها  
الأبيضَ كأنها ملاكٌ نزلَ من السماءِ.

نظرَ إلى زوجتهِ الثكلى وهي تنوحُ، قال لها بعينه:

ما بيدي حيلةٌ، هذا قضاءُ الله وقدره وأضاف:

ترك الموتُ كلَّ شيءٍ في جسديهما، أخذَ الروحَ فقط ورحلَ.

أرادَ محمدَ البكاءَ لكنَّه لم يستطعُ، لعلَّ اللهَ منعَ عنه البكاءَ حتى يكتبَ أجره  
كاملاً غيرَ منقوصٍ.

الساعةُ الواحدةُ ليلاً، الجميعُ في بيتِ الجيرانِ، أمُّ محمدَ تغطُّ في غيبوبةٍ،  
تستيقظُ كلَّ عشرِ دقائقٍ تستفرغُ دمًا وتعودُ إلى غيبوبتها، أصبحَ لوئها كليمونةً  
على شجرةٍ بلا أوراقٍ، زوجها جالسٌ بجوارها يريدُ إسعافها لكن أصوات  
الانفجاراتِ وانقراضِ الطائراتِ وأزيزِ الرصاصِ يمنعه.

بقيتُ زوجة محمد ترددُ: أريدُ أولادي... حتى ظهورِ أشعة زرقاءَ في الشرقِ

تؤذُنُ بانقضاءِ الليل.

سَمِعَ محمد الأذَانُ، لم يكن المؤذُنُ الشيخَ صبحي، إنَّه صوتٌ غريبٌ، توضعُ  
وركضُ إلى الشارعِ، يريدُ أن يصلي ويحمدَ اللهَ في بيتِ اللهِ ويطلبُ المساعدةَ  
من المصلين...

خطرَ له أن يخبرَ كُلَّ البشرِ عبر مكبراتِ الصوتِ بما حصل.

لم يكن يعلم من يسيطرُ على الحي، الثوارُ أم قواتِ النظامِ...

على بابِ المسجدِ رأى وجوهاً جديدةً تقعقعُ أسلحتُها قال لهم:

أمي مصابةٌ وأريدُ أن أدفنَ أولادي.

طأطأوا رؤوسهم ومشوا خلفه، بدا أمامهم مترنحاً متعثراً في مشيه.

تناوبَ الجميعُ على حملِ الجسدين المسجيين بغطائهم البني ونقلوهم إلى  
حديقةِ الحي.

فقد أشاروا عليه أن الاشتباكاتَ على أشدها في محيطِ مقبرةِ المدينة.

بحثَ محمدٌ عن شجرةِ صفصافٍ ليكون القبرُ تحتها.

ضربَ الأرضَ بمعولٍ صدئٍ كقلبه وجثا على ركبته.

صرخ: يارب أعطني القوةَ لأحفرَ قبراً لأولادي.

عاونته الناسُ... الحفرةُ صارتُ جاهزةً، صلوا عليهما ووضعوهما في القبرِ  
المؤقتِ وفجأةً نزلَ محمد إلى القبرِ صارخاً:

أهيلوا الترابَ، لا أريدُ أن أبقى حياً بدونهما.

اجتمعوا عليه ليخرجوه من القبرِ فرفض وبعد محاولاتٍ عديدةٍ وافق بشرطِ  
أن يسمحوا له أن ينامَ على قبرِ يهملته المقلبة، ردَّ الترابَ وذهبَ ليكي جانباً  
أمه فلا مشفى ولا طبيباً في كلِّ المدينة.

تضخمَ قلبُ محمد، شهيته العميقُ بعد كلِّ كلمةٍ يقولها تثبتُ ذلك.

واشتعلَ رأسه شيئاً ففهاك أرواحُ لازمته.

يومُ السبتِ 28 آذار/ مارس 2015

كانتُ كلُّ مساجدِ المدينة تصدحُ بالتكبيراتِ لأنَّ المدينةَ تحررتُ بالكامل.

بعد مرورِ ثلاثةِ أسابيعَ على الحادثة، نقلَ محمد ولديه جلال وليمار من  
الحديقةِ إلى المقبرة.



عاد وزوجته إلى منزلهم بدون أولاد، روى لها وهو يفتح الباب حديث رسول  
الله .

«صغاركم دعاميص الجنة، يتلقى أحدهم أباه فيأخذ بثوبه فلا ينتهي حتى  
يدخله الله وأباه الجنة».



ترجمات

## ■ الصداقة والحب في الروحانيات الإسلامية

ويليام سي. تشيتيك

ترجمة: ربي خدام الجامع





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود



## الصدقة والحب في الروحانيات الإسلامية<sup>(1)</sup>

ويليام سي. تشيتيك

ترجمة: ربي خدام الجامع



ويليام سي. تشيتيك

ويليام سي. تشيتيك William C. Chittick

أستاذ الدراسات الدينية في قسم الدراسات الآسيوية والآسيوية الأميركية في جامعة ستوني بروك Stony Brook بولاية نيويورك. حاز شهادة البكالوريوس من كلية ووستر College of Wooster عام 1966، وحاز شهادة الدكتوراه في الأدب الفارسي من جامعة طهران عام 1973. درّس تشيتيك الفارسية في جامعة تكساس وفي إيران حيث درّس الدين المقارن إضافة إلى الفكر الإسلامي لفترة وجيزة قبل انطلاق الثورة الإيرانية. أمضى أيامه محرراً للموسوعة الإيرانية إيرانيكا Encyclopaedia Iranica لدى جامعة كولومبيا برفقة زوجته، ساتشيكو موراتا، قبل أن ينضم إلى كلية ستوني بروك في عام 1983. أصبح، اليوم، مترجماً مشهوراً للنصوص الصوفية الإسلامية، ونشر عشرات الكتب وعدداً من المقالات حول موضوعات مثل الرومي، وابن عربي، وتاريخ الفكر الإسلامي، والتفاعل بين التنسك الصوفي والفلسفة، والمذهب الشيعي، وعلم الكون الإسلامي.



ربي خدام الجامع

مترجمة، خريجة أدب إنكليزي جامعة دمشق، حاصلة على دبلوم لغويات ودبلوم تأهيل وتخصص في الترجمة وماجستير في الترجمة الإلكترونية والسمعية من جامعة دمشق، وعلى شهادة في الترجمة المحلفة من وزارة العدل السورية. تعمل حالياً مترجمة لدى تلفزيون سوريا في إسطنبول. ومن ترجماتها كتاب التطوع عند المسلمين في الغرب بين روح الإسلام والمواطنة الصادر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر في عام 2022.

(1) المصدر من كتاب:

Friendship in Islamic Ethics and World Politics, Mohammad Jafar Amir Mahallati (editor), University of Michigan Press, first published December 2019.

كنت أودّ التحدث عن «الصدّاقة» من دون التطرق إلى الحب إن كان بوسعي ذلك، لكن التمييز بين هذين المفهومين ليس سهلاً سواء باللغة العربية أم بالفارسية، لأن هاتين اللغتين العظمتين تمثلان الحضارة الإسلامية الكلاسيكية<sup>(2)</sup>. فمن يعرف الفارسية قد يقول إن كلمة دوست تعني «صديق» ودوستي تعني «صدّاقة»، وإن الصدّاقة تختلف عن الحب الذي يستخدمون معه لفظة محبة أو عشق. إلا أن هذه المقاربة تتغاضى عن حقيقة العبارة الفارسية التي تُستخدم لنقول لشخص ما «أحبك» وهي دوست دارم، والتي تعني حرفياً: «اتخذت منك صديقاً». ويرجع ذلك الاستخدام إلى بدايات اللغة الفارسية الحديثة، فعلى سبيل المثال، بقي المييدي الذي أكمل تفسيره الكبير للقرآن بالفارسية في السنة 1126 ميلادية، يترجم كلمة (حب) العربية بعبارة تعني «اتخاذ الصديق»<sup>(3)</sup>. أي أن عبارة أحبك بالفارسية كانت قبل تسعمئة سنة دوستات دارم كما هي اليوم. وثمة شيء مماثل في اللغة العربية، التي تستخدم لفظة حب (أو محبة) للتعبير عن الحب، ولا تشير هذه اللفظة إلى الحب فحسب (بالمعاني الغربية التي تحملها تلك الكلمة)، بل تشمل الصدّاقة أيضاً. إذ يوجد في اللغتين العربية والفارسية عشرات من المفردات الأخرى المستخدمة لتدل على أنواع مختلفة من الحب والصدّاقة، ولكن أشمل وأشيع مفردتين استخداماً في هاتين اللغتين تشيران إلى هاتين العلاقتين في آن معاً.

## مدارس الفكر الإسلامي

مهما اختلفت اللفظة التي نستخدمها لنصف الصدّاقة والحب، فإننا نناقش صفات الروح البشرية، لأن الحب يتصل بحياتنا الداخلية بالضرورة، أي بمجال الحياة والوعي الذي يوصف بأنه النفس. إذ لا يهم عدد المؤشرات والمظاهر الخارجية للحب والصدّاقة، لأنه لا يمكن أن يُعرّف هذان المفهومان بمصطلحات تصف السلوك والنشاط. لذا، عندما نتقبل بأن الحب والصدّاقة يتصلان بحياتنا الروح بصورة رئيسة، عندها لا بد أن يتضح لنا بأن بعضاً من أشهر مدارس الفكر الإسلامي لم تجد ما تصفهما به، إلا النزور اليسير.

لعل أشهر شكل من أشكال العلوم الإسلامية اليوم، أو على الأقل أكثرها انتشاراً، هي الشريعة، أي القانون الشعائري والاجتماعي المستمد من القرآن ومن هدي النبي. إلا أن الفقهاء الخبراء بالشريعة ليس لديهم ما يقولونه -بصفتهم فقهاء- عن الحب والصدّاقة، لسبب بسيط هو أنه لا يمكن وضع تشريعات لهذه العلاقات، فلا توجد طريقة ممكنة لفرض قانون «حب الله» و«محبة الجار».

أما ثاني أهم مدرسة فكرية في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية فهي مدرسة الكلام، أو الفقه العقائدي. ولقد تحالفت مدرسة الكلام مع مدرسة الشريعة بشكل وثيق، فقد تحدثت عن الله بوصفه قادراً على كل شيء وبأنه المشرع الأعلى الذي يتمتع بسلطة مستبدة إلى حد ما. بيد أن مدرسة الكلام لم تنكر المرات التي ورد فيها ذكر الحب في القرآن وفي أحاديث النبي، ولهذا عرّفت الحب من حيث نشاطه في ظل القانون. ويؤكد علماء الكلام بصورة أساسية على أنه من

(2) On love in Islamic thought generally, see Chittick, "Divine and Human Love in Islam," 163-200

(3) لدى مييدي الذي يعرف تفسيره باسم كشف الأسرار، كثيراً ليقوله عن الحب والصدّاقة، انظر كشف الأسرار، ترجمة: ويليام سي. تشيتيك (عمان: معهد آل البيت الملكي، 2005)، تاريخ الدخول: 24 نيسان/ أبريل 2019، <http://altafsir.com/Books/kashf.pdf>

السخف القول إن بوسع مخلوقات ضعيفة وغير كاملة وجاهلة، أي البشر، أن تقيم علاقة حب مع الله تعالى أو إنه يمكن لله القادر على كل شيء أن تربطه علاقة بنا غير تلك التي يملئ علينا من خلالها ما يجب علينا أن نفعله. بالمختصر، وبحسب ما يراه علم الكلام، فإن محبة الله لنا تتجلى من خلال تعاليمه وأوامره التي وجهها إلينا، أما حبنا لله فيتمثل في إطاعة أوامره. أي أن تفسير مدرسة الكلام للحب يسيء إلى معنى هذه الكلمة، ولهذا تعرضت هذه المدرسة لانتقادات علماء آخرين في أغلب الأحيان. ولكن على أي حال، عدّل علماء الكلام نظرتهم للحب في عصر الغزالي، أي في القرن الحادي عشر، حيث جعلوه أكثر انسجاماً مع التجربة الفعلية للحب بوصفه يمثل حضوراً يخلق حالة تحول في الروح<sup>(4)</sup>.

كما يوجد تياران آخران أساسيان في العلوم الإسلامية، ظهر في الوقت ذاته الذي ظهرت فيه مدرسة الشريعة وعلم الكلام، إلا أنهما أوليا اهتماماً كبيراً بالحب والصدقة، أحدهما تيار الفلسفة، الذي سار علماءه على خطا أرسطو وأفلاطون، حيث خرجوا بعلم متطورة حول الأخلاق، وأناطوا بالصدقة دوراً بارزاً، لأنها من الفضائل التي يجلبها أرسطو. لكن يجب ألا ننسى أن الفلسفة كانت وقتها -كحالها اليوم- مشروعاً للنخبة، فقلة قليلة من الناس درست دقائق الفلسفة، أو حتى تعرفت بشكل فعلي على ما كان الفلاسفة يقولونه، وينطبق الأمر ذاته على الفقه العقائدي. أما التيار الثاني المعروف بالصوفية، فيركز على الاكتمال الأخلاقي والروحاني، ويهدف إلى تحقيق تحول عميق في جوهر الروح البشرية، عبر تغيير الطريقة التي نرى من خلالها أنفسنا والعالم.

وبخلاف الفلسفة والفقه العقائدي، وصلت الصوفية إلى المسلمين جميعاً بكل سهولة، فقد كتب أساتذة الصوفية كثيراً من المؤلفات عن فكرهم بكل وضوح، كما أسسوا مدارس ومراكز تعليم، وألقوا الخطب في المساجد. والأهم من ذلك، كان أعظم شعراء الحضارة الإسلامية من أساتذة الصوفية في الغالب، وقد أتت الشهرة الواسعة لأشعارهم عبر تغنيهم بالحب، بوصفه موضوعاً للوله الدائم بين بني البشر. ومن أشهر شعرائهم في الغرب الرومي، الذي كان قاصداً بارعاً، ومن أعظم أساتذة الروحانيات في الإسلام. وقد تجاوز ألق الرومي -كغيره من الشعراء الصوفيين- حدود العالم الفارسي، ليصل إلى البلقان عبر تركيا وإيران وآسيا الوسطى وشبه الجزيرة الهندية. كما نذكر من بين الصوفيين الناطقين باللغة العربية، الشاعر الصوفي المصري ابن الفارض الذي توفى عندما كان الرومي شاباً، ولقد أدى هذا الشاعر الدور ذاته في تأكيد أهمية الحب بوصفه المفتاح الأساس للعلاقات البشرية والإلهية برمتها.

## الحقيقة الواحدة

إذا أردنا أن نفهم دور الحب والصدقة في الروحانيات الإسلامية، علينا أن نبدأ حيث بدأ أساتذة الصوفية بحكم العادة، أي علينا أن نبدأ من الله. إذ تسلّم الروحانيات الإسلامية والقرآن، المرتكزان الوحيدان للفكر الإسلامي كله، بوجود الله لكنهما تشككان في كل ما سواه، ما يعني أن اليقين

(4) انظر على سبيل المثال:

Bell, Love Theory in Later Hanbalite Islam.



الوحيد المتمثل بالله هو الشيء الحقيقي، أما عالم البشر فهو عالم ضبابي وغامض، لا يمكننا أن نبتين الأمور فيه، إلا من ناحية واحدة، هي وجود الحقيقة الصادقة دومًا. وبالمقابل، نجد أنفسنا حاضرين أحيانًا وغائبين في أغلب الأحيان، أي أن وجودنا أمر جديد، بأي مقياس للكون، لأنه يبقى فترة قصيرة، في حين تعزى الديمومة لله، وليس لنا. وكذلك العلم الذي يرجع لله وليس لنا، ثم إن كل ما نملكه يعود لنا في الوقت الحالي، ولكن ليس بالأساس.

يمكن صوغ تلك الأفكار بلغة الفكر الإسلامي التقليدي عند القول إن الحقيقة التي تُستمد منها الحقائق كلها تتمثل بالحقيقة المطلقة وهي تمثل الحقيقة الصادقة الوحيدة. ولنصوغ ذلك بعبارة أبسط، يمكن القول إنه لا توجد حقيقة صادقة خلا الله، وعبرت عن هذه الفكرة أربع كلمات موجزة باللغة العربية تمثل القاعدة الأساسية في القرآن، وهي: «لا إله إلا الله»، أي أن كل شيء خلا الله، باطل، لأننا نمثل شيئًا حقيقيًا في بعض الأحيان، أما في أغلب الأحيان، لا نمثله. وهنا يأتي السؤال المهم: من أي ناحية من النواحي تمثل الحقيقة، ومن أي ناحية لا نمثلها؟ وأول ما تُطرح تلك القضية باستخدام هذه المصطلحات، عندها يتضح لنا بأن الغاية من حياة البشر يجب أن تُختصر بالبحث عن الحقيقة الصادقة، وبذو الحقيقة الزائفة. وهنا قد يقول قائل إن التراث الروحاني يرى أن هذه العملية التي تنطوي على بحث عن الحقيقة يطلق عليها اسم «الحب»، ولفهم السبب الذي جعل هذه التسمية ملائمة، علينا أن نبحث في أربع قضايا أساسية: الحب بوصفه حقيقة إلهية، والحب بوصفه صورة بشرية للحقيقة الإلهية، واكتمال الحب، والطريق الذي يؤدي إلى ذلك الاكتمال.

## الحب بوصفه حقيقة إلهية

تحدث آيات قرآنية كثيرة عن محبة الله لأشخاص بعينهم، كما يتحدث قسم منها عن محبة هؤلاء الأشخاص لله، ومحبتهم لأمر أخرى أيضًا، أي أن القرآن يوضح أن المحبة متبادلة بين الله والبشر، وأشهر آية قرآنية يُستدل بها في معرض أي نقاش عن هذا الحب والتي توضح بدقة هذا المعنى هي الآية رقم 54 من سورة المائدة والتي جاء فيها: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ».

إن كان الله هو الحقيقة الصادقة الوحيدة وكل ما عداه عبارة عن خليط ضبابي وغامض من الحق والباطل، فهذا يعني أن صفات الله صادقة وحقيقية، في حين أن الصفات نفسها التي تعزى لأي شيء آخر غامضة ومؤقتة. لذلك، عندما يحكي أحدهم عن حب الناس، فإن هذا الحب يتضاءل بصورة كبيرة عند مقارنته بحب الله، كما أنه من السهل تشتت حب الناس وتضليل وجهته، ولقد ألمح القرآن مرات عديدة إلى تلك الحقيقة التي ترى أن كل ما يحبه الناس غير الله لا بد أن يخيب ظنونهم.

خير ما يشرح حقيقة محبة الله التي تتناقض مع بطلان حب البشر هي المصطلحات التي تُستخدم مع صيغة الوحدة الإلهية، والتي تختصر بعبارة: «لا إله إلا الله»، فالله يحب الناس، إذن فهو محب، وحب صادق وحقيقي، إلا أن محبة أي شيء آخر ليست كذلك، وتأتي بعد ذلك الفكرة التي تقول إنه لا محب حقيقي خلا الله، ثم إننا نعرف أن الله موضوع الحب، إذن، لا يوجد محبوب حقيقي خلا الله، أي بالمختصر، يمثل ذلك كله الموقف الأساس للقرآن والروحانيات الإسلامية تجاه الله والحب، إذ في الحقيقة وفي التحليل النهائي، يتبين لنا بأن الله وحده المُحِبُّ، والله وحده المحبوب، والله وحده الحب.

إضافة إلى ذلك كله، يمثل الحب حقيقة الله الأبدية، لأنه لا يتغير، ثم إن الله محب ومحبوب خارج الزمان، أكان هنالك كون أم لم يكن، ومن خلال وحدته، يحب الله نفسه، لعدم وجود شيء آخر يحبه، فلقد ألمح النبي إلى محبة الله لنفسه في حديث شهير جاء فيه: «إن الله جميل يحب الجمال»، وبما أن جمال الله أبدي، فهو يحب نفسه إلى ما لا نهاية.

فإن بدا ذلك كله شبيهاً بالأنانية، فهو المقصود من هذه الفكرة بالضبط، لأنه لا توجد إلا حقيقة صادقة واحدة، وذات صادقة واحدة (كما يحب كتاب الأبنيشاد<sup>(5)</sup> أن يذكرنا دومًا). فعندما كلم الله موسى، كما ورد في القرآن، من شجرة كانت تحترق، قال له: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»، أي بمعنى أصح، لا توجد «أنا» صادقة وصحيحة سوى الأنا الإلهية، أي لا توجد ذات صادقة إلا الذات الإلهية.

### الحب بوصفه صورة إلهية

عندما ندرك أن الله هو الحب وأنه يحب نفسه، علينا أن نتساءل: كيف يسبغ الله حبه علينا؟ ولماذا يحب الله البشر؟ ورد الجواب الشافي في القرآن من خلال الفكرة القائلة إن الله من خلال محبته لجماله، يحب كل جمال ممكن أيضًا، لأن كل جمال ممكن هو ببساطة ارتداد لجماله اللانهائي أو انعكاس له. وعبر محبة لله لنفسه، يحب أيضًا أنواع الجمال الفاني التي تظهر نتيجة إبداعه اللانهائي. وتمثل أنواع الجمال الفاني كل شيء خلا لله، أي الكون برمته، بكل ما فيه من امتداد وتوسع في الزمان والمكان، وهذا ما عبر عنه القرآن في سورة السجدة في الآية السابعة منها: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». وبما أن الله يحب الجمال، وبما أن كل شيء خلقه الله جميل، فهو يحب كل شيء.

ولكن ليس كل ما خلق من الجمال على سوية واحدة، ولهذا فإن أجمل المخلوقات هي التي تبدي جمال الله إلى أقصى درجة ممكنة. ولقد وصف القرآن صفات الله في آيات عديدة من خلال: «أسماء الله الحسنى». إذ كما ورد في العهد القديم من الكتاب المقدس، فقد ذكر النبي بأن الله خلق آدم على صورته، وهذا ما ورد في القرآن في سورة التين، الآية الرابعة: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ»، أي بأحسن هيئة ممكنة لتعكس أسماء الله الحسنى كلها. وعليه يصبح الإنسان أجمل المخلوقات، لأنه خلق على صورة الله، وهذا يفسر لنا سبب عدم ذكر القرآن بشكل صريح لمحبة الله لأي شيء آخر غير البشر.

يمكن تلخيص التعاليم الأساسية للقرآن حول البشر بآيتين: أولهما: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (سورة المائدة، الآية 54)، وثانيهما: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (سورة البقرة، الآية: 31)، فالله يحب البشر لأنهم أجمل المخلوقات، وعندما خلقهم على صورته الجميلة، وهبهم فهم الأسماء كلها، بما فيها أسماءه الحسنى. وما يميز البشر عن بقية المخلوقات ليس جمالهم التام فحسب، بل قدرتهم التي وهبهم الله إياها على تمييز الأسماء وحقائق الأمور، ومن ثم قدرتهم على تبيين الجمال أنى رأوه.

(5) الجزء الأخير في مجموعة من الكتابات الهندوسية التي تُسمى الفيديتات، وهو جزء أساسي من مصادر الديانة الهندوسية، وقد أثرت في معظم الفلسفات الهندية، وتعني هذه الكلمة أبانشاد الجلوس بالقرب من... (المصدر: ويكيبيديا، المترجمة).

وتمامًا كما يحب الله الجمال، كذلك يفعل من خلُقوا على صورته، فالبشر يعشقون الجمال فور تبينهم له، كما سبق أن تعلموا الأسماء كلها، أي لديهم القدرة على تمييز الجمال في كل شيء، بما أن كل اسم يحدد شيئًا من الجمال المخلوق، ولديهم القدرة أيضًا على تبيين أسماء الله الحسنى كلها، وعلى محبة الله تبعًا لكل اسم من أسمائه وكذلك تبعًا لتلك الأسماء بأكملها، أي بالقدر الذي تشير فيه تلك الأسماء مجتمعة إلى الله بذاته.

بالمختصر يمكن القول إن الله يحب البشر، فقد خلقهم على صورته، وعلمهم الأسماء كلها، إلا أن القرآن يُدخل هنا أحد المحاذير وهو أن البشر عمومًا لا يسترجعون معرفتهم الفطرية بالأسماء كلها، ولا يتصرفون بما يتماشى مع جمال أسماء الله وجمال صورته. فقد خلق البشر على هيئة جميلة، لكنهم لا يرتقون إلى مستواها، فيأتي قبحهم مساويًا لدرجة عدم وصولهم إلى مستوى تلك الهيئة، لأن الله لا يحب القبيحين.

وهنا يظهر سؤال مهم وهو: إن كان الله يحب كل شيء، فلم لا يحب القبيحين؟ وثمة إجابات كثيرة عن هذا السؤال، ولكن للتعاطي مع هذا السؤال، يمكن أن نقول إن القبح ليس شيئًا حقيقيًا، إنما يعني عدم وجود الجمال، وثمة طريقة أخرى للرد على هذا السؤال عبر التمييز بين نوعين أساسيين للحب، حيث يعرف النوع الأول باسم الرحمة، التي تترجم إلى mercy أو compassion باللغة الإنكليزية. والرحمة اسم مجرد مشتق من اسم جامد هو الرحم. وأوضح الأمثلة على الحب القائم على الرحمة على المستوى البشري هو حب الأمهات الذي تحدث عنه النبي في أحاديث كثيرة، وذلك لأن الأمهات يتمنين أن يتصرف أولادهن بشكل جميل، وأن يتعدوا عن القبح، كما يثنين على أولادهن عند قيامهم بتصرف حسن، ويوبخنهم عندما يسيئون التصرف، من دون أن يقطع ذلك محبتهم لهم. أما النوع الثاني فهو الحب الإلهي الذي يتوافق مع جمال الإنسان أو عدمه، وسأعود لأشرح هذه الفكرة بعد قليل.

لكن في البداية من الضروري أن نفهم ما المقصود بالجمال والقبح البشري، لأن ذلك لا يشير إلى سمات جسدية، بل إلى سمات أخلاقية وروحية، أي ما يتصل بالصفات الداخلية للروح. وقد أورد القرآن بعضًا من تلك الصفات في الآيات التي تحدثت عن أشخاص يحبهم الله، كالمؤمنين، والمحسنين، والمتوكلين على الله، والمقسطين. كما ذكر القرآن الأشخاص الذين يتصفون بخصال قبيحة، كالأثمين، والمعتدين، والمغرورين، والمتكبرين، وأعلن بصراحة أن الله لن يحب هؤلاء طالما بقيت تلك الخصال ملازمة لهم.

ومن خلال هذه النظرة للطبيعة البشرية، خلق الله البشر على أحسن صورة، لكنه وضعهم بعد ذلك في موقف يخفي صورتهم، وحتى يظهر الجمال الفطري للصور الإلهية التي خلق الله البشر عليها، يتعين على البشر أن يوظفوا إرادتهم الحرة لتحقيق أفضل نتيجة، وبقدر ما يظهر عليهم من جمال، تكون محبة الله لهم ولكنها تظهر مع محبة أخرى، تُسبغ على المحبة التي فطر عليها الناس بالأصل.

عندما ندرك أنه يجب على الناس أن يفعلوا شيئًا حتى يبدو الجمال عليهم، يظهر السؤال الآتي: ما الذي يجب عليهم أن يفعلوه على وجه التحديد؟ وهنا نكتشف من خلال النظرة القرآنية بأن الناس نسوا صورتهم الجميلة والمحبة التي ترافقها، ولهذا أرسل الله الرسل إليهم بسبب هذا

النسيان، فبلغ العدد الكامل لهؤلاء الرسل والأنبياء 124 ألفاً، وقد حمل الرسل كلهم رسالة واحدة وهي تذكير الناس بما نسوه، وتعليمهم كيف يحبون الله وكيف يستعيدون جمالهم الفطري.

## تعاريف الحب

لم يُعرّف الحب بشكل صريح في التراث الإسلامي، إلا أن معظم النصوص الإسلامية التي تدور حول الحب تؤكد بأنه لا يمكن أن يُعرّف. أما بالنسبة للجمال، فقد شرحة التراث الإسلامي على أنه: «ما يجذب الحب»، وبذلك يبقى الجمال بلا تعريف أيضاً.

إن أي محاولة لتفسير الحب وتعريفه مصيرها الإخفاق، وبوسع أي شخص ذاق طعم الحب أن يقدر ذلك، لأن هنالك شيئاً أساسياً يتصل بالحب لا يمكن تفسيره، لذا، وبدلاً من محاولة تعريفه، وصف المتصوفة والفلاسفة وغيرهم من العلماء صفات العشاق، فسماها بعضهم «أعراضاً» بعدما ربطوا الحب بالمرض. وعندما يقول الرومي إنه يجب عليك أن تحب حتى تفهم الحب، فإنه يذكرنا بأن الحب غير قابل للتفسير، وعندما يقول إن بوسعه الحديث عن الحب إلى يوم البعث، فإنه يعني أن بوسعه الحديث عن أمارات الحب وأعراضه إلى الأبد<sup>(6)</sup>.

إن من يتحدثون عن الحب عموماً يتفقون على أن السمة الأساسية للحب هي الرغبة في بلوغ القرب، فالعاشقان يرغبان أن يكونا معاً، لا مفترقين، لأن القرب ممن تحبه سعادة، والبعد ممن تحبه تعاسة، أي أن هدف الحب باختصار هو: «الاتحاد» وهذا يعني اجتماع الشخصين وتحولهما إلى شخص واحد. أما على المستوى الجسدي، فيمكن أن تشير كلمة «الاتحاد» إلى الفعل الجنسي. إلا أن أغلب الناس يعرفون أن الإشارة إلى الجنس على أنه «حب» ما هي إلا استعارة في أحسن الأحوال، لأن الحب الحقيقي ينطوي على قدر كبير من الأمور التي تفوق الاقتران الجسدي فحسب.

كما يعلمنا القرآن أن الهدف من حياة البشر هو الفوز بالقرب من الله، فالناس بعيدون عن الله لأنه يمثل شيئاً وهم يمثلون شيئاً آخر، فهو الخالق، وهم المخلوقات، إلا أنه خلق البشر بدافع محبته لهم، والخلق يعني إسباغ الوجود، وكان الله يعرف مسبقاً بأنه يحب الناس قبل أن يخلقهم، أي أنه أحبهم منذ الأزل. ولكن ذلك يمثل حباً من طرف واحد، لأن الناس لم يكن لديهم أي وعي أو إدراك بكيانهم كأفراد. لكن الله خلقهم حتى يشاركوه سعادة الحب. فكما قلت سابقاً، يمثل الحب الرغبة في الاتحاد والتجمع، لذا عندما منح الله البشر صفة الوجود على صورته، فإنه منحهم الرغبة في التجمع والاتحاد والوحدة.

يمثل التوحد مع الله الحالة الأصيلة للبشر قبل أن يوجدوا. فقد كان الناس، في عالم الغيب أو ما قبل الوجود، مجرد احتمالات ولم يكونوا أموراً محققة. وأول ما أتوا للوجود، بدأوا يشعرون بإحساس الفراق الذي تسرب إلى وجودهم، ومن هنا بدأت رغبتهم في التوحد بالظهور. أي أن الفراق يؤدي دوراً مهماً في النقاشات كلها التي تدور حول الحب، إذ من دونه لن توجد الرغبة في التوحد، ولهذا بدأ الرومي أول شطر من أبيات قصته الملحمية حول الحب والمحبين، أي المثنوي (المؤلفة من 25 ألف بيت) بما يلي:

(6) Chittick, The Sufi Path of Love, 194–95 (for love's indefinability), 196, verse 2189 (for the endlessness of explanation).

أنصت إلى الناي يحكي حكايته..

ومن ألم الفراق يبث شكايته

فحكاية الحب كما يرويها الشعراء والعشاق هي حكاية فراق وسعي وراء التوحد، فقد أدرك البشر بعدما أتوا إلى الوجود وتحولوا إلى أفراد، أنهم موجودون بعيداً عن الآخرين كما أدركوا رغبتهم في التوحد، ثم عرفوا أنهم لا يملكون ما يريدونه، وبأن الحب يدفعهم إلى البحث عما يريدون.

ولكن ما الذي يريده الناس بالضبط؟ يعيدنا هذا السؤال إلى صيغة الوحدة، أي عدم وجود محبوب حقيقي خلا المحبوب الإلهي، فالناس يظنون أنهم يريدون هذا أو ذلك، لكنهم في الحقيقة عندما يحبون الأشياء، فإنهم يحبون صفات الله، كالجمال والكرم واللطف. ثم أن ما يجعل الحب البشري إشكالياً هو عثور الناس على تلك الصفات في أشياء سريعة الزوال، وهنا يقول الرومي إن الجمال الذي ندرکه ونحبه في الأشياء والأشخاص ما هو إلا قشرة ذهبية، لأن الشيء الوحيد الذي بوسعه أن يرضي توق البشر للجمال يكمن في مصدر الذهب ذاته، وهذا ما كتبه الرومي في فقرة رائعة عندما قال: « الرغائب والمحبات والشفقات والمودات كافة التي لدى الخلق ويحسونها تجاه المخلوقات الأخرى كالآباء والأمهات والأصدقاء والسموات والأرضين والحدائق والأواوين والعلوم والأعمال والمطاعم والمشارب كل هذا ما هو إلا رغبة في رؤية الحق وتلك المرغوبات كلها ما هي إلا حُجب»<sup>(7)</sup>.

والسبب الذي يجعل من كل ما نحبه مجرد حجاب هو أن تلك الأشياء كلها هي عبارة عن مخلوقات، وليست بخالق، والأشياء المخلوقة تحجب الخالق، ولكنها تكشف أسماء الله وصفاته الحسنی أيضاً، أي أنها تؤدي دوراً مهماً وضرورياً في عملية الحب. فيرى الرومي مثلاً أن الله يمنحنا أنواعاً متباينة من الحب والرغائب، للسبب ذاته الذي يدفع الجندي لإهداء ابنه سيقاً من خشب، لأن الناس يجب أن يتعلموا كيفية الحب، وهذا بالنهاية يعني أن عليهم أن يتعلموا ما يحبونه بشكل حقيقي، وكلما سارعوا إلى معرفة الفرق بين القشرة الذهبية والذهب بحد ذاته، تمكنوا من الاستغناء عن السيوف الخشبية بصورة أسرع، كما يرى الرومي بقوله: «في الإنسان عشق وألم وطلب وطموح بحيث لو ملك مئة ألف عام ما استراح وسكن؛ ويظهر هذا الخلق بالتفصيل في كل صنعة وحرفة ومنصب وتحصيل للفلك والطب وغيرهما ولا تسكن ثائرتة؛ لأنه لم يحصل على ما يقصد، ألا يسمى المعشوق (سكون القلب)؛ لأن القلب يسكن ويستريح به إذن فلا يهدأ بغيره. وهذه الرغائب والمقصودات كلها كالسلم، وبما أن درجة السلم ليست محل الإقامة والتوطن، وإنما للعبور، فما أسعد ممن استيقظ ووقف وعلم بعمل حتى يقصر أمامه الطريق الطويل، ولا يضيع عمره على هذه الدرجات التي للسلم»<sup>(8)</sup>.

## اكتمال الحب

إن هدف الحب والصدقة بالنسبة للحبيبين أو الصديقين هو أن يكونا معاً، من دون أن يفترقا. وهنا

(7) جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، ص 47.

(8) المرجع نفسه، ص 83.

لا بد أن يتضح بأن حالة الاتحاد هذه ليست جسدية، حتى في العلاقات الشخصية، بل إنها حالة انسجام وتناغم مع الطبيعة بصورة غير مرئية، وهي صفة يصعب تفسيرها كونها تجتذب شخصين، ويمكن للنشاط الملائم أن يعززها ويغذيها ويرعاها، بالرغم من عدم وجود ما يضمن بقاءها.

عندما ترغب في أن تحقق حالة توحد مع شخص آخر، فمن الأساليب المتبعة للقيام بذلك هو أن تفعل ما يحبه. وأن تبذل نفسك لأجل صديقك أو محبوبك، وليس من أجلك. فلو تصرفت لمصلحتك الشخصية، فهذا ليس حباً للآخر، بل حباً لنفسك. وإن أحببت شخصاً حتى تحقق مكانة أو ثروة أو غير ذلك من الصفات والخصال المحببة، فإنك تحب الخصلة لا الشخص.

وكذلك الأمر مع الله، فعندما ترغب في أن تصبح صديقاً لله أو محبوبه، فإنك تفعل ما يوسعك لتحقيق حالة الانسجام. أي أنك تفعل الأمور كما يريدتها محبوبك، أما تقديسك لله وأنت تضع مصلحتك نصب عينيك فلا يستحق أن يسمى حباً. لأن الرغبة في التوحد تتطلب إليك إخضاع نفسك، لأن النفس هي سبب الازدواجية والفرقة. وكلما جاء الخضوع مكتملاً، اكتملت حالة الحب.

وفي حالة المحبوب الإلهي، تمثل حالة التوحد الوضع الأساسي قبل أن تأتي إلى الوجود، وتمثل أيضاً الهدف النهائي للحب. ولكن هنالك فرق أساسي بين البداية والنهاية، فقبل أن نفترق، لم نكن ندرى أننا كنا مجتمعين، ولهذا يتطلب الاكتمال النهائي وعياً كاملاً بحقيقة الفرقة، وعندها فقط يمكننا أن نستوعب معنى الاتحاد وأن نقدره حق قدره.

وفي السياق الإسلامي، من الواضح أن الله - بوصفه العاشق الحقيقي الوحيد - لا يضر أي دافع خفي، أي بمعنى أصح، يمكن القول إن الله غني إلى ما لا نهاية، ولن يحقق شيئاً لنفسه عندما يحب الآخرين ويأتي بهم إلى الوجود، لأن الآخرين ينالون فيضاً من وجود الله اللانهائي، ويستفيدون منه، بينما لا يستفيد هو منهم، أي أن حبه عبارة عن هبة مجانية، لا تحدها أي قيود.

وبصرف النظر عن تفاصيل الطريقة التي تربط بين الله والبشر، ليس صعباً جداً علينا ملاحظة النقطة الأساسية في النقاشات حول المحبة الإلهية والبشرية، في الروحانيات الإسلامية على الأقل، والتي ترى أن محبة الله للبشر محبة غير مشروطة أبداً، وأن الهبة التي يهبهم إياها هي نفسه، فلقد خلقنا الله على صورته، التي تشتمل أسماءه الحسنى كلها. ثم إننا بالأصل نتمتع بجمال رباني داخلنا، ولذلك فإن شوقنا للعودة إلى حالة الوحدة الأصلية يظهر بالتزامن مع شوقنا للعودة إلى ذواتنا الحقيقية. وتمثل ذواتنا الحقيقية الصور الربانية الفريدة المتمثلة بكل فرد منا. إذ ترى إحدى جهات النظر حول هذا الموضوع أن هدف الحب هو تحقيق حالة توحد مع الله، فيما ترى وجهة نظر أخرى أن الهدف هو قهر حالة تشرذم الذات وتشتتها، أي حالة الألم والمعاناة والفوضى والتبعثر والتنافر التي يتسم بها وجودنا بصورة يومية.

## التحول الأخلاقي في الحب

يشير معظم الصوفيين والفقهاء من بعدهم (من أمثال الغزالي) إلى العملية المزدوجة لصيرورة المرء مع الله واندماجهما ضمن ذات المرء الحقيقية بوصفها «صيرورة تتسم بسماة شخصية الله» (أي التخلق بأخلاق الله). فالله يحب الجمال، لكنه لا يحب القبح، وتنشأ هذه الصفة حصراً بسبب النسيان والأنانية



في الروح البشرية. وإذا أردنا لأنفسنا أن نصبح موضوعاً لحب الله، فعلياً أن نبذل صفات القبح الشخصية التي تجلب جمال الروح الفطري. بيد أن أسماء الله حددت سمات الشخصية الجميلة، ومن تلك السمات نذكر العطف والعدل والكرم والغفران، وغيرها، وتمثل إجمالي تلك السمات صورة الله بتفاصيلها كلها، وتحويل تلك الصورة إلى واقع يعني تحقيق حالة توحيد للمرء مع ذاته الحقيقية، ما يعني في الوقت ذاته تحقيق حالة توحيد مع صفات الله التي تتسم بالجمال.

يمثل الجدل حول الكمال البشري الذي يتحقق عبر التخلق بأخلاق الله نقطة من النقاط التي تتقاطع عندها الروحانيات الإسلامية مع الفلسفة، فيناقش الفلاسفة المسلمون الصداقة عبر طرح فكرة اكتمال الفكر العملي، الذي يعدونه نقيضاً للفكر النظري. إذ يطبق الفكر العملي الرؤية النظرية على مجال النشاط، في حين يناقش الفلاسفة مبادئ الرؤية العملية بوصفها «أخلاقاً». وقد استخدم الصوفيون والفقهاء كلمة الأخلاق نفسها على حد سواء. ما يعني أن الصداقة/ الحب في النقاش الفلسفي تشير إلى إحدى السمات الأخلاقية الفطرية المتأصلة في الروح، إلا أنها تتطلب طرائق وأساليب متعددة حتى تتفاعل مع الآخرين، غير أنها لا تتحقق بشكل كامل إلا عندما تحقق الروح حالة كمال فكري بما أن تلك الحالة تُعد هدف التدريب الفلسفي. ومن المفردات التي يستخدمها الفلاسفة لتحديد حالة تحقيق هذا الهدف، كلمة تأله (المشتقة من الأصل الله)، وهذه الكلمة تعني: «تشوه، انحراف»، أي حالة تحقيق تحول الفرد إلى صورة الله، أي بمعنى أدق، تعتبر كلمة تأله رديفة لعبارة التخلق بأخلاق الله، أي صيرورة المرء عندما تتمثل شخصيته سمات الله.

بالمختصر يمكن القول إن «الصداقة» التي اعتبرها الفلاسفة المسلمون من أرقى الفضائل التي تتحلى بها الروح البشرية هي الخصلة الربانية ذاتها التي تحدث عنها المتصوفة ووصفوها بأنها أرقى ما تمارسه الروح. لكن لا يعني أن المتصوفة لم يهتموا كثيراً بحاجة هذه الفضيلة إلى التوسع حتى تشمل الناس كلهم، لأنهم اقتدوا بسنة النبي ورحمته للعالمين. فلقد شدد الفلاسفة (خاصة خلال المراحل الأولى) بصورة كبيرة على الأخلاق في التعامل ما بين البشر، وقد يعود سبب ذلك إلى عدم وجود ميل لديهم للحديث عن الفضائل عبر الإشارة بشكل صريح للقرآن والحديث، بما أن الله والنبي يمثلان محور النقاش على الدوام.

## طريق الحب

من خلال هذه الصورة حول الوضع البشري، عندما يدرك الناس أن الموضوع الحقيقي لحبهم هو الله، يتعين عليهم أن يبذلوا جهداً ليتخلقوا بأخلاق الله الجميلة. لذلك يجب عليهم أن يتبعوا هدي النبوة، لأن الأنبياء يعلموننا كيف نحب. وبالنسبة إلى من يخاطبهم القرآن، فإن ذلك يعني اتباع النبي محمد الذي وصفه القرآن بأنه «أسوة حسنة» (سورة الأحزاب: الآية: 21). أي أنه أسوة حسنة بما يكفي للدلالة على حب الله له، لذا فإن من يتأسون به يمكنهم أن يحظوا بمحبة الله.

لطالما علمنا أساتذة الروحانيات بأن الأسوة الحسنة التي يمثلها محمد تكمن بشكل رئيس في الصفات الداخلية التي تتحلى بها روحه، وتتمثل هذه الصفات أخلاق الله تماماً. ويتطلب تقليد هذه الصفات أمراً أكبر من مجرد إطاعة الأوامر واتباع الشريعة، لأن ذلك يعني التغلب على حالة غفلة الروح كل يوم، مع تحويل وعي الروح وإدراكها عبر التخلق بأخلاق الله.

لقد أوضح القرآن بأن على الناس اتباع هدي محمد ليهذبوا محبتهم لله ويصقلوها، لأنه بوسع أي شخص أن يقول: «إني أحب الله»، ولكن هذه الجملة تبقى كلامًا فارغًا إلي أن توضع موضع التنفيذ. وقد شرح القرآن المبدأ الأساس هنا عبر آية خاطبت محمدًا جاء فيها: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (سورة آل عمران: الآية: 31). أي بمعنى أدق، لا يهم مقدار حبك لله بحسب ظنك، لأنه لن يبادل لك الحب إلى أن تغير من نفسك، وتصبح جديرًا بمحبته. ويتمثل السبيل لتصبح جديرًا بتلك المحبة باتباعك للهدي النبوي.

وقد شرح النبي الهدف من اتباع هدي النبوة في حديث قدسي شهير جاء فيه: «ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»، أي بمعنى آخر يمكن القول إن ممارسة الحب من طرف البشر تجتذب محبة الله المتبادلة، فينجم عن ذلك حالة اتحاد، وذلك هو الهدف من الحب.

بيد أن الحب الذي خلقه الله يقع خارج سيطرتنا بشكل كامل، وبالمقابل، فإن محبته التي تتفاعل مع محبتنا تتطلب إلى الإنسان أن يبذل جهدًا حتى يحقق تلك المحبة. غير أن معظم المؤلفين الإسلاميين أضافوا أن الأثر بحد ذاته ما هو إلا نتيجة لنعمة من الله وفضل منه، ومحبة ورحمة، لأن الناس لا يملكون القدرة على الارتقاء بأنفسهم بمفردهم. وعلى أي حال، تشير النقطة الأساسية إلى أنه يتعين علينا أن نفعل شيئًا لتفاعل مع الحب الأولي المخلوق الذي منحنا وجودنا.

## خلاصة

يُعد الحب والصدقة، في سياق القرآن والروحانيات الإسلامية عمومًا، الحقيقة الوحيدة. ويتبين من خلال التحليل الأخير، أن تلك الحقيقة ما هي إلا الله بحد ذاته. فالله خلق الكون بدافع الحب، كما خلق البشر على صورته، ولهذا فإن الحب يتصل بذواتهم. وبما أن الحب من فطرة البشر، فإنهم يتمتعون بالقدرة على حب الله لذاته، وليس من أجل نعمه وخيراته.

ثم إن حقيقة الحب تخترق الوجود وتدفع الناس إلى البحث والسعي، فقد غفل الناس عن موضوع الشيء الذي يحبونه بحق لفترة طويلة، ولهذا يتعرضون لخيبة أمل مستمرة في جبههم. والسبب في هذا التشوش والارتباك لدى البشر هو تشتت حقيقة الحب الوحيدة، بما أنها تمنعهم من رؤية الكون كله الذي يسير بدافع الحب. ولذلك أرسل الله الرسل ليساعد الناس في رؤية ذلك خلال مرحلة تخطبهم، فكانت وظيفة الرسل تعليم الناس طريقة الحب. وعندما تعلم الناس كيفية الحب عبر اتباع هدي الأنبياء صار بوسعهم أن يحبوا الله بحق وأن يحبوا جيرانهم كذلك (بما أن ذلك يمثل وظيفة من وظائف محبة الله).





# مراجعات وعروض كتب

■ العقلانية الجديدة لبرتراند-سان سورنين

ترجمة الزواوي بغورة

المهدي مستقيم

■ مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة

والنظرية والسياقات (عزمي بشارة)

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

■ الدين والدولة في سورية؛ علماء السُّنة من

الانقلاب إلى الثورة (توماس بيريه)

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر





لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود



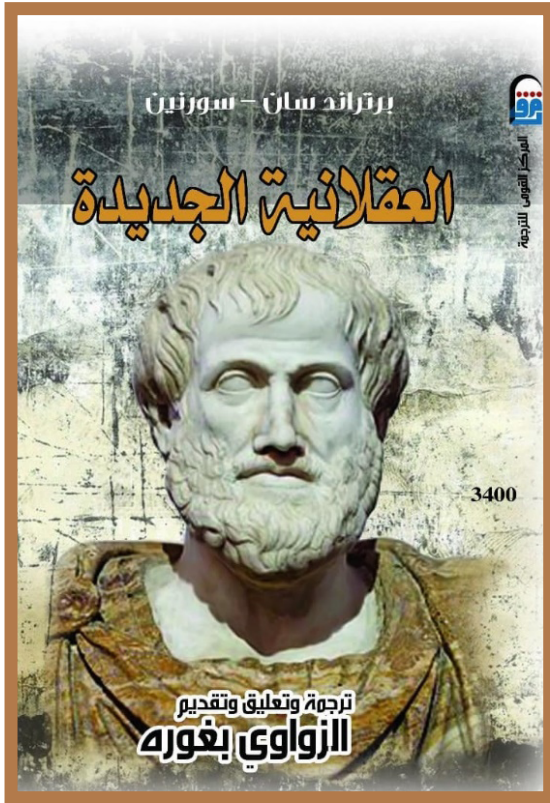
## العقلانية الجديدة لـ برتراند-سان سوزنين

ترجمة الزواوي بغوره

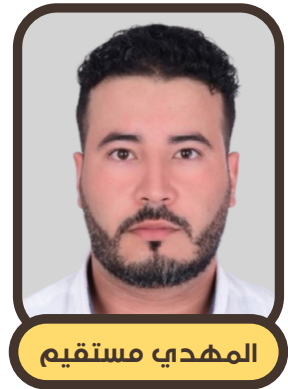
المهدي مستقيم

### وصف الكتاب

العقلانية الجديدة	اسم الكتاب بالعربية
برتراند-سان سوزنين	المؤلف
الزواوي بغوره	المترجم
المركز القومي للترجمة	الناشر
العربية	اللغة
الأولى	الطبعة
كانون الثاني/ يناير 2023	تاريخ النشر
311	عدد الصفحات
24 X 17	الأبعاد
9789779224749	ISBN (PRINTED)



باحث متخصص في فلسفة الدين والاعتقاد، دكتوراه في الفلسفة (جامعة الحسن الثاني-كلية بنمسيك للآداب والعلوم الإنسانية، 2023)، عضو حلقة الفجيرة الفلسفية (بيت الفلسفة، إمارة الفجيرة، الإمارات العربية المتحدة)، عضو وحدة الدراسات التأويلية (المعهد العالمي للتجديد العربي)، من مؤلفاته: (الاقباص الثقافي سبيلًا للانبعاث الحضاري، منشورات ملتقى الثقافات، الدار البيضاء، المغرب، 2019)، (ما التفكير؟ منشورات بيت الفلسفة، الفجيرة، الإمارات العربية المتحدة، 2023)، (الدين والمعنى، دار سؤال، بيروت، لبنان، 2023).



المهدي مستقيم



احتل مفهوم العقلانية مكانة رفيعة ضمن النصوص التأسيسية للفكر العربي المعاصر، تلك التي ما برحت تخضع مضمونه وجدواه لمحكي السؤال والفحص، على النحو نفسه الذي تخضع له المكانة التي يحتلها والصلة التي تربطه ببعض مكوناتنا الثقافية، إذ لم يفلح النقد الموجه إلى المفهوم من تيارات ما بعد الحداثة (نهاية السرديات الكبرى، واليقينيات المطلقة، وتفكك العقل) في قيادة الفكر العربي المعاصر صوب الامتناع عن تلقيه، كما لم تفلح التيارات الظلامية المضادة للعقل والعقلانية في الحد من مفعوله. من هنا تأتي أهمية المبادرة التي أقدم عليها الباحث والمترجم الجزائري الزواوي بغوره، والمجسدة في نقله إلى اللسان العربي مصنف الفيلسوف الفرنسي برتراند سان-سورنين: العقلانية الجديدة (المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2022)، يقول الزواوي بغوره: «نعتقد أن ترجمة هذا الكتاب تأتي في وقتها، لا لتجيب عن حيرتنا، وأسئلتنا، وتوضح لنا مفهوم العقلانية، وتكشف عن قيمتها وجدواها، وعلاقتها بالسياسة، والدين، والفن فقط، وإنما لتمكننا من فتح نقاش حول هذه المسألة الحيوية بالنسبة لثقافتنا، ومجتمعاتنا العربية، وبخاصة أن المؤلف قد نهج طريقاً في التحليل، وأثار مشكلات تعيننا مباشرة، ومنها على وجه التحديد ما سماه بلغز العلم والعقلانية) في الثقافة العربية الحديثة» (ص 8).

ويعد برتراند سان-سورنين (1931) من أبرز الفلاسفة وعلماء الرياضيات في المشهد الفلسفي الفرنسي المعاصر، ومن بين أبرز أعماله نذكر على سبيل الذكر لا الحصر: رياضيات القرار (1973)، المقرر (1979)، أصل الفعل ووحدته (1989)، العقل في القرن العشرين (1995)، فلسفة العلوم بالاشتراك مع آن فاغو-لارغو (2002). وتجدر الإشارة إلى أن المكتبة العربية -باستثناء هذا العمل الذي نقدمه لقرائنا- تخلو خلواً تاماً من أي أثر لهذا الفيلسوف.

## مأساة العلم والعقلانية في بلاد الإسلام

يشيد برتراند سان-سورنين بإسهامات المراكز الكبرى للحضارة العربية في العلوم، ويسمها بالإسهامات المهمة، ولا سيما تلك التي طبعت القرون الهجرية الأولى (العصر الوسيط المسيحي). بيد أن سورنين لا يخفي حيرته من لغز طالما راوده في أثناء معالجته المسألة، لغز فضل أن يعبر عنه بتوسل صيغة الاستفهام: لماذا تمكنت أوروبا ابتداءً من القرن السابع عشر من إبداع (فلسفة طبيعية) جديدة، ولم يحدث أي شيء مماثل في الإمبراطورية العثمانية التي كانت تحكم الأراضي العربية كلها، باستثناء الجزيرة والمغرب؟

لم يشهد الشعر والمسرح اليونانيان واللاتينيان، طفرة مشابهة لتلك التي شهدتها ترجمة العلم، والطب، والفلسفة، في الحضارة العربية الإسلامية، بل إن الترجمات العربية كانت وسيطاً رئيساً لنقل بعض الأعمال العلمية القديمة إلى الغرب اللاتيني، يقول سان-سورنين: «لقد تعودنا على المقابلة بين الشرق والغرب وبين العالم العربي الإسلامي والعالم الأوروبي المسيحي، إن هذا التمييز أمر قائم، ولكن لا يجب أن يطغى على واقعة أساسية وهي أن الحضارتين قد اغترفتا واقتبستا من المصدر اليوناني. لقد كان فلاسفة وعلماء الإسلام وأيا كان أصلهم، فارسيين أكانوا، أم أندلسيين، أم عرباً، أم آخرين، مهتمون جداً بأعمال اليونانيين السابقين عليهم، وعملوا جاهدين على متابعتهم وإغنائهم. ولقد درسوا أفلاطون، وأرسطو، وإقليدس، وأودوكس Eudoxe، وبظليموس... إلخ، ثم أصبحوا هم بدورهم مهندسين، وأطباء، وأدباء» (ص 206 - 207).

بيد أن الحضارة العربية الإسلامية على عظمتها ما برح يخيم عليها الانغلاق والتشترق حول الذات، إبان القرن الثامن الميلادي؛ أي قبل سطوة العثمانيين عليها. لكن فيم يتمثل السبب الذي يحول من دون ترسيخ أوليات العلم واستنباتها في أراضي العرب والمسلمين؟: «ما هو أخطر، هو أنه في بداية القرن الحادي والعشرين، وفي الوقت الذي يمارس فيه العلم والتكنولوجيا فعله على الحياة اليومية للناس، فإن اندماجه في الحضارة العربية لا يزال صعبًا. ولقد حدث انقسام غريب، يتمثل في كون استقبال العلم والتكنولوجيا بوصفهما حقائق أداتية، وضرورية لاستخراج البترول، وتسيير البنوك، وللتجارة، ولكن في الوقت نفسه يشعر المهندسون والتقنيون الذين درسوا في أوروبا أو أميركا بنوع من النفور تجاه الغرب الذي يظهر في التلفاز والصحافة. من هنا، نتج ذلك الحكم والموقف من (الحدثة) والذي يتصف بالتردد، وهو أمر مفهوم، وذلك لأنه، وكما يتساءل بعض العلميين والمهندسين المسلمين، أليس من الممكن أن نقبل بالمعارف والتقنيات القادمة من الخارج بوصفها وسائل وندمجها في إطار الإسلام المستقيم أو (الأرثودوكسي)» (ص 204).

إن أول عائق من شأنه أن يواجه هؤلاء، إنما يتمثل في كون العلم ليس أداة البتة، إذ يتأسس على أبعاد كونية، ومن أجل ذلك لا يني ينقل منذ نشأته تصورًا جديدًا للكون. من هنا، مأتى سيرورات الحظر التي طالته وتطاله، نتيجة التخوفات التي يثيرها لدى القائمين على الشأن الديني من جهة، والمستفيدين من توظيفه الأيديولوجي من جهة أخرى. وتأسيسًا عليه «نفهم مختلف التخوفات والإدانات الدينية التي يثيرها، والمحاکمات التي تعرض لها في أوروبا المسيحية. إذًا، من الطبيعي أن يحدث الشيء نفسه في الدين الإسلامي، لكن في أوروبا، كان مؤسسو العلم الحديث أو أصدقاؤهم يتمتعون بهامش من الحرية، وذلك بناء على العقيدة المسيحية نفسها؛ لأنهم لا يكفون عن ملاحظة أن الله الذي خلق العالم وخلق الإنسان على صورته، يبيح البحث في الطبيعة عن علامات فكره وفعله، لقد كانت هنالك بالتأكيد مقاومات، ومعارك، ولكن في نهاية المطاف، نجحت مؤسسة العلم، في عصر التنوير، فتميز مجال المعرفة عن مجال الإيمان» (ص 204 - 205).

يعود تطور العلم وازدهاره في الحضارة الغربية إلى سبب رئيس يتمثل في قيام المسيحية على مبدأ إستراتيجي قطب رحاه حرية الضمير، إذ من غير المعقول أن يبدي الله رغبة في الحد من حرية الإنسان ولجمها بعد أن ارتضى خلقه بوصفه كائنًا حرًا وعاقلاً، فذلك ليس من شأنه غير الإيحاء بتراجع عن تدبيره. ومن ثم، لا يمكن أن يكون الإيمان بأي حال من الأحوال غصة ملتبهة في حنجرة سيرورات البحث عن الحقيقة؛ ونقصد السيرورات التي تتوسل ضروب الاكتشاف العلمي للواقع. إذا كان تقدم العلم رهينًا بتقديم فرضيات قابلة للاختبار والتفكير، فمن المفترض في هذه الفرضيات أن توضع خارج دائرة كل سلطة دينية، وهو الأمر الذي يثير حفيظة بعض المؤمنين، بل ويدفعهم إلى مجابهة تلك الفرضيات بالرفض القاطع وبإستراتيجيات العنف من جهة، ثم بمسوغات الأنثروبولوجيا اللاهوتية من جهة أخرى، الأمر الذي يتيح لهم الظفر بالغبلة في نهاية المطاف. وبناء عليه، يتساءل سان-سورنين: هل يسمح الإسلام لعلمائه وفلاسفته باستعمال إستراتيجية مماثلة؟ وهل يؤكد القرآن مثل الكتاب المقدس على الحرية التي منحها الله للإنسان، وعلى أبوة الله التي تستقبل الابن الضال عندما تكون الجرة الإنسانية مفرطة؟ تساءل فأجاب: « بلا شك فإن هذه المشكلة تعد من أهم المشكلات في الوقت الراهن بالنسبة إلى علماء ولاهوتيي الإسلام. فعندما تتضح أدوار الإيمان والمعرفة، فإن العلاقات بين العلم والدين تيسر ولا تتعقد، ولكن لسنا متأكدين من أن هذه العملية

القائمة على الفصل والتمفصل تتحقق بالفعل، وذلك لأن العلم نفسه يفرز الأيديولوجيا، وذلك منذ أن وجد. والأيديولوجيا العلمية كما سماها كانغليم، ربما هي الأكثر مكرًا من جميع الأيديولوجيات؛ لأنها الأكثر سرية، ولأنها تختفي حتى في مستوى النشاط والخطاب العلميين. لقد كانت سيمون ويل حذرة جدًا تجاه هذه الظاهرة، في البحث عن الحقيقة؛ لأن أثارها مدمرة» (ص 206).

إضافة إلى العامل الديني ثمة عدة عوامل أخرى تحول من دون استنابات العلم والعقلانية في بلاد الإسلام، أهمها العوامل السياسية والاجتماعية (القانون والديمقراطية)؛ إذ «تحتاج الحياة العلمية إلى الحرية الفكرية للأفراد والجماعات (المختبرات، مراكز البحث، الجامعات... إلخ)، وبخاصة، أنه يمكن ملاحظة هذا الواقع في أوروبا نفسها، وعليه، فإنه لا يمكننا نقل المؤسسات العلمية (بطريقة جاهزة أو كما يقال: تسليم المفاتيح في البدء)، والسبب واضح: إن البحث حتى وإن كان عملاً جماعياً، إلا أنه يعتمد على الأفراد، ولذا، فإنه يتميز بنوع من التعقيد والهشاشة. فهو نتاج تنظيم حي، وبيولوجي، واجتماعي في الوقت نفسه. إذًا، يجب إيجاد الطريقة الملائمة، لإقامة مؤسسات قادرة على التلقي والإبداع في الوقت نفسه، وذلك ضمن سياق معين، هذه هي المشكلة الكبرى التي يواجهها العلم والتكنولوجيا في القرن الحادي والعشرين. وهذه مشكلة مطروحة في العالم كله، ولكنها بالطبع مطروحة بحدة أكثر، في تلك المناطق التي لم تستطع أن تتج بعد حدثًا مماثلاً لحدث النهضة الأوروبية» (ص 209).

وبناء عليه، يمكن القول إن ما يكمن السبب الرئيس وراء التفاوتات الصارخة بين البلدان في الأسباب الاجتماعية، ونخص بالذكر: الحرمان من التعليم في الطفولة والرعاية الصحية، ذلك أن الآثار الفيزيولوجية التي تترتب عنهما غير قابلة للعلاج، ومن أجل ذلك، ينبغي «البدء بتقليد التجارب الناجحة ومحاكاتها مثل التجربة الإسكندنافية في تعليم القراءة والكتابة، لكن ليس الأمر سهلاً؛ لأنه يجب أن تتوفر إرادة اجتماعية قوية» (ص 211).

## قيمة مصنف العقلانية الجديدة وراهنيته

يستمد هذا المصنف قيمته انطلاقًا من مناحي متعددة أبرزها:

- إخضاع مفهوم العقلانية ومسائله لمحك النقاش الذي ينهل من تاريخ العلوم كما شيده العلماء والفلاسفة قديمًا وحديثًا، ويحسب لصاحبه انفتاحه على تاريخ العلوم في الهند والصين واليابان والحضارة الإسلامية: «إلى غاية منتصف القرن الثامن عشر، لم يشعر أحد في الشرق ولا في الغرب بالأهمية العملية للعلم، وأما التقدم التقني، فكان يقوم به حرفيون وصناعيون، ولم يكن جزءًا من أعمال العلماء، ولهذا السبب شكل غزو نابليون لمصر ومعه عشرات من العلماء صدمة للمصريين أولًا، ولاحقًا للنخبة العربية؛ لأنهم اكتشفوا بداية التفوق التقني للفرنسيين في مجال الأسلحة، ولكنهم بعد ذلك أدركوا أن الأمر لا يتعلق إلا بأثر ملموس لحدث من نوع آخر، لا مثيل له في المشرق، وهذا الحدث هو الذي نسميه الأنوار أو التنوير» (ص 207).
- فحص مفهوم العقلانية الجديدة بتوسل أوليات علم الفلك وعلوم الحياة، عوضًا من الفيزياء، مع التشديد على ضرورة المراوحة بين العقلانية الكلاسيكية والعقلانية الجديدة.

- تسليط الضوء على أسس العقلانية الجديدة: العلم والدين والفن.
- التركيز على دور العوامل السياسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية في تأصيل العلوم من جهة، واقتراح الأفكار اللازمة التي من شأنها الحد من التفاوت العلمي بين الدول من جهة أخرى، وذلك من خلال الاتكال على العلوم الطبيعية، بالنظر إلى إسهامها الحاسم في عملية تطوير البلدان التي تعاني من مآلات هذا التفاوت، ومن بينها البلدان العربية. ولا سيما أن «عملية انتقال المعرفة والعلوم الجارية بين الغرب والمشرق»: يستفيد منها الشرق الأقصى مباشرة، مع أنها تمر أمام أنف العالم الإسلامي» (ص 208)، كما يقول تيموثي غارتون اش Timothy Garton Ash.
- توصل الواقعية الفلسفية، من خلال استحضار آراء الفلاسفة وعلى رأسهم كورنو ووايتهيد، إذ كرس لهما المؤلف حيزاً مهماً من التحليل، ولا سيما فيما خص تناولهما القضايا العلمية. لذا، ما برح سان-سورنين يحصر العقلانية الجديدة في دائرة العلوم الطبيعية، ويعمل فيها النظر بتوسط الواقعية الفلسفية.
- انفتاح المؤلف على المرجعية التحليلية في تناول قضايا الإستمولوجيا المعاصرة، ومن ثم الازورار عن المرجعية القارية-الفرونكوفونية (باشلار، كانغليم، لوكور، ألتوسير)، ازوراره عن مفاهيمها المسكوكة (القطيعة، العتبة، الانفصال، النظرية، الأيديولوجيا... إلخ). وهو ما حدا بالمترجم إلى القول: «إن القارئ العربي سيطلع على كتاب جديد في فلسفة العلوم أكان من حيث موضوعه الأساسي ألا وهو العقلانية الجديدة، أم من حيث طريقة تحليله التاريخية التي اعتمدت على أعلام وفلاسفة لم تهتم بهم الإستمولوجيا الفرنسية كثيراً، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو في العصر القديم، وكورنو ووايتهيد في العصر الحديث» (ص 11).
- تسليط الضوء على الصلة الوثيقة التي تجمع العقلانية بالدين، من خلال الحرص على استقطاب الأبعاد الدينية في مستويات التحليل والتأويل الذي خص به المؤلف العقلانية الجديدة، ولا سيما الدين المسيحي، بيد أن ذلك لم يعفه من تسليط الضوء على الأديان الأخرى وإسهاماتها العلمية، إذ أقدم على بسط جميع العوامل التي تحول من دون انبجاس العقلانية الجديدة ضمن أنظوماتها: «إننا أمام كتاب يعمل على إجراء نوع من (المصالحة أو التوفيق) بين النظرة الدينية والنظرة العلمية الجديدة، وتظهر في إقراره بأن (مراحل الإيمان هي مراحل العقلانية). وهذا بلا شك يعكس التحولات التي عرفتها المجتمعات الحديثة في موقفها من الدين، والتي يعبر عنها بالتحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ولكن مع ذلك فإن سان-سورنين يشدد على ضرورة الفصل بين المجال الديني والمجال العلمي» (ص 11). إننا أمام كتاب لا يتردد في مناقشة المسألة الدينية استناداً إلى المقاربة الإستمولوجية، ونخص بالذكر: قضية الله، والروح، والحياة بعد الموت... إلخ.
- توظيف الفرضية القائلة بارتباط العلم الحديث بالرؤية الكونية (النظرية التطورية، نظرية امتداد الكون في علم الفلك) من جهة، ورفض التصورات التي تنظر في العلم بوصفه أداة نافعة أو مدمرة.
- إبراز الدور الحاسم الذي تؤديه العوامل الاجتماعية والسياسية في انبجاس مفهوم العقلانية، ولا

سيما أن هذه العوامل باتت نسبية منسية في الخطابات التي تتناول المفهوم: «إن هذا الكتاب يتوجه أساساً إلى قراء الجزء الجنوبي من كوكبنا أكثر منه إلى قرائه في الجزء الشمالي، وبخاصة ما أشار إليه من ضرورة (أن نتقل إلى النظر في الإكراهات الأنثروبولوجية والاجتماعية والسياسية التي تثقل كاهل (اللاعبين) في هذا الجزء من العالم الذي سيتحدد به مصير الإنسانية خلال القرن الحادي والعشرين» (ص 12).

## مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



### وصف الكتاب

اسم الكتاب	مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات
المؤلف	عزمي بشارة
الناشر	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
اللغة	العربية
الطبعة	الأولى
تاريخ النشر	تموز/ يوليو 2023
عدد الصفحات	456
ISBN (PRINTED)	9786144455401

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات، وهو من تأليف الدكتور عزمي بشارة. يتضمن الكتاب أحد عشر فصلاً تتمحور موضوعاتها حول فلسفة الدولة الحديثة ونظريتها ونشأتها، والعقد الاجتماعي في الدول، وفلسفة القانون الهيغلية في ما يخص الدولة، والدولة كعقيدة (كارل شميت)، والعلاقة بين سيادة الدولة الحديثة والمواطنة، ومسألة شرعية الدولة (ماكس فيبر وغيره)، والتفريق بين مفهومَي «الدولة» و«نظام الحكم»، إضافة إلى بحث تحول القومية إلى أمة داخل الدول. ويقع الكتاب في 456 صفحة، شاملةً بليوغرافيا وفهرساً عاماً.

يبحث الكتاب علمًا ذا تقاطع أساسي مع علمين من أهم العلوم الإنسانية، وهما العلوم السياسية وعلم الاجتماع؛ ونعني فلسفة تكوين الدول ونظرياتها. ويحاول بشارة تكريس نظرة مختلفة في هذا



الشأن، طارحاً تحديّ صياغة مفهوم نقدي إنساني للدولة يأخذ في الاعتبار جميع الانتقادات التي وجهتها إلى مفاهيم الدولة الفلسفتان الأخلاقية والسياسية، وعلوم السياسة، والاجتماع، والقانون، وذلك من منطلقات جماعية أو ليبرالية أو ماركسية. كما يستعرض آثار العولمة ومرحلة ما بعد الدولة.

الكتاب دراسة في نظرية الدولة والفلسفة السياسية. بما أنه يتناول موضوعاً في منتهى الإلحاح والراهنية، فإن القارئ قد ينشغل بإلحاح الراهن والتفاصيل التاريخية وهذا مهم بحد ذاته، ولكن قد يشغله عن المقولات النظرية المهمة التي أنجزها الكتاب سواء في إعادة تعريف مفهوم الدولة ليشمل المواطنة، وفي العلاقة بين السيادة والمواطنة، وفي نقد فكرة السيادة المطلقة، إلا بمعنى أنه لا شراكة لكيان آخر فيها، ولا سيما نحو الخارج، وخطورة فصل السيادة عن سيادة القانون، وحول العلاقة بين الدولة والأخلاق العمومية، وفي تعميق فهم الفرق بين الدولة والأمة والقومية، وعلاقة الدولة بالجماعات، والمواطنة بوصفها عضوية فردية في الدولة، وفي تهافت النظريات التي توقعت زوال الدولة.

وعلى الرغم من وجود تنبؤات أيديولوجية بانحلال الدولة وزوالها، فقد توسعت وظائفها وازدادت أهميتها وتوقعات الأفراد والمجتمعات منها، كما حوفظ حتى على سيادة بعض الدول الهشة التي تُرهقها صراعات أهلية مريرة.

يعتبر بشارة أن المفهوم النقدي المطور للدولة في هذا الكتاب يستقي ما صيغ حتى الآن ويتجاوزه، وتمثل نقديته في صياغة واعية للتوتر بين السيادة والمواطنة، ومقدرة الإنسان المعاصر على إدراك التوتر بين مفهوم الدولة من جهة، وواقعها من جهة أخرى، بما في ذلك في البلدان العربية.

## تراكم معرفي

يعتبر الكاتب أن كتابه الجديد هذا هو مكمل لأربعة من كتبه السابقة، التي شكلت بمجموعها مشروعاً فكرياً واحداً، وهي:

- المجتمع المدني (1996)، يشترك الكتابان في اعتبار الدولة شرطاً للمجتمع المدني، لكن ما يستجد في كتاب مسألة الدولة اشتراط الدولة القوية لبناء المجتمع القوي، نافية فكرة أن الدولة القوية يقابلها بالضرورة مجتمع ضعيف، أو أن توجد دولة ضعيفة مع مجتمع قوي.
- الدين والعلمانية في سياق تاريخي (2022)، ويحيل بشارة القارئ إلى فصلين طويلين في المجلد الأول من الجزء الثاني للكتاب (الفصل الثاني: مقدمات العصر الوسيط، والفصل الخامس: في نشوء منطلق الدولة)، ويتناولان نشوء فكر الدولة في نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة في أوروبا.
- المسألة العربية (2007)، الذي يتابع كتاب مسألة الدولة ما كان استهله بشارة فيه من التمييز بين الأمة والقومية.
- الانتقال الديمقراطي وإشكالياته (2020)، حيث كرّس الكاتب شرط رسوخ الدولة لنجاح الانتقال

الديمقراطي من بين شروط أخرى منها؛ عدم معارضة الجيش الانتقال، وتوفير ثقافة ملائمة لدى النخب السياسية.

وفي ما عدا الإسهام النظري بذاته، يأمل الكاتب في مقدمة مسألة الدولة أن يكون الكتاب مصدرًا للباحثين والطلاب؛ يعرض أمامهم نظريات الدولة الحديثة وفلسفتها وإشكالياتها، ويشير إلى أن فصوله كانت في المسودة الأولى أربعة عشر، إلا أنه أخرج منها الفصول الثلاثة الأخيرة المتعلقة بالتنظيمات العثمانية ونشوء الدولة العربية ومرحلة الدول الوطنية، لعزيمه تخصيص كتاب منفصل لها وَعَدَّ بأن يدفعه إلى لنشر قريبًا، مرجعًا هذا إلى أن من الإجحاف إيراد موضوعات تهم القارئ العربي على نحو خاص في نهاية كتاب يغلب عليه الطابع النظري، ورغبة منه في عدم تكرار تجربة سابقة مماثلة، حين أدرجت فصول مطولة عن العراق في نهاية الكتاب الضخم الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة.

## موضوعات الكتاب

يقول بشارة في مقدمة كتاب مسألة الدولة إن الشرارة الأولى لهذا العمل انقذت في ذهنه إثر إلقاءه محاضرة «الدولة والأمة ونظام الحكم: التداخل والتمييز» في الدورة الثامنة لـ «مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية» في عام 2021، التي أثار عدم نشرها رغبة في توسيعها إلى عمل نظري يسد ثغرة معرفية عن «الدولة» ونظرياتها لا تزال شاخصة ولم يتكفل بردمها ما كتبه في الفصلين آنفي الذكر في الدين والعلمانية والفصل حول شرط الدولة في الانتقال الديمقراطي في الانتقال الديمقراطي وإشكالياته. ويضيف أن إلحاح وضع كتاب في مسألة الدولة في العالم العربي انضم إلى أهمية ضرورة توضيح مسائل المواطنة، والسيادة، والشرعية، والأخلاق العمومية، وبخاصة مسائل تطوير تعريف الدولة ودلالة شمول المواطنة فيه، والعلاقة بين السيادة والشرعية والمواطنة، والعلاقة بين الأمة والقومية، والتمييز بين الدولة ونظام الحكم، إضافة إلى مراجعة التنظير الغربي بشأن الدولة من منظور مختلف.

يعالج الفصل الأول من الكتاب أهمية دراسة الدولة وخطورة الاستخفاف بها، وي طرح فرضيات لتعديل تعريفات الدولة الراجعة عبر استقراء واقع الدول. وينتقل إلى التمييز بين الدولة القديمة بوصفها علاقة بين الحكام والمحكومين، وبين الدولة الحديثة التي تجمع الحكام والمحكومين في كيانٍ مشترك. ويتطرق إلى المواطنة بوصفها مكونًا أساسيًا في الدولة المعاصرة، وإلى اندثار الأيديولوجيات التي تنبأت بزوال الدولة.

أما الفصل الثاني فخصص للتمييز بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية التي لا تستغني، ولو كانت معيارية، عن المنهج العلمي. وناقش الفصل عدم جواز تبني تفسير للظواهر الاجتماعية المركبة بموجب مبدأ واحد لأن ذلك يقود إلى الأيديولوجيا. واستعرض المدارس القومية والوظيفية والمؤسسية لفهم الدولة، معتبرًا الليبرالية نظرية معيارية في الحكم والمجتمع معًا. وبحث أيضًا تمييز الدولة الحديثة من الإمبراطوريات.

ويعتبر الفصل الثالث أن التاريخ لم يبدأ بأفراد، بل بجماعات شكلت الدول القديمة، معتبرًا

مقولات نيقولو مكيافيلي في هذا الخصوص أكثر واقعية من مقولات العقد الاجتماعي. وشرح أن الدولة الحديثة لم تنشأ من فراغ، بل من سلطات قائمة توسعت إقليمياً لتحوّل إلى سيادة وقانون ارتكزت شرعية الدولة الحديثة على الحكم به، مؤكداً على الفرق بين القانون وإرادة الحاكم. ويشرح نشوء أجهزة الدولة الحديثة ودور الحرب في الانتقال من الملكية المحدودة السيطرة إلى الملكية المطلقة في الطريق إلى تأسيس الدولة الحديثة.

يخلص الفصل الرابع إلى أن منظري الدولة الأوائل هم من دافعوا عن سلطات الملك ضد تدخّل الكنيسة، وكان معظمهم رجال دين أو من القانونيين، وأن الدولة من منظور الحق والقانون الطبيعيين وسيلة وليست غاية، كما أن العقد الاجتماعي لا يفهم من دون مناهضة الحروب الدينية والاعتقاد بأن رفع الدولة فوقها هو الحل، وذلك بتحقيق الإجماع على كيان سياسي مشترك يجسده الحاكم لدى توماس هوبس، أو «الإرادة العامة» عند جان جاك روسو. ويخصص الفصل مساحة واسعة لمناقشة أفكار روسو من منظور مختلف، بوصفها مقدمة للفكر الجمهوراني والديمقراطية الأهلية في الوقت ذاته.

يُرد الفصل الخامس مساحة للحديث عن نقد فريدريك هيغل فكر التنوير، لا سيما إيمانويل كانط، وكذلك نقد فكرتي الحرية والأخلاق الموجهتين إلى المجتمع من خارجه، معتبراً أن الدولة هي من يجسّد العرف الأخلاقي. ويتطرق الفصل إلى الحديث عن نقد كارل ماركس رأي هيغل في احتواء الدولة للمجتمع وتطلّعه إلى انحلال الدولة في المجتمع، وزعمه تمثيل الدولة الصالح العام، وتبينه أنها تمثل مصالح طبقية خاصة لا عامة. ويشير الفصل إلى مسألة إخضاع الأنظمة الاشتراكية للمجتمع للدولة وليس العكس، وتضخيمها جهاز الدولة بدلاً من حلّه على عكس الفكرة الماركسية بشأن الدولة.

يبحث الفصل السادس في السجال الدائر حول كون الدولة جسمًا واحدًا ذا إرادة واحدة، أي بوصفها شخصًا معنويًا فوق المجتمع، وفي اعتبار «المذهب النفعي» و«الليبرالية الكلاسيكية» هذا التحديد أساسًا لسيادة الدولة المطلقة. ورغم رفض البعض لفكرة السيادة المطلقة، فإن الفصل يتطرق إلى اعتبارهم إياها شخصية معنوية في القانون الدولي والدستوري، كما يتطرق إلى «المذهب التعددي» ثم أفوله، وهو المذهب الذي حذر من خطورة البون الشاسع الفاصل بين سيادة الدولة المطلقة والفرد، ونقد فكرة السيادة، وإصراره على اعتبار الدولة فدرالية جماعات..

يتحدث الفصل السابع عن السيادة بوصفها سلطةً عليا ونهائية، وأن وصفها بالمطلقة لا يعني أنها بلا حدود، وأنها لم توضع في مقابل الديمقراطية، بل في مقابل العصيان والتمرد، وأنها فكرة الدولة لا فكرة الإمبراطورية، وترجم في سلطة التشريع أساسًا، وتتبعها بقية السلطات، وأن احتكار العنف المنظم يتبع نظرياً (وليس تاريخياً) فكرة سيادة القانون في الدولة الحديثة ولا يسبقها. وقد جاء إقدام السلطة العثمانية على التشريع في «التنظيمات» مع بدء التناقض بين الدولة والإمبراطورية فيها. فاحتكار الدولة للتشريع بوصفه العنصر الأول في السيادة يليه احتكار العنف المنظم، وهي شروط ضرورية (وإن كانت غير كافية) للدولة الحديثة. ويعتبر الفصل أن ادعاء سيادة الشعب من دون منحه سلطة التشريع (بواسطة انتخاب السلطة التشريعية) هو مجرد دماغوجيا.

وينحو الفصل الثامن إلى ضرورة تجنّب الاختزال في تعريف الدولة، معتبراً أن فيير ينطلق

في تعريفه الدولة من سمات بنيوية للدول الحديثة. ويؤكد الفصل احتكار المؤسسة البيروقراطية استخدام العنف الشرعي، كما يتطرق إلى أهمية تمييز السلطة من القوة، وسلطة الدولة من السلطات الأخرى. ويناقد تشديد إميل دوركايم على الوظيفة الإدارية والتربوية والأخلاقية للدولة في العصر الحديث في مواجهة لامعيارية التحديث وتذوّره. وفي ما يخصّ شرعية الدولة، ينحو الفصل إلى أنها تستمدّها لا من احتكار العنف، فلا يعقل أن يكون احتكار العنف الشرعية من ذاته، بل من مصادر أخرى، فهذه الشرعية التي تجعل عنف الدولة شرعياً هي ذات مصادر دستورية وأخلاقية وثقافية.

يبحث الفصل التاسع في أحد أهم موضوعات الكتاب وهو إثبات أن المواطنة باتت مكوناً في تعريف الدولة المعاصرة. ويبدأ بتاريخ المواطنة الوسيط في المدن الحرة خارج الدولة (التي تضمنت حقوقاً وواجبات) وانتقالها إلى الدولة الحديثة عبر تجربة الثورة الفرنسية، وفكرة وجود مشترك ما بين الحكام والمحكومين كونهم أعضاء في كيان اسمه الدولة، وهي المواطنة التي غالباً ما تطابقت مع عضوية في جماعة قومية، ولكنها اتخذت مسارها التاريخي المستقل. كما يناقش نقدياً ترتيب توماس همفري مارشال التاريخي لتطور الحقوق المدنية، ثم السياسية، ثم الاجتماعية في بريطانيا.

يتحدث الفصل العاشر عن استحالة الفصل بين الدولة ونظام الحكم ما قبل الحداثة، وعن إمكانية الفصل المفهومي بين الدولة الحديثة ونظام الحكم في تصورات الناس في عصرنا. كما يطرح فرضية نظرية حول تطابق مؤسسات الدولة ونظام الحكم في حالتي الديمقراطية والدولة الشمولية من منطلقين متعاكسين وانفصاليهما في حالة النظام السلطوي والديمقراطيات غير الراسخة.

يتناول الفصل الحادي عشر والأخير الفرق بين بناء الدولة وبناء الأمة والعلاقة بينهما، وكذلك دور القوميات في نشوء الدول المعاصرة، ودور الدول في تشكيل القوميات. كما يتناول الفرق بين الدولة القومية والدولة الوطنية «الدولة-الأمة». وبحث في دينامية العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة والأخلاق في المجال العمومي، وفي صراع الجماعات الأهلية بوصفها مجالاً أخلاقياً مع المواطنة، والدولة بوصفها مجالاً أخلاقياً إذا كانت الأمة مواطنين بغض النظر عن تلاحقها التاريخي مع القومية أو تميّزها منها في الكثير من البلدان، ويتناول في الوقت ذاته شروط نجاح الأمة المتعددة القوميات وعدم حتمية هذا النجاح.

هل هذا كتاب في الفلسفة السياسية أم في علم الاجتماع أم في العلوم السياسية؟ وهل هذا التقسيم مهم؟ لو أخذنا كتب الفلسفة السياسية اليونانية، لوجدنا أنها كتبت عن الحياة في المدن اليونانية، وإدارة هذه المدن، والصراع على السلطة فيها، والحروب... إلخ، ولكنها سميت فلسفة، قبل أن تتفرع منها العلوم؛ لأنها حللت الواقع والناس تحليلاً عقلانياً لا ينطلق من الأساطير والقوى الخفية، ولأنها انطلقت من تحليلات طبيعة الإنسان، وانتهت إلى مقولات عامة عن المجتمعات البشرية كانت معروفة لفلاسفة اليونان. وهذا لا يشبه ما يسمى فلسفة سياسية كتخصص أكاديمي ويتبع فلسفة الأخلاق في عصرنا. يتعامل عزمي بشارة مع الفلسفة بوصفها مصدرًا لمنهج عقلاني شمولي في التفكير بالظواهر، ويتعامل مع دوافع البشر الأساسية، كما يسعى للتوصل إلى تعميمات نظرية تعين في فهم الظواهر الاجتماعية. لكنه يرى أن هذا لم يعد ممكناً من دون قراءة التاريخ، والاستعانة

بمنظورات علم الاجتماع والعلوم السياسية والقانون والاقتصاد وعلم النفس وغيرها بحسب اللزوم، وليس بمنهج محدد مسبقاً. وهذا التداخل بين التخصصات هو الذي يمكن أن يعيد للفلسفة حيويتها، في رأيه، ويبرر وجودها، وليس كتب التخصص الفلسفي الأكاديمي التي يجد حتى الفلاسفة صعوبة في فهمها.

# الدين والدولة في سورية؛ علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر



**الدين والدولة في سورية**  
**علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة**

توماس بيريه

ترجمة حازم نهار

**هذا الكتاب**

يقدم الكتاب صورة شاملة عن التحولات في النخبة الدينية المتعلمة في سورية، في القرن العشرين وجزء من القرن الحادي والعشرين، وهي يستكشفه ليربطها وأسسها الاجتماعية ومبادئها ومفاهيمها وممارستها الاجتماعية اليومية ومخالفات معادلتها، ولا سيما بين الأوجهات سلفية والفتحية، ويأخذ من جون سنان عالمها الباحث الاقتصادي والسياسي والعسكري، إنعام إلى لتناول سلوك النخبة الدينية خلال الانقلابات التي بدأت في آذار/مارس 2011. ليظهر للمؤلف أنه لا يوجد شيء اسمه مشهد ديني "موحّد"، لا توجد إلا حالة من التجاور بين رجال الدين المحافظين وبيند الكتاب إلى الجوت المبدئية التي أحببت، في معظمها، بين عامي 2005 و2008، وشملت معارفي مع علماء مسلمين ومتكلمين وشيخين ينتمون إلى الإسلام، من فيهم قيادات الإخوان المسلمين التي تعيش في الخارج، وطلاب الدين.

**توماس بيريه**

مختص في الفلسفة المعاصرة، في جامعة أديرو، حازم محلي من الإسلام المعاصر، وله عدد من المقالات الصحفية والكتب والدراسات في موضوع الإسلام، دكتوراه في العلوم السياسية والاجتماعية من جامعة العلوم في باريس والجامعة الكاثوليكية في لوفين (2009)، جائزة في الترتيب الحديث من جامعة لييج (2001)، وعهدة المحاضر في السياسة الدولية من جامعة بروكسل الحرة (2002)، وشهادة المحاضر في السياسة المقارنة (عام 2004) من جامعة العلوم في باريس (2003)، وفي عام 2010 كان يشارك بعد الدكتوراه في جامعة برينستون Princeton، فيم جلسات النقاش للدين.

**حازم نهار**

كاتب وأحد السوريين في الشؤون السياسية والثقافية، له إسهامات عديدة في الصحف والمجلات ومراكز الدراسات العربية، بحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ظهر عدد من الكتب السياسية والثقافية، منها "مسيرات السلطة" و"معارضة في سورية" الذي صدر عن مركز البحوث والدراسات حقوق الإنسان، و"بعد الله جونس في سوريا العربي"، إنه عدة ترجمات منها سورية: الأقباط أم الرماح، لكاريستين وولاند سورية، ثورة من فوق الأوجاد هيرينول، بلد سشافورة، إنماط في ير والتركيبات، تشكل الدولة الشيوعية في سورية تحت إلهام إلهام هيرينول، سورية لأكثر، صنعة الفن المعاصر، إمبرام، كوك، لغة الانتشار، ليلت، شهر أسس وأحد مؤسسات بحثة وإعلامية ومدنية عديدة، رئيس تحرير مجلة رواق ميسلون للدراسات.

## وصف الكتاب

اسم الكتاب بالعربية	الدين والدولة في سورية؛ علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة
اسم الكتاب بالإنكليزية	Religion and state in Syria: the Sunni ulama from coup to revolution
المؤلف	توماس بيريه Thomas Pierret
المترجم	حازم نهار Hazem Nahar
الناشر	ميسلون للثقافة والترجمة والنشر
اللغة	العربية
الطبعة	الأولى
تاريخ النشر	حزيران/ يونيو 2023
التصنيف	سياسة، دين
عدد الصفحات	384
الأبعاد	24 x 17
ISBN (PRINTED)	978-605-2260-80-7
ISBN (ELECTRONIC)	978-605-2260-81-4

335



يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بطبقة علماء الدين السُّنة في سورية، وأصولها ومرجعياتها وطرائق عملها ومواقفها، خاصة في ظلّ الاختزال الشائع للإسلام السوريّ، في معظم المراجع الغربيّة، وأحياناً العربيّة، بجماعة الإخوان السوريّين، مع أن الفاعلين الدينيين في سورية يشكلون فئة أوسع كثيراً من الإخوان. ويقدم الكتاب أيضاً صورة شاملة عن التحولات في النخبة الدينيّة المتعلّمة في سورية، في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، مستكشفاً تاريخها وأسسها الاجتماعيّة وممارساتها وبنائها ومنظّماتها وخلافاتها العقائديّة وعلاقتها بالنخب الاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة.

لا يتناول المؤلف شخصيّات النموذجيّة المعروفة من «علماء الدين» فحسب، فقد اتسع كتابه لدراسة الفاعلين الدينيين معظمهم؛ نظراً إلى أن حدود هذه الفئة غير واضحة، فهي تسمح بإدراج أفرادٍ تمكنوا من الاستفادة من وسائل الترويج المختلفة، مثل وراثة أحدهم مؤسّسة أو مدرسة أو جمعيّة خيريّة دينيّة من الأب، أو ولائه لدولة ما أو جهة مؤثرة.

لذلك يرى توماس بيريه أن الطريقة الأكثر موثوقية لتحديد الشخصيّات المركزيّة في حقل اجتماعيّ معيّن، مثل الحقل الديني، هي تحديد الأشخاص الأكثر مشاركة في المنظمات والمبادرات والدوريات واللجان والعرائض والوفود، فضلاً عن المناصب الرفيعة في الإدارة الدينيّة الرسميّة، وكلية الشريعة والمؤسّسات الإسلاميّة الخاصّة، وخطباء المساجد الرئيسيّة، وأعضاء المنظمات الإسلاميّة العالميّة، وقيادات الصوفيّين المتعلّمة.

أشار بيريه إلى أنّه لا يوجد شيء اسمه مشهد دينيّ سوريّ «موحد». لا يوجد إلّا حالة من التجاور بين رجال الدين المحليّين. ودلّل على التشرذم المناطقي في المشهد الدينيّ السوريّ بالإشارة إلى أنّ جميع معاجم السيرة الذاتية الموجودة للعلماء تركّز على مدن معيّنّة، وأنّ النخب الدينيّة في دمشق وحلب تعرف القليل جدّاً عن بعضها بعضاً، وأنّ شهرة بعض العلماء كبيرة في مسقط رأسهم نادراً ما تسمح لهم بالانتشار خارجها، وأنّ السمعة على مستوى البلد هي امتياز حفنة من كبار المسؤولين الدينيين والأكاديميين المشهورين دولياً فحسب.

يستند هذا الكتاب إلى البحوث الميدانية التي أجراها بيريه بين عامي 2005 و2008، وشملت مقابلاتٍ مع علماء مسلمين ومثقفين وناشطين إسلاميين، بمن فيهم قيادات الإخوان المسلمين التي تعيش في الخارج، وطلاب الدين. كما تابع بيريه أقراص الفيديو المدمجة التي وُجدت في السوق لخطب الجمعة، والعظات، ودروس المساجد، والتجمعات الصوفيّة (الحضرات)، والاحتفالات. وتشمل المصادر المكتوبة ذات الصلة، بصورة رئيسيّة، أطاريح ودراساتٍ علميّة، وسيراً لشخصيّات عديدة، إضافة إلى المسح الشامل للصحافة السوريّة الذي أعدّه مكتب الصحافة العربيّة (OFA). أمّا في ما يتعلق بالوثائق الرسميّة، فقد مُنع من الوصول إلى أرشيف كلٍ من وزارة الشؤون الاجتماعيّة ووزارة الأوقاف.

تبحث مقدّمة الكتاب في حدود مأسسة النظام السوريّ للإسلام، وتشير إلى أنّ نظام البعث لم يعمل على إدماج العلماء في جهاز الدولة، ومن ثمّ استطاعوا الإبقاء على استقلالهم الاقتصاديّ والمؤسّسيّ نسبياً. ويبحث الفصل الأول في إعادة تنظيم المشهد الدينيّ حول «الشيوخ المؤسّسين» المؤثرين في حلب ودمشق خلال المرحلة الممتدة من نهاية الانتداب الفرنسيّ إلى التمرد الإسلاميّ

بين عامي 1979 و 1982، فقد أعاد هؤلاء العلماء التأكيد على أهميتهم ومكانتهم في ظل التغيرات الاجتماعية والسياسية المختلفة، وحافظوا على هوية جماعتهم، على الرغم من تحديث التعليم الديني. ويبدأ الفصل الثاني بتحليل دور العلماء خلال حوادث حماة 1979-1982، ومعاينة التكلفة البشرية والمؤسسية لممارسات النظام بعدها، ثم يدرس الإستراتيجيات التي استخدمها النظام لتعزيز الشركاء الدينيين الموالين، موضحاً أن النظام، على الرغم من قمعه الشديد، لم يستطع منع ضحايا القمع السابقين من العودة إلى الواجهة، وممارسة أدوار جديدة خلال المدة بين عام 2000 و 2011. ويتناول الفصل الثالث نظرة العلماء السوريين إلى العقيدة الإسلامية، وقدرتهم على مواجهة التحديات الآتية من التيارات السلفية والإصلاحية. لكنه لا ينفي التحولات التي طالتهم أيضاً بسبب ثورة التكنولوجيا والمعلومات. ويبحث الفصل الرابع في التحالف الإستراتيجي بين العلماء والقطاع الخاص الذي مؤل المساجد والمدارس والجمعيات الخيرية، ما وفر للعلماء استقلالاً مالياً معقولاً تجاه الدولة. ويحلل الفصل الخامس حضور العلماء المسلمين السوريين في المجال السياسي، وعلاقاتهم بالإخوان المسلمين، ففي حين يتصرف الناشطون الإسلاميون بوصفهم قوة معارضة حقيقية للنظام، يركّز العلماء على المصالح القطاعية بدلاً من إحداث التغيير السياسي، على الرغم من عدائهم العقائدي للبعث والنظام. ويتناول الفصل السادس الإصلاحات الطموحة للإدارة الدينية السورية، التي جرى إطلاقها في عام 2008، إضافة إلى أداء العلماء خلال الانتفاضة التي بدأت في آذار/ مارس 2011.

لخص مؤلف الكتاب التحديات التي واجهت علماء الدين السوريين خلال القرن العشرين بثلاث نقاط رئيسية؛ الاستقلالية، الأهمية، والمرونة. حافظ العلماء على استقلالهم بدرجة كبيرة في مستويات عديدة، مثل التعليم الديني، والمصادر الاقتصادية، بحكم الخلفية التجارية للكثير منهم، وتحالفهم مع القطاع الخاص الذي تحمّل الأعباء المالية المتعلقة بنشاطهم التعليمي والخيري.

وحافظ العلماء أيضاً على الاعتراف بأهميتهم في عالم متغيّر، من خلال تركيزهم على أن يكونوا جزءاً من السلالة العلمية المعترف بها شرعياً، وأدّت محاولاتهم المختلفة في هذا المجال إلى ظهور الجماعات التي تشكّل المشهد الديني في سورية اليوم، تلك التي وفّرت لأعضائها هويات جماعية متنوعة، كما استطاع بعضهم الوصول إلى جمهور متعلم جديد على نطاق واسع بفضل وسائل الإعلام الحديثة، فضلاً عن أن التحول الليبرالي الجديد في سورية قد ساعد في إظهار قدراتهم الفائقة على جمع التبرعات من القطاع الخاص لمصلحة العمل الخيري، وقدراتهم على خلق منافع متبادلة مع الرأسمالية المحسوبة التي سعت لتحسين سمعتها من خلال الحصول على تصديق رجال دين بارزين مقابل تقديم تبرعات سخية لهم.

على الرغم من أن العلماء السلفيين قد عانوا كثيراً بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر بحكم ملاحقة النظام لهم سواء أكانوا مسالمين أم جهاديين، فإنهم استطاعوا تنمية دورهم الاجتماعي والديني بفضل تكنولوجيا المعلومات الجديدة، حتى في ظل غياب شخصيات بارزة بينهم. أما الاتجاهات الإسلامية الإصلاحية فإنها لم تقلل عموماً من سلطة رجال الدين التقليديين، بل على العكس، فقد سعى الإصلاحيون لبناء تحالفات معهم على الرغم من اعتراضهم على جنبهم السياسي وعقائديتهم. أما بالنسبة إلى نقطة المرونة السياسية، فيرى توماس بيريه أنها ميلٌ طبيعيٌ لدى رجال الدين

الذين يسعون لحماية «ملعبهم» في كل الأحوال والأوضاع، فهم لن يسعوا للاصطدام بالنظام الاستبداديّ إلا في حال سعيه لتغيير المجتمع بطريقة تجعله يصطدم مع نظرتهم ومصالحهم. إنهم يفضّلون عمومًا خيار المنافع المتبادلة مع النظام؛ يقدّمون الطاعة مقابل مصالح قطاعيّة، ما يعني أنّ مطالب المعارضة السياسيّة المتمثّلة بالديمقراطيّة كانت تأتي في آخر اهتمامات العلماء. وانتهى المؤلّف إلى نتيجة مهمة تتلخّص بضرورة إعادة النظر في فكرة أنّ النظام السوريّ قد ضمن ولاء النخب الاجتماعيّة، ومن ضمنها أهل السُنّة المحافظون، من خلال القمع وحسب، فعلى الرغم من مركزيّة القمع طوال حكم النظام إلا أنّ المقايضات التي مارسها النظام مع تلك النخب، ومن بينهم رجال الدين، كان لها دورٌ مهمٌّ في تثبيت حكمه واستمراره.

أنهى توماس بيريه كتابه بعد مرور عام على انطلاق الثورة السوريّة، وكان يرى وقتها أنّ انهيار النظام سيؤدّي في نهاية المطاف إلى تغيير المشهد الدينيّ في سورية؛ ستعرض هيمنة علماء الدين في دمشق وحلب لضررٍ لا يمكن عكسه بسبب مواقف بعضهم الموالية للنظام، سيستمر العلماء المحافظون، والأكثر استقلالًا بينهم بصورة خاصة، في أداء دور مهمّ في مرحلة ما بعد البعث في سورية، سوف يكون العلماء مرغمين على الأخذ في حساباتهم القوى الجديدة مثل السلفيّين والإخوان المسلمين ورجال الدين من الدرجة الثالثة من الضواحي والمدن الريفيّة، والذين كان بعضهم يؤدي أدوارًا بارزة في المجموعات المعارضة، فضلًا عن المسلّحين الجهاديين، وغيرهم.

لكنّ المشهد قد تغيّر كثيرًا خلال العقد الماضي، وأصبح أكثر تعقيدًا وأقلّ وضوحًا، بحكم العنف الشديد للنظام والتدخلات الخارجيّة الواسعة وتعدّد الأطراف المتصارعة على الأرض السوريّة وكثرة الجماعات والميليشيات الدينيّة وتعدّد ولاءاتها وتشظّي الحقل السياسيّ السوريّ، ومن ضمنه الدينيّ، واضطرار نصف الشعب السوريّ تقريبًا إلى مغادرة سورية، ما يفرض عقبات هائلة أمام إمكان التنبؤ بسورية المستقبلية وطبيعة المشهد الدينيّ الممكن ونوعية القوى الفاعلة والخيارات المحتملة للسوريين.



## وثائق وتقارير

■ بيان مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان  
بشأن عملية «طوفان الأقصى»  
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ أبعاد نكسة حقوق الإنسان في عيدها  
الماسي؛ رسالة مركز القاهرة بمناسبة 75 عامًا  
على الإعلان العالمي  
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



لوحة للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود



## بيان مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بشأن عملية «طوفان الأقصى»



فلسطين: على المجتمع الدولي اتخاذ إجراءات فورية لحماية المدنيين

في غزة وإسرائيل والضفة الغربية والقدس الشرقية

10 تشرين الأول / أكتوبر 2023

يعرب مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان عن قلقه البالغ إزاء استمرار الاستخدام العشوائي للقوة العسكرية بحق المدنيين في غزة وإسرائيل والضفة الغربية المحتلة من جانب القوات الإسرائيلية في غزة، ردًا على هجمات حماس على إسرائيل في 7 أكتوبر. الأمر الذي أسفر حتى الآن عن مقتل أكثر من 900 إسرائيلي وأجنبي في إسرائيل، و770 فلسطيني في غزة، بينهم مدنيين على كلا الجانبين، فضلًا عن إصابة الآلاف. إن الهجمات العشوائية بحق المدنيين من كلا الجانبين تشكل جريمة حرب بموجب القانون الدولي. ويطالب المركز مجلس الأمن بدعوة الطرفين فورًا لوقف إطلاق النار، واتخاذ الخطوات اللازمة لحماية المدنيين. كما يطالب لجنة التحقيق الأممية المستقلة المعنية بالوضع في إسرائيل والضفة الغربية وغزة، بالشروع في إجراء تحقيق شامل في انتهاكات القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي المرتكبة من جانب جميع الأطراف، وكذا في الأسباب الجذرية التي أدت لهذا الانفجار الرهيب للعنف، على أن تضمن المحكمة الجنائية الدولية محاسبة جميع الأطراف المتورطة في ارتكاب جرائم بحق المدنيين بموجب القانون الدولي، فيما ينبغي على إسرائيل التوقف فورًا عن أي أعمال تقوض مهمة هذه الهيئات الأممية.

منذ مطلع هذا القرن، تتصاعد أعمال العنف بحق الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، مما



أسفر عن مقتل آلاف المدنيين الفلسطينيين<sup>(1)</sup>، فضلاً عن التوسع في بناء المستوطنات الإسرائيلية غير القانونية، والهجمات المتواترة من المستوطنين الإسرائيليين على المدنيين الفلسطينيين، إلى جانب التهديدات المتكررة من القيادات العسكرية الإسرائيلية بضم مزيد من الأراضي الفلسطينية وطردهم الفلسطينيين من القدس. بالإضافة إلى توتر الأوضاع في الضفة الغربية؛ إذ لا يملك الفلسطينيون سبيلاً لإعمال حقوقهم المنصوص عليها في القانون الدولي، بما في ذلك حقهم في تقرير المصير.

فعلى مدى عقود، واصلت إسرائيل انتهاك القانون الدولي وسط إفلات تام من العقاب، وتجاهل وعصف مستمر بقرارات الأمم المتحدة، بمساعدة الحكومات الغربية. وحسبما أشارت الأمم المتحدة في العديد من تقاريرها؛ فإن إسرائيل تنتهج سياسة شاملة للهندسة الديموغرافية ومنح الأراضي والموارد لمواطنيها من اليهود فقط، بعد انتزاعها ممتلكات وأراضي الفلسطينيين، وحرمانهم، بمن فيهم اللاجئين، من حقوقهم الأساسية غير القابلة للتصرف بالمخالفة للقانون الدولي وقرارات الأمم المتحدة، في ممارسات تصل حد جريمة الفصل العنصري.

ومن ثم، فالبيانات الصادرة عن الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي والحكومات الغربية الكبرى، والتي تقدم دعماً غير مشروط لإسرائيل «للدفاع عن نفسها»، حتى في الوقت الذي يلوح فيه القادة الإسرائيليون، في بيانات وتصريحات غير مسؤولة (ووقحة)، بشروعهم في تنفيذ عملية انتقام عشوائية في غزة تعصف بكل ضوابط القانون الدولي؛ لن تؤدي سوى لتغذية التصور بأن حقوق الفلسطينيين لن يحميها المجتمع الدولي. فيما يُفترض أن يتوافق المجتمع الدولي على الاعتراف بأن السبيل الوحيد لتهديئة العنف في غزة وإسرائيل والضفة الغربية، والذي يهدد بصراع إقليمي كارثي أوسع نطاقاً، يتمثل في التطبيق المحايد والمتساوي للقانون الدولي على الجميع، وتفكيك نظام الفصل العنصري الإسرائيلي بحق الفلسطينيين.

لقد كشفت أحداث 7 أكتوبر عن الخطط الوهمية للقادة العرب الاستبداديين لتطبيع العلاقات مع إسرائيل دون أدنى مراعاة لحقوق الشعب الفلسطيني، بينما لا تزال شعوب المنطقة، خلافاً لحكامها، تأبى التغاضي عن الحرمان والإذلال والسجن والقتل والاحتلال والاستعمار والفصل العنصري الإسرائيلي بحق الفلسطينيين. فطالما كان حل الدولتين حبراً على ورق تشدقت به الحكومات الغربية من أجل تبرير إهمالها للقضية العالقة المتمثلة في إنكار حقوق الشعب الفلسطيني، فيما تحولت السلطة الفلسطينية تدريجياً إلى ذراع أمني للاحتلال يفتقر لأي شرعية.

إن هذا التصعيد، الأكثر عنفاً في حلقات الصراع الإسرائيلي الفلسطيني منذ أكثر من خمسين عاماً، يتطلب نهجاً جديداً من جميع الأطراف ومن المجتمع الدولي؛ إذ ينبغي أن تكون حماية المدنيين في إسرائيل والأرض الفلسطينية المحتلة هي أولوية جميع الأطراف في المستقبل. كما يتعين على إسرائيل التوقف فوراً عن قصفها العشوائي لغزة، وأن ترفع الحصار عن القطاع، والذي يشكل عقاباً جماعياً وجريمة حرب واضحة. كما ينبغي أن تتخلى عن عقيدتها الأمنية الفاشلة المتمثلة في الرد على أعمال المقاومة الفلسطينية بعنف ساحق لا يعتد بالقانون الدولي؛ فبعد أكثر من 50 عاماً من اتباع هذا النهج، يُفترض أن يدرك قادة إسرائيل أن الأساليب العنيفة لا تؤدي سوى لحلقة مفرغة

(1) على سبيل المثال، في الفترة بين 1 يناير و03 سبتمبر 2023، قتل الجيش الإسرائيلي والمستوطنون 432 فلسطينياً، بينهم 54 طفلاً في الأرض الفلسطينية المحتلة.

من العنف، يكون المدنيون دائماً أكبر ضحاياها. كما ينبغي أن يدعم المجتمع الدولي مطلب إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية والقدس الشرقية، وتفكيك نظام الفصل العنصري الإسرائيلي. في المقابل، يجب أن يضطلع الشعب الفلسطيني بدور كامل في التسوية العادلة للصراع، وهو ما سيتطلب إجراء انتخابات برلمانية ورئاسية حرة ونزيهة للسلطة الفلسطينية، بعد تقديم ضمانات حقيقية لاستقلال الصحافة ومنظمات المجتمع المدني في جميع أنحاء الأرض الفلسطينية. على أن يقدم المجتمع الدولي دعماً مستمراً لهذه العملية الضرورية، التي قد يستغرق إنجازها شهوراً عديدة، وربما سنوات. كما يجب ضمان وحماية حق الشعب الفلسطيني في مقاومة الاحتلال غير المشروع ونظام الفصل العنصري. علماً بأن هذا الحق لا يبرر الهجمات العشوائية بحق المدنيين الإسرائيليين، وعمليات الإعدام بإجراءات موجزة، وعمليات الاختطاف والأسر التي شارك فيها مقاتلو حماس على مدار الأيام الماضية. إن هذه الانتهاكات للقانون الدولي ستؤدي فقط لتغذية العنف الذي أودى بحياة الكثيرين بالفعل.

## أبعاد نكسة حقوق الإنسان في عيدها الماسي رسالة مركز القاهرة بمناسبة 75 عامًا على الإعلان العالمي



يولد **جميع الناس** أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق  
**All human beings** are born free and equal in dignity and rights

10 ديسمبر 2023

كان ميلاد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948 حدثًا تاريخيًا غير مسبوق، تعبيرًا عن إجماع عالمي على قيم إنسانية سامية، تجسد خلاصة تفاعل كبرى الحضارات والثقافات الإنسانية عبر الزمان؛ بعد مآسي حريين عالميتين وبلوغ أعمال القمع السياسي والاضطهاد الديني مستويات قياسية.

لا يقل أهمية أن هذا الإجماع شمل أبرز أطراف دول المعسكرين الرأسمالي والشيوعي (حينذاك) وكبريات دول الجنوب؛ التي كانت بعضها توشك على إحراز الاستقلال الوطني. فضلاً عن أن من بين أطراف هذا الإجماع دول لا تتبنى رسمياً أي دين، وأخري تعتمد ديانات سماوية أو غير سماوية متنوعة، بينها دول إسلامية كبرى.

منذ نحو شهرين، وجهت مجموعة من أبرز الدول الراعية لهذا الإعلان، وللنظام الدولي لحقوق الإنسان ككل، لطمة كبرى لكلاهما؛ وذلك بمنح ضوء أخضر لإسرائيل المحتملة للصفحة الغربية وغزة، بشن حرب إبادة محتملة على الشعب الفلسطيني، وارتكاب جرائم ضد الإنسانية بحقه.

ما يفاقم من تأثير هذه اللطمة بعيدة المدى، أن الدول التي بادرت بها تنتمي لمجموعة الديمقراطيات الغربية؛ التي تنفرد عالمياً بوضع قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان ضمن قائمة أولويات سياستها الخارجية، وتجسد التزامها بذلك بين حين وآخر، سواء في إطار الأمم المتحدة أو في سياق علاقاتها الثنائية. ولا يخفف من تأثير هذه اللطمة أن المجتمعات المدنية والسياسية في هذه الدول، انخرطت في أعمال احتجاج شعبية وبرلمانية وثقافية وطلابية وعمالية واسعة النطاق، ضد سياسات حكوماتها، مطالبة بالوقف الفوري لإطلاق النار وتمتع الشعب الفلسطيني بالحرية والاستقلال.

هذه الاحتجاجات انضم إليها أيضاً بعض المسئولين الحكوميين في دول الغرب، بل وطالب بعضهم بمحاكمة إسرائيل أمام المحكمة الجنائية الدولية. كما انضم إليهم بشكل لافت، تجمعات كبيرة من المواطنين اليهود في هذه الدول، وبينهم مجموعة من أبرز الكتاب والفنانين والمفكرين اليهود، الذين أصدروا بياناً جماعياً تاريخياً في هذا الصدد. بينما واصلت أبرز المنظمات الإسرائيلية المعنية بحقوق الإنسان موافقها الحقوقية المبدئية، وعارضت علناً حرب إسرائيل الوحشية، والتهجير القسري من غزة، علماً بأن بعض أعضائها كانوا ضمن ضحايا هجمة حماس ضد المدنيين في 7 أكتوبر.

تعتبر لطمة بعض الديمقراطيات الغربية لقيم ونظام حقوق الإنسان هي الأكثر دلالة على عمق الانتكاسة؛ فقد تخطت في دلالتها تلك الانتكاسة التي أسفر عنها الغزو الأمريكي للعراق، إذ لقي حينذاك مقاومة حادة من بعض أبرز الديمقراطيات الغربية (فرنسا وألمانيا) إلى جانب دول الجنوب.

والحقيقة أن الانتكاسة ممتدة أيضاً لدول الجنوب، بما في ذلك دوله الإسلامية والعربية، التي تشكل كتلة سلبية مؤثرة في الاتجاه ذاته المناهض لحقوق الإنسان داخل الأمم المتحدة. ففي سياق تضامن الأعضاء الأبرز انتهاكاً لحقوق الإنسان مع بعضهم البعض، حالت كبريات دول الجنوب «بما في ذلك دول إسلامية وعربية» في مناسبات عدة دون تمرير قرارات أممية تدين ارتكاب الصين لجرائم ضد الإنسانية بحق الأقليات العرقية المسلمة (الإيغور). وعارضت بشكل شبه دائم مشاريع قرارات مجلس حقوق الإنسان الخاصة بالجرائم الحقوقية المرتكبة في دول مثل مينمار ودارفور واليمن وسوريا. بل كان لبعض الدول العربية دوراً مباشراً وملموساً في تدهور حقوق الإنسان في دول عربية أخرى، كاليمن وليبيا وسوريا ومصر والسودان والبحرين. وصولاً إلى التواطؤ الصريح مع جرائم إسرائيل في الشهرين الماضيين، والاستنكاف لأول مرة عن لعب دور نشيط في الساحة الدولية على مدى شهرين لوقف سيل هذه الجرائم بحق الفلسطينيين.

لا يكفي القمع الضاري لحقوق الإنسان في المنطقة العربية لتفسير مدي الدرك الذي انحدرت إليه فاعلية الرأي العام العربي في القضية الوحيدة المشتركة الباقية على جدول أعماله، التي يتفاعل معها سياسياً وحقوقياً (أي فلسطين). خاصّة بالمقارنة بتفاعلات شعوب أخرى، خاصة في الغرب، بما في ذلك قطاعات من النشطاء والمثقفين اليهود، مع القضية نفسها.

تفعيل الرأي العام في العالم العربي صارت مسألة حيوية للغاية، ويجب أن تكون على رأس جدول أعمال النخب السياسية والمدنية في المنطقة، ليس فقط من أجل فلسطين. إذ هي وثيقة الصلة بمدي هشاشة المقاومة السياسية لهذه النخب للقمع المتفشي في بلادها. بالتأكيد قدمت هذه النخب توضيحات هائلة في سياق مقاومة القمع، ودفعت ثمنًا إنسانيًا باهظًا منذ احراز الاستقلال الوطني لبلادها، خاصة في سياق الربيع العربي، في سوريا واليمن والعراق ومصر ولبنان وليبيا والسودان والبحرين. لكنها لم ترتق بمقاومتها الفردية الباسلة إلى أشكال من التنظيم والتنسيق الجماعي، الذي يبلور خطط مشتركة بعيدة المدى لإعادة بناء المجتمعات والدول، واستراتيجيات مدروسة لتحقيق هذه الأهداف.

جدير بالملاحظة أن أغلبية هذه النخب لم تبتد في السابق الحد الأدنى من التضامن الإنساني مع جرائم ضد الإنسانية قد تزيد في بشاعتها عما يُرتكب حاليًا في غزة، كتلك المرتكبة في سوريا والعراق واليمن ودارفور وجنوب السودان. بل أن بعض أبرز رموز هذه النخب يمجّد علنًا الرئيس السفاح الذي قصف شعبه بالأسلحة الكيماوية في سوريا خلال الربيع العربي، مثلما وجدوا آخرين ارتكبوا جرائم بشعة مشابهة في العراق.

في هذا السياق الكارثي متعدد الأبعاد، تكتسب حقوق الإنسان العالمية أهمية أكبر بالنسبة للضعفاء، شعوبًا ونخبًا سياسية وأفرادًا. لا سيما بعدما تعلمت الشعوب العربية بالتجربة، أن اعتلاء الدول العربية قائمة أبرز مستوردي الأسلحة الأكثر تطورًا في العالم، لم يؤد يومًا لوقف معاناة الشعب الفلسطيني، بل أدى فقط إلى المزيد من استقواء واستبداد وقمع حكام هذه الدول لشعوبهم، وامتداد هذا القمع لشعوب عربية أخرى.

ربما الآن أكثر من أي وقت مضى تحتاج شعوب المنطقة العربية أن تتعلم كيف تنقل الحقوق والمبادئ من الورق إلى ميدان الممارسة. هذا لن يتأتى إلا بتنظيم نفسها سياسياً ومجتمعياً بصورة أفضل، بما يجعلها ثقل مؤثر في علاقات القوي المحلية، فيصغي إليها حكامها والعالم، وتتمكن من الارتقاء أيضا بشروط حياتها المادية والروحية.

# سياسة ومعايير النشر ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

تنشر مؤسسة ميسلون دراساتٍ وبحوثًا وكتبًا متنوعة وفق معايير محدّدة، بعد إخضاعها للتقويم العلمي الأكاديمي.

## أولاً: سياسة ومعايير النشر

### 1. البحوث والدراسات

تعتمد مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ومجلة «رواق ميسلون»، في اختيار الدراسات والبحوث القابلة للنشر، على المعايير الدولية العامة المعتمدة، شكلاً ومضموناً، وفقاً للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وألا يكون قد نُشر جزئياً أو كلياً في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.

2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:

أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.

ب. ملخص باللغة العربية (250 - 300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث. والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخص.

ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات.

د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.

هـ. ينبغي أن يكون البحث مديلاً بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية المعتمد لدى مؤسسة ميسلون.

و. تُترجم جميع عناوين المراجع الأجنبية المشار إليها في الحواشي إلى العربية، مع كتابة عنوان المرجع واسم صاحبه فقط باللغة الأصلية.

ز. ترقيم وتصنيف الجداول والرسومات والبيانات والصور الواردة في نص البحث مع تحديد مصادرها.

ح. إضافة روابط المصادر الموجودة على الإنترنت في المراجع، مع إضافة تاريخ آخر مرة تم الولوج إليها. وفي حال كون الرابط أطول من سطر واحد، يتم تقصيره عن طريق Google URL Shortener أو أي أداة شبيهة، ثم إضافته إلى المرجع المشار إليه.



- ط. تجنب الكاتب الإشارة إلى كتاباته السابقة قدر الإمكان، والإشارة إليها فقط في حال الضرورة القصوى إن لم يكن هناك بدائل مرجعية من كتاب آخرين.
3. أن يكون البحث بين 6000 - 10000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، ولمؤسسة ميسلون/ أو المجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد، وتنشر أيضًا المقالات التي لا يزيد حجمها على 3000 كلمة، وتطبق عليها المعايير السابقة الذكر.
4. على الكاتب مراجعة مادته لغويًا قبل إرسالها؛ فالبحوث والدراسات التي تكثر فيها الأخطاء اللغوية، سواء أكانت إملائية أو نحوية، ستُرفض مباشرة، ولن تدخل في مرحلة التقييم الأولي.
5. أن يُرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث وصورته الشخصية.

## 2. مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب لقواعد التقييم ذاتها التي تخضع لها البحوث والدراسات، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

- أ. أن يثبت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.
- ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميته.
- ج. التعريف بمؤلف الكتاب وسيرته العلمية (بحسب الحاجة).
- د. الوقوف عند مقدمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعته، ومصادره، وخطته، ومحتوياته.

هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاوره الأساسية، مع استخدام الأدوات النقدية والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحي ونقل ما ذكره المؤلف في مقدمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

- أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسس موضوعية، انطلاقًا من أهميته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.
- ب. ألا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.
- عدد كلمات المراجعة ما بين 1500 و4000 كلمة.

### 3. الكتب؛ تأليفاً أو ترجمةً

تنشر مؤسسة ميسلون كتباً مؤلفة أو مترجمة، في مجالات متنوعة من المعرفة، ويُشترط في الكتب المؤلفة الاستناد إلى جهدٍ بحثيٍّ أصيلٍ ورصين، متوافقٍ مع أصول العمل البحثيِّ العلمي، بما في ذلك استخدام منهجيات البحث العلمي وأساليبه الكمية والنوعية، والحرص على التوثيق العلمي الأصيل، ويشترط أن تشكّل إسهاماً جديداً وفريداً في المجال المعرفي الذي يُبحث فيه، وألا تكون قد نُشرت -من قبل- جزئياً أو كلياً.

يجب أن يُرفق الكتاب المرسل بملخص تنفيذي، في نحو 1500 كلمة، يتضمن العناصر الآتية: الكلمات المفتاحية، تحديد المشكلة المدروسة في الكتاب، أهداف الدراسة، أهميتها، فرضية الدراسة، وضع التصوّر المفهوماتي، وصف منهجية البحث، والتحليل، والنتائج.

يجب أن يكون الكتاب مذيلاً بقائمة تتضمن المصادر والمراجع التي استند إليها الكاتب. ويجب -من حيث الشكل- أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحددة، ويجب ألا يقل عدد كلمات الكتاب عن 20 ألف كلمة.

بالنسبة إلى الكتب المترجمة، يُشترط حصول مؤسسة ميسلون على حقوق الترجمة والنشر من المؤسسة الأصلية، وأن يحصل المترجم على موافقة أولية من مؤسسة ميسلون لترجمة الكتاب المختار، ويُنظم ذلك كله في عقد ترجمة واضح، ومن ثم تخضع الترجمة للتدقيق بعد الانتهاء منها.

وتنشر مؤسسة ميسلون أيضاً كتباً في مجال الإبداع الثقافي والفني والأدبي، مثل الرواية والقصة والمسرح والشعر، بشرط قبولها من أدباء وفنانين معروفين تعتمدهم المؤسسة، ولهم دورهم المشهود في الثقافة والفن؛ وتنشر المؤسسة -أيضاً- كتباً في مجال التوثيق والشهادات والمذكرات الشخصية.

### ثانياً: إجراءات النشر

1. تتسلّم مؤسسة ميسلون المادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني [research@maysaloon.fr](mailto:research@maysaloon.fr)، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في موقع المؤسسة، أو عبر البريد [rowaq@maysaloon.fr](mailto:rowaq@maysaloon.fr)، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في مجلة «رواق ميسلون»، ويُعلّم الكاتب بالاستلام في غضون أسبوع كحد أقصى.
2. تنظر وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير في البحوث والدراسات الواردة، ويُرسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.
3. تنظر وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير في نتائج التقييم، ثم يجري إعلام الباحثين بنتائج التقييم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادةٍ أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل الملائم.

4. بعد إجراء الكاتب للتّعدّيات، تُبثّ وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير بشأن نشر المادة، ويُرسَل النصّ إلى وحدة التحرير والتدقيق اللّغوي، ليجريّ تحريره وتدقيقه بحسب جدولّة تدرّجه الزّمني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة مؤسسة ميسلون/ هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنيّة.
5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبِل للنشر أم لم يقبل.
6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى مؤسسة ميسلون/ المجلة قبولاً منه لشروط المؤسسة/ المجلة، وتنازلاً عن حقه في النشر لمدة خمس سنوات في حال الموافقة على نشره.

## ثالثاً: أخلاقيات النشر

1. تلتزم مؤسسة ميسلون/ مجلة «رواق ميسلون» ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحرّمين وفريق التحرير.
2. تلتزم ميسلون ومجلتها إعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التقويم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
3. تلتزم ميسلون ومجلتها جودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
4. تلتزم ميسلون ومجلتها بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحرّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المؤسسة/ المجلة في بحوثهم الخاصة.
5. النسخة النهائيّة للبحث والتّعدّيات: تعرض ميسلون ومجلتها النسخة المحرّرة شبه النهائيّة من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أيّ تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدّاً تحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.
6. حقوق الملكية الفكرية: تملك مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى البحوث المنشورة في موقعها ومجلتها، ولا يجوز إعادة نشرها جزئياً أو كلياً، في أيّ وسيلة من وسائل النشر، سواء باللّغة العربيّة أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطّي صريح من المؤسسة أو هيئة تحرير المجلة.
7. تنقيد ميسلون ومجلتها في نشرها للبحوث المترجمة تقيداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبيّة الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

## رابعاً: طريقة توثيق الهوامش والمراجع

1. الكتب  
اسم المؤلّف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة، (مكان النّشر، الناشر، تاريخ

النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق، غير الذي يليه مباشرةً، بذكر اسم المؤلف، ثم رقم الصفحة، ما لم يكن أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحال يُستخدَم العنوان مختصراً بعد اسم المؤلف. أمّا في قائمة المراجع، فتُرد معلومات الكتاب وروداً مفصّلاً.

## 2. الدوريات

بالنسبة إلى المقالة المنشورة في دورية ما، يكون التوثيق كما يلي: اسم المؤلف، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. في الهوامش وقائمة المراجع العربية، يجب أن يكون عنوان الكتاب، أو المجلة، بالخطّ العريض. أما إن كان بلغة أجنبية، فيجب أن يُكتب بخطّ مائل.

## 3. مقالات الجرائد

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

## 4. المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

## 5. المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصية مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ ... إلخ)، المكان، والتاريخ.

## خامساً: معايير تقويم بحث علمي أو كتاب

يراعى الآتي في التقويم العلمي للدراسات والبحوث والكتب:

1. أهمية الموضوع المتناول؛ مدى أهمية البحث أو الكتاب المقدم استناداً إلى اهتمامات مؤسسة ميسلون.
2. وضوح الهدف؛ مدى تعبير عنوان البحث أو الكتاب عن الهدف الذي يسعى له، وهل كان الكاتب ملتزماً هدفه أم كان هناك انحراف وإسهاب في تفاصيل غير ذات صلة بالهدف؟
3. التبويب الواضح؛ مدى وضوح وجودة تبويب البحث أو الكتاب وفهرسته.
4. جمال الصوغ والأسلوب وسلامة اللغة العربية؛ جودة اللغة وقدرة الكاتب على التعبير عن أفكاره، ومدى نجاح الكاتب في عرض الأفكار كاملة ومفهومة وبلغة مقروءة علمياً.
5. الانسجام الداخلي بين الأفكار؛ مدى انسجام أفكار البحث أو الكتاب وطريقة عرضها.
6. المنهج المتناسك؛ منطقية عرض الأفكار والقدرة على الإقناع ودعم وجهة النظر الشخصية
7. الجهد التوثيقي ودقة البيانات؛ المصادر والمراجع وأصالتها، مدى صحة وجدية الاقتباسات والتحويلات، وطريقة ضبطها في الهوامش أو في نهاية البحث أو الكتاب وفقاً لشروط النشر المعتمدة في مؤسسة ميسلون.
8. الأصالة (غير مترجمة أو منقولة)؛ مدى التجاء الباحث إلى أسلوب القص والنسخ إن وجد، والتأكد من أن الورقة لم يسبق نشرها في مكان آخر، باستعمال محركات البحث على الإنترنت.
9. التجديد والابتكار؛ مستوى حضور الجانب الإبداعي في البحث أو الكتاب، ودرجة حضور

الأفكار الجديدة مقارنة بكتب أخرى تناول الموضوع ذاته؛ أي هل يشكل البحث أو الكتاب إضافة إلى المكتبة العربية أم لا؟  
10. الإحاطة؛ عمق المعرفة أو الأفكار المطروحة في البحث أو الكتاب، والإلمام بجوانب الموضوع المطروح.

## دعوة إلى الكتابة

” تدعو دورية «رواق ميسلون» الأكاديميين والباحثين وسائر الكتاب المهتمين بالشؤون الثقافية والسياسية والأدبية والفنية للكتابة على صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، كما تفتح صفحاتها أيضا لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. تخضع كل المواد التي تصل إلى «رواق ميسلون» للتقويم من جانب مختصين من الأكاديميين. ولذلك تتوقع هذه الدورية ممن يكتبون إليها الالتزام بمعاييرها، وبما يديه المحكمون من ملاحظات.“

## لوحات العدد؛

# للفنان التشكيلي السوري إبراهيم برغود



إبراهيم برغود

فنان تشكيلي سوري، مقيم حاليًا في فيينا، تخرج في كلية الفنون الجميلة-حلب عام 2011، عضو في اتحاد الفنانين التشكيليين- حلب، عضو جمعية الفنانين التشكيليين في النمسا، رئيس اللجنة التشكيلية في البيت العربي النمساوي للثقافة والفنون بفيينا، رئيس نادي الفن لأجل الحرية للثقافة والفنون في فيينا. شارك في عديد من المعارض الفنية الفردية والجماعية في سورية وإسبانيا والنمسا وبلجيكا وألمانيا وهولندا وإيطاليا. شارك في مهرجان سيول الدولي للفنون الرابع والعشرون «السلام والحب» 2017، متحف تشوسونيلبو، سيول، وشارك في Face'arts في مبنى قصر مدينة سانريمو الإيطالية في 2018، وفي مهرجان بيرو الدولي في متحف تروخيو 2018. حصل على عديد من الجوائز في المهرجانات الدولية.



## من إصدارات ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

صدر حديثاً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

### داريا الحكاية

داريا الحكاية

مازن عرفة

الطبعة العربية الأولى تشرين الثاني/ نوفمبر 2023  
الأبعاد: 21 / 14  
التصنيف: أدب (رواية)  
عدد الصفحات: 180  
سعر النسخة الإلكترونية: 10 دولارات  
سعر النسخة الورقية: 10 دولارات  
الرقم الدولي:  
ISBN (printed): 978-625-6928-40-4  
ISBN (electronic): 978-625-6928-41-1



مازن عرفة

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر  
Mission for Culture, Translation and Publishing

صدر حديثاً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

### الكتابة

في علم الاجتماع والعلوم الإنسانية  
كتابة أطروحة أو كتاب أو مقالة: كيفية البدء والبناء والإنهاء

هوازد شول بيكر  
ترجمة: عمر حدّاد  
مراجعة وتقديم حازم نهار

الطبعة العربية الأولى  
تشرين الثاني/ نوفمبر 2023  
الأبعاد: 24 / 17  
التصنيف: علم اجتماع  
عدد الصفحات: 226  
سعر النسخة الإلكترونية: 15 دولاراً  
سعر النسخة الورقية: 15 دولاراً  
الرقم الدولي:  
ISBN (printed): 978-625-6928-24-4  
ISBN (electronic): 978-625-6928-25-1



هوازد شول بيكر  
عمر حدّاد  
حازم نهار

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر  
Mission for Culture, Translation and Publishing




## من إصدارات ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

### الصدقة في الأخلاق الإسلامية والسياسة العالمية


ترجمة: ربه خدام الجامع

الطبعة الأولى  
كانون الأول / ديسمبر 2023  
الأبعاد: 17 / 24  
التصنيف: فكر، سياسة  
عدد الصفحات: 420  
سعر النسخة الورقية: 20 دولاراً  
سعر النسخة الإلكترونية: 20 دولاراً  
الرقم الدولي  
ISBN (printed): 978-625-6928-48-0  
ISBN (electronic): 978-625-6928-49-7




للثقافة والترجمة والنشر  
Maysaloun for Culture, Translation and Publishing

صدر حديثاً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر




الصدقة  
في  
الأخلاق الإسلامية  
والسياسة العالمية


ترجمة  
ربه خدام الجامع



محمد جعفر أمير محلاتي




ربه خدام الجامع



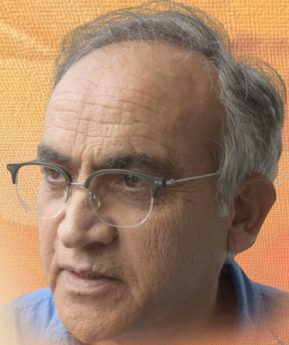
للثقافة والترجمة والنشر  
Maysaloun for Culture, Translation and Publishing

## صدر حديثاً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

# ليس إلا (شعر)



ليس إلا  
(شعر)  
سميح شقير



سميح شقير

## من إصدارات ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

صدر حديثاً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

### أفول النخبة

قراءة نقدية في مسائل الثقافة، السلطة، والمثقف

ماهر مسعود

الطبعة الأولى  
كانون الأول / ديسمبر 2023  
الأبعاد / 24 / 17  
التصنيف: فكر، سياسة  
عدد الصفحات: 212  
سعر النسخة الورقية: 10 دولارات  
سعر النسخة الإلكترونية: 10 دولارات  
الرقم الدولي  
ISBN (printed): 978-625-6928-46-6  
ISBN (electronic): 978-625-6928-47-3



الثقافة والترجمة والنشر  
Maysaloun for Culture, Translation and Publishing



ماهر مسعود

صدر حديثاً عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

### تجاوز أزمة المعرفة

إطاراً تولىمفياً للدراسات السوسيوثقافية  
ودليل للتغيير الاجتماعي

حبيبي كاسبر

ترجمة هويدا الشومفي  
مراجعة حازم نهار

الطبعة الأولى  
كانون الأول / ديسمبر 2023  
الأبعاد / 24 / 17  
التصنيف: علم اجتماع  
عدد الصفحات: 368  
سعر النسخة الإلكترونية: 20 دولاراً  
سعر النسخة الورقية: 20 دولاراً  
الرقم الدولي  
ISBN (printed): 978-625-6928-28-2  
ISBN (electronic): 978-625-6928-29-9



الثقافة والترجمة والنشر



حازم نهار



هويدا الشومفي



حبيبي كاسبر

# المشاركون في هذا العدد



- |                          |                           |                  |
|--------------------------|---------------------------|------------------|
| 19. فاطمة علي عبّود      | 10. خلود الزغير           | 1. المهدي مستقيم |
| 20. محمد العربي العياري  | 11. سعيد بو عيطة          | 2. إبراهيم برغود |
| 21. محمد العمّار         | 12. سمير ساسي             | 3. أحمد الرمّح   |
| 22. محمد أمير ناشر النعم | 13. صادق يالسيز أوتشانلار | 4. أحمد طعمة     |
| 23. محمد نفيسة           | 14. صفوان قسّام           | 5. باسم سليمان   |
| 24. محمود أحمد عبدالله   | 15. طارق عزيزة            | 6. بدر زكريا     |
| 25. منير الكشو           | 16. طالب إبراهيم          | 7. جمال نصّار    |
| 26. هُلا علّوش           | 17. عبد الرزاق دحنون      | 8. حمدان العكله  |
|                          | 18. عمار الأمير           | 9. حمزة رستناوي  |



للثقافة والترجمة والنشر  
Maysaloon for Culture, Translation and Publishing



السعر 15 دولارًا

