

ROWAQ اواقف MAYSAALON ميسالون

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

النضال المدني صناعة الفاعلية المجتمعية



في هذا العدد

■ شخصية العدد:
صادق جلال العظم

■ سالم عوض الترابين: النضال
من الداخل
■ حمدي الشريف: العلاقة بين
النضال المدني والسياسات
المقبورة

■ حوار العدد: مع ريمون
المعلولي

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 معمّقة 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: تجربة من تجارب (فنّ زخارف الإيزين الدمشقيّ)،
وهي من تصميم ريم الحاج وتنفيذها.

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 حريري
Editorial Secretary	سكرتير التحرير
Wasim Hassan	وسيم حسان
Cultural Editor	المحرر الثقافي
Rateb Shabo	راتب شعبو
Editorial Board	هيئة التحرير
Jawa Alamiri	جّوّه العامري
Kholoud El-Zughayyar	خلود الزّعير
Rimon Almaloly	ريمون المملولي
Ghassan Mortada	غسان مرتضى

الهيئة الاستشارية

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

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

المحتويات

كلمة التحرير

9 العددان العاشر والحادي عشر من (رواق ميسلون)؛ هيئة التحرير

الافتتاحية

15 النضال المدني ونزعة التسييس؛ راتب شعبو

ملف العدد: النضال المدني؛ صناعة الفاعلية

أولاً: دراسات محكمة

25 الإعلام الرقمي ودوره في التغيير الاجتماعي والسياسي؛ محمد بوعيطة

42 المجتمع المدني ودوره النضالي في ترسيخ الديمقراطية في العالم العربي؛ نادية بلكريش

العلاقة بين النضال المدني و"السياسات المقبورة" (إشكاليات وآفاق في عصر التكنولوجيا)؛

71 حمدي الشريف

97 المجتمع المدني من منظور الانتماء الجذري للجماعة الإنسانية؛ منير الخطيب

122 الأيديولوجيا الدينية-الطائفية والنضال المدني المجتمعي؛ إضاءة على الحالة السورية؛ طارق عزيزة

133 الحفر في صخرة الشمولية؛ عمر كوش

ثانياً: مقالات رأي حول ملف العدد

151 النضال من الداخل: المجتمع المدني وإرهاصات الصمود؛ سالم عوض الترابين

159 الحركات الاجتماعية وتشكل الوعي بالنضال المدني: نماذج تونسية؛ كوثر الرادادي

165 القضية السورية وإشكالية النضال المدني؛ ماهر مسعود

170 الميديا الاجتماعية شكل من أشكال النضال المدني في تونس؛ عبير الكوكبي

176 النضال المدني من الجماعة إلى المجتمع؛ محمد ياسين نعان

ثالثاً: ملف خاص؛ رؤى وتجارب نسوية

183 متلازمة العمل المدني؛ دعوة للشفاء أم إنكار للواقع؛ سلوى زكرك

188 عن الكتابة كنضال مدني؛ في ضرورة توسيع أفق النضال المدني؛ ولاء صالح

191 دور الوعي السياسي في توليد النضال المدني (قراءة في ضوء نظرية الفرصة السياسية)؛ إسرائ عرفات ...

حوار العدد

197 حوار مع ريمون المعلولي؛ أجرى الحوار: رواق ميسلون

مقاربات حول ملف العدد

منظمات المجتمع المدني السوري في قلب المخاطر؛ مواجهة زلزال 6 شباط/ فبراير 2023 نموذجاً؛

211 محمود الوهب

226 حكاية 12 عامًا من حياة الفضاء المدني السوري بعد الثورة؛ فادي ديوب

دور النضال المدني في بناء الخط الثالث في ظل مجتمع منقسم بالحرب؛

251 دراسة للحالة السورية؛ رياض زهر الدين

265 المجتمع المدني الاضطراري - محاولة في باراديم جديد لعلاقة المدني بالسياسي؛ حسين شويش

شخصية العدد

صادق جلال العظم

286 صادق جلال العظم: من العلمانية الصلبة إلى العلمانية اللينة؛ حسام الدين درويش

303 النقد بوصفه منهجاً في فلسفة العظم؛ هيثم توفيق العطواني

309 المجتمع المدني والربيع العربي؛ صادق جلال العظم، ترجمة هويدا الشوفي

دراسات سياسية

323 ما مدني نجاح الحكومة التوافقية في تنظيم الصراع الإثني القومي؟؛ صبا مدور

336 السياسة الثقافية في المغرب بين الإنصاف الدستوري وعوائق التنزيل؛ فاطمة لمحدر

إبداعات ونقد أدبي

349 زخارف الرّيزين الدّمشقيّ؛ اقتراح (تقنيّ/ فنيّ) في فنّ الرّخارف بموادّ بديلة؛ ريام الحاج

353 قصة قصيرة (جدّيس)؛ علا الجبر

356 خواطر نثرية (طلقات للاستعمال المنزلي)؛ ماهر راعي

358 قصة قصيرة (مهمة مستحيلة)؛ عمار الأمير

365 خوليو كورتاسار يرسل ماريو فارغاس جوسا (ترجمة عن الإسبانية)؛ أمل فارس

373 المستطرف الصغير؛ منتخبات من مَجْمَع الأمثال؛ عبد الرزاق دحنون

ترجمات

385 قضايا الإضحاك والضحك - ف. يا. بروب؛ ترجمة غُشّان مرتضى

مراجعات وعروض كتب

419 مقدمة كتاب (المجتمع المدني اليوم) لجاد الكريم الجباعي؛ جاد الكريم الجباعي

وثائق وتقارير

429 أهم أفكار حرب اللاعنف؛ أكاديمية التغيير

434 أسلحة حرب اللاعنف؛ خيارات التصدي للظلم؛ أكاديمية التغيير

العددان العاشر والحادي عشر



(رواق ميسلون)

كلمة التحرير

اواقف ميسالون ROWAQ MAYSALON

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

العددان العاشر والحادي عشر من (رواق ميسلون)

النضال المدني؛ صناعة الفاعلية المجتمعية

يحتلُّ النضال المدني، في السعي لتغيير العلاقة بين السلطة والمجتمع، مكانة بارزة. هذا النضال الذي يستهدف مواجهة سلطة الاستبداد السياسي على مستويات متنوعة غير المستوى السياسي المباشر، من خلال متابعة منظمة ومتخصصة لجميع جوانب البؤس التي يعيشها البشر، والاهتمام بنشر المعلومات المتعلقة بكل جانب وتنظيم أشكال من الاحتجاج لرفع المطالم المحددة أو لتحسين الحال في جانب محدد. يتميز هذا النضال بأن فاعليه ونخبه النشطة مستقلة عن التصنيفات السياسية، ولا تستهدف في نشاطها الوصول إلى السلطة السياسية، ولا ترى أن هذا الوصول شرطٌ لازمٌ لإنجاز تحسين في جوانب حياة البشر.

إذًا، النضال المدني بالتعريف هو مواجهة غير سياسية مع السلطات، مواجهة لا تعترف بالخطوط الحمر للسلطة، ولا تستنكف عن العمل في أي مجال من مجالات معاناة البشر؛ الغلاء، الفساد، الاعتقال التعسفي، التعذيب في المعتقلات... إلخ. هذا النوع من النضال يزيد وعي الناس بأحوالهم، ويشدهم إلى الوقوف عند حقوقهم، ويجعل النضال مفهومًا بالنسبة إليهم، بدلًا من أن يبقى نخبويًا لا يلمسون من ورائه تغييرًا في أحوالهم المتدهورة.

ولأهمية هذا النضال المدني، خصّصت هيئة تحرير رواق ميسلون هذا العدد لتناوله دراسةً وبحثًا تحت عنوان «النضال المدني؛ صناعة الفاعلية المجتمعية»، بهدف فتح حوار عميق وتفصيلي حوله، وبما يسمح بالوصول إلى آليات ومقترحات قابلة للتطبيق والتعميم. وشارك في هذا العدد ما يزيد على ثلاثين كاتبًا وكاتبة، قدّم أكثر من نصفهم مساهماتهم حول هذا الموضوع المهم والحيوي.

كتب افتتاحية العدد عضو هيئة التحرير والمحرّر الثقافي في المجلة، راتب شعبو، وكانت بعنوان «النضال المدني ونزعة التسييس»، تناول فيها مجموعة من الأفكار الرئيسة المتعلقة بالنضال المدني؛ «إن غياب قوى مدنية تحمي المجال العام، يجعل من هذا الأخير لقمة سائغة لأي سلطة (بديلة)، أيًا يكن اسم (الحزب) الجديد أو لونه أو أيديولوجيته». «العلة الرئيسة في بلداننا تكمن في التماهي التاريخي بين السلطة (أهل الحكم) والدولة وما ينجم عن ذلك من خصخصة الدولة وجعلها مملوكة لمصلحة السلطة التي تسيطر عليها». «هناك مساحة واسعة من العمل غير الحزبي، ينبغي إنشاؤها

وملؤها». «النضال المدني هو نشاط في وجه السلطات الحاكمة على طول الخط وليس في أفقه أن يتحول إلى سلطة حاكمة». «ما يحققه النضال المدني في فترات السكون، هو من العناصر التي تحمي المجتمع من تغول أي سلطة، قديمة كانت أو جديدة».

وتضمّن ملف العدد أيضًا ستّ دراسات محكّمة. كتب الأولى الباحث محمد بوعيطة، من المغرب، وهي بعنوان «الإعلام الرقمي ودوره في التغيير الاجتماعي والسياسي»، رأى فيها أن أهمية شبكات التواصل الاجتماعي «تكمن في تعزيز مشاركة المجتمع المدني في البناء الديمقراطي، لكن بالمقابل هناك العديد من التحديات المطروحة على هذا المستوى بالنسبة إلى الدول النامية خاصة. أهم هذه التحديات ضرورة التغلب على الفجوة الرقمية، وضرورة تأهيل المجتمع المدني في بلدان الجنوب وتعزيز قدرته على الانخراط في الثورة الرقمية».

وكتب حمدي الشريف، من مصر، دراسة بعنوان «جدلية العلاقة بين النضال المدني والسياسات المقبورة»، وقد لفتت هذه الدراسة النظر إلى أن مصطلح «السياسات المقبورة» يشير إلى سلطة الحياة والموت ممثلة بالسلطة السياسية والاجتماعية، وأي سلطة أخرى يحكم أصحابها - سواء بصورة علانية أو بصورة ضمنية - على بعض الناس بالحياة بعضهم الآخر بالموت. وقفت الدراسة على بعض الإشكاليات التي ترتبط بهذا الموضوع، وذلك في ضوء ثلاثة محاور أساسية: تناول المحور الأول تعريفًا مبسطًا وشاملاً للنضال المدني، وأبرز صورته، وأهم الإشكاليات المرتبطة به، وفي المحور الثاني حلّلت أبعاد تقنيات المراقبة في عصر التكنولوجيا بين قوة التحرر وأزمة الاغتراب، وفي المحور الثالث تناولت مفهوم سلطة الحياة والموت.

وكتبت نادية بلكريش، من المغرب، دراسة بعنوان «المجتمع المدني ودوره النضالي في ترسيخ الديمقراطية في العالم العربي»، ركزت فيها على العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية، لأنّ عملية التحول الديمقراطي تقوم «على إبراز دور المجتمع المدني في صيانة الحريات الأساسية للمجتمع». فعلى الرغم من أن موضوع المجتمع المدني ما زال يثير العديد من القضايا والتساؤلات على صعيد المجتمع ككل بقواه وتكويناته ومؤسساته وأنماط ثقافته، فإنه يراد منه «أن يقوم بأدوار أساسية ذات مضامين ديمقراطية».

وكتب الدراسة الرابعة منير الخطيب بعنوان «المجتمع المدني من منظور الانتماء الجذري للجماعة الإنسانية»، أكد فيها وجوب «تنضيد (ثورة المجتمع المدني)، بوصفها مفصلاً حاسماً بين تاريخ البشرية الهمجي و(الثورة المطلوبة والراهنة) التي ينتظرها النوع الإنساني قاطبة، لتحقيق مستويات أكبر من العدالة والمساواة والحرية، بخاصة بعد فشل (الثورات) التي سُميت اشتراكية في أكثر من بلد في العالم وإفصاحها عن توحش وهمجية ونكوص إلى ما قبل التاريخ المدني للبشر».

أما الدراسة الخامسة، فكانت بعنوان «الأيدولوجيا الدينية-الطائفية والنضال المدني المجتمعي؛ إضاءة على الحالة السورية»، كتبها الباحث السوري طارق عزيزة، وتناول فيها مسألة النضال المدني-المجتمعي «انطلاقاً من التمييز ما بين الوعي المواطني/ المدني والوعي الديني/ الطائفي، وتأثير كل منهما في النضال المدني، إيجاباً أو سلباً. فمن خلال الأَوَّل (الوعي المواطني)، يعي الشخص (ذكراً أو أنثى) ذاته بوصفه مواطناً ينتمي إلى دولة بعينها، ويتشارك هذا الانتماء مع سائر المواطنين والمواطنيين، بصرف النظر عن تحديداتهنّ وتحديداتهم الهوياتية الأخرى، ما قبل المواطنة، ولا سيما الدينية أو المذهبية، ما يرتب جملة حقوق وواجبات متساوية، نظرياً على الأقل. أما الثاني (الديني/ الطائفي)، فيقتصد به الوضعية التي يتخذ فيها الشخص من انتمائه إلى دين أو طائفة ما، محدداً هوياتياً أساسياً، فيضبط أولوياته وسلوكه وخياراته، ومن ضمنها الخيارات السياسية، وفقاً لهذا المحدد، والذي تتأسس عليه ضروب من التمييز والتفاوت في الحقوق والواجبات، نظرياً وعملياً»..

أما الدراسة السادسة، فكانت بعنوان «الحفر في صخرة الشمولية»، فكتبها عمر كوش، تناول فيها «أبرز المقولات المتعلقة بنظرية الحكم والسلطة، وأبرز تعريفاتها في الفلسفة السياسية، والتقليد السياسي الحديث، والإشكاليات المتعلقة بالعمل المدني، والوسائل التي تتبناها قوى التغيير الاجتماعي، ومنظمات المجتمع المدني في نظم الاستبداد، وطرق العمل المدني وأشكاله لتحرير الفضاء العام، إضافة إلى سبل حماية النسيج الاجتماعي من التفكك والتحلل، ومواجهة الأزمات المتعددة».

وفي باب مقالات الرأي كتب الباحث الأردني سالم عوض الترابين مقالة بعنوان «النضال من الداخل: المجتمع المدني وإرهاصات الصمود»، وتقوم هذه المقالة على ثلاثة عناوين: الأول، النضال المدني في الوطن العربي توحد الفكرة وغياب التنسيق. الثاني، المفكر العربي والنضال المدني: التنظير والتغيب. الثالث، تجربة النضال المدني العربي بين الصمود والفشل. وكتبت الباحثة التونسية كوثر الرادي مقالة بعنوان «الحركات الاجتماعية وتشكل الوعي بالنضال المدني: نماذج تونسية»، رأت فيها أن «العمل والنضال المدني يشملان كل القوى المُقاوِمة للظلم والحيُف الاجتماعي والمناذية بالحريّة والعدالة، خصوصاً في مناطق (الربيع العربي) وما فرضته مراحل الانتقال الديمقراطي فيها من قضايا اجتماعية واقتصادية بالأساس». وكتب الباحث السوري ماهر مسعود مقالة بعنوان «القضية السورية وإشكالية النضال المدني»، أكد فيها أن «هذا الواقع الذي وصلت إليه القضية السورية هو ما يرفع من أهمية النضال المدني، ويجعله من أهم أنواع النضال الممكنة أمام السوريين في المرحلة الحالية والمستقبلية. فالنضال المدني للأفراد والمجموعات والمنظمات والمؤسسات والحركات على تنوعاتها واختلافاتها، هو ما يجب أن يأخذ مزيداً من الانتباه والتركيز والاهتمام

في المرحلة المقبلة، وهو ما قد يفتح باب السياسة المغلق أمام النخب القديمة وبسببها، وما قد يعبّد طرق الخروج من الجحيم السوري». وكتبت **عبير الكوكي**، من تونس، مقالة بعنوان «**الميديا الاجتماعية شكل من أشكال النضال المدني في تونس**» رأت فيها أن الميديا الاجتماعية «أفرزت حرية النفاذ إلى المعلومة كما عزّزت الديمقراطية التداولية والمشاركة السياسية في الشأن المحلي على الرغم من المراقبة والمنع والتعذيب الذي سلّط على الناشطين الافتراضيين». وحاولت من خلال المقالة أن تجيب عن سؤالين رئيسيين؛ كيفية بروز الميديا الاجتماعية كشكل من أشكال النضال، ودورها خلال الثورة التونسية وبعدها. أما الكاتب السوري **محمد ياسين نعلان**، فقد قدّم مقالة بعنوان «**النضال المدني من الجماعة إلى المجتمع**»، رأى فيها أن علينا، قبل التفكير في النضال المدني، «أن نعيد تصحيح مفاهيمنا عن معنى المجتمع المدني وكيف نتقل من مرحلة الجماعة البشرية التي ما زالت عالقة في تلافيف الوعي الجمعي، والانتقال إلى حالة المجتمع والمواطنة وإعادة النظر في مفهوم الانتماء».

وفي الملف الخاص؛ **تجارب نسوية**، كتبت **سلوى زكرك**، من سورية، مقالة بعنوان «**متلازمة العمل المدني؛ دعوة للشفاء أم إنكار للواقع**»، وكتبت **ولاء صالح** مقالة بعنوان «**عن الكتابة كنضال مدني؛ في ضرورة توسيع أفق النضال المدني**»، فيما كتبت **إسراء عرفات**، من فلسطين، مقالة بعنوان «**دور الوعي السياسي في توليد النضال المدني (قراءة في ضوء نظرية الفرصة السياسية)**».

وفي باب **الحوارات**، أجرت مجلة (رواق ميسلون) حوارًا مع **ريمون المعلولي**، وهو عضو هيئة تحريرها، والأستاذ الدكتور في أصول التربية. تناول الحوار مفهوم النضال المدني وأشكاله وإمكانياته ومجالات عمله والموضوعات المتعلقة به، وتجسيده في سورية والمنطقة العربية.

وفي باب **مقاربات حول ملف العدد** نشرت المجلة أربع مقاربات؛ كتب الأولى **محمود الوهب** بعنوان «**منظمات المجتمع المدني السوري في قلب المخاطر؛ مواجهة زلزال شباط/ فبراير 2023 نموذجًا**»، وكتب الثانية **فادي ديوب**، وهي بعنوان «**حكاية 12 عامًا من حياة الفضاء المدني السوري بعد الثورة**»، أما الثالثة فكتبها **رياض زهر الدين**، وهي بعنوان «**دور النضال المدني في بناء الخط الثالث في ظل مجتمع منقسم بالحرب؛ دراسة للحالة السورية**»، وكتب **حسين شاويش** الدراسة الرابعة بعنوان «**المجتمع المدني الاضطراري؛ محاولة في باراديم جديد لعلاقة المدني بالسياسي**».

واختارت هيئة التحرير المفكر السوري الراحل **صادق جلال العظم** ليكون شخصية هذا العدد، وكان قد رحل في 11 كانون الأول/ ديسمبر 2016، وهو مفكر سوري كان أستاذًا فخريًا بجامعة دمشق في الفلسفة الأوروبية الحديثة،

وأستاذًا زائرًا في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون. في هذا الباب كتب الباحث السوري حسام الدين درويش دراسة بعنوان «صادق جلال العظم: من العلمانية الصلبة إلى العلمانية اللينة»، وكتب الباحث هيثم توفيق العطواني مقالة بعنوان «النقد بوصفه منهجًا في فلسفة العظم»، فيما ترجمت هويدا الشوفي فصلاً من أحد كتب صادق جلال العظم باللغة الإنكليزية، بعنوان «المجتمع المدني والربيع العربي».

وفي باب دراسات سياسية نُشرت في هذا العدد دراستان. كتبت الأولى الباحثة السورية صبا مدور بعنوان «ما مدى نجاح الحكومة التوافقية في تنظيم الصراع الإثني القومي؟»، وكتبت الباحثة المغربية فاطمة لمححر الدراسة الثانية بعنوان «السياسة الثقافية في المغرب بين الإنصاف الدستوري وعوائق التنزيل».

وفي باب إبداعات ونقد أدبي، كتبت الفنانة التشكيلية السورية ريام الحاج مقالة بعنوان «زخارف الرّيزين الدّمشقيّ؛ اقتراح (تقنيّ / فنّيّ) في فنّ الزّخارف بموادّ بديلة»، وجدير بالذكر أن اللّوحات المرفّقة بهذا العدد من المجلة تنتمي إلى تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها. ويتضمّن هذا الباب أيضًا قصة قصيرة بعنوان «جدّيس» كتبها علا الجبر، وخواطر نثرية بعنوان «طلقات للاستعمال المنزلي» كتبها ماهر راعي، وقصة قصيرة بعنوان «مهمة مستحيلة» كتبها عمار الأمير، وقدمت الكاتبة أمل فارس ترجمة لمقالة عن اللغة الإسبانية عنوانها «خوليو كورتاسار يرسل ماريو فارغاس جوسا»، وكتب أيضًا عبد الرزاق دحنون مقالة بعنوان «المستطرف الصغير؛ منتخبات من مجمع الأمثال».

وفي باب ترجمات، قدّم غسان مرتضى، وهو عضو هيئة تحرير رواق ميسلون وكاتب وباحث و مترجم سوري ويحمل دكتوراه في الأدب المقارن من سانت بيتربورغ/ روسيا، فصلاً ترجمه عن الروسية من كتاب «قضايا الإضحاك والضحك» الذي كتبه ف. يا. بروب في أخريات أيام حياته؛ فعلى الرغم من أنّه بروب خصّص جلّ اهتمامه ووقته لدراسات الفولكلور، إلّا أنّه اشتغل في أعوام حياته الأخيرة اشتغلاً مركّزاً على قضايا الفكاهة في الأدب والفنّ.

وفي باب مراجعات وعروض كتب، نشرت المجلة مقدمة كتاب (المجتمع المدني اليوم) لجاد الكريم الجباعي، وهو مخطوط قيد النشر، ستنشره ميسلون للثقافة والترجمة والنشر قبل نهاية العام الحالي. وأخيراً في باب «وثائق وتقارير»، نشرنا موضوعين مهمين من الموضوعات ذات العلاقة بالنضال المدني؛ الأول «أهم أفكار حرب اللاعنف»، والثاني «أسلحة حرب اللاعنف؛ خيارات التصدي للظلم»، وهما من منشورات أكاديمية التغيير المتخصصة بقضايا النضال المدني والتغيير واللاعنف.

هيئة التحرير

اواقف ميسالون

ROWAQ
MAYSALON

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

الافتتاحية



النضال المدني ونزعة التسييس

راتب شعبو



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

النضال المدني ونزعة التسييس

راتب شعبو

كاتب سوري يعيش في فرنسا منذ صيف 2014، أمضى في سجون النظام السوري 16 سنة (1983-1999)، خرج منها مجرداً من حقوقه المدنية، تابع دراسته بعد السجن وحصل على شهادة الماجستير في الطب، صدر له سيرة ذاتية عن مدة السجن بعنوان (ماذا وراء هذه الجدران)، وكتاب يتناول الجانب السياسي من الدعوة المحمدية (دنيا الدين الإسلامي الأول)، وكتاب (قصة حزب العمل الشيوعي في سورية)، له ترجمات عن الإنكليزية، ويكتب في الصحف العربية.



راتب شعبو

تسيطر على حياتنا السياسية فكرة عامة قلما تعرضت للنقد، تنطلق من «مسلمة» تقول إن مشكلتنا الحقيقية تكمن في السلطة السياسية، في استبدالها وفسادها ونهها وقمعها... إلخ. وتصل هذه الفكرة بالناس إلى قناعة تقول إن طريق الخلاص لا يكون إلا بالخلاص من السلطة المستبدة. وبطبيعة الحال، يكون ذلك عبر أحزاب سياسية معارضة، تشكل مشاريع سلطات بديلة «غير مستبدة». ولعل اطمئنان أصحاب هذه الفكرة إلى أن هذه السلطات البديلة، إذا قيض لها أن تحقق ذاتها، ولن تكون مستبدة... يستند إلى المحاكمة التالية: ما دامت هذه الأحزاب تعارض وتنتقد وتقارع سلطة مستبدة، فإنها لن تبني سلطة مشابهة. تبدو هذه المحاكمة ساذجة، وهي كذلك، ولكننا لا نجد تفسيراً آخر للقناعة الأنفة الذكر.

لهذه الفكرة «التسييسية» حضور طاع عندنا، حين نقول «تسييسية» نقصد أنها تبالغ في دور السلطة السياسية فيبدو لها أن تغيير السلطة السياسية هي مفتاح التغيير. هذا ما قاد الناس إلى القناعة بأن الخلاص من الاستبداد يتوقف على «النضال السياسي»، أي على حسم المعركة السياسية بين «الحزب» الحاكم المستبد والأحزاب المعارضة «غير المستبدة». أما الناس فإنها تنقسم في قلوبها (وفي قولها وفعلها إذا سمحت الظروف) بين الأحزاب المتصارعة. على هذا تبقى شروط حياة الناس المادية والمعنوية

مرهونة بحسم الصراع السياسي الذي يبدو، والحال هذه، كما لو أن حسمه دخول إلى جنة منتظرة ترسمها المخيلات العطشى إلى «جنة» الخلاص من الاستبداد.

من الطريف أنه مع نجاح الانقلاب العسكري الأبرز في العالم العربي، نقصد انقلاب الضباط الأحرار في مصر (1952)، انتقل هذا التصور إلى النخبة الحاكمة التي «خرجت من الشعب»، والتي باتت ترى، من موقعها في السلطة، أن الصراع في المجتمع تولده الأحزاب وأن «حل الأحزاب» هو السبيل إلى السلام الاجتماعي. كأنه لا صراع في المجتمع سوى الصراع الحزبي، أي الصراع على السلطة السياسية. الفكرة نفسها تقود، من موقع مواجهة السلطة، إلى ضرورة تشكيل الأحزاب، وتقود، من موقع السلطة، إلى حل الأحزاب.

تقوم سياسة حافظ الأسد في إنشاء «الجبهة الوطنية التقدمية» بعد 1970، على الفكرة نفسها، وهي أن الأحزاب هي من يخلق الصراع في المجتمع. إذا كان عبد الناصر قد اعتمد سياسة حل الأحزاب، فإن الأسد اعتمد سياسة كسبها وتدجين قادتها ببعض المزايا.

هذا التصور التسييسي يشوه الفكرة الشهيرة التي تقول «كل صراع طبقي هو صراع سياسي» حين يختزلها، في الحقيقة، إلى «لا صراع طبقي إلا الصراع السياسي». صحيح أن الظروف التي دفعت باتجاه هذا الاختزال هو استبداد السلطة السياسية وحصارها المحكم للمجتمع، إلا أن هذا الاختزال هو، في الواقع، ضرب من الهروب إلى الأمام في مواجهة السلطات المستبدة. السلطة تبطلع الدولة وتحاصر كل نشاط مدني مستقل، وبدلاً من العمل على مواجهة السلطة على مستويات منخفضة، لاستعادة شيء من المجال العام، فإن العمل يتركز أساساً على إسقاط السلطة التي تحاصر المجال العام. والحال إن غياب قوى مدنية تحمي المجال العام، يجعل من هذا الأخير لقمة سائغة لأي سلطة «بديلة»، مهما يكن اسم «الحزب» الجديد أو لونه أو أيديولوجيته.

من طبيعة السلطة أن تميل إلى التمدد والاحتكار والسيطرة التامة، ولا يحد من هذا الميل سوى المقاومة التي تبديها سلطة أو سلطات أخرى. ومن نافل القول إن السلطة الأقوى تسعى إلى تحطيم أي مقاومة تواجه ميلها إلى السيطرة، سعياً إلى أن تكون السلطة الوحيدة أو المطلقة. ليس في المجتمع سلطة تتفوق على سلطة الدولة في القوة، لذلك كان من الضروري إيجاد حل للمعضلة التي تتمثل باحتمال أن تستخدم نخبة الحكم السياسي سلطة

الدولة لسحق كل سلطة أخرى تقف في وجه ميلها إلى التمدد والاحتكار. كان الحل الأنسب هو تقسيم سلطة الدولة إلى سلطات مستقلة بعضها عن بعض بحيث تحرم النخبة السياسية الحاكمة

” إن غياب قوى مدنية تحمي المجال العام، يجعل من هذا الأخير لقمة سائغة لأي سلطة «بدلية»، مهما يكن اسم «الحزب» الجديد أو لونه أو أيديولوجيته.

(السلطة التنفيذية) من استخدام جهاز الدولة لسحق الخصوم، دون ضوابط. هذا التقسيم يعرف باسم فصل السلطات (التنفيذية، التشريعية، القضائية).

ولكن احترام هذا الفصل بين السلطات يحتاج بدوره إلى سلطة تقف في وجه السلطة التنفيذية، بوصفها السلطة الأقوى مادياً بين السلطات الثلاث المذكورة، وتمنعها من السيطرة على السلطتين الباقيتين وإحاقهما بها، فنعود مجدداً إلى نقطة الصفر، وهي استبداد سلطة الدولة أو السلطة التنفيذية بباقي السلطات الموجودة داخل الدولة وخارجها. والحق إن السلطة الأهم التي تقف في وجه تعدي السلطة التنفيذية على بقية سلطات الدولة وابتلاعها هي سلطة المجتمع. ولكن هل للمجتمع سلطة؟ نعم، حين يكون المجتمع على دراية راسخة بأهمية تقييد سلطة الدولة، وحين يكون جاهزاً للنضال ضد كسر التوازن بين سلطات الدولة، وجاهزاً للنضال ضد تعديات السلطة على المجال العام وعلى حقوق المواطنين. هكذا فقط يمكن أن تتوازن دائرة القوة، ويمكن أن تعود الدولة إلى وظيفتها العمومية وأن تكون جهازاً مستقلاً عامًا وقابلًا للتداول.

نعتقد أن العلة الرئيسة في بلداننا تكمن في التماهي التاريخي بين السلطة (أهل الحكم) والدولة وما ينجم عن ذلك من خصخصة الدولة وجعلها مملوكة لمصلحة السلطة التي تسيطر عليها. يحدث ذلك بسبب غياب أو خضوع للسلطات الداخلية التي من شأنها أن تحد من سيطرة السلطة على كامل المجتمع، عبر جهاز الدولة. والخطر في الأمر أن في الوعي العام المكرس عبر الزمن، قدرًا كبيرًا من التقبل والتسليم بهذا الواقع. ينسجم مع هذه الحال «أبدية» السلطة السياسية، سواء على خط وراثي (الملكيات والجمهوريات الوراثية)، أو على خط حزبي (دول المنظومة الاشتراكية). في كل هذه الحالات، تبقى قوى المجتمع خاضعة ويبقى المجتمع مصلوباً على خشبة الدولة. غياب سلطات داخلية تحد من سيطرة الدولة على المجتمع، هو ما ولد المفارقة المؤلمة في أن المحكومين في هذه البلدان، يتطلعون إلى تدخل سلطات خارجية كي تلجم سلطة الدولة «الداخلية» عن البطش بالمجتمع.

أمام هذا الواقع يبدو للوعي أن المشكلة تكمن في السلطة التي تسيطر على الدولة، وأن المخرج يكون بتغيير السلطة، الأمر الذي يقود تلقائيًا إلى إعلاء شأن النضال الحزبي (الذي يريد بلوغ السلطة السياسية) على أي شكل آخر. وهكذا تتشكل الأحزاب وتعيش عمرها كله تحت القمع المباشر، على يد سلطة تمتلك كل سبل البطش والتقييد. والحق أن المشكلة ليست في السلطة الحاكمة نفسها بل في تماهي السلطة مع الدولة، وبالتالي فإن الحل ليس في «تغيير» السلطة، بل في تحرير الدولة من السلطة واستعادة المعنى العام لها. هنا يبدأ معنى النضال المدني الذي ينطلق من أن المشكلة، قبل أن تكون في تغيير السلطة، هي في استعادة عمومية الدولة، أو قل بناء عمومية الدولة.

تماهي السلطة مع الدولة يحيل القيمة التحريرية لتغيير السلطة إلى ما يقارب الصفر. لا بل قد يحمل تغيير السلطة آثارًا سيئة ناجمة عن الفوضى التالية وعن سوء إدارة الدولة على يد نخبة جديدة غير ذات خبرة.

في الغالب، وبسبب هذا الواقع الاستبدادي، وغياب أشكال النضال المدني الذي لا ينافس السلطة الحاكمة على السلطة بل يسعى لتحرير أكبر قدر ممكن من المجال العام من يدها، وهو ما يساهم في تحرير جهاز الدولة من سلطة الدولة، نقول بسبب ذلك كانت أشكال الاحتجاج الغالبة تتخذ شكلًا سياسيًا حزيًا يستهدف السلطة المستبدة، فينتهي الحال إما إلى بطش دموي بالمحتجين، أو إلى «نجاح» الاحتجاج في التأسيس لسلطة جديدة، تعيد سيرة السلطة القديمة، جريًا على سنة ثابتة تسير عليها السلطات، حين يوكل المجتمع أمره للأحزاب السياسية وحدها.

هناك مساحة واسعة من العمل غير الحزبي، ينبغي إنشاؤها وملؤها، إذا كان لأملنا في العمل الحزبي أن يكون في محله.

كل ما سبق لا يعني التقليل من أهمية النضال السياسي الحزبي، ذلك أن وجود الأحزاب وصراعها يشكل بحد ذاته أحد العناصر التي تحد من تمدد السلطة وسيطرتها. ما يهمنا هنا هو توضيح بعض الفروق وخطوط التمييز فيما يخص النضال المدني.

نعقد أن العلة الرئيسة في بلداننا تكمن في التماهي التاريخي بين السلطة (أهل الحكم) والدولة وما ينجم عن ذلك من خصخصة الدولة وجعلها مملوكة لمصلحة السلطة التي تسيطر عليها.

”
هناك مساحة واسعة من العمل غير
الحزبي، ينبغي إنشاؤها وملؤها،
إذا كان لأملنا في العمل الحزبي أن
يكون في محله.“

1). «النضال المدني» ليس عملاً خدمياً يشبه عمل المنظمات غير الحكومية، بل هو فاعلية مضادة للسلطات القائمة، ولا يمكن أن يكون متسقاً مع هذه السلطات أو عاملاً تحت إمرتها. علاقته مع السلطات الحاكمة هي علاقة صراع تهدف إلى الحد من سيطرة السلطات وتجاوزاتها على حساب حقوق المحكومين ومصالحهم.

2). يختلف «النضال المدني» عن النضال الحزبي أنه لا يتبغي الوصول إلى السلطة السياسية. لذلك فإن اهتمامه بمختلف شؤون الناس، لا يهدف إلى جني مردود سياسي يساعده في الوصول إلى السلطة، كما تفعل الأحزاب. غاية «النضال المدني» هي مواجهة ميل السلطة السياسية إلى توسيع السيطرة والتمدد على حساب حقوق الناس. وعليه فالنضال المدني هو نشاط في وجه السلطات الحاكمة على طول الخط وليس في أفقه أن يتحول إلى سلطة حاكمة.

3). يمكن للنضال المدني أن يتصدى لقضايا سياسية مهمة وذات طابع وطني، وهو في هذا ينقل إلى المستوى السياسي، الوزن الذي يشكله القطاع الأوسع من الشعب الذي ينظر إلى الصراع السياسي من موقع غير حزبي، موقع متحرر من الانشغال في تحقيق مكاسب سياسية «فتوية»، ومنشغل في التعبير عما يمكن أن نسميه ضمير المجتمع. على سبيل الافتراض، كان يمكن لهيئات النضال المدني أن تعترض على تعديل الدستور لتمرير قرار التوريث في سورية، ويمكنها أن تعترض على أي اتفاقات تسوية جائزة مع إسرائيل، وعلى بيع قطاعات الاقتصاد السوري لروسيا وإيران... الخ. هذا يستدعي بطبيعة الحال متابعة جيدة ومعرفة واسعة بما يجري وقدرة على التحليل والتوعية.

4). يمكن أن يتجسد النضال المدني بعدد غير محدود من الأشكال يكافئ العدد غير المحدود من الهموم التي يعيشها المحكومون، على صعيد حياتهم المادية أو المعنوية. على سبيل المثال، يمكن أن تشكل هيئات نضال مدني معنية فقط بمكافحة التعذيب في الفروع الأمنية وفي السجون. حين تتولى هيئات النضال المدني هذا الجانب، فإنها تتولاها مستقلاً عن السياسات الحزبية. بكلام آخر، الأحزاب المعارضة تنتقد ممارسة التعذيب التي تقوم بها السلطة القائمة، وهذا مفيد بلا شك، ولكن، لا نتجاوز على الحقيقة إذا قلنا إن الأحزاب تمارس هذا النقد ليس بدافع معاداة مبدئية للتعذيب، بل بدافع معاداة السلطة التي تمارسه. وعليه فإن رضا الأحزاب لا يتحقق بوقف التعذيب بقدر ما يتحقق بسقوط السلطة القائمة ووصولهم إلى السلطة. هذا ما

يبين الفارق بين نضال مدني ضد التعذيب، مستقل بالكامل عن طبيعة السلطة التي تمارسه، وبين النضال الحزبي ضده.

التطور الكبير في وسائل التواصل، يوفر إمكانية مهمة للوصول إلى المعلومات ونشرها والحشد ضد الممارسات المحددة التي تناهضها هيئات النضال المدني كل حسب الجانب أو الهم الذي تشغل به.

(5). الثورات لحظات نادرة في تاريخ المجتمعات، في هذه اللحظات النادرة تتدخل السلطة القائمة، ويصبح مصيرها مطروحاً على جدول الأعمال المباشر. في مثل هذه اللحظات، حين يكون الشعب في الشارع بمطالب تغيير السلطة السياسية، تغيب محددات النضال المدني، لأن أهم ما يميزه هو العمل المستمر على تحقيق مكاسب من سلطة راسخة. الحضور الشعبي المباشر في الشارع للمطالبة بالتغيير السياسي، يتجاوز النضال المدني. ولكن ما يحققه النضال المدني في فترات السكون، هو من العناصر التي تحمي المجتمع من تغول أي سلطة، قديمة كانت أو جديدة، ومما يشكل ضمانات للمحكومين من عدم تغول السلطة، مهما كان لونها، على المجتمع.

بناء على ذلك، فإن التنسيق التي تشكلت في مستهل الثورة السورية، لا تدخل في مفهوم النضال المدني، كما لا تدخل فيه المجالس المحلية التي تشكلت لملء فراغ انسحاب الأجهزة الخدمية للدولة. ولا تدخل في مفهوم المنظمات الخيرية أو المنظمات المدنية التي تقدم خدمات (تعليم، صحة، نظافة، دفاع مدني... الخ) لتسد تقصير السلطات أو عجزها عن تقديم الخدمات. ذلك أن النضال المدني، كما سبقت الإشارة إليه، هو فعالية مضادة للسلطات غايته حماية وتوسيع لحقوق المحكومين من ميل السلطات إلى التغول على المجتمع.

(6). على هذا يمكن القول إن النضال المدني هو ما يخلق المجتمع المدني الذي هو قوة مواجهة للسلطة، أو لنقل إن هيئات النضال المدني تقوم مقام المجتمع المدني، حين يكون النظام السياسي مغلقاً ويحارب وجود مؤسسات مجتمع مدني يمكن أن تحد من طغيان السلطة واستفرادها بالمجتمع.

”
ما يحققه النضال المدني في فترات السكون، هو من العناصر
التي تحمي المجتمع من تغول أي سلطة، قديمة كانت أو
جديدة.“

“

دراسات محكمة

■ الإعلام الرقمي ودوره في التغيير الاجتماعي والسياسي

محمد بوعيطة

■ المجتمع المدني ودوره النضالي في ترسيخ الديمقراطية في العالم العربي

نادية بلكرিশ

■ العلاقة بين النضال المدني و"السياسات المَقْبُورَة"
(إشكاليّات وآفاق في عصر التكنولوجيا)

حمدي الشريف

■ المجتمع المدني من منظور الانتماء الجذري للجماعة الإنسانية

منير الخطيب

■ الأيديولوجيا الدينية-الطائفية والنضال المدني المجتمعي؛
إضاءة على الحالة السورية

طارق عزيزة

■ الحفر في صخرة الشمولية

عمر كوش



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

الإعلام الرقمي ودوره في التغيير الاجتماعي والسياسي

محمد بوعيطة



محمد بوعيطة

كاتب وباحث مغربي في النقد الأدبي الحديث والبلاغة، دبلوم دراسات عليا في اللغة العربية وآدابها، من كتبه المنشورة: التناص في النقد العربي الحديث (2014)، أزمة الهوية في الرواية العربية (2016). له العديد من الدراسات المنشورة في الدوريات العربية (مجلة الثقافة الشعبية، مجلة الشارقة، مجلة تراث، مجلة البحرين الثقافية). أستاذ التعليم الثانوي، شارك في العديد من اللقاءات الثقافية المحلية والوطنية.

ملخص

الإنسان كما قيل حيوان اتصالي، ولا تقوم للمجتمع قائمة من دون نظام للاتصال، الذي عدّه بعضهم شرطاً من شروط بقاء الكائن البشري. وتاريخ البشرية من عصور نقوش الأحجار إلى بث الأرقام، يمكن رصده متوازياً مع تطور وسائل الاتصال الحديثة التي تربط الأفراد والجماعات، ويشهد هذا التاريخ أن الاتصال كان دوماً وراء كل وفاق وصراع، فكلاهما (بحسب ميثاق منظمة اليونسكو)، ينشأ ابتداءً من عقول البشر. لقد ظن بعضهم خطأ أن إعلام عصر المعلومات ما هو إلا مجرد طغيان الوسيط الإلكتروني على باقي وسائط الاتصال الأخرى، لكنه في حقيقة الأمر، أخطر من ذلك بكثير، فالأهم هو طبيعة الرسائل التي تتدفق من خلال هذا الوسيط الاتصالي الجديد، وسرعة تدفقها وكذا طرق توزيعها واستقبالها.

لقد نجمت عن ذلك تغيرات جوهرية في دور الإعلام، جعلت منه محوراً أساسياً في منظومة المجتمع، فهو اليوم محور الاقتصاد، وشرط أساسي للتنمية. وما يؤكد محورية الإعلام في حياة الإنسان اليوم، ذلك الاهتمام الشديد الذي تحظى به قضاياها في الفكر الفلسفي والتنظير الثقافي المعاصر. لهذا ساد الإعلام ووسائله الالكترونية الحديثة ساحة الثقافة، حتى جاز لبعضهم أن يطلق عليها: ثقافة الميديا، وثقافة التكنولوجيا، وثقافة الوسائط المتعددة. لهذا، عززت أهمية شبكات التواصل الاجتماعي دور المجتمع المدني في البناء الديمقراطي، من خلال استثمار التكنولوجيات

الجديدة ووسائل الإعلام البديلة والمجانية، لتقوية المجتمع المدني والتأثير عليه والمشاركة في بناء السياسات العمومية ومساهمة في الحكامة. حيث يستخدم المجتمع المدني شبكات التواصل الاجتماعي بشكل كبير لإحداث التغيير.

لهذا، ساهمت شبكات التواصل الاجتماعي من طرف المجتمع المدني لتقوية التعاون بينه وبين الحكومة فشكل نموذجاً يمكن الأخذ به في ما يخص تعزيز مشاركة المجتمع المدني في البناء الديمقراطي. ذلك أن التجارب أثبتت أن استثمار شبكات التواصل في الحوار بين المجتمع المدني والحكومة، يمكن أن يهيئ بيئة جيدة للديمقراطية، ويساهم في ضمان انتخابات نزيهة، وغيرها من القضايا؛ وذلك بفضل استخدام هذه الشبكات. لكن الأخذ بهذا النموذج يفرض تحدياً آخر، وهو ضرورة تأهيل المجتمع المدني وتقوية قدراته في المجال التكنولوجي؛ بمعنى أن رقمنة منظمات المجتمع المدني في البلدان النامية أساسية لتقوية دوره في تحقيق الديمقراطية، ولا سيما في عصر الذكاء الاصطناعي.

مقدمة

تُعدّ مواقع التواصل الاجتماعي مثل الفيس بوك الإعلام الجديد، الذي انتشر في المجتمعات من نطاق ضيق إلى نطاق أوسع، استخدم من خلاله أدوات إعلامية مختلفة مثل المقروءة والمسموعة والمرئية، وأثرت بالاستجابة على المتلقي، وساهمت في تحديد توجهاته وتغيير معتقداته وبناء أفكاره ومواقفه. إن مواقع التواصل الاجتماعي من أكثر المنتجات الالكترونية شعبية، وعلى الرغم من أنها أنشئت للتواصل بين الأفراد إلا أنها تعدت ذلك ليكون الفرد في بنية هذا المجتمع الإلكتروني ممثلاً لمؤسسة معينة، أو شكل من أشكال الإعلام كالصحف، أو هو مثل نسق اجتماعي معين سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو ديني، ويُستخدم الفيس بوك لعرض القضايا السياسية ونقاشها، والدعوة من خلالها لحضور الندوات أو كسب التأييد والمؤازرة في توجه معين، فانتشار هذه الأدوات بشكل سريع لما يتميز بسهولة التعامل معها وانخفاض تكلفتها، يؤدي إلى زيادة سريعة في عدد مستخدميها، فنلاحظ أن عدد مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي يزداد إلى مليون شخص كل شهر، وهذا العدد يفوق عدد قراء الصحف التقليدية الورقية، فاستبدال المجتمع لوسائل التواصل بينها وبين الحكومة ووسائل الاهتمام السياسي من الصحف والتلفاز إلى المواقع الالكترونية وتحديداً مواقع التواصل الاجتماعي فيها، كلها كان لها خصائص سهلة في التعامل والتكلفة وسرعة الوصول، مقارنة مع الوسائل الأخرى⁽¹⁾. وتُعدّ فئة الشباب هي الفئة الفاعلة والتي لها الدور المهم في مواقع التواصل الاجتماعي، بحيث لديهم القدرة والمهارات والخبرات التي تتيح لهم التواصل في ما بينهم من خلال المواقع، ومنها يمكن لهم نشر الأفكار والمواقف، وعرض التوجهات والخبرات السابقة، ما يشير إلى مدى أهمية هذه المواقع على المستوى السياسي في الدولة، ومدى أثرها في

(1) محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، ط 1 (لبنان، الدار العالمية للنشر،

2003)، ص: 84

تحديد التوجهات والتوقعات وتشكلها بين المجتمع والحكومة، وما يقوي الثقة بين الطرفين في صنع القرار.

تعدّ التكنولوجيات الحديثة بما فيها شبكات التواصل الاجتماعي أداة أساسية للتنمية ولتحقيق أهداف الألفية لأنها تخلق فرصاً جديدة في كل مكان ولها تأثير كبير على حياتنا اليوم. فهي تبقينا على اتصال بقضايا المجتمع الأساسية كلها على الصعيد الوطني والدولي. لهذا السبب، يمكن أن يعزز استخدام الوسائل التكنولوجية، دور المجتمع المدني في التنمية وفي المسار الديمقراطي. لكونها تقوم بخلق نوع جديد من العلاقات بين الفاعلين في مجتمعات العصر الرقمي، كما أن شبكات التواصل الاجتماعي تخلق شكلاً جديداً من التفكير والعيش مع اختلاف الزمان والمكان، وتساهم بتعزيز دور المجتمع المدني في بناء الوعي الديمقراطي. يندرج هذا الأمر في إطار إعلان مبادئ مؤتمر القمة العالمي لمجتمع المعلومات، الذي نظم في جنيف سنة 2003⁽²⁾. ما يدفع إلى طرح العديد من الأسئلة، أبرزها: ما هو دور الإعلام الرقمي في خلق تواصل فعال بين أفراد المجتمع؟ ما دور الإعلام الرقمي في خلق تغيير المجتمعات على المستوى الاجتماعي والسياسي؟ إلى أي حد ساهم الإعلام الرقمي (خاصة شبكات التواصل الاجتماعي) في خلق وعي جديد يعمل على تعزيز دور المجتمع المدني ومساهمته في المسار الديمقراطي؟ وما هو مستقبل الممارسة الديمقراطية في عصر شبكات التواصل؟

1. عالم الرقميات والثورة الإعلامية

تكمّن وراء كل ثورة الإعلام والاتصال عوامل تقنية واقتصادية وسياسية يمكن تلخيصها في ما يلي:

1. العامل التقني المتمثل بالتقدم الهائل في تكنولوجيا الكمبيوتر، ما انعكس على جميع قنوات الإعلام (صحافة مختلفة، إذاعة، تلفزيون)، وانعكس كذلك على طبيعة العلاقات التي تربط بين منتج الرسالة الإعلامية وموزعها ومتلقيها. لقد انكمش العالم مكاناً وزماناً، وسقطت الحواجز بين البعيد والقريب.
2. العامل الاقتصادي المتمثل في عولمة الاقتصاد، وما يتطلبه من إسراع في تدفق المعلومات، وليس هذا لمجرد كون المعلومات قاسماً مشتركاً، بل لكونها سلعة اقتصادية في حد ذاتها. تتنامى أهميتها يوماً بعد يوم. حتى غدت نظم الإعلام والاتصال هي وسيلة القوى الاقتصادية لعولمة الأسواق من جانب وتنمية النزعات الاستهلاكية، ووسيلة توزيع سلع صناعة الثقافة من موسيقى وأفلام، وألعاب وبرامج تليفزيونية من جانب آخر.
3. العامل السياسي المتمثل بالاستخدام المتزايد لوسائل الإعلام من قبل القوى السياسية بهدف إحكام قبضتها على سير الأمور، والمحافظة على استقرار موازين القوى، في عالم شديد الاضطراب، زاخر بالصراعات والتناقضات. لقد تداخلت هذه العوامل التقنية والاقتصادية والسياسية بصورة

(2) عبد الكريم الديبسي، دور شبكات التواصل الاجتماعي في تشكيل الرأي العام، مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 1، المجلد 40، 2013، ص: 121

غير مسبوقه، جاعلة من الإعلام الحديث قضية شائكة للغاية، وساحة ساخنة للصرعات العالمية والإقليمية والمحلية.

كان ظهور الإنترنت، بوصفه شبكة في محيط جغرافي صغير للتواصل وتبادل الأخبار، خصوصاً في المجال العسكري، بداية جديدة منذ العام 1989م، هذا التاريخ تحديداً الذي تزامن مع انهيار «كفة الميزان» الثانية في العالم المتجلية في القوة العظمى الثانية بعد الولايات المتحدة الأمريكية، وهي الاتحاد السوفياتي، فمالت القوة والتأثير ناحية الكفة الأبقى الأكثر ثقلاً، فأضحت علاقات التواصل الاجتماعي تابعة ليس لموازن القوى العالمية، بل تابعة لـ «كفة ميزان القوة الواحدة» في العالم، وهي الولايات المتحدة الأمريكية. يقتضي منطق القوة قيام القوى باستحداث الأدوات التي تستديمه وتستبقه على قمة هرم القوة أطول مدة ممكنة. عندئذ يكون تزايد الفجوة والسيطرة والقوة والتأثير مقصوداً، بين مصممي الشبكة ومخترعيها وبين من يستخدمونها في كل العالم ومع تزايد تقدم وسائل التواصل، وصولاً إلى منصات شبكات التواصل الاجتماعي التي قامت بخلخلة كل التشكلات، والعلاقات، والظواهر، والتفاعلات الاجتماعية في كل أنحاء العالم، على كل الدوائر والمستويات، فقد دعمت هذه الخلخلة خصائص شبكات التواصل الاجتماعي التي تدعم الانفتاح على الآخرين والعالم. ما ساهم في انهيار سياقات الهوية، والوقت والمسافات الاجتماعية، وانهيار سياق التواصل المباشر لمصلحة التواصل الشبكي العميق. ولتحقيق الهدف الأولي والأصيل للمعرفة وهو «الفهم».

انتشرت شبكات التواصل الاجتماعي، أو الشبكات الاجتماعية، منها ما استهدفت كل أفراد المجتمع (يوتيوب، فايسبوك)، ومنها ما استهدفت فئة الشباب في كل أنحاء العالم، في الولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة المتحدة، ونيوزيلاندا، وأستراليا، اليابان، سنغافورة، والفلبين، إندونيسيا، ماليزيا، وكوريا، والصين⁽³⁾. بعد استحداث شبكات التواصل الاجتماعي، عبر الإنترنت، تزايد انتشارها وتأثيرها نتيجة المميزات التي تقدمها إلى الأفراد، مثل: بناء ملف تعريف عام أو شبه عام ضمن نظام محدد، وتوضيح قائمة المستخدمين الآخرين الذين يشتركون معهم في اتصال، وعرض قائمة الاتصالات التي قام بها. غير أن الخصائص والمميزات والوظائف تتمايز وتختلف بين مواقع الشبكات الاجتماعية المختلفة، لكن توجد أربع خصائص تؤدي دوراً بارزاً في إنشاء مواقع التواصل الاجتماعي، وهي ملفات التعريف الشخصية الموجودة على الشبكة، وقوائم الأصدقاء على شبكات التواصل الاجتماعي، وأدوات التواصل العام لشبكات التواصل الاجتماعي، والانتماءات البيئية للجمهور الشبكي. دعمت هذه المميزات تزايد انتشار شبكات التواصل الاجتماعي وسهلت تأثيرها في الجماهير الشبكية. في العالم المعاصر وفي كل مرة ينشئ فيها الفرد تطبيق ويب جديد، تظهر وسيلة إعلامية جديدة، يظهر الفيسبوك، والتويتر،... الخ، بطرق جديدة للتواصل مع الآخرين. ما يستحضر أشكالاً جديدة من الوعي الذاتي، وطرقاً جديدة للتفكير حول الذات والآخرين⁽⁴⁾.

إن سرد اهتماماتنا وانضمامنا إلى المجموعات، ومشاركة الصور، ووضع الرموز، وتبادل الأفكار،

(3) محمد علي رحومة، علم الاجتماع الآلي، مقارنة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 347، 2008)، ص: 11

(4) Terry, F. New media: an introduction, (London, Oxford University Press, 2008), p: 106

والخبرات، والتتبع، والتغريد على تويتر، هي طرق للتعبير عن النفس، كذلك طرق جديدة للتأثير فيمن تقدم لهم أنواع جديدة من الانعكاس الاجتماعي لفهم أنفسهم. ولأن هذه التقنيات تتغير بسرعة كبيرة، فقد صدمت الإنسان الأشكال الجديدة من الوعي الذاتي المفاجئ، كما تظهر وسيلة إعلامية جديدة في كل مرة يقوم فيها أي شخص بإنشاء تطبيق ويب جديد. فهي طريقة جديدة للتواصل مع الآخرين، وتحقيق طرق جديدة وأشكال للوعي والتفكير الذاتي في ما يتعلق بالآخرين، وتجاربهم في المدونات وتأثيرها على فهم علاقاتهم مع الآخرين. لهذا، ألغت شبكة «الإنترنت» المسافات، واخترقت الحدود، مازجة بين الصوت والصورة والكلمة في صيغة رقمية، بعد أن دمجت الحوسبة بالاتصال، وأزالت الفواصل بين العمل والترفيه، وفتحت نافذة وسيدة للجماهير الغفيرة كي تشارك في ثورة اتصال تغير كل يوم أنماط الحياة والتفكير في مختلف دول العالم، بدرجات متفاوتة. وتنتج مشاهد ومعالم وأحوالاً. وما جرى في الإعلام خلال السنوات الأخيرة، هو ثورة بكل المقاييس، يمكن أن نصفها بأنها «ثورة إعلامية» أو اتصالية، تضاف إلى الثورات الناعمة التي يشهدها العالم، والتي غيرت حياة الإنسان، ولا سيّما بعد أن صارت بعض الثورات السياسية نفسها تنساب في سلاسة وسلامة عبر التطور الديمقراطي، كما يقول جون فوران وزملاؤه في كتابهم الأثير «مستقبل الثورات»⁽⁵⁾.

وتكسر الثورة الاتصالية تلك النماذج الإرشادية التقليدية، متسقة في هذا مع الطفرات المعرفية التي شهدها العالم في العقود الأخيرة. يمكن فهمهما أو الإحاطة بها اعتماداً على طرق التفسير التقليدية لأداء الإعلام، ونظرياته البسيطة المعهودة، بل تحتاج إلى اقتربات ومداخل مبتكرة وجديدة تواكب التطور الذي شهده عالم الاتصال. ولهذه الثورة سمات عدة. أولى هذه السمات هي توسيع المشاركة الشعبية في صناعة الإعلام، بما جعلنا نشهد ما يمكن أن يسمى بـ «المواطن الصحفي»، إذ بوسع أي شخص أن يكتب ما يشاء ويثبه على الإنترنت في موقع خاص أو مدونة أو حتى في تعقيب على مقالات الكتاب والصحفيين، وأخبارهم وتقاريرهم وتحليلاتهم وتحقيقاتهم. حقق هذا الاتساع كل ما حلم به من كتبوا منذ عقود عن «مسرح المقهورين» متخيلين ومطالبين بأن يشارك المتفرجون في صناعة النص المسرحي وتمثيله والسمة الثانية هي تعزيز الفردية، التي تتغول دوماً بفعل التقدم التقني وتغير بعض أنماط المعيشة وطرائقها.

فمثلاً أدى اختراع الطباعة وتقدمها إلى إنهاء التجمعات البشرية التي كانت تتحلق حول شخص يقرأ لهم مخطوطاً، وبات بوسع كل شخص أن يقرأ كتابه مختلياً بنفسه. كما أدى اختراع الشطائر إلى انصراف أفراد الأسرة عن التجمع لتناول الوجبات اليومية المعتادة. وعلى المنوال نفسه، فإن الإنترنت ستزيد من عزلة الفرد عن المحيطين به مباشرة من أفراد الأسرة والأصدقاء، وتعيد دمجه في مجتمع افتراضي. ليصبح له أصدقاء من شتى أرجاء المعمورة قد لا يرى وجوههم أبداً، لكنه يتواصل معهم ويقضي بصحبته ساعات طويلة عبر «البريد الإلكتروني» و«الماسينجر» و«الشات» و«الفيس بوك» و«اليوتيوب». ومثل هذا الوضع قد يعيد في المستقبل تشكيل الهويات والانتماءات. أما السمة الثالثة، فهي إعطاء دفعة قوية لاقتصاديات المعرفة. فإذا كان النفط قد أدى دوراً حيويًا في الثورة الصناعية، فإن عالم الرقميات، سيساهم اليوم في الطفرات الاقتصادية الحديثة، التي تسعى

(5) Terry, F. New media: an introduction(ibd), p: 88

جاهدة للاعتماد على بدائل جديدة للطاقة، وإلى إنتاج سلع جديدة، لم يعرفها العالم من قبل. أما الرابعة، فتتعلق بتحدي السلطة، عبر منازعتها في امتلاك وسائل الإعلام، والرد عليها حين تستخدم هذه الوسائل في التعبئة والحشد وتبرير السياسات القائمة، وتزييف الوعي في شقه المناهض للاستبداد والفساد. وهنا، يكسر الإعلام الجديد تسلطية أهداف الإعلام القديم وأحاديته ورسميته وقديسيته، ويضغط على السلطة من أجل تحسين الأوضاع القائمة، وتغييرها بما يؤدي إلى مزيد من الحرية والكفافية. وقد بلغ الإعلام في هذا حداً عالياً، إلى درجة أنه بات يمثل الرقيب الحقيقي على أداء الحكومات، في ظل نظم تتراوح بين الشمولية والطغيانية، حولت البرلمان إلى مقهى عام، وسلبتها وظيفة المراقبة، ووظفت دورها في تشريع القوانين لخدمة من هم في سدة الحكم وتابعيهم.

2. الإعلام الرقمي وتفكيك صورة السلطة المهيمنة

ساهم الإعلام الجديد (الرقمي) في تآكل قدرة السلطة المهيمنة (المستبدة) عن حصاره وتقويضه وكذا إسكات صوته. ما سيؤدي بالتتابع إلى تعزيز الحريات الثلاث حول التفكير والتعبير والتدبير. إذ إنه يساعد الناس على الاطلاع على ما يجري في مختلف أرجاء المعمورة من طقوس وطرق تفكير وتصرف. كما تفتح أمامهم باباً واسعاً ليعبروا عن آرائهم، ثم يمنحهم وسيلة مهمة للممارسة النضال المدني. حيث يعينهم على التواصل والتعبئة والتحريض على معارضة النظم المستبدة. لكن الإنترنت تظل هنا مجرد وسيلة وليست غاية. لأن الدعوة إلى العصيان المدني والإضرابات والاعتصامات من خلال البريد الإلكتروني أو الفيس بوك، إن لم تتبعها استجابة في الواقع، فإنها تفقد معناها. أما الخامسة، فترتبط بالإفراط في استخدام الإعلام كركيزة أساسية في السجل العقائدي الذي يدور في العالم أجمع، ولا سيما بعد أن صار الدين يشكل عاملاً بارزاً من عوامل الصراع الدولي الراهن، بفعل إذكاء الولايات المتحدة الأميركية لمسار «الإسلاموفوبيا» في سياق بحثها عن عدو عقب انهيار الاتحاد السوفياتي، من جهة، و طرحها فكرة «الفوضى الخلاقة» التي تقوم على إشعال النعرات الطائفية والمذهبية والعرقية، من جهة ثانية. ومع هيمنة العولمة وعودة الاستعمار التقليدي، بعد أن ظنت الأغلبية من علماء السياسة أنه قد ذهب إلى غير رجعة، يتصاعد دور الإعلام في المقاومة، فتظهر قنوات تابعة لتنظيمات مقاومة، مثل «المنار» الناطقة بلسان حزب الله، و«الزوراء» التي كانت تطلقها المقاومة العراقية.

كما تظهر أيضاً مواقع على شبكة الإنترنت لبعض الجماعات والتنظيمات والحركات المناوئة للولايات المتحدة، وفي مطلعها «تنظيم القاعدة» الذي استخدم هذه الوسيلة في التواصل مع أفراده، بعد تشتته إثر إزاحة طالبان عن السلطة في أكتوبر 2001. هذه السمات الخمس، تضع الإعلام القديم أو التقليدي في تحدٍّ واضح، لكن ليس بوسعها أن تهيل عليه التراب كاملاً، فنظريات التحديث على اختلافها تبثنا بأن القديم لا يموت كله، وتؤكد في الوقت ذاته، أن القديم لا ينطوي دومًا على شرور أو نقائص يجب التخلص منها، بل إن بعضه أجدى للناس من أشياء. فقد ظن بيل جيتس أن الصحف الورقية ستختفي تمامًا عام 2018، لكن الأمر الواقع جعله يعيد النظر في رأيه، ويعترف أنه لا يمكن أن يقطع بشيء خاص بمستقبل لا يراه، ولا يلم بقوانينه وظروفه كافة. ومن ظنوا أن القراءة على الإنترنت ستؤدي إلى اختفاء الكتاب المطبوع عادوا ليتنجوا كتابًا إلكترونيًا على شاکلة الكتاب

الورقي. وعلى التوازي، زاد توزيع الكتاب المطبوع، ليصل إلى أرقام غير مسبوقه، نرى مثلاً لها في رواية «هاري بوتر» التي وزعت أكثر من خمسين مليون نسخة بلغات عدة، ورواية «الخيميائي» للأديب البرازيلي باولو كويلو التي وزعت نحو ثلاثين مليون نسخة. إن بعضهم انساق وراء الثورة الجارفة للإعلام الجديد، وظن أن المطبعة ستدفن مع مخترعها الألماني يوحنا جوتنبرج.

3. الإعلام الرقمي وتشكيل الوعي

3.1. تشكيل الوعي الاجتماعي

يمثل الوعي الاجتماعي / Social Consciousness ظاهرة سوسولوجية تؤدي دوراً أساسياً في التغيير الاجتماعي. فالوعي يبدأ بمجرد أن يبدأ الإنسان في إنتاج وسائل العيش، تلك الوسائل التي تحدد بداية بطور الطبيعة وإمكاناتها، وإنتاج الوسائل التي ينتج الإنسان بفضلها حياته المادية والعقلية⁽⁶⁾. فالوعي حالة من الاستعداد تتكون من عديد الأفعال العقلية المشتركة والتي من خلالها يعي الفرد هذا الموضوع أو ذلك في نفسه أو بيئته⁽⁷⁾. ولا يمكن فصل الوعي بالمجتمع عن الوعي الذاتي، إذ لا نستطيع التفكير في أنفسنا إلا بالإحالة على جماعة اجتماعية من نوع ما، وما نحن على وعي به، ليس أكثر أو أقل من الكل الشخصي أو الاجتماعي المعقد، فمعظم وعينا انعكاس لحالات عقلنا الواعي. فيصبح وعياً اجتماعياً، لأن إحساسنا بعلاقاتنا بالآخرين، أو بعلاقات الآخرين ببعضهم، ربما تفشل في أن تكون جزءاً منها⁽⁸⁾.

إن الوعي الاجتماعي ليس إدراكاً للواقع وليس تصوراً له فقط، بل هو نتاج لحركة تبادلية يندمج بها الفردي في الاجتماعي، الذاتي في الموضوعي، والإدراك في التصور، وتعد الأبعاد النفسية مجالات أولية للوعي، وبالتالي فإن الأبعاد النفسية والفكرية والعلمية تعد مجالاً نوعياً متميزاً من مجالات الوعي، يتميز فيها عن غيره من المجالات بوظائفه والدرجة التي يعكس بها الواقع الاجتماعي⁽⁹⁾. فقد أكد جورج ميد على الأصل الاجتماعي للفعل، ليشير إلى أن الوعي بالذات ليس نتاجاً فردياً صرفاً، بقدر ما هو محصلة تفاعلات اجتماعية يكون الفرد منغمساً ومشبعاً فيها⁽¹⁰⁾، وبالتالي فإن الشعور بالهوية ليس معطى أولياً في الوعي الفردي، بل حصيلة آليات اجتماعية، تتداخل في التنشئة الاجتماعية. بمعنى أن الإنسان ليس كائناً اجتماعياً فحسب، بل إن وجوده رهين بالآخر، لذا رفض

(6) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، 1981)، ص: 132

(7) S. Coleman, J., & W. Donk, Parliament in the Age of the internet (Oxford, Oxford University press, 1999), p:152

(8) راضي عبيد، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العالم العربي، مجلة التربية، العدد 15، جامعة عمان الأهلية، عمان، 2003، ص: 92

(9) أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري، ط1 (القاهرة، دار نهضة مصر، 2006)، ص: 134

(10) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع (مرجع سابق)، ص: 142

جورج ميد أن يكون الوعي الفردي سابقًا لتنظيم الاجتماعي⁽¹¹⁾، فالأنا كائن اجتماعي يتميز بالقدرة على الإنتاج، والإبداع والمحاكاة، ولا معنى لسلوكه خارج المحيط الاجتماعي⁽¹²⁾.

وتمثل التنشئة الاجتماعية مكونًا أساسيًا من مكونات الوعي الاجتماعي، فهي تعد عملية غرضية وموجهة أيديولوجيًا، تتوخى إحداث تغييرات ثقافية معينة، بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء، فنمط التنشئة الذي يخضع له الفرد يؤثر إلى حد كبير في استجابته لمختلف المثيرات الاجتماعية، ومدى مشاركته في العملية الاجتماعية، وجدية هذه المشاركة في مرحلة النضج، كما تعد التنشئة الاجتماعية ذات أهمية خاصة وسياسية بالنسبة لعملية التكامل الاجتماعي. وتطور الوعي بالهوية القومية وتأكيد الولاء والانتماء للأمة والدولة القومية التي تحتلها⁽¹³⁾. تساعد التنشئة الاجتماعية على إمعان التمحيص والنقد لبعض الأفكار الاجتماعية، وبذلك تكون هناك مراجعة للجو الاجتماعي العام في المجتمع. وذلك عن طريق تعليم الناشئة القيم والاتجاهات الاجتماعية من خلال الأسرة والمدرسة، ومؤسسات المجتمع الأخرى⁽¹⁴⁾.

ويتكون الوعي الاجتماعي من ثلاثة أبعاد:

1. الوعي الفردي الذي يعبر عن فرد محدد له ظروفه النوعية الخاصة، ويعكس وجودًا فرديًا عيانيًا محددًا. بمعنى أن الإنسان مدرك لتصرفاته وجميع نشاطه المادي والروحي.
2. الوعي الجماعي والذي يشير إلى وعي طبقة محددة أو مجتمع محدد. وهو إدراك وتصور طبقان للمجتمع والطبيعة.
3. الوعي المجتمعي الذي يمثل انعكاسًا للوجود الاجتماعي ككل، ويشير إلى إدراك القضايا المجتمعية الأساسية وتصورها.

تأتي هذه الأبعاد على ثلاثة مستويات، ليشير المستوى الأول إلى الوعي اليومي المباشر الذي يعبر عن خبرة الحياة اليومية المباشرة وحاجات البشر اليومية. بمعنى أنه بعد تفصيلي، ويتسم بالتلقائية، إذ ينشأ من الشروط التطبيقية للحياة الاجتماعية، كما يرتبط بالخصائص النفسية الاجتماعية للبشر، أما المستوى الثاني، فهو الوعي النظري الأيديولوجي الذي يعكس وجودًا طبقياً محددًا، ويأتي إدراكًا وتصورًا للمجتمع وما يحويه من علاقات وتناقضات، ويحاول من منظور تاريخي ومعاصر، فهم جوهر الواقع الاجتماعي وظواهرته والقوانين الأساسية التي تحكم سيرورته⁽¹⁵⁾. ويعبر عن الوعي

(11) الجمال راسم محمد، الاتصال والاعلام في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص: 63

(12) أحمد شرك، سوسيولوجيا الربيع العربي، أو الثورات التأسيسية، ط1 (فاس/ المغرب، مقاربات للنشر، 2018)، ص: 59

(13) عبد الحليم الزيات، التنمية الاجتماعية، دراسة حالة في علم الاجتماع السياسي، ط1 (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعة، 2002)، ص: 112

(14) محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير (مرجع سابق)، ص: 72

(15) Gillet, R, and McMillan, J, Consciousness and intentionality,(Amsterdam, Netherlands John Benjamin's Publishing, 2001), p:32

الاجتماعي بالمشاركة الاجتماعية والمعرفة الاجتماعية، وتكوين تصور عن المسائل الاجتماعية، وتبني اتجاه سياسي محدد ودعمه مثل التصويت وعضوية التنظيمات الاجتماعية، ولا يقتصر هذا الوعي الاجتماعي على الإدراك والمعرفة، بل يتعدى ذلك إلى الفهم والتقويم وردات الفعل والتصرف من قبل الفاعلين⁽¹⁶⁾.

أصبح دور الإعلام الإلكتروني أكثر أهمية وخطورة في عصر العولمة وما بعد الحداثة، ومن أقوى الوسائل في تشكيل الوعي الاجتماعي وتكوين الصورة الذهنية في أذهان الناس، وعاملاً أساسياً في تهيئة متطلبات التغيير عن طريق تكوين الوعي في نظرة الإنسان إلى مجتمعه والعالم. لأن المضمون الذي تتوجه به عبر وسائل إخبارية أو ثقافية أو ترفيهية أو غيرها، لا يؤدي بالضرورة إلى إدراك الحقيقة فقط، بل أنه يسهم في تكوين الحقيقة، وحل إشكالاتها، إذ لم يعد إعلاماً ناقلاً بل موجهاً للأفراد والجماعات وتكوين مواقفهم الفكرية والاجتماعية، إذ ساهمت وسائل الإعلام الإلكتروني في توسيع شبكة علاقة الفرد الاجتماعية مع الآخرين على المستوى المحلي والإقليمي والدولي، بصرف النظر عن خلفياتهم السياسية، والاقتصادية، والعرقية، والجنسية. وأتاحت للأفراد فرصة تقديم أنفسهم للآخرين بحرية كبيرة، من دون قيود.

ويلاحظ من خلال مشاهدة الأنماط السلوكية الاجتماعية على أرض الواقع، بأن هناك زيادة مستمرة وإقبالاً مرتفعاً لأعداد الناس، ومن مختلف فئات المجتمع المستخدمين للإنترنت، ولا سيما فئة الشباب فيهم، قد يصل استخدامهم إلى درجة الإدمان. ما قد يؤثر على السلوك الإنساني، وشبكة العلاقات الاجتماعية، وطرق التفكير في التعامل مع متغيرات الحياة، والذي من شأنه تعزيز القيم الفردية بدلاً من القيم الاجتماعية، وقيم العمل الجماعي المشترك الذي يمثل عنصراً مهماً في ثقافة المجتمع⁽¹⁷⁾. وتمارس وسائل الإعلام الإلكتروني تأثيراً هائلاً في تشكيل رؤية الأفراد لأنفسهم وللآخرين، من خلال إغراقهم بعروض عن الآخرين ومشاعرهم وحياتهم ومأكولاتهم وملابسهم ومشروباتهم، وتتحكم في المواقف وأنماط الاستهلاك والإبداع، وكذلك في أشكال التعبير والتنوع الثقافي، فما هو إلا حقيقة واقعه، فهي تؤثر في عمليات تحديد الهوية الذاتية على المستويين الفردي والجماعي، وتساهم في تشكيل «الجماعات المتخيلة» من خلال المشاهد الإعلامية المتخيلة لوسائل الإعلام التي تؤدي بالغ الأهمية في تقرير الكيفية التي نتصور بها حياتنا، ويمكن أن تصبح المشاهد الإعلامية، التي لا يشك في قوة تأثيرها، مصدرًا خبيثاً للنزاعات والتوترات بل وحتى للعنف في مختلف المجتمعات⁽¹⁸⁾.

كما أدت وسائل الإعلام دوراً حيويًا في دعم الديمقراطية حول العالم بما أتاحتها من أدوات تعبير وبيئة وأداة عمل في المجال السياسي العام، وإتاحة فضاء مفتوح أمام المعلومات السياسية والطرح

(16) مروى عصام صلاح، الإعلام الإلكتروني، الأسس وأفق المستقبل، ط1 (الأردن، دار الإعصار، 2015)، ص: 152

(17) عبد الرحمن عواطف، الإعلام العربي وقضايا العولمة، ط1 (القاهرة، العربي للنشر والتوزيع، 1999)، ص: 112

(18) UNESCO, (2009), World Report: Investing in culture diversity and intercultural dialogue (United Nation Educational, Culture and Scientific Organization, 2009), p: 172

السياسي⁽¹⁹⁾. حيث ساهمت في جذب الأنظار بعد تفجيرها للعديد من القضايا التي أثارت الرأي العام، واستخدام الشباب المطالبين بالتغيير لوسائل حديثة للتواصل والتنسيق في ما بينهم، وفي مقدمتها شبكات التواصل الاجتماعي (الفيس بوك، تويتر، وغيرها). وارتبطت موجة الاحتجاجات والثورات التي اجتاحت المنطقة العربية بمطالبة بإجراء إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية، والتي وجد فيها الشباب العربي منفذاً للتعبير عن آمالهم وطموحاتهم ورغباتهم في التغيير، حتى غدت بمثابة محرك فاعل ومؤثر في الثورات والتظاهرات والحوادث التي شهدتها المنطقة العربية⁽²⁰⁾.

إن تأثير وسائل الإعلام الإلكتروني في بناء المواقف الفردية والجماعية من الآخرين، قويٌّ ومباشر وفوري على جمهور المشاهدين والمستمعين الذين يسهل التأثير عليهم نفسياً وأيديولوجياً، ما يطلق عليه نظرية الطلقة السحرية، وعلى الرغم من عمليات الإدراك والاتصالات مع الآخرين والعوامل النفسية والديمغرافية فقد تلعب دوراً في عرقلة التأثير المباشر لوسائل الإعلام الإلكتروني، إلا أن هذه الأخيرة أوجدت مناخاً من الرأي يمكن أن يشوش على القضايا والمواقف الحقيقية. وهذا التأثير لا ينفي قدرتها على تعزيز قيم الناس ومواقفهم وآرائهم ومعتقداتهم ومشاعرهم. وهو ما يصدق بالتالي على الطرق التي يستجيب بها الأفراد للاختلافات الإثنية أو الثقافية⁽²¹⁾. وتشارك وسائل الإعلام الإلكتروني في إيجاد صورة نمطية عن طريق عملية المقارنة مع الآخر، التي تعني تحديد ما يفصل المرء عن غيره من أفراد وجماعات ومجتمعات عن طريق تصنيفهم على أنهم آخرون⁽²²⁾. فمشاركة الأفراد الاجتماعية في الفضاء السائبري من خلال وسائل الإعلام الإلكتروني، تعد من مكونات الوعي الاجتماعي، وهي مؤشر قوي على مدى تطور المجتمع ونظامه الاجتماعي أو تخلفه⁽²³⁾.

وتكمن أهمية المشاركة الاجتماعية في أن النمو الديمقراطي يتوقف بدرجة كبيرة على مدى اشتراك أفراد المجتمع بفاعلية في تحديد الأهداف الاجتماعية وتحقيقها، فهي حق المواطن في أن يؤدي دوراً في عملية صنع القرارات الاجتماعية، وتعني في أضييق معانيها حق ذلك المواطن في أن يراقب هذه القرارات بالتقويم والضغط عقب صدورها⁽²⁴⁾.

تؤدي المشاركة الاجتماعية عبر وسائل الإعلام الإلكتروني إلى تزايد الوعي الاجتماعي، وتساهم في تحقيق التكيف الاجتماعي. وتتأثر عملية المشاركة الاجتماعية إلى حد كبير بعوامل بيئية اجتماعية وثقافية ونفسية واقتصادية، فالعادات والتقاليد والقيم والثقافة الاجتماعية كذلك تؤثر في طبيعة المشاركة الاجتماعية، وبالتالي في طبيعة التطور الاجتماعي في المجتمع. ومما لا شك فيه تساهم النظم الاجتماعية في تزييف الوعي الاجتماعي بأساليب متعددة، كالتبعية الثقافية وعمليات

(19) S. Coleman, J., & W. Donk, Parliament in the Age of the internet(ibd), p: 92

(20) ليت عبد الستار، الاتجاهات والتقنيات الحديثة في الإعلام الإلكتروني، ط 1 (العراق، المنشورات الجامعية، جامعة بغداد، 2019)، ص: 26

(21) UNESCO, World Report: Investing in culture diversity and intercultural dialogue, (ibd), p: 185

(22) IBD, P : 191

(23) عبد الحليم الزيات، التنمية الاجتماعية، دراسة حالة في علم الاجتماع السياسي (مرجع سابق)، ص: 81

(24) عبد الحكيم أحمين، دور الإعلام الإلكتروني في التصدي لقضايا الأمة، ط 1 (القاهرة، دار الكلمة، 2014)، ص: 55

التضليل الإعلامي، والتبعية الإعلامية، والتكنولوجيا⁽²⁵⁾. وتساهم هذه الأساليب في ضعف الوعي الاجتماعي الذي تتضح معالمه في أزمة الهوية التي يخلقها المضمون الإعلامي، وتنوعه وما يحمله من أيديولوجيات متنوعة تشوش ذهن المتلقي، فيجهل أفراد المجتمع هوية نظامهم وطبيعته. فهل هو نظام قبلي أم ديني أم علماني، أم غير ذلك، الأمر الذي يجعل الصورة غير واضحة ومشوشة لدى الأفراد، ما يجعلهم غير قادرين على تحديد حقوقهم وكيفية التعامل مع المواقف والاختلافات الاجتماعية⁽²⁶⁾.

إن مساهمة وسائل الإعلام الإلكتروني في تشكيل الوعي الاجتماعي تجد ما يشبهها في التحليلات الاجتماعية، كأن تكون لها علاقة ما بتشكيل المجتمعات وفهم التفاعل الاجتماعي وبخاصة حين تتفق معطياتها وأفكارها مع نموذج البيئة الإلكترونية. حيث يمكن استخدام منظور عالم الاجتماع إيميل دوركهايم حول الحقائق الاجتماعية لفحص مجموعة من المشكلات الاجتماعية التي تلوح في أفق الفضاء الافتراضي الإلكتروني، والذي يتكون من النظم الاجتماعية الموجودة في المجتمع الواقعي الذي يحدد السلوك الإنساني العام (العائلة، التعليم، الاقتصاد، النظم السياسية والدينية). فالفضاء السائبري الذي يتناول فهم تفاعل الإنترنت مع المجتمعات الحديثة، والثقافة الإلكترونية، وتأثيرات الاتصال الإلكتروني، والتأثيرات السوسولوجية منها في الآخر،... زاد من هجرة الإنسان نحو العوالم الافتراضية في التواصل مع الآخر⁽²⁷⁾.

3.2. تشكيل الوعي السياسي

على الرغم من قدم المجتمع المدني، فإنه قد استخدم بشكل واسع منذ التسعينيات مع العولمة التكنولوجية. ومن ثم، فإن مصطلح المجتمع المدني يشمل الجمعيات والمؤسسات ومعاهد البحوث ووسائل الإعلام والحركة النقابية والفاعلين في مجال الأعمال التجارية والفكر والمجتمعات الدينية والتعاونيات والشبكات ومختلف الحركات الاجتماعية وجميع أنواع المنظمات ذات الأنشطة غير الربحية والأهداف المشتركة. ويعتمد فرانسيس فوكوياما على تعريفه للمجتمع المدني على أربع نقط أساسية⁽²⁸⁾.

1. العلاقة الجيدة بين الحكومة والمجتمع المدني، والتي تدل عليها مراقبة حقوق الإنسان.
2. المساواة بين المجتمع المدني والحكومة: والسؤال المطروح هنا: كيف يمكن للمجتمع المدني أن ينشئ آلية للمساهمة في التغيير؟
3. التمويل المحلي: على الحكومة أن تشجع المجتمع المدني الذي يعمل مع الحكومة على تحقيق التنمية.

(25) عامر إبراهيم قنديلجي، الإعلام الإلكتروني، ط1 (عمان/ الأردن، دار المسيرة، 2018)، ص: 123

(26) أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري (مرجع سابق)، ص: 72

(27) محمد علي رحومة، علم الاجتماع الآلي، مقارنة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب (مرجع سابق)، ص: 112

(28) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، ترجمة: أحمد مسيجني، ط1 (القاهرة، سطور للنشر، 2002)، ص: 162

4. العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي؛

تكمن القيمة الخاصة للديمقراطية التي يعمل عليها الفاعلون في المجتمع المدني في تأثير هذا الأخير في رسم السياسات العمومية وتنفيذها وتقييمها. المجتمع المدني هو فاعل أساسي في عملية الديمقراطية في القرن الحادي والعشرين. فقد أثبتت الحركات الاحتجاجية التي عرفها العالم العربي خاصة في عام 2011، أن هذا الفاعل عنصر أساسي وفعال في البناء الديمقراطي، كما أكدت قدرة المجتمع المدني على إحداث التغيير. وذلك من خلال سقوط بعض رموز الاستبداد، والمساهمة في إعادة بناء الشأن السياسي المحلي. والواقع أن ظهور المجتمع المدني هو في الوقت نفسه نتيجة للعملية الديمقراطية ومشارك فعال فيها. بمعنى أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين توطيد الديمقراطية والمجتمع المدني؛ فالمجتمع المدني يساهم بشكل كبير في العملية الديمقراطية، والديمقراطية شرط أساسي لتعزيز دور المجتمع المدني بوصفه فاعلاً رئيساً في التنمية، بما في ذلك تطور مفهوم الديمقراطية، ما حول هذا المجتمع المدني بحسب فرانسيس فوكوياما إلى فضاء للتربية المدنية على التعبير عن صوت المواطنين، وإذا كان أداة للأصوات الناقدة⁽²⁹⁾، فهذا يعني أن هناك احتمال معارضته للدولة ومراقبته للعمل الحكومي. وقد استخدم المجتمع المدني الإنترنت بشكل واسع منذ عام 2000، حيث بلغ عدد المستخدمين سنة 2017 إلى (4.3) مليار شخص بمعدل (0,043)، بحسب الاتحاد الدولي للاتصال وهذا الرقم يدل على العدد الكبير من أفراد المجتمع المدني الذي يستخدم الإنترنت، والذي يؤثر ويتأثر بكل ما يحدث على المستوى الوطني والدولي؛ ذلك أن من ضمن آثار الاستخدام الواسع للإنترنت ارتقاء دور الفاعلين الجدد والمجتمع المدني في تسيير الشأن المحلي وتنامي دوره في الحكامة الدولية.

فمن المؤكد أن الشبكات الاجتماعية قديمة قدم الوجود البشري. وتكشف دراسة أنجزها ثلاثة خبراء في شبكات التواصل الاجتماعي (فاولر وداويس وكريستاكيس) أن الشبكات الاجتماعية الفردية لها أساس وراثي جزئي، تظهر أنماطاً منهجية مماثلة في سياقات بشرية متنوعة. فمع ظهور شبكة الإنترنت، تطورت شبكات التواصل الاجتماعي بشكل كبير، وانعكس هذا الأمر على تحسين وسائل الإعلام والتواصل، ومن المسائل الأساسية لتوطيد الشبكات نجد الثقة المتبادلة بين الأفراد المرتبطة بشكل مباشر بالقدرة على قبول الآخر مهما اختلفت مرجعيته⁽³⁰⁾. وبالنسبة إلى المجتمع المدني، من المهم جداً أن تنشأ مجالات القرب من دون قيود من حيث الزمان أو الفضاء مع توافر الحد الأدنى من الثقة. كما أثبتت الدراسة نفسها أن الناس لديهم ثقة قوية في شبكات التواصل الاجتماعي مثل: الفيسبوك وتويتر وغيرهما.

وفرت شبكات التواصل الاجتماعي إمكانية الوصول إلى المعلومات والتواصل مع مختلف الفاعلين في أي بلد. وقد استخدم المجتمع المدني هذه التكنولوجيا لتحسين نشاطه وفاعليته، وتقوية مشاركته في البناء الديمقراطي، وتلبية الحاجات الاجتماعية التي تهتم المجتمعات. ومن وجهة نظر دايفيد فارييس ساهمت شبكات التواصل الاجتماعية في التغلب على الرقابة المفروضة على وسائل

(29) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان (المرجع نفسه)، ص: 173

(30) Poster, Mark, Cyberdemocracy, internet and the public sphere (New York, éd Rutledge,2016), p: 83

الإعلام في الأنظمة الديكتاتورية⁽³¹⁾. ما ساهم في تدفق المعلومات وسط المجتمع المدني. ففي الحالة المصرية على سبيل المثال، استخدمت شبكات التواصل الاجتماعي لحشد الناس في الشوارع وفي ميدان التحرير قبل أن تقطع الحكومة خدمة الإنترنت. وقد ساهمت شبكات التواصل الاجتماعي بتحقيق التغيير في مجموعة من البلدان بعد استخدامها من طرف المجتمع المدني. كما يندرج في هذا الإطار نموذج لإحدى المنظمات غير الحكومية التي اعتمدت على هذه التكنولوجيات كأداة ضغط ويتعلق الأمر بأفاز التي طورت شبكة تضم اليوم أكثر من (21) مليون عضو في جميع أنحاء العالم. وقد حصلت على نتائج مثيرة جداً للاهتمام، حيث إنها وبعد ضغط دولي كبير أثرت هذه المنظمة على قرار الأمم المتحدة بالاعتراف بفلسطين كدولة ملاحظة، واستخدمت الوسائل نفسها لجمع الأموال لمساعدة ضحايا الزلزال في هايتي (2010)، وتناضل الآن من أجل حقوق المرأة، وتجنب انقراض الفيلة، إلى غير ذلك من القضايا التي تثير اهتمام المجتمع المدني ويلتف حولها في إطار علاقات عبر-وطنية تتجاوز الحدود الإقليمية المادية لتجد لها مجالاً أوسع في العالم الافتراضي.

إن استخدام المجتمع المدني لوسائل التواصل الاجتماعي، يجعلها أكثر قوة كفاعل على الصعيدين الوطني والدولي، بل أكثر قوة من بعض المنظمات الدولية، ما يعيدنا إلى نظرية العقد الاجتماعي بين الأفراد والحكومة. وقد تحسنت الرقابة الاجتماعية على العمل الحكومي مع أشكال التواصل والتفاعل والعمل الجماعي. فالحكومات تستمد شرعيتها من الأفراد وهؤلاء يمكنهم بوساطة شبكات التواصل الاجتماعي الضغط على الحكومات لإجراء إصلاحات تلبي حاجاتهم، حيث يمكن استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال من قبل المواطنين للتأثير في السياسات العمومية. بهذا المعنى، تشكل شبكات التواصل الاجتماعي عنصراً مهماً يضمن إدماج الجميع في عملية الديمقراطية وممارسة جيدة للمقاربة التشاركية. بهذا، عملت التكنولوجيا الرقمية على تعزيز دور المجتمع في بناء الديمقراطية، لأن شبكات التواصل الاجتماعي، سهلت التواصل والتفاعل بين الأفراد.

الإعلام الرقمي وبناء الديمقراطية التشاركية

ساهمت شبكات التواصل الاجتماعي في خلق دينامية جديدة تماماً، حيث أتاحت التكنولوجيات الجديدة المشاركة الفعالة في الديمقراطية. إن استخدام المال له تأثير سلبي على عملية الديمقراطية، لكن التكلفة المرتفعة للحملات الانتخابية تدفع المرشحين إلى البحث عن التمويل، وتقريباً جميع التبرعات للحملة (90%) يأتي فقط من (1%) من المتبرعين. لذا يقضي المرشحون الكثير من الوقت في جمع الأموال ووقتاً قليلاً للتفاعل مع الناخبين، كما أن العديد من المرشحين المؤهلين مستبعدون بسبب ضعف التمويل. لهذا، يقوم هذا الائتلاف باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي لتعزيز الديمقراطية. فتساعد شبكات التواصل الاجتماعي في الحفاظ على العلاقة بين المجتمع المدني والحكومة، وهذه العلاقة أساسية للبناء الديمقراطي⁽³²⁾. لأن وسائل الإعلام الحرة لها دور مهم في عملية الديمقراطية؛ لأنها أفضل طريقة لمكافحة الفساد الذي هو عدو الديمقراطية فلا ديمقراطية مع الفساد.

(31) إبراهيم محمد عليان، الإعلام الإلكتروني وحقوق الإنسان، ط1 (بغداد، العربي للنشر، 2019)، ص: 94

(32) إبراهيم محمد عليان، الإعلام الإلكتروني وحقوق الإنسان (مرجع سابق)، ص: 73

إن تعزيز دور المجتمع المدني يبدأ بتكوين مواطن يشارك بفعالية في العملية الديمقراطية، وهنا يأتي دور المؤسسات التعليمية التي يجب أن تعمل على خلق روح المواطنة لدى المتعلمين، وجلب الديمقراطية للأقسام، وإشراك الآباء وباقي الفاعلين في بناء المواطن مع ما يقتضيه ذلك من أهداف محددة تعمل المؤسسات التعليمية على تحقيقها، من دون إغفال ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين المعلم والمتعلم التي يجب أن تبنى على الاحترام المتبادل والمساواة بينهما في الأنشطة لما لذلك من تأثير إيجابي على العملية التعليمية. في هذا السياق، فإن «جميع الشركاء في الدائرة الرئاسية يفهمون قوة المكان»⁽³³⁾، يقصد هنا دور وادي السيليكون في صناعة الأفكار الأمريكية حول الديمقراطية، وفي خلق مجتمع مدني يشارك بفعالية، وتكوين المفكرين بدءاً من جيفرسون وماديسون ومونرو، والاستمرار اليوم مع مجموعة مهمة من كبار العلماء والخبراء في أميركا، إلى غير ذلك من القضايا ذات الصلة بالبناء الديمقراطي.

كما ترتهن الديمقراطية أيضاً بالمساواة بين الأفراد، وهذا يحيل على أهمية تمكين النساء، الذي يجب أن يدرج في جميع السياسات العمومية كهدف رئيس، ولا سيما في السياسات التعليمية؛ لأن المساواة التي هي الهدف الرئيس للتمكين يبدأ تحقيقها من البرامج التعليمية. في هذه الحالة، من الضروري إنشاء برنامج استراتيجي يركز على تنفيذ تدريب تشاركي مرّن وميسر لعدد متزايد من منظمات المجتمع المدني والنساء على مستوى القاعدة الشعبية؛ حتى يتمكن من تولي القيادة والمساهمة في عملية إرساء الديمقراطية.

تركيب واستنتاج

تكمن أهمية شبكات التواصل الاجتماعي في تعزيز مشاركة المجتمع المدني في البناء الديمقراطي، لكن بالمقابل هناك العديد من التحديات المطروحة على هذا المستوى بالنسبة إلى الدول النامية خاصة. أهم هذه التحديات ضرورة التغلب على الفجوة الرقمية، وضرورة تأهيل المجتمع المدني في بلدان الجنوب وتعزيز قدرته على الانخراط في الثورة الرقمية. فارتقاء دور المجتمع المدني على المستوى المحلي والوطني والدولي رهين بمدى استخدامه لشبكات التواصل الاجتماعي ولأنظمتها الذكية، وهذا يعني ضرورة تأهيل الموارد البشرية من خلال: أولاً، تسهيل وصولها للإنترنت كما ينص على ذلك ميثاق حقوق الإنسان والمبادئ على شبكة الإنترنت. وثانياً، الاستثمار في الدورات التدريبية لتقوية قدرات أعضاء المجتمع المدني في مجال تكنولوجيا الإعلام والاتصال والثقافة الرقمية، بل والتعامل مع الأنظمة الذكية والروبوتات.

يعمل المجتمع المدني في بعض البلدان على نحو أفضل من الحكومة، وهو أكثر انخراطاً في المسار الديمقراطي من الدولة. لذا، وبالنظر إلى التحديات الداخلية التي تفرضها أهداف التنمية. وفي هذا السياق، من المهم عدّ النموذج الأميركي نقطة انطلاق لفهم أهمية العلاقة بين المجتمع المدني والحكومة لتحقيق الممارسة الديمقراطية. وقد أثبت الواقع وفي بلدان عديدة أن المجتمع المدني يساهم بشكل كبير في طرح الحلول للعديد من القضايا التي هي في الواقع مسؤولية الدولة، مثل: التعليم، ومكافحة الفقر، وضمان الوصول إلى الخدمات الصحية وغيرها من القضايا.

(33) المرجع نفسه، ص: 82

لذلك، فإنه ليس من الصعب إحداث التغيير للأفضل ولا سيّما مع الفرص الجديدة التي توفرها التكنولوجيا، مع العلم أن قوة المجتمع المدني تكمن في عدد المتطوعين الذين يخصصون الوقت لمساعدة الآخرين. وبالنظر إلى دور الموارد البشرية في عملية التغيير، يمثل المتقاعدون قوة بشرية يمكن استثمارها من أجل التنمية، لهذا من الضروري إشراك هؤلاء الأشخاص الذين يملكون العديد من المهارات والخبرة الطويلة في البناء الديمقراطي. وفي الإطار نفسه، يعدّ خلق روح المواطنة لدى الأفراد اللبنة الأساسية لضمان المشاركة الفعالة للمواطنين في البناء الديمقراطي. وهنا يأتي دور التعليم المرتبط بالمدارس والجامعات والأسرة والبيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد. والمجتمع المدني شريك على قدم المساواة في العملية الديمقراطية التي تبدأ بضمان انتخابات نظيفة.

في هذا السياق يؤكد البروفيسور روبرت سميث، ممثل المركز الدولي لدراسات جيفرسون، أننا لفهم الديمقراطية، علينا أن نفهم السلطة وممارسة السلطة. لهذا السبب أمضى الأميركيون الكثير من الوقت في قراءة الدستور وفهم الحقوق الواردة فيه، ولهذا يجب على الحكومة والمجتمع المدني التركيز على الفهم الجيد للدستور من جانب المواطنين، ليحكموا أنفسهم بأنفسهم. هذه هي الديمقراطية التي تحدث عنها توماس جيفرسون. الحكومات الديمقراطية يجب أن تكون قادرة على تعبئة الأفراد الذين يشكلون قوة عامة؛ لأن هذه القوة العامة هي التي أضفت الشرعية على الحكومة.

قائمة المصادر والمراجع

1. المصادر باللغة العربية

- _ إبراهيم محمد عليان، الإعلام الإلكتروني وحقوق الإنسان، ط1 (بغداد، العربي للنشر، 2019).
- _ أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري، ط1 (القاهرة، دار نهضة مصر، 2006).
- _ أحمد شرارك، سوسيولوجيا الربيع العربي، أو الثورات التأسيسية، ط1 (فاس/ المغرب، مقاربات للنشر، 2018).
- _ إسماعيل، مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، ط1 (لبنان، الدار العالمية للنشر، 2003).
- _ الجمال راسم محمد، الاتصال والإعلام في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).
- _ عامر إبراهيم قنديلجي، الإعلام الإلكتروني، ط1 (عمان/ الأردن، دار المسيرة، 2018).
- _ عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، 1981).
- _ عبد الحكيم أحمين، دور الإعلام الإلكتروني في التصدي لقضايا الأمة، ط1 (القاهرة، دار الكلمة، 2014).

- _ عبد الحلیم الزیات، التنمية الاجتماعية، دراسة حالة في علم الاجتماع السياسي، ط 1 (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعة، 2002).
- _ عبد الرحمن عواطف، الإعلام العربي وقضايا العولمة، ط 1 (القاهرة، العربي للنشر والتوزيع، 1999).
- _ ليت عبد الستار، الاتجاهات والتقنيات الحديثة في الإعلام الإلكتروني، ط 1 (العراق، المنشورات الجامعية، جامعة بغداد، 2019).
- _ محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، ط 1 (لبنان، الدار العالمية للنشر، 2003).
- _ محمد علي رحومة، علم الاجتماع الآلي، مقارنة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 347، 2008).
- _ مروى عصام صلاح، الإعلام الإلكتروني، الأسس وأفق المستقبل، ط 1 (الأردن، دار الإعصار، 2015).

2. المراجع باللغة الأجنبية

- _ Gillet, R, and McMillan, J, Consciousness and intentionality, (Amsterdam, Netherlands John Benjamin's Publishing Co, 2001).
- _ Poster, Mark, Cyberdemocracy, internet and the public sphere , in Porter, David, (New York éd, Rutledge, 2016).
- _ S. Coleman, J., & W. Donk, Parliament in the Age of the internet(Oxford, Oxford University press, 1999).
- _ Terry, F. New media: an introduction, (London, Oxford University Press, 2008).
- _ UNESCO (2009), World Report: Investing in culture diversity and intercultural dialogue, United Nation Educational , Culture and Scientific Organization.

3. المراجع المترجمة

- _ تايلور، فيليب، قصف العقول، ترجمة: سامي خشبة (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 256، 2000).
- _ شيلر، هيرت، المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 243، 1999) _ فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، ترجمة: أحمد مسيجني، ط 1 (القاهرة، سطر للنشر، 2002).
- _ مايكل هابت، الإعلام في العالم الثالث في نظام الإعلام المقارن، ترجمة: محمد نجيب، ط 1 (القاهرة، الدار الدولية للنشر، 1991).

4. المجلات والدوريات

- _ راضي عبيد، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العالم العربي، مجلة التربية، العدد 15، جامعة عمان الأهلية، عمان، 2003.
- _ عبد الكريم الديسي، دور شبكات التواصل الاجتماعي في تشكيل الراي العام، مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 1، المجلد 40، 2013 .

المجتمع المدني ودوره النضالي في ترسيخ الديمقراطية في العالم العربي

نادية بلكريش



نادية بلكريش

باحثة مغربية في مجال التراث والنقد الأدبي العربي والشؤون التربوية، شهادة الدراسات الجامعية العامة (أدب حديث)، شهادة الإجازة العليا (اللغة العربية وآدابها)، عضوة في جمعية الفوائيس المسرحية، عضوة في جمعية المنار للثقافة والتربية، من مؤلفاتها: (أمسية الغرباء «قصص»، 2002، دار القرويين، المغرب)، (طائر الموت «قصص»، 2006، مطبعة الأندلس)، (عوالم الصحراء؛ التقاليد والعادات، 2008، المغرب)، (طريق قصبات الجنوب، دراسات في التراث المادي، 2011، المغرب). نشرت دراسات ومقالات نقدية عديدة في مجلات ودوريات عربية متنوعة (مجلة البحرين الثقافية، مجلة العربي، مجلة تراث الإماراتية، مجلة الكويت، مجلة العربية والترجمة، جريدة الفنون الكويتية)، وفي جرائد ومجلات مغربية.

ملخص

تقوم عملية التحول الديمقراطي على إبراز دور المجتمع المدني في صيانة الحريات الأساسية للمجتمع، وعلى الرغم من أن موضوع المجتمع المدني مازال يثير العديد من القضايا والتساؤلات على صعيد المجتمع ككل بقواه وتكويناته ومؤسساته وأنماط ثقافته، فإنه يراد به أن يقوم بأدوار أساسية ذات مضامين ديمقراطية، لأن العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية تعمل على بناء علاقة عضوية مقرونة بمدى مساهمة المجتمع المدني في العملية الديمقراطية من خلال المدخل القيمي، في حين أن أنماط هذه العلاقة تؤدي إلى نمط خاص في علاقته مع الدولة.

مقدمة

تشكّل دراسة المجتمع المدني مدخلاً أساسياً لدراسة العلاقة بين المجتمع والدولة بوصفها علاقة أساسية ومهمة في دفع عملية التحول الديمقراطي إلى الأمام، وإسباغ الديمقراطية بوصفها سمة مميزة لمؤسسات الدولة، وتعبيراً عن مستوى الديمقراطية وانفتاح المجتمع وتقدمه. كما يُعدّ المجتمع المدني دعامةً أساسيةً في تطوير قطاعات المجتمع كافةً وتنميتها، إذا ما وُظِّفت في خلق المشاركة المجتمعية وإيجاد الشعور العام بمسؤولية الأفراد تجاه مجتمعهم، حيث يُعدّ العمل الأهلي أو التطوعي امتداداً لقيم التكافل الاجتماعي. فعن طريق هذه المنظمات يمكن أن تتحقق النهضة

التمنوية التي تنشدها جلّ الدول الناميّة، ولاسيما في تقليص الهوة السياسية بينها وبين شعوبها. ذلك لأنّ منظمات المجتمع المدني تمثل قنوات اتصال مباشرة بين عامة الشعب والسلطة السياسية الحاكمة في الدولة. ولكي تحقّق منظمات المجتمع المدني الأهداف المرجوّة منها، لا بدّ لها أن تركز على عدة قواعد وأسس علمية تُمكنّها من العمل بنشاط وحيوية وفاعلية أكبر، ومن بين تلك القواعد البناء المؤسسي الداخلي للمنظمات وبناء قدراتها البشرية والمادية، وكذلك تفاعلاتها مع محيطها وبيئتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وغيرها.

تنطلق هذه الدراسة من مجموعة من التساؤلات التي يمكن طرحها على النحو التالي: ما المنظمات الأكثر انتشاراً (منظمات التنمية - منظمات التوعية - المنظمات الحقوقية) من منظمات المجتمع المدني في العالم العربي؟ هل تتأثر أعمال ومناشط منظمات المجتمع المدني بالمتغيرات والأحداث السياسية؟ ما مصادر تمويل مشروعات ومناشط منظمات المجتمع المدني في مجتمع الدراسة؟ كيف تُقيّم منظمات المجتمع المدني العربية القوانين والتشريعات التي تعمل في ظلها حالياً؟ ما أبرز المعوقات التي تعيق منظمات المجتمع المدني العربي وتحدّ من فاعليتها في المجتمع العربي؟ في أي بعد من أبعاد التنمية السياسية يبرز إسهام منظمات المجتمع المدني في المجتمع العربي؟

1. المجتمع المدني، المفهوم والتطور

1.1. مفهوم المجتمع المدني

يُحدّد مفهوم المجتمع المدني بأنه «مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة ومؤسساتها التي لا مجال للاختيار في عضويتها. وهي تنشأ لتحقيق مصالح أفرادها أو لتقديم خدمات للمواطنين أو لممارسة أنشطة إنسانية متنوعة، وتلتزم في وجودها ونشاطها بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والمشاركة والإدارة السليمة للتنوع والاختلاف»⁽¹⁾. كما يشير إلى «مجمّل المؤسسات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية والثقافية التي تصف بكونها غير حكومية وغير إرثية ولا تهدف إلى الربح، وهي طوعية الانتماء إليها وتكون الحدّثة في بنيتها وتكوينها»⁽²⁾. ومن خلال التعريفات السابقة للمجتمع المدني نستنتج ضرورة توافر أربعة عناصر أساسية: يمثل العنصر الأول «الطوعية» أو المشاركة الطوعية التي تُعدّ في الأساس الفعل الإرادي الحرّ أو الطوعي. وبهذه الطريقة تميّز تكوينات المجتمع المدني وبناءه عن باقي التكوينات الاجتماعية. أما العنصر الثاني، فيتجلى في كون هذا المجتمع المدني «منظّم» ما يجعله مختلفاً عن «المجتمع التقليدي العام بمفهومه الكلاسيكي. حيث يشير هذا الركن إلى فكرة المؤسسية التي تطال مجمل نواحي الحياة الحضارية تقريباً، والتي تشمل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية

(1) أبو العزم عبد الغني، الثقافة والمجتمع المدني، ط1 (طنجة/ المغرب، سلسلة شراع، دار النشر المغربية، 1996)، ص: 31

(2) محمد الغيلاني، محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية، ط1 (الدار البيضاء/ المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، 2005)، ص: 143

والثقافية⁽³⁾. أما العنصر الثالث، فيتعلق بالغاية، أما الرابع، فبالدور الذي تقوم به هذه التنظيمات، والأهمية الكبرى لاستقلالها عن السلطة وهيمنة الدولة، من حيث هي تنظيمات اجتماعية تعمل في سياق وروابط تشير إلى علاقات التضامن والتماسك أو الصراع والتنافس الاجتماعي.

2.1. تطور المجتمع المدني

شهد مصطلح المجتمع المدني تحولات كبرى في توظيفه، منذ مرحلة التأسيس مع هيجل ولوك وماركس ودي توكفيل وغرامشي، حتى توظيفه المعاصر. وكانت تحولات المدلول تابعة لظروف البيئة وحاجاتها، وكذا التوجهات السياسية والاقتصادية السائدة لدى نخبة الفكرية والسياسية. غير أن دلالة المصطلح تكاد لا تتعد عن المؤسسات المجتمعية التي ينتظم فيها الأفراد خارج أجهزة الدولة، ومؤسسات السوق، والمؤسسة الدينية. وقد استُخدم المصطلح استخدامات عدة، رافقته منذ نشوئه حتى اليوم، فاستخدامه الأول هو الذي كان يجعل منه مناقضاً لمفهوم الطبيعة والمجتمع الطبيعي، الذي هو لدى بعضهم المجتمع الحيواني، أو المجتمع الأبوي، أو المجتمع التقليدي، أو مجتمع الحرية الأولى. وقد نشأ هذا الاستخدام في سياق تحليل النمط التقليدي للمجتمع الإقطاعي أو الدولة ما بعد الإقطاعية القائمة على البديهية الدينية أو العرفية، ونمو الشعور بأن السياسة صناعة. بمعنى أنها نشاط عقلي، تابع لعمل الإنسان والمجتمع، من خلف ذلك ظهور النظرية السياسية الحديثة. وكانت الحاجة ضرورية إلى مفهوم جديد يعكس النزوع المتزايد إلى اكتشاف ما سوف يسمى بالسياسة المدنية، بمعنى السياسة التي تعبر عن حقيقة الإنسان وطبيعة اجتماعه المدني وخصوصيته، مقابل ما كان سائداً في الحقبة الوسطية من انعدام السياسة بوصفها مجالاً عاماً ومشاركاً، ومن ارتباط السياسة بالدين أو بالأثر الأرستقراطي أو بهما معاً. إن بنية المجتمعات ما قبل الحديثة كانت تقتصر على ثلاث مراتب أساسية من الوجهة السياسية: رجال الدين والكنيسة، وطبقة النبلاء أو ملاكي الأراضي والإقطاعيين، ثم عامة الشعب.

جاء الاستخدام الثاني للمفهوم في القرن التاسع عشر، بخاصة بعد أن أصبحت السياسة تعاقدية وأُغيت الصيغة التراتبية. كما نقلت الثورة الصناعية المجتمع الأوروبي من نمط العلاقات الحرفية صغيرة الحجم وكبيرة العدد التي تربط الأفراد في علاقات عائلية، أو في الإقطاعيات بين السيد وأقنانه، إلى طرح مسائل جديدة على المجتمع، تمثلت في ظهور الاعتماد المتبادل بين الأفراد، إلى جانب ظهور نمط الاقتصاد السُّلعي بفعل قوانين التراكم والتركز الرأسمالي، الأمر الذي طرح بقوة إعادة بناء هذه العلاقات في موازاة الدولة الحديثة. بمعنى آخر، بناء المجتمع المدني وفق حقيقته الجديدة. وعلى الإشكاليات النظرية، اهتم كبار فلاسفة القرن التاسع عشر وفي مقدمتهم هيجل وماركس بالرد عليها. ونشأ الاستخدام الثالث للمفهوم في النصف الأول من القرن العشرين على يد المفكر الإيطالي الشيوعي أنطونيو غرامشي، الذي ترك أكبر الأثر في المفهوم واستخدام المعاصرة، إذ طرح مفهوم المجتمع المدني في إطار نظرية الهيمنة والسيطرة الطبقية. واستخدامه في إعادة بناء استراتيجية الثورة الشيوعية في بلاده. ووفق المنظور الغرامشي، فإن المجتمع المدني يُعد المجال الذي تتجلى فيه الهيمنة الاجتماعية، وأداتها المثقفون والثقافة في مقابل المجتمع السياسي

(3) محمد الغيلاني، محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية، ص: 145

أو الدولة التي تتجلى فيها السيطرة أو القيادة المباشرة.

ينطلق مفهوم المجتمع المدني من المجالات الفكرية المختلفة السياسية والاجتماعية، للتأكيد على التمييز بين الدولة والمجتمع، وترتكز الفكرة الرئيسية للمفهوم على مبدأ إقرار الحقوق المدنية للأفراد أو المواطنين، واعتبار أن السلطة السياسية قامت نتاجاً لعقد اجتماعي، وتنازلاً متبادلاً بين السلطة والفرد، وكذا الخروج من حالة النشأة الطبيعية إلى نشأة المجتمع المنظم. لذلك، يُعدُّ كثير من الباحثين أن البحث عن جذور مفهوم المجتمع المدني يبدأ من فكرة العقد الاجتماعي التي يقبل الجميع فيها القواعد المنظمة لتلك العلاقة العقدية، ويتنازل بموجبها الفرد عن حريته المطلقة مقابل قدر من الأمن والاستقرار والنظام، وهو ما يعني خضوع الإرادة الحرة إلى الإرادة العامة. من هنا، تبدو أهمية الوقوف على مفهوم العقد الاجتماعي كمدخل لفهم تطور فكرة المجتمع المدني. حيث يُعبّر عن اتفاق بين أفراد وقوة حاكمية، يُتنازل فيه إرادياً عن بعض الحريات الشخصية مقابل المنفعة العامة التي تتمثل في قيام مجتمع جيد التنظيم أو حكمه رشيد، إلا أن العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو يحمل العديد من المتناقضات، فالإنسان يتخلى عن جزء من حريته مقابل تنظيم يضمن له ما تبقى من الحرية أو من أجل الصالح العام، ويظل الفرد جزءاً من الكيان الاجتماعي أو السلطة التي تحدّد الإرادة العامة وهي مجموع الشعب، وبما أن السلطة موزعة على الجميع وليست مركزة في يد فئة أو طبقة معينة، فإن الإرادة تكون موحدة حيث الجميع قد شارك بطريقة أو بأخرى في تحديد الصالح العام أو (الإرادة العامة). وفي هذه الحالة، تكون لكل فرد مصلحة جماعية بالإضافة لمصلحته الشخصية. وبالتالي، ينتفي التناقض بين المصالح والحاجات الشخصية وبين القوانين والقرارات السياسية المفروضة على الأفراد من سلطة المجتمع⁽⁴⁾. لكن ذلك المدخل ربما لا يُعدُّ كافياً للوقوف على البعد التاريخي لفكرة المجتمع المدني. لهذا، فإن المجتمع المدني عند هيغل وذلك الوسيط بين الدولة والعائلة بكل ما يتضمنه من مصالح متباينة ومتنافسة. كما أنه سابق على الدولة التي يعرفها على أنها كيان مستقل عن القوى والفئات الاجتماعية والاقتصادية المتنازعة. يتكوّن المجتمع المدني عند هيغل من ثلاثة عناصر هي (العائلات - الطبقات - الروابط) ونظراً إلى أن دور المجتمع المدني هو إشباع حاجات الأفراد، فإنه لا يقتصر على تلك الروابط الخاصة بين المواطنين، لكنه يشمل كذلك بعض مؤسسات الدولة سواء تلك التي تساهم في تحقيق الرفاهية الاجتماعية لهم، أو تلك التي تقوم بمهام القضاء والضبط. أما عند جون لوك، الذي يُعدُّ أبرز مفكري المدرسة الليبرالية، فإنه لم يترك حيزاً خارج المقابلة بين المواطن والدول والسوق، حيث سعى إلى التفرقة بينها بوضع القطاع الخاص في المسافة الفارقة بين الدولة والمجتمع، ليبدو المجتمع المدني في هذه المرحلة كمجتمع خارج الدولة قائم على اقتصاد السوق، ثم أصبح يرتبط بتوسيع حقوق المواطنة والديمقراطية. وفي غياب التمايز بين المجتمع المدني والدولة، استخدم لوك تعبير المجتمع السياسي والمجتمع المدني بوصفهما مترادفين. في حين أشار آدم سميث وجيفرسون إلى المجتمع المدني بوصفه مرتبطاً بنمو التخصص وتقسيم العمل في إطار المجتمع، وخصوصاً فيما يتعلق بأنشطته الاقتصادية. وقد اتخذ المفهوم شكلاً أوسع بإضفاء الأبعاد الأخلاقية عليه، حيث أضاف مفكرو الليبرالية إلى المفهوم الحقوق الأساسية للإنسان وحماية الأقليات،

(4) الجنحاني الحبيب، المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 3،

المجلد 27، يناير/ مارس، 1999، ص: 119

وحماية الحريات وقبول الاختلاف بوصفها محددات ترفع مكانة المجتمع المدني وتميِّزه عن غيره من التنظيمات الاجتماعية⁽⁵⁾. أما عند ماركس، فقد أكد على إمكانية اعتبار المجتمع المدني إحدى الآليات التي تمكن من خلالها تقوية دور الدولة، حيث تعتمد تلك الآليات على مجموعة من المرتكزات، أبرزها أن هناك استقلالاً نسبياً للدولة عن المجتمع، وأن للدولة أداة وقيادة للطبقة المسيطرة اقتصادياً في المجتمع نظراً إلى أن الدولة تستمد قدراً كبيراً من قوتها من المجتمع ذاته، فالمجتمع المدني عند ماركس أوسع من الدولة وله امتدادات خارجها، كما أنه المسؤول عن إقامة الدولة في مرحلة معينة من تطور القوى الإنتاجية⁽⁶⁾. وفي قراءته النقدية للفكر الماركسي، وجد غرامشي في المجتمع المدني وظيفة جديدة هي «الهيمنة»، وهي تُؤدَّى بواسطة المثقفين. لهذا، يرى أن المجتمع المدني عبارة عن تركيب متشابك ومعقد ومتسع، يلتقي فيه نسيج وخليط كبير جداً من التنظيمات الأيديولوجية ضمن المؤسسات الاجتماعية، وهو بمؤسساته ليس منفصلاً عن المجتمع السياسي، بل هو في علاقة جدلية معه تتخذ أشكالاً مختلفة بحسب طبيعة الصراع وطبيعة السلطة في كل مجتمع من المجتمعات⁽⁷⁾. إن هذا التطور لمفهوم المجتمع المدني يؤكد عمقه التاريخي في الفلسفة السياسية والفكر الاجتماعي. ومن خلال استعراض آراء المفكرين والفلاسفة، تبرز لنا سياقات مختلفة واحتياجات متجددة وعناصر متعددة تجعل من عملية التعريف الدقيق لمفهوم المجتمع المدني صعبة وغير متفق عليها. وتكمن تلك الصعوبة في الخلط بينه وبين الدولة باعتبارها سلطة حاكمة في المجتمع. فغالباً ما يُستخدم المفهوم كدليل لسلطة الدولة، وأحياناً كداعم ومساند لها. أما الاستخدام المعاصر لمفهوم المجتمع المدني، فقد مرَّ بثلاث مراحل رئيسة: الأولى هي مرحلة الانفتاح على المجتمع المدني من جانب الأحزاب والقوى السياسية بهدف ضخ دماء جديدة في السياسة وإضفاء طابع شعبي عليها. وقد تمثل ذلك بإدخال عناصر ومسؤولين في حركات إنسانية وتنظيمات اجتماعية خيرية في التشكيلات الوزارية على سبيل تقريب السياسة من الفئات النشطة في المجتمع ومن الجمهور الواسع الذي عَفَّ عنها في الوقت نفسه. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة التعامل مع المجتمع المدني بوصفه منظمات مستقلة موازية للدولة ومشاركة في تحقيق كثير من المهمات التي تهتم هذه الأخيرة بالتراجع عنها. وهذا المفهوم يتوافق مع انتشار مفهوم العولمة والانتقال نحو مجتمع يحكم نفسه بنفسه. ويتحمل هو نفسه مسؤولية إدارة معظم شؤونه الأساسية. وقد استخدمت الدول الديمقراطية مفهوم المجتمع المدني في هذه الحالة للتغطية على عجزها المتزايد عن الإيفاء بالوعود التي كانت قطعتها على نفسها، وتبرير الانسحاب من ميادين نشاط بقيت لمدة طويلة مرتبطة بها لكنها أصبحت مكلفة، ولا يتفق الالتزام بالاستمرار في تليتها على حساب الدولة مع متطلبات المنافسة التجارية الكبرى التي يبعثها الاندراج في سوق عالمية واحدة والتنافس على التخفيض الأقصى لتكاليف الإنتاج. أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة طفرة المجتمع المدني وتحولته إلى قطب قائم بذاته ومركز لقيادة وسلطة اجتماعية على مستوى التنظيم العالمي بشكل خاص في مواجهة القطب الذي تمثله الدولة أو الدول المتآلفة في إطار سياسات العولمة والنازعة إلى الخضوع بشكل أكبر في منطقتي عملها للحسابات التجارية والاقتصادية. وشيئاً فشيئاً يتكون في

(5) أماني قنديل، المجتمع المدني في العالم العربي، ط 1 (القاهرة، دار المستقبل العربي، 1994)، ص: 132

(6) Henri Lefebvre, Sociologie de Marx (Paris, Puf, 1966), P : 58

(7) مجموعة من الباحثين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ط 1 (دمشق، دار كنعان، 1991)، ص: 99

موازاة هذا القطب الدولي والقيادة الرسمية للعالم تألف المنظمات غير الحكومية والاجتماعية التي تصدى لهذه الحسابات الاقتصادية والتجارية من منطلق إعطاء الأولويات للحسابات الاجتماعية. ولتأكيد قيم العدالة والمساواة بين الكتل البشرية. وفي هذه الحالة، يطمح المجتمع المدني إلى أن يكون أداة نظرية لبورة سياسة عالمية، ومن ثم وطنية بديلة أيضاً تستند إلى مجموعة من القيم والمعايير التي تنزع السوق الرأسمالي إلى تدميرها وتجاوزها. لعل الحقيقة التاريخية التي تميّز مفهوم المجتمع المدني تتجلى في سياقه التاريخي الغربي في ظل النموذج الليبرالي الأوروبي، هذا ما أدى بالعديد من المفكرين العرب إلى كثير من التأثير بها، مع مراعاة الخصوصيات الثقافية والتاريخية التي نشأ فيها المفهوم في المجتمع العربي، كما أن العديد من المفكرين المعاصرين يموّج المجتمع المدني في الوسط بين الدولة والأسرة⁽⁸⁾، ويُعدّ المجتمع المدني عالمًا ذا علاقة وسطية بين الحكومة والعائلة تشغلها مؤسسات منفصلة عن الحكومة، وتتمتع باستقلالية في علاقتها معها، وتشكل بشكل تطوعي من أعضاء في المجتمع لحماية أو زيادة اهتماماتهم أو قيمهم. في حين أن مفهوم الديمقراطية التشاركية هو شكل من أشكال التدبير المشترك للشأن العام المحلي، يتأسس على تقوية مشاركة السكان في اتخاذ القرار السياسي، ويشير إلى نموذج سياسي بديل. كما يستهدف زيادة انخراط ومشاركة المواطنين في النقاش العمومي وفي اتخاذ القرار السياسي، بمعنى عندما يُستدعى الأفراد للقيام باستشارات كبرى تهتمّ مشاريع محلية أو قرارات عمومية تعنيهم بشكل مباشر، وذلك لإشراكهم في اتخاذ القرارات مع التحمل الجماعي للمسؤوليات المترتبة على ذلك، وتستهدف الديمقراطية التشاركية ديمقراطية الديمقراطية التمثيلية التي ظهر جلياً بعض عيوبها لتعزيز دور المواطن.

2. المجتمع المدني العربي

أما فيما يتعلق بالأقطار العربية، فإن مفهوم المجتمع المدني يتأكد تجاه ظاهرة ثابتة وهي: غرابة الدولة وطابعها الخارجي، فالإحالة إلى المجتمع المدني تسعي إلى إعادة تأسيس شرعية الدولة⁽⁹⁾. وإذا كانت تجليات المجتمع المدني متعددة ومتنوعة، ويحمل كل منها خصائص المجتمع الذي انبثق منه، والمكان والزمان اللذين وُجد فيهما، فإنها لا تخلو من عناصر مشتركة بينها، يعيد إنتاجها العقل الإنساني الكوني في أماكن مختلفة وعصور مغايرة، ويطلعها كل شعب بطابعه الخاص انطلاقاً من هويته المتميزة⁽¹⁰⁾. لقد حاول عديد من الباحثين العرب تأصيل المفهوم من خلال البحث عن جذوره الأولى في التاريخ العربي، حيث قاموا بتصنيف أشكال وتكوينات مجتمعية قديمة بوصفها منظمات وكيانات مجتمع مدني شريطة النظر إليها في سياقها التاريخي⁽¹¹⁾. وهذا ما أشار

(8) الحجوي حسن أحمد، الفكر الديمقراطي وإشكالية الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة، ط1 (الدار البيضاء / المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، 1996)، ص: 213

(9) ابتسام حاتم علوان، واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، مجلة كلية الآداب، الكويت، العدد 98، ص: 693

(10) بلقزيز عبد الإله، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مراثي الواقع مدائح الأسطورة، ط1 (الدار البيضاء / المغرب، دار أفريقيقا الشرق، 2001)، ص: 64

(11) بلقزيز عبد الإله، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مراثي الواقع مدائح الأسطورة، ص: 84

إليه الباحث الطاهر لبيب بوجود مجتمع مدني عربي عرفه التاريخ العربي الإسلامي، حيث يعترف بتاريخية المجتمع المدني العربي منطلقاً من فكرة مفادها أن لا مجتمع يخلو من مجتمع مدني، مع تكييف هذا المجتمع مع خصوصية المجتمع ككل، «إذ لكل مجتمع مجتمعه المدني بشكل من الأشكال»⁽¹²⁾. وعلى الرغم من أن تاريخ الدول العربية يتميز بنبرة تسلطية منذ الاستقلال، فإن هذه الطبيعة التسلطية لم تمنع بروز البذور الجنينية للمجتمع المدني الحديث، حيث أن بعض المؤسسات المدنية الجديدة تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد نمت في فترة ما بين الحربين العالميتين⁽¹³⁾. إن النقاش الذي صاحب المجتمع المدني العربي تم تداوله عربياً بعيداً عن السياسة بالدرجة الأولى كسلاح لمقاومة الدولة الاستبدادية الشمولية. ومن هنا ثمة غياب لمحاولات جدية لدراسة المفهوم معرفياً ومحاولة تجذيره في التربة العربية. وما دام قد انتشر كسلاح سياسي لمقاومة الحكم المطلق، فلا غرابة أن تتحمس له القوى الديمقراطية محاولاً تضمين محتوى يخدم أهدافها. ولا بد من الاعتراف بأنه في الأقطار العربية يضاف كل فاعل سياسي على المجتمع طابعاً خاصاً⁽¹⁴⁾. إن الحمولة السياسية في توظيف مفهوم المجتمع المدني هي التي جعلت العديد من الباحثين يعدّ أن خطاب المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي الراهن يُعيد تجديد عقائدية الحداثة في سياق تحويل مفهوم المجتمع إلى عقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الإسلامية⁽¹⁵⁾. يتبين مما تقدم أن المجتمع المدني العربي عرف العديد من العوائق التي صاحبت تطوره، إذ يتمثل العائق الأول في مرجعية المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر، والثاني في الدول العربية التسلطية، أما الثالث في خصوصية المجتمع العربي التقليدي، في حين أن العائق الرابع يكمن في عدم وضوح العلاقة التي تربط المنظمات غير الحكومية بالدولة. وللإشارة، فإنه وبعد خوضنا في التيارات الفكرية التي واكبت تطور المجتمع المدني، لا بد من الحديث عن أسباب ظهور مفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي، من خلال النمو الكمي في عدد المنظمات غير الحكومية العربية، من 20 ألف في منتصف الستينيات إلى حوالي ألف في أواخر ثمانينيات القرن الماضي⁽¹⁶⁾.

2.1. العوامل التي أنتجت المجتمع المدني عربياً

اكتسب المجتمع المدني عربياً مصطلحات عديدة واكبت تطوره خصوصاً في أوروبا وأمريكا، مع التسليم بمعطى الخصوصية وهامش الاختلاف. ويتضح أن الإجماع الصريح جاء في سياق الإقرار باختلاف الشروط التاريخية والفكرية والسياسية والاقتصادية التي أنتجت المجتمع المدني في الغرب. فهناك من ربطه بفشل النموذج القائم على دولة الحزب الوحيد، ودولة «الضباط الأحرار» ودولة الملكيات المطلقة والرئاسات القبلية والفردية. من هنا نجد أن مضمون المجتمع المدني

(12) الطاهر لبيب، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص: 154

(13) أبو العزم عبد الغني، الثقافة والمجتمع المدني (مرجع سابق)، ص: 38

(14) ابو حلاوة كريم، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، النشأة، التطور، التجليات، ط1 (سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998) ص: 48

(15) ابو حلاوة كريم، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، النشأة، التطور، التجليات، ص: 53

(16) الجنحاني الحبيب، المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، (مرجع سابق)، ص: 119

عندنا مرتبط بتصفية «مجتمع العسكر» و«مجتمع القبيلة» و«مجتمع الحزب الرائد القائد» لفسح المجال لقيام مجتمع المؤسسات القائمة على التعبير الديمقراطي الحر⁽¹⁷⁾. وهناك من ربط ظهور المجتمع المدني عربياً بفشل نماذج الحكم القائمة وخاصة العسكرية منها، والتي فشلت في تحقيق ما وعدت به (تحرير فلسطين، تحقيق العدالة الاجتماعية، الديمقراطية... الخ). وعليها لا جدوى من الاستمرار في مهادنة الدولة والتسامح معها في قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية لبناء مجتمع مدني مستقل عن هيمنة الدولة⁽¹⁸⁾. ولمزيد من التوضيح لا بد أن نبحث عن الأسباب التي أنتجت المجتمع المدني عربياً وساهمت في بلورته وتطوره.

2.1.1. العوامل السياسية

تزامن انتشار مفهوم المجتمع المدني بوصفه تعبيراً عن المعارضة من جانب السلطة السياسية في الوطن العربي مع البحث عن البديل للدولة التسلطية العربية، حيث ساد نقاش غربي منذ ثمانينيات القرن العشرين، بدءاً من الأزمة البولندية حركة التضامن⁽¹⁹⁾، حول المجتمع المدني في مواجهة الدولة الشمولية، واستُحضر هذا النقاش عربياً بعدما استعصى الوضع على تقديم بديل سياسي ديمقراطي. وذلك نتيجة الإخفاقات على المستوى القومي العربي، ومسلسل الهزائم والانكسارات العربية، وحرب الخليج الثانية، بالإضافة إلى التطورات الدولية التي حدثت مع نهاية الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي التي شملت انهيار الاتحاد السوفياتي، والمنظومة الاشتراكية ككتلة وحلف، وما خلف ذلك من اختلالات في طبيعة وتركيب المجتمع والنظام الدولي، وتفكك أوروبا الشرقية في دول عديدة بُنيت على أسس ديمقراطية⁽²⁰⁾. فأثرت هذه الأحداث في ظهور هذا المفهوم في الساحة العربية.

2.1.2. تراجع دور الدولة في التنمية

أثر خضوع الدولة العربية لسياسات المؤسسات الدولية الرأسمالية (صندوق النقد والبنك الدولي) للحصول على مساعداتها لإعادة جدولة الدين الخارجي، ومحاولة إخراجها من الأزمة الاقتصادية، وتخلي الدولة عن مجالات الإنتاج والخدمات في ارتفاع أسعار السلع، وظهور المشكلات الاجتماعية مثل الفقر والبطالة التي تؤدي إلى تزايد الاحتياجات بالنسبة للطبقتين المتوسطة والدنيا، المتمثلة في الحاجة إلى الخدمات الاجتماعية والاقتصادية، فظهرت الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية لسد الفراغ والنقص الذي أحدثته الدولة بعد انسحابها⁽²¹⁾.

(17) علي غربي وآخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، ط1 (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، 2003)، ص: 103

(18) علي غربي وآخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، ص: 121

(19) المرجع نفسه، ص: 153

(20) أماني قنديل، المجتمع المدني في مصر، ط1 (القاهرة، الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، 2000)، ص: 173

(21) ابتسام حاتم علوان، واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص: 693

2. 1. 3. المطالبة بالتعددية السياسية والثقافية

كان لاتساع نطاق التعليم، وازدياد عدد الأكاديميين والمثقفين دور أساسي في المطالبة بالتعددية السياسية والثقافية، وحرية التعبير، وحق المواطنين في إقامة تنظيمااتهم السياسية والنقابية والاجتماعية والثقافية⁽²²⁾. لذلك استجابت الدولة لإنشاء هذه التنظيمات طالما أنها لا تمسّ بشرعية وجودها. من خلال عرض الأسباب التي أنتجت المجتمع المدني العربي، يتبين أن هناك مَنْ رَبَطَ الحاجة إلى المجتمع المدني عربياً بفشل النموذج المجتمعي القائم على دولة الحزب الوحيد، ودولة الضباط الأحرار، ودولة الملكيات المطلقة، والرئاسات القبلية والفردية. من هنا سنجد أن مضمون المجتمع المدني العربي مرتبط بتصنيفه «مجتمع العسكر» و«مجتمع القبيلة» و«مجتمع الحزب الرائد القائد»، وبالتالي بفسح المجال لقيام مجتمع المؤسسات القائمة على التعبير الديمقراطي الحر⁽²³⁾، ومن ناحية أخرى، وفي سياق الوطن العربي، نشير أنه من الناحية التاريخية بأن مرحلة الاستعمار أتاحت في بعض الدول: لبنان، تونس، سوريا، المغرب، الجزائر، فرصة ظهور ملامح مجتمع مدني كفضاء سياسي للمواجهة⁽²⁴⁾. وبعد سنوات من حصول العديد من الدول على الاستقلال، صيغ «عقد اجتماعي» صريح أو ضمني ألزم الدولة بالنهوض بالتنمية، وضمان «العدالة الاجتماعية، وترسيخ دعائم الاستقلال السياسي، لتحقيق طموحات قومية أخرى تتمثل في الوحدة العربية، وتحرير فلسطين»⁽²⁵⁾.

لقد عُدَّ مفهوم الدولة انعتاقاً من الاستعمار، في حين أن الدولة بالنسبة لهؤلاء المثقفين تعني الحرية والعدالة والتقدم⁽²⁶⁾. إلا أن الهزائم التي عرفتھا تلك المشاريع التحررية والتجارب النموية أعادت النقاش إلى مستواه الحقيقي. ومن ناحية ثانية، فإن الاهتمام بمفهوم المجتمع المدني جاء نتيجة طبيعية لمسار تطور الفكر السياسي العربي الذي بدأ يفتح أكثر على حركة تداول الأفكار والنظريات والمفاهيم العالمية⁽²⁷⁾. فهل هذه العوامل والأسباب التي ساهمت في إنتاج شروط المجتمع المدني عربياً هي نفسها التي أدت إلى بلورة المجتمع المدني المغربي، مع مراعاة الخصوصيات العامة التي تميز المجتمع المدني المغربي، أم أن المجتمع المدني المغربي يحتفظ لنفسه بمجال للتمايز من داخل إطار المجال العربي العام؟

(22) ابتسام حاتم علوان، واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص: 694

(23) حسن أحمد حسين، استراتيجية بناء النفود، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، دار الثقافة للنشر، 2002)، ص: 123

(24) محمد عثمان حسين عثمان، النظم السياسية، ط 2 (سوريا، منشورات الحلبي الحقوقية، 2010)، ص: 211

(25) بلقزيز عبد الإله، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مراثي الواقع مدائح الأسطورة، (مرجع سابق)، ص: 64

(26) المرجع نفسه، ص: 83

(27) نفسه، ص: 132

3. طبيعة الأنظمة السياسية العربية

إن النظم السياسية العربية تمثل مجموعة متميزة في إطار الدول النامية، يطلق عليها اسم الأمة العربية أو الوطن العربي. ويتضمن ما يلي:

أ. إن الأمة العربية هي ذلك الكيان البشري الذي وضعت لبناته الأولى الهجرات المتتالية للعرب من شبه الجزيرة العربية إلى المناطق المحيطة بها. وذلك نتيجة تغيّر الظروف المناخية تغيّرًا استهدف شبه الجزيرة بجفاف شديد. ولما جاء الفتح الإسلامي أعطى موجات الهجرة دفعة قوية. وإن لم تكن الهجرة وحدها سببًا في التجانس، ولا كانت هي العامل الأهم في ظهور الأمة العربية، إنما الذي ساعد على ذلك هو التزاوج بين الوافدين وسكان البلاد الأصليين، ما أدى إلى امتزاجهم في اللغة والدين والعادات والتقاليد، لنصير في نهاية الأمر إزاء كيان واضح القسّمات الاجتماعية والثقافية.

ب. إن الدول العربية بحدودها الراهنة هي نتاج مجموعة من التطورات التي تعرضت لها المنطقة، والتي كان من بينها تكاليف القوى الاستعمارية على اقتطاع بعض إيالات الإمبراطورية العثمانية، والتعامل مع حدودها تارة بالحذف وتارة أخرى بالإضافة، مع إخضاعها لصور مختلفة من التحكم والسيطرة. ولقد مثلت هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى ظرفًا مثاليًا لتجسيد تلك الطموحات الاستعمارية وبلورتها.

ج. إن كون الأمة العربية لها تركيبها الثقافية وتطورها التاريخي الخاص جعل لها طابعًا قوميًا تحرص عليه دولها من الناحية الرسمية، حتى وإن تخلّت عنه أحيانًا من الناحية الفعلية.

لهذا، فإن النظم السياسية العربية تتمتع بطابع مزدوج. فهي من ناحية تنتمي في عمومها إلى الدول النامية أو دول الجنوب، وتشاطرها بعضًا من مشكلاتها السياسية (كضعف المؤسسات ونقص المشاركة). ومن ناحية أخرى هي ذات خصوصية معينة مصدرها علاقة «العروبة» التي شملها والتي تجعل منها مجموعة متميزة في التفاعلات السياسية التي تجري بينها. فعلى سبيل المثال، وبسبب العروبة، ظهرت دعوات فكرية تدعو إلى الوحدة العربية، وقامت أحزاب وحركات سياسية تبنت تلك الدعوات، وأنشأت فروعًا لها في الدول العربية المختلفة (حزب البعث، حركة القوميين العرب). كما أن الأيديولوجيات والأفكار تنساب بين الدول العربية من دون عوائق أو حواجز، كما تتبادل هذه الدول التأثيرات السياسية فيما بينها. أما من الناحية الفعلية، فيصعب تصنيف النظم السياسية العربية. إذ يمكن أن تتعدد محاولات التصنيف بقدر تعدد المعايير وتنوعها، فليس هناك معيار جامع مانع يمكن تصنيف النظم العربية على أساسه، فلو تصوّرنا مثلاً معيارًا كميًا شكل رئاسة الدولة، وميّزنا في داخله بين نظم ملكية ونظم جمهورية، لوجدنا في إطار النظام الملكي تطبيقات عديدة ومتنوعة، من مشيخة إلى سلطنة إلى إمارة إلى مملكة، ولوجدنا فيما بين التطبيقات اختلافات تتصل بكيفية وصول الأسرة الحاكمة إلى سدة الحكم، وطبيعة تفاعلها مع المواطنين ومع القوى السياسية الأخرى في الدولة. ومن هنا، تُصنّف النظم السياسية العربية على النحو التالي:

1. معيار شكل رئاسة الدولة

يستخدم هذا المعيار في الأساس للتمييز بين النظامين الملكي والجمهوري. فيما يتعلق بالنظام الملكي، فإنه يقوم على أساس توارث السلطة داخل الأسرة الحاكمة، ويتسم هذا النظام بأنه يحقق بعض المزايا كالحدد من الصراع على السلطة، ووضع قواعد مستقرة لعمامة الخلافة السياسية وتوفير الإعداد المسبق للمرشحين للوصول إلى سدة الحكم. إلا أنه بالمقابل يتنافى مع مبدأي المساواة وتكافؤ الفرص، وبخاصة في النظام الملكي التي يمارس فيها الملك الحكم فعلا، ولا يقتصر دوره على أداء بعض المهمات الشرفية. بمعنى عندما يملك الملك ويحكم في الوقت نفسه. أما النظام الجمهوري، فإنه يعتمد على الانتخاب كمعيار لتولي السلطة. وهذا ما يعني أن تكون السلطة متداولة بين أبناء مختلف الفئات حين تتوافر بينهم الشروط اللازمة لتولي المنصب، وأن يكون بالتالي مبدأ التغيير وارداً إذا زالت هذه الشروط أو تأثرت. وفي حدود هذا التصور، يمكن أن يُفاضل بين المرشحين عن طريق انتخابات عامة مباشرة، أو عن طريق البرلمان بشكل غير مباشر، أو عن طريق الجمع بين الأسلوبين معاً، بحيث ينتخب البرلمان أحد الأشخاص ثم يجعل من التصويت على رئاسته موضوعاً لاستفتاء عام.

2. معيار النظام الملكي

وبالتطبيق على النظم العربية، نجد أن هناك ثماني دول مازالت تعبر عن خصائص النظام الملكي (السعودية، الكويت، قطر، البحرين، عمان، الإمارات، الأردن، والمغرب). ويلاحظ أن هذا العدد يُعد كبيراً نسبياً، وبخاصة مع انحصار النظم الملكية على مستوى العالم، بل وعلى مستوى المنطقة العربية ذاتها، حيث شهدت الفترة ما بين 1950 و1970 سقوط خمسة نظم ملكية في كل من مصر، وتونس، والعراق، واليمن، وليبيا. وتُرجع أغلب المصادر⁽²⁸⁾ ارتفاع نسبة النظم الملكية في المنطقة العربية إلى كون تلك النظم قد استفادت من واقع الأمر من مجموعة من العوامل المواتية، أهمها أنها (وباستثناء كل من الأردن والمغرب) تعتمد في اقتصادها على النفط وتتمتع من ثم بفوائض مالية تؤمن بها دعم مواطنيها، ولاسيما مع انحسار المد القومي الذي شهدته المنطقة في عقدي الخمسينيات والستينيات، ومنها تعلمها من تجارب النظم الملكية السابقة وسعيها إلى تطعيم المصادر التقليدية لشرعيتها بمصادر أخرى مثل العقلانية القانونية. وتشترك النظم الملكية العربية في عدة خصائص، أبرزها أن الوراثة فيها تسير في خط الأبوة وليس الأمومة. بمعنى أن صلة النسب تتحدد عن طريق الأب. كما أن تلك الوراثة تنحصر في خط الذكور وليس الإناث. والملاحظ أن من يقع عليه الاختيار لتولي الملك لا بد أن يحظى بمبايعة الأسرة المالكة له بالولاء أولاً، كما تشترك الملكيات العربية جميعها في غلبة الطابع العشائري القبلي عليها، وفي أنها وثيقة الصلة بالغرب ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنها، باستثناء المغرب، تتميز بالتجاور الجغرافي، وتقع في الجناح الشرقي للمنطقة العربية. بيد أن الملاحظ أن الملكيات العربية تختلف في بعض الخصائص الأخرى، من بينها اختلاف خط الوراثة من نظام إلى آخر. فهو في السعودية من الأخ إلى الأخ في

(28) علي الدين هلال، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، ط3 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص: 178

أبناء الملك عبد العزيز آل سعود. وهو في المغرب، وقطر، والبحرين، وسلطنة عمان، من الأب إلى الابن، وهو في الكويت دائري تناوبي، وهو في الأردن يجمع بين وراثة الابن لأبيه (الملك عبد الله فالملك طلال فالملك حسين) والأخ لأخيه (الأمير الحسن ولي عهد الأردن شقيق الملك حسين حتى عام 1999 عندما انتقلت ولاية العهد إلى الأمير عبد الله بن الحسين الذي أصبح ملكاً بعد وفاة أبيه، وأصبح شقيقه الأمير حمزة ولياً للعهد). كما أن حجم الأسرة الحاكمة يختلف من حالة لأخرى، وذلك بدءاً من أقصى درجات التعقيد والتشعب كما في السعودية، وانتهاءً بأكثر درجات الوضوح والتحديد كما في الأردن والمغرب⁽²⁹⁾. وفيما يتصل بالنظم الجمهورية التي تنظم فيها بقية الدول العربية، فلقد اشتركت بدورها في خاصية مهمة وهي تبنيها لأيدولوجيات اشتراكية بعد حصولها على الاستقلال، فلقد أعلنت هذه النظم قيمتي المساواة والعدل الاجتماعي على قيمة الليبرالية بشقيها السياسي والاقتصادي. بيد أن الملاحظة محل الاعتبار هي أن الدول العربية التي استندت إلى تنظيم سياسي واحد قد تفاوتت في مراحل التحول إليه. فقد شهدت بعض الدول العربية مرحلة من الحكم الليبرالي أعقبها تدخل عسكري ثم التحول إلى نظام الحزب الواحد بعد الاستقلال مباشرة كالجزائر واليمن الجنوبي (قبل الوحدة). ويُسْتثنى من الحكم السابق لبنان الذي أقام نظامه السياسي منذ الاستقلال على أساس التعددية السياسية. كما اشتركت تلك النظم في سياساتها الخارجية في نقطة معاداة الأحلاف، ومناهضة الاستعمار، والإلحاح على مطلب الوحدة العربية وفيما يتعلق بالقضية الفلسطينية. لكن على صعيد آخر، اختلفت النظم الجمهورية في ما بينها من حيث نمط انتقال السلطة وتداولها. بمعنى أن هناك مجموعة من الدول اعتمدت في الأساس على نقل السلطة عن طريق الانقلابات العسكرية، وقد تركزت الانقلابات أساساً في الفترة التالية مباشرة للاستقلال، وذلك بعد أن فرضت حالة الفوضى والاضطرابات التي شهدتها البلاد ضرورة الاستعانة بالجيش لمنع تدهور الأوضاع. فنجد مثلاً أن سوريا شهدت في عام 1948 وحده ثلاث انقلابات عسكرية قادها كل من حسني الزعيم، وسامي الحناوي، وأديب الشيشكلي على التوالي. كما شهدت الفترة التي تلتها ستة انقلابات عسكرية⁽³⁰⁾. وبهذا يمكن القول إن سوريا كانت على رأس البلدان من حيث عدم الاستقرار السياسي. وشهدت ليبيا محاولتين انقلابيتين بعد ثورة الفاتح من أيلول/ سبتمبر. ففي عام 1969 وبعد أقل من ثلاثة شهور على إعلان العقيد معمر القذافي مبادئ الثورة الثلاث: الحرية، والاشتراكية، والوحدة، وقعت المحاولة الانقلابية الفاشلة الأولى. وفي عام 1970، وقعت المحاولة الانقلابية الفاشلة الثانية لإعادة الملكية إلى ليبيا⁽³¹⁾. وفي مقابل ذلك كانت هناك مجموعة أخرى من الدول لم تعرف نمطاً واحداً أو ثابتاً لتداول السلطة، وإنما عرفت خلال تطورها السياسي عدة أنماط مختلفة. ويندرج تحت هذه الفئة النموذجان المصري والجزائري. فلقد شهدت مصر خلال الفترة من عام 1952 وحتى عام 1999 نمطين أساسيين لتداول السلطة هما التدخل العسكري الذي أطاح بالنظام الملكي، والاستفتاء الذي جاء بالرئيس أنور السادات ومن

(29) صبور محمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص: 213

(30) الخوري جواد إسحق، العسكر والحكم في البلاد العربية، ط1 (بيروت، دار الساقى، 1990)، ص: 83

(31) سبيلا محمد، للسياسة بالسياسة، في التشريح السياسي، ط1 (الدار البيضاء/ المغرب، دار أفريقيا الشرق، 2000)، ص: 85

بعده الرئيس حسني مبارك إلى السلطة. كما تقدم الجزائر نموذجًا خاصًا لانتقال السلطة في النظم العربية. ففي حين تعاقب على رئاستها ثلاثة رؤساء منذ الاستقلال في 1962 وحتى 1991، شهدت على مدى ثماني سنوات فحسب تعاقب أربعة أشخاص على رئاسة الدولة (الشاذلي بن جديد، محمد بوضياف، علي كافي، الأمين زروال). ومن الممكن توجيه انتقاد أساسي لتصنيف النظم السياسية العربية من منظور شكل رئاسة الدولة. وذلك أن الوراثة هي النمط المعتاد لتداول السلطة في النظم الملكية لم يمنع استخدام القوة لتغيير شخص الحاكم وذلك نتيجة خلافات أو صراعات داخل الأسرة الحاكمة. وبالمثل فإن كون الانتخاب المباشر أو غير المباشر يُعدّ هو الأساس لتداول السلطة في النظم الجمهورية، فإن ذلك لم يحول دون وصول كثير من الحكام إلى مناصبهم عن طريق الانقلابات العسكرية. وعلى صعيد آخر، ليس ثمة ما يضمن أن يكون النظام الجمهوري أكثر احترامًا للحريات وحقوق الإنسان من النظام الملكي، بل إنه في الوقت الذي قد تشهد فيه بعض الملكيات قيام هيئات برلمانية، فإن بعض الجمهوريات لا تتردد في كثير من الأحيان في خرق الشرعية الدستورية⁽³²⁾.

إن التمييز بين النظامين الملكي والجمهوري في الواقع العربي من حيث الفارق المفترض بينهما أصبح هو سند السلطة السياسية، على أساس أن النظام الجمهوري (خلافًا للنظام الملكي) يعتمد على الانتخابات. لكن حتى فيما يخص هذا الفارق، فقد تضاءلت أهميته على ضوء تحول الممارسة العربية في النظم الجمهورية من الانتخاب إلى التعيين (من خلال اختيار الرئيس النائب الذي يخلفه)، الأمر الذي جعل البعض يتحدث عن «جمهوريات ملكية»، في تعبير عن غياب أطر مؤسسية مستقرة لتداول السلطة السياسية.

4. علاقة المجتمع العربي بالمؤسسة السياسية العربية

تتباين التنظيمات المجتمعية من حيث خصائصها القائمة على مؤشرات الرقي والتطور أو التخلف وكذا من حيث تأثيرها وطبيعتها علاقتها بالدولة، وفيما يلي سنحاول الوقوف عند أهم هذه الخصائص وطبيعتها.

4.1. إشكالية التلازم أو الانفصال

حتى حدود القرون الوسطى في المجتمع الغربي والقرن 19 في العالم العربي، قامت الدولة القديمة على التوحد والانصهار بين الدولة السياسية والمجتمع المدني اللذين لم ينفصلا بعد. ولعل من أسباب ذلك ما هو سياسي وثقافي وديني من جهة، ورفض التمييز بين السلطة والمجتمع المدني، نظرًا إلى أن مشروعيتها سلطتها متأنية من مزجها بين العام والخاص. وهناك أيضًا سبب اقتصادي يرجع إلى الربط بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية من جهة ثانية. وفي عصر النهضة استخدم مفهوم «المجتمع المدني» ليدل على المجتمعات التي تجاوزت حالة الطبيعة، والتي

(32) محسن مرزوق، مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص: 213

قامت على أساس عدل اجتماعي بين الأفراد والدولة، ما يعني أن هذا المفهوم ارتبط في نشأته وتطوره بميلاد الدولة الحديثة وتطورها. كما أنه من غير المنطقي التفكير في المجتمع المدني مع إقصاء وإلغاء تأمين الدولة، وإنما هما مجالان مترابطان تمامًا، وإن كان يبدو للوهلة الأولى تباعد بينهما. فالملاحظ أنه لا يمكن الفصل بين المجتمع والدولة، أو عزل أحدهما عن الآخر، إذ أن الأول على الأقل يتطلب إطارًا سياسيًا وقانونيًا يمنح متطلباته الأساسية المعيارية الصيغة المؤسسية التي تتمثل في الحقوق والحرية وحكم القانون⁽³³⁾. وسرعان ما أصبح هذا الارتباط يتفكك لكون الدولة أصبحت تتميز عن المجتمع المدني، حيث أصبح كل كيان قائم بذاته. وتعود البدايات الأولى لهذا التمايز إلى بداية القرن الثامن عشر، حيث نجدها متباينة في ثروة الأمم⁽³⁴⁾. وبناء على هذا، فالمجتمع المدني يسبق الدولة من الوجهة المنطقية، ويتمحور حول السوق وآلياتها الطبيعية النازمة، في حين أن الدولة نتاج المجتمع المدني، وأن كل مجتمع مدني محدد ينتج دولته المميزة كما يرى مونتيسكيو. وبالتالي فإن تنوع النظم السياسية ناتج عن تنوع المجتمع. أما هيغل فيرى أنه لا بد من إنقاذ المجتمع المدني من نفسه، فالغاية في الحياة الأخلاقية هي التي تنظم المجتمع المدني وتضبطه، ووفقًا لذلك يكون حياد الدولة في هذه الحالة واجب، لأنها هي التي تفرض الشمولية في مقابل خصوصية المجتمع المدني⁽³⁵⁾. فهو بذلك يركز على دولة موحدة لبناء أمة، وهنا نفهم نزعه القداسة عن المجتمع المدني، حيث أصبحت الدولة في نظره المجدسة للحرية والعقل⁽³⁶⁾. ويقترح أن تكون الدولة هي الإطار القوي القادر على تحقيق هذه الغاية وإلا ساد الصراع والتمزق لأن القيمة التي يملكها الإنسان مستمدة من الدولة، والأفراد مجرد نتاج لها، وبذلك سخر هيغل من دولة الحاجة والتعاقد والإنتاج، منطلقًا من أن الدولة هي التي تحقق المجتمع المدني، ورفضًا للتعاقد الذي يفيد أن المجتمع المدني يؤسس الدولة. وخلافًا لذلك، انتقد ماركس الرؤية الدولتية للمجتمع المدني، واعتبر أن الدولة ليست السبب المنشئ للمجتمع المدني، بل العكس أن المجتمع المدني هو القاعدة التي تحدد طبيعة البنية الفوقية. من هنا، أصبحت الدولة تجسد نظام العقل⁽³⁷⁾، بوصفه الأساس الواقعي للدولة ولكونه يشكل مجالًا للصراع الطبقي، وهو بذلك يتطابق عنده مع مفهوم البنية التحتية.

عبّر الفكر الماركسي عن اندثار المجتمع المدني نفسه مع تفكك الدولة الحديثة وهو توءمها السياسي، من خلال ثوابته القائمة على زوال الدولة بحصول ثورة البروليتارية، كنتيجة طبيعية لإنهاء الصراع الطبقي، ما يؤدي إلى انتفاء الصراع على المصالح، بمعنى ذوبان الدولة في المجتمع، وما

(33) محمد عثمان حسين عثمان، النظم السياسية، ط2 (سوريا، منشورات الحلبي الحقوقية، 2010)، ص: 211

(34) المصدق رقية، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ط2 (الدار البيضاء/ المغرب، دار توبقال للنشر والتوزيع، 1990)، ص: 18

(35) الشماس عيسى، المجتمع المدني، المواطنة والديمقراطية، ط1 (دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، 2008)، ص: 132

(36) الحبيب فايز إبراهيم، نظريات التنمية والنمو الاقتصادي، ط1 (المملكة العربية السعودية، منشورات جامعة الملك سعود، 1985)، ص: 132

(37) ابو حلاوة كريم، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، النشأة، التطور، التجليات، (مرجع سابق)، ص: 48

يؤدي إلى زوال الحاجة إلى المجتمع المدني⁽³⁸⁾. في حين أن غرامشي يرى أن المجتمع المدني ليس مجالاً للمنافسة الاقتصادية كما أبرزه كل من ماركس وهيجل باعتباره مجالاً للتنافس الإيديولوجي، الشيء الذي يؤكد وعيه بخطورة مؤسسات الدولة الإيديولوجية التي تضيف إلى آليات القمع/ الجيش، الشرطة، القوانين، طرائق الإقناع والإعلام والتعليم... الخ. وبذلك يكون المجتمع المدني مجالاً سياسياً أيضاً، وليس مقتصرًا على الاقتصاد فحسب. فهو ذلك المجال الذي تهيكله المؤسسات، وتتكون فيه الإيديولوجيات المختلفة التي تشدّ الجسد الاجتماعي بعضه إلى بعض، ما يجعل علاقات المجتمع المدني بالدولة تأخذ معانيًا جديدة ومنتسعة مع المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي. على الرغم من ذلك، يبدو أن المجتمع المدني، على ضعف مجال تحركه واشتغاله، يلتحم بالأدوار الكبرى التي تلعبها الدولة التي تسعى لتقوية نفوذها وفرض سيطرتها على مؤسسات المجتمع المدني، لأن في نظرها تقوية مركز المجتمع المدني يشكّل تنافسًا على مستوى الشرعية للدولة. فهي تسمى بذلك السلطة السياسية الساهرة على حفظ مؤسسات الدولة، وحماية حقوق الإنسان، وأمن الدولة الداخلي والخارجي، من خلال مضامين الوثيقة الدستورية والمواثيق الدولية، فالعلاقة الجدلية بين الدولة والمجتمع المدني يطبعها الصراع. إن فكرة الفصل بين المجتمع المدني والدولة كان التأكيد عليها يجري بتقديم طرفي المعادلة أحدهما على الآخر في رؤية هذا المفكر أو ذلك، أو هذه النظرية أو تلك، استجابةً لما يتطلبه الواقع. وما يُثار اليوم من ضرورة الفصل التام بين الدولة والمجتمع المدني ومقابلة إحداهما بالآخر ليس إلا أحد الأساطير الإيديولوجية للفكر السياسي الغربي، وهي واهية بالنسبة لتاريخ الرأسمالية في كل مرحلة من مراحلها⁽³⁹⁾. وهذا ما يتجلى في استمرار الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال لا الحصر، في صناعة الرأي العام لخدمة سياساتها وتوظيفه وفق آليات للدفاع عن مصالحها. إن إشكالية علاقة الدولة بالمجتمع تأخذ أبعادًا أخرى في ظل الدولة التي استوردت مفهوم المجتمع المدني، والاختلافات السائدة بشأنه، والتي تتسم بالتوتر والغموض والقطيعة في بعض الأحيان، وهذا المعطى يثير عدة تساؤلات من قبيل الحديث عن أسباب اختفاء مفهوم المجتمع المدني وأسباب إحيائه في مقدمات التداول المعاصر.

تأتي أهمية التداول المعاصر لمفهوم المجتمع المدني من كونه لا يربط قضية المجتمع المدني بمسألة الديمقراطية كعلاقة متلازمة على مستوى الانتقال فحسب، بل تتمثل في مناقشة طبيعة مفهوم الديمقراطية، وتأسيس لمبدأ التشارك في تديير القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، في حين ارتكز النقاش الحالي حول إحيائه حيث اكتسب أبعادًا جديدة وأدوارًا تشاركية. وللتذكير فقد ارتبط مفهوم المجتمع المدني في التداول المعاصر بالتحويلات التي شهدها العالم غداة انهيار الاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي، وما رافق ذلك من تداعيات والتي يمكن الإشارة إليها فيما يلي:

1. المقاربة الأولى: تقوم على أساس النظر إلى المجتمع المدني في التداول المعاصر بوصفه جزءًا من تجليات النظام العالمي، ومواكبًا للتحويلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

(38) كوهن جان، المجتمع المدني والديمقراطية، ترجمة: محمد الهاللي، مجلة نوافد، المغرب، العدد 1، يونيو، 1998، ص: 19

(39) ابو حلاوة كريم، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، النشأة، التطور، التجليات (مرجع سابق)، ص: 82

2. **المقاربة الثانية:** تقوم على أساس النظر إلى مفهوم المجتمع المدني في التداول المعاصر بوصفه جزءاً من عملية أوسع وهي النضال المشترك من أجل العدالة الدولية والسلام العالمي ومن خلال هذه المقاربة يقوم المجتمع المدني بدور محوري في عملية التحويل الديمقراطي في الداخل من خلال النضال الضروري لاستلهاام ووضع استراتيجيات ورؤى جديدة للتنمية والتطوير. وتجسدت هذه الرؤية في أحداث 15 فبراير 2003، إذ تجلّى الدور الذي لعبه المجتمع المدني من خلال المسيرات الحاشدة والمتزامنة في نحو 6000 مدينة وأكثر من 70 دولة في العالم، لمناهضة الحرب الأمريكية على العراق. إن توسّع المجتمع المدني واستقلالته يشيران إلى تنامي قدرة المجتمع وجماعته على الاستمتاع بشكل عادل على أساس مبدأ المواطنة دون غيره، والتحرك بشكل مستقل عن الدولة وأجهزتها التي يتقلص دورها المهيمن. فلا جدل في أن مفهوم المجتمع المدني قد تطوّر مدلوله في التداول المعاصر، حيث مرّ بثلاث مراحل رئيسية: الأولى اتّسمت بالانفتاح على المجتمع المدني من جانب الأحزاب والقوى السياسية بهدف إدماج نخب جديدة في السياسة وفي جمعيات وتنظيمات، والمرحلة الثانية تمثّلت في التعامل مع المجتمع المدني بوصفه منظمات مستقلة موازية للدولة ومشاركة في تحقيق كثير من المهمات التي تهتم هذه الأخية بالتراجع عنها، يتوافق هذا المفهوم مع تداول مفهوم العولمة والانتقال نحو مجتمع تسوده الديمقراطية، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة طفرة المجتمع المدني وتحوّله إلى قطب قائم بذاته ومركز لقيادة وسلطة اجتماعية على مستوى التنظيم العالمي بشكل خاص. إن التداول المعاصر لمفهوم المجتمع المدني نجد صداه في تعريف إدوارد شيل / Edward Shils الذي عرّفه بأنه مجموعة مؤسسات اجتماعية متميزة ومستقلة عن باقي دوائر الانتماء بما فيها: العائلة والطبقة والجهة والدولة.

يخلق المجتمع المدني شبكة من العلاقات، بما في ذلك العلاقة مع الدولة مع الاحتفاظ بدرجة من الاستقلال عنها وعن غيرها⁽⁴⁰⁾.

ثمة ثلاثة محدّدات تلخّص مفهوم المجتمع المدني لدى إدوارد شيل Edward Shils:

1. المجتمع المدني يفعلّ نمطاً من العلاقات بينه وبين الدولة.
2. المجتمع المدني جزء من المجتمع، يحتوي على مؤسسات مستقلة متميزة عن العائلة والطبقة والمنطقة والدولة.
3. المجتمع المدني هو المجال الأكثر اتساعاً وشمولاً للعادات المدنية، والتي يمكن أن نطلق عليها أو نصفها بالتحضّر⁽⁴¹⁾. ومن الواضح أن اتجاهات تعريف المجتمع المدني تأثرت بالرؤية التقليدية الضيقة والتي تستند إلى وجهة النظر.

أبرز من حدد ذلك على النحو التالي هو مارك شميتتر Marc Schmitter. ويعدّ شميتتر -Tocquevilian التوكفيلية

1. يتمتع بالاستقلالية نسبياً عن السلطات العامة ووحدات الإنتاج الخاصة، أي العائلات والمشروعات.

(40) طارق حسن، المجتمع المدني والبرلمان: أية تقاطعات وظيفية؟ مجلة العلوم القانونية، الرباط/المغرب، العدد 3، فبراير، 2015، ص: 85

(41) طارق حسن، المجتمع المدني والبرلمان: أية تقاطعات وظيفية؟ ص: 121

2. قادر على اتخاذ أنشطة جماعية للتعبير والدفاع عن رغباته ومصالحه.
3. لا يسعى إلى أن يحل محل أجهزة الدولة أو أن يقبل مسؤولية تولي مهمات الحكم بشكل عام.
4. يقبل العمل في ظل قواعد محددة سلفاً وذات طبيعة مدنية وتؤكد على الاحترام المتبادل⁽⁴²⁾.

كما أن أستاذ علم الاجتماع السياسي في الجامعة الأمريكية في القاهرة سعد الدين إبراهيم يسير في الاتجاه نفسه حيث يعرف المجتمع المدني بأنه «كل التنظيمات غير الحكومية وغير الإرثية التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة وتنشأ بالإرادة الحرة لأصحابها من أجل قضية أو مصلحة أو للتعبير عن مشاعر جماعية ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإرادة السلمية للتنوع والخلاف»⁽⁴³⁾. يقوم المجتمع المدني بأدوار متعددة حسب «النيوتوكفيلية» التي تركز على دور التنشئة، فجمعيات المجتمع المدني تلعب أدواراً مركزية لبناء المواطنة والتحفيز على استعمال مهاراتها وقدراتها⁽⁴⁴⁾. إن ما يضمن قوة المجتمع المدني وقوة الدولة هي العلاقة الديمقراطية التي تؤطر الجانبين، فالمجتمع المدني لم يعد يلعب دور مقاومة الاستبداد، بل تحوّل بفعل التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى فاعل أساسي لتنمية الديمقراطية من خلال تداخل عدة عوامل منها التنشئة السياسية. وللإحاطة بالعلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية، سنتطرق إلى ذلك من خلال جانبين إلى المجال المؤسسي لمساهمة المجتمع المدني في تنمية الديمقراطية (أولاً)، وإلى المجال القيمي لمساهمة المجتمع المدني في تنمية الديمقراطية (ثانياً).

5. الوظيفة التشاركية للمجتمع المدني العربي في العمل السياسي

5.1. المجال المؤسسي لمساهمة المجتمع المدني العربي في التنمية

استأثرت علاقة المجتمع المدني ودوره في تنمية الديمقراطية باهتمام العديد من دارسي الديمقراطيات الجديدة خصوصاً الذين برزوا خلال العقد الماضي، حيث شدّدوا على أهمية المجتمع المدني القوي والنشيط من أجل ترسيخ دعائم الديمقراطية⁽⁴⁵⁾. ذلك أن مسألة اتخاذ القرارات من جانب السلطات تقتصر عادة على مجموعات قيادية صغيرة، وهذه المجموعات تشكل في هيئات إدارية حكومية أو اقتصادية تسترشد بالربح وتسود فيها قيم الفعالية، وهي قيم مصاغة عبر آليات معينة. من هنا فإن مبادئ الديمقراطية نادراً ما تكون هي المعمول بها في هذه القطاعات التي تتجسّد فيها مسألة الديمقراطية في المشاركة⁽⁴⁶⁾. يتّجه بعض المفكرين إلى إيراد الشروط التاريخية لنشوء فكرة المجتمع المدني في جملة من الأفكار المحورية والتي ترتبت تاريخياً بحيث أعطت

(42) حميد العموري، المجتمع المدني في المغرب الواقع وتحديات المستقبل، ترجمة محمد حاتمي،

مجلة وجهة نظر، المغرب، العدد 7، السنة 2، ربيع 2000، ص: 42

(43) الجنحاني الحبيب، المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، (مرجع سابق)، ص: 119

(44) حميد العموري، المجتمع المدني في المغرب الواقع وتحديات المستقبل (مرجع سابق)، ص: 64

(45) صبور محمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، (مرجع سابق)، ص: 213

(46) أماني قنديل، المجتمع المدني في العالم العربي، (مرجع سابق)، ص: 132

مفرزًا حدائياً في العالم الغربي يدعي «المجتمع المدني» الذي يعدّ وجود شروط الديمقراطية تتمثل فيما يلي⁽⁴⁷⁾:

1. التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع فصلاً مؤسساتياً.
 2. الوعي بالفرق بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد كشرط متطور تاريخياً مع الثورة الصناعية ونشوء البورجوازية.
 3. تمييز الفرد كمواطن وككائن حقوقي قائم بذاته في الدولة بغض النظر عن انتماءاته المختلفة.
 4. التشديد على الفرق بين آليات العمل والأهداف والوظائف بين المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية.
 5. رؤية الفرق بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة - نظرياً على الأقل - من مواطنين أحرار تآلفوا بشكل طوعي وبين البنى المجتمعية التي يولد الإنسان فيها.
 6. التشديد على الفرق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية والديمقراطية المباشرة والمشاركة النشطة في اتخاذ القرار نظرياً على الأقل في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة.
- وأشارت العديد من الدراسات إلى أن «الديمقراطية الحديثة وجدت فقط باقتران مع المجتمع المدني باعتباره يشكل مجالاً مستقلاً عن مجال القوى السياسية، لقد كان المجتمع المدني شرطاً ضرورياً لوجود الأشكال والأنماط التمثيلية للحكم بما فيها الديمقراطية»⁽⁴⁸⁾. لقد تطور مفهوم المجتمع المدني وارتباطه بالديمقراطية، وإنه يتطور بعد الانتقال من الدولة السلطوية إلى الدولة الديمقراطية، في حين أن هناك آخرين، ولا سيما رواد علم الاجتماع، يؤكدون على أن المجتمع المدني تطور قبل ذلك، بل أنه كان السبب الأساسي في الانتقال إلى النظام الديمقراطي⁽⁴⁹⁾. ولعل المنظرين أودونيل O'donnell وشميتير Schmitter من خلال عملهما حول هذا الانتقال الديمقراطي، كان لهما دور بارز في تحرير الأنظمة السياسية السلطوية أو استعادة أو خلق الحقوق المدنية مثل حق التعبير والاجتماع والتجمهر، وحق التنظيم، فهذه الحقوق هي التي ساهمت بحسب الكاتبين في توسيع حقل الحريات قبل الحديث عن عملية الانتقال الديمقراطي⁽⁵⁰⁾. تمثل إمكانية قبول ثقافة سياسية جديدة تدعم التحول الديمقراطي إحلالاً لنزعة البنية التوافقية في وعي ووجدان الأفراد ومن ثم مبدأ المشاركة الطبيعية للمجتمع محلّ التسلط والاحتكار والإلغاء. وبذلك فإن إعادة صياغة أسس ومرتكزات الثقافة السياسية السائدة، وتعميم نمط جديد من هذه الثقافة، لا ينال بالتغيير التوجيهات السياسية للأنظمة الحاكمة وحدها، بل يشتمل ذلك على تغيير نمط القيادة السياسية، ليظهر الدور والمكانة الطبيعية للمؤسسات في سياق عملية ممارسة السلطة. لهذا، فإن علاقة المجتمع المدني بالتحول الديمقراطي تنصرف إلى ضرورة تعزيز التماسك في المجتمع.

إن التطورات التي عرفتها أوروبا في القرنين 18 و19 ولاسيما في ميادين الصناعة والبحث

(47) صبور محمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، (مرجع سابق)، ص: 213

(48) صبور محمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، (مرجع سابق)، ص: 213

(49) علي غربي وآخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، (مرجع سابق)، ص: 103

(50) المرجع نفسه، ص: 121

العلمي والتقني شكلت مفهوم المجتمع المدني. وعليه، بأي معنى من المعاني يمكننا أن ننقل هذا المفهوم إلى مجتمعات عربية لم تعش الأحداث والتطورات نفسها فظلت تحافظ على مفاهيم من قبيل القبيلة والعشيرة كمكون أساسي لبنية المجتمع؟⁽⁵¹⁾

إن مرجعية المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر دخلت حيز التداول في الوطن العربي بدءاً من ثمانينيات القرن الماضي، إذ لم تركز على خلفية فلسفية تؤسس نظرياً له؛ فقد جاء التعرف إلى المفهوم من خلال الاهتمام المتزايد الذي لاقته مؤلفات غرامشي في العالم العربي بعد سبعينيات القرن الماضي⁽⁵²⁾. فهو ليس متداولاً في الخطاب النظري السياسي أو في الخطاب الإيديولوجي العربي سواءً في الفكر القومي الاشتراكي أو الفكر الماركسي-الشيوعي - أو الفكر الإسلامي، وهذه ليست الأسباب الرئيسية التي أدت إلى ظهوره وحسب، فهناك أسباب سياسية واجتماعية أكثر من كونها أسباب فكرية وتعود إلى جذور الأمة العربية. وما يزكي أن الفكر العربي لم تكن لديه تلك الخلفية المذكورة هو انقسام الفكر العربي إلى تيارات متعددة في التعامل مع هذا المفهوم، أدت إلى حرب فكرية عميقة بين هذه التيارات الثقافية العربية. واستناداً إلى ما سبق ذكره، فالمجتمع المدني شكّل واقعاً جديداً على الحياة العربية، بل مازال يعاني من آلام الولادة وعسرها. فنحن لا نملك نسخة متحققة منه، لدينا ما يكفي من الشجاعة السياسية والأخلاقية للقول إن هذا المجتمع المدني لم يبرح طور التكوين بعد، ولا يزال يشق طريقه بصعوبة⁽⁵³⁾. إن صيرورة تشكّل ما تمكن تسميته «المجتمع المدني في المغرب المعاصر»، هي معقدة، ولا تزال تتداخل فيها وتشابك عدة عوامل، منها العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية. إن الحديث عن المجتمع المدني يستمد مشروعيته من مجرد الوعي بضرورة تاريخية يفرضها التطور الحالي للمجتمعات البشرية⁽⁵⁴⁾. ومن ناحية ثانية، فالتراكم العلمي الذي تركه منظرو المجتمع المدني الأوائل في الغرب مثل هوبز، بوفندروف، كانط، هيغل، لا تمكن مقارنته بكتاباته مفكرين عرب منذ مطلع القرن ونخص بالذكر على سبيل المثال: أكنسوس، الضعيف، الناصيري، إلخ. إن تأصيل المفاهيم يختلف باختلاف العوالم⁽⁵⁵⁾. وتبقى أبرز التعريفات التي منحت للمجتمع المدني في العالم العربي هي تلك المنبثقة عن الندوة التي نُظمت في بيروت سنة 1992، والتي عدت المجتمع المدني مجموعة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تزاول نشاطاتها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أهداف سياسية وثقافية ومهنية كما هي الحال في النقابات للارتقاء بمستوى المهنة والدفاع عن مصالح أعضائها. فالملاحظ هو أن هذا التعريف يتصف بشموليته، لكنه يخلط بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، هذا الأخير الذي يضم الأحزاب السياسية، والذي يمكن اعتبار مجال عمله مختلفاً عن مجال اشتغال مؤسسات المجتمع المدني من حيث الأدوات والأهداف

(51) نفسه، ص: 133

(52) مجموعة من الباحثين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، (مرجع سابق)، ص: 78

(53) علي الدين هلال، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، ط3 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص: 178

(54) علي الدين هلال، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، ص: 190

(55) ابتسام حاتم علوان، واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، (مرجع سابق)، ص: 693

والعلاقة مع الدولة. يشير الباحث عبد الله ساعف إلى أنه في مواجهة الدولة يوجد مجتمع مدني هادئ أو ساكن ينتشر في مدن الصفيح والبوادي، وهو غير رسمي يتكون من الزوايا والطوائف التي تمارس عبر الإيحاء والإشارة والإلقاء الشفوي، بالإضافة إلى العصبية القبلية والهوية الثقافية المحلية، فيتكون المجتمع من المجتمع المدني الرسمي وغير الرسمي⁽⁵⁶⁾. في حين يميز المفكر محمد عابد الجابري بين مؤسسات المجتمع البدوي التي تتميز بكونها مؤسسات طبيعية يولد فيها الفرد، ولا يستطيع الانسحاب منها كالقبيلة، ومن بين مؤسسات أخرى إدارية. وهكذا فهو يلخص المجتمع المدني في كونه مجتمع المدن، وأن مؤسساته هي التي يُنشئها الناس فيما بينهم لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية فهي مؤسسات إدارية وشبه إدارية⁽⁵⁷⁾. فالبحث في حضور مؤسسات المجتمع المدني أو غيابها في قطر من الأقطار لا بد أن ينطلق من النظر في وضعية المدينة في ذلك القطر، هل هي التي تهيمن على سلوكيات المجتمع باقتصادها ومؤسساتها، أو أن المجتمع القروي هو السائد بمؤسساته وسلوكياته وقيمه وفكره؟ وهل نتحدث عن المجتمع الذي تنبثق منه الدولة (المنظور الهيجلي)، بوصف الدولة تعبيراً عن سمو الإنسان إلى الكونية والذي يجعل من المجتمع المدني لا يكتمل إلا بوجود الدولة؟ أو هل المجتمع المدني هو سمو القانون، أي القانون المنظم للحرية لا القانون المُحدّ منها؟ إن المفهوم «الهيجلي» للمجتمع المدني باعتباره مجموع الروابط القانونية والاقتصادية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض في نطاق علاقات تجعل بعضهم في حاجة إلى بعضهم الآخر، ينطبق على المجتمع المغربي، الذي كان منذ ثلاثة عشر قرناً⁽⁵⁸⁾. وعلى الرغم من الحديث عن الإطار الفكري الأمثل، فإن طبيعة السؤال تقتضي مراعاة الملاحظات التالية⁽⁵⁹⁾:

- المجتمع العربي لم يتمكن من التفريق بين المجتمع والدولة حتى النصف الثاني من القرن 19 م عندما ظهرت مجموعة المنظمات المستقلة عن الدولة مثل الجمعيات والصالونات السياسية والفكرية.
- يمكن اعتبار أن مفهومي المجتمع والدولة حديثان في الفكر السياسي العربي، فمفهوم الدولة ورد في النصوص القديمة ولا علاقة له بمفهوم الدولة الحديثة، في حين أن مفهوم المجتمع استعمل حديثاً (الخلافة، الإمارة، الإمامة).
- عودة انتشار المفهوم في الفكر السياسي المعاصر منذ مطلع «السبعينيات» بشكل خاص بعد مرحلة بروزه أوروبياً. على الرغم من أن المجتمع المدني عرف تطوراً مهماً إلا أن غياب التوصل إلى مواقف مشتركة عربياً أثّر بشكل سلبي على تبيته وتطوره، ويمكن التطرق إلى هذه الصعوبات التي تعيق هذا التواصل في العوامل التالية⁽⁶⁰⁾:

(56) ابتسام حاتم علوان، واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، ص: 694

(57) Gérard Mendel, Pourquoi la démocratie est en panne : construire la démocratie participative (Paris, Editions la découverte, 2003), P : 72

(58) Gérard Mendel, Pourquoi la démocratie est en panne, P :72

(59) طارق حسن، السياسات العمومية في الدستور المغربي الجديد، ط1 (الرباط/ المغرب، منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، 2012)، ص: 132

(60) طارق حسن، السياسات العمومية في الدستور المغربي الجديد، ص: 141

- الاستخدام غير الدقيق للمصطلحات والمعاني المنقولة عن ثقافة سياسية أخرى.
- التغير السريع نظرياً للمصطلحات الناجمة عن التحولات السريعة للتجربة العملية للمجتمعات العربية.
- المجال العام والسياق الذي تُستخدم فيه، والذي يرتبط بالمجال السياسي والعملي.

وبالعودة إلى برهان غليون، نجد أنه يحدد المصادر الثلاثة⁽⁶¹⁾ لهذا الاختلاط. يتحدث غليون عن [الاختلاط الأول الناجم عن الاستخدام الذي يجعل المجتمع المدني رصيماً لقيم الحرية ويضعه في موضع النقيض من السلطة والدولة، مع العلم أن الخطأ الكبير هو الاعتقاد بأن الحرية بمعناها السياسي المعاصر هي من أسباب تطور المجتمع المدني وليس الدولة. في حين ينبع الاختلاط الثاني من مطابقة مفهوم المجتمع المدني مع مفهوم الشأن الخاص. أما الاختلاط الثالث، فيتجلى في محاولة جديدة لوضع مفهوم المجتمع المدني في مقابل المجتمع الأهلي وتوظيفه توظيفاً سياسياً. وبناءً على هذه المعطيات، يشير الباحث الطاهر لبيب إلى كون المجتمع المدني لا يحيل إلى ممارسة تم تنظيرها، ولا إلى تنظير واقع تمت ممارسته، لقد طفا متسبباً وراج رواجاً سريعاً بفعل توظيفه، وقبل أن يتقيد بمعنى أو استعمال، حتى الدولة التي نشأ ضدها تستعمله لتحديد من هم أعضاؤه ومن هم «خارجون عنه»⁽⁶²⁾. ومما يركي فكرة «استيراد» مفهوم المجتمع المدني من الغرب ما أشار إليه الباحث عزمي بشارة عندما أكد أنه ليس لدينا اقتصاد سوق يعيد إنتاج هذا المجتمع، فأى مجتمع مدني نقصد؟ إن تدعيم المجتمع المدني يعني وجود مجتمع ينتج ذاته خارج الدولة، وهذا غير قائم عندنا⁽⁶³⁾. وهناك من الباحثين العرب من ربط بين فكرة وجود المجتمع المدني والديمقراطية، وهذا ما أشار إليه الجابري الذي أكد على أن غياب الديمقراطية يعني غياب المجتمع المدني، إلا أن الديمقراطية التي يقصدها ليست شكلية كما تعرفها عديد من الدول العربية⁽⁶⁴⁾. يرفض الجابري ما تعرفه البلدان العربية من مظاهر الحداثة وأشكالها، حيث يرى أن بنى الدولة الحديثة قد أقحمت إقحاماً في معظم البلدان العربية، وما تعرفه هذه البلدان من مؤسسات وأحزاب وبرلمانات ونقابات وجمعيات ما هي إلا أشكال مشوهة لما تعرفه المجتمعات الغربية الديمقراطية⁽⁶⁵⁾. لهذا، تمكن الإشارة إلى أن فكرة الديمقراطية ليست نتاجاً للتطور التاريخي والاجتماعي في المنطقة العربية ولكن للخارج بعض التأثير في وجودها ونشأتها⁽⁶⁶⁾. غير أن ما

(61) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، ط3 (بيروت، مركز الوحدة العربية، 2003)، ص: 121

(62) الطاهر لبيب، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص: 62

(63) بشارة عزمي، المجتمع المدني، دراسة نقدية، مع الإشارة للمجتمع المدني العربي، ط3 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص: 141

(64) محمد عابد الجابري، وآخرون، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص: 189

(65) محمد عابد الجابري، وآخرون، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، ص: 2112

(66) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص: 116

يطرحة نقل المفاهيم والمصطلحات الغربية إلى الثقافة العربية من إشكاليات، خاصة في المجال المعرفي والفلسفي، لا يمكن أن يكون مبرراً لغلغ الأبوأ لمنع دخولها، أو تجنب استعمالها، أو البحث عن بدائل يكتنفها الغموض، ولا تستوعب المفهوم المقصود، خاصة وأن هناك ظواهر كونية تشترك فيها المجتمعات، ومن هذه الظواهر نزوع الإنسان بطبيعته إلى العمل الجماعي لتحقيق منافع مشتركة. إن تجليات المجتمع المدني تختلف من مجال سياسي إلى آخر، فأشكالية المجتمع المدني في أوروبا الشرقية ترتبط بالعجز السياسي والاجتماعي، وبشكل عام بالفشل الاقتصادي. وفي أمريكا اللاتينية يرتبط المفهوم بأشكالية الانتقال من طبيعة سلطوية إلى وضعية اجتماعية تؤكد هويتها بمواجهتها لمفهومين أساسيين: السلطوية والشعبوية.

6. المجتمع المدني العربي وترسيخ الديمقراطية التشاركية

1.6 مفهوم الديمقراطية التشاركية

لقد تناولت الكتابات السياسية الحديثة مفهوم الديمقراطية التشاركية بشكل مستفيض بعدما أسهمت التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفها العالم بعد انهيار القطبية الثنائية في بروز أنظمة ديمقراطية صاعدة. إن تغير دور الدولة في علاقتها بالمجتمع الذي أصبح أكثر تعقيداً قد ولد «أزمة المصلحة العامة»، ودفع الأنظمة إلى تبني استراتيجيات جديدة تجعل المواطن ينخرط في السياسة بشكل أعمق⁽⁶⁷⁾. لقد أظهرت التجارب محدودية برامج التنمية الموجهة إلى الأفراد نتيجة عدم إشراكهم في مسلسل صياغة السياسات العمومية، ما يؤكد فشل نظرية من الأعلى إلى الأسفل في القرار العمومي. تمثل الدولة في هذه الحالة مصدرًا لصياغة القرار العمومي، وإن مرحلة تنفيذ السياسات العمومية تأتي عبر إشراك المواطن والجمعيات. ونتيجة تطور المجتمع المدني تزايدت النداءات التي دعت إلى فتح مجال أوسع أمامه للمشاركة في صياغة القرار.

ظهرت ملامح الديمقراطية التشاركية المحلية بفعل تزايد مساهمة المنظمات غير الحكومية ومطالب المجتمع المدني، حيث اتسعت مساحات الحوار والتشاور، وتطورت اختصاصات الفاعلين المحليين، لتشمل أشكالاً جديدة تمثل في استقراء رأي سكان الجماعة المحلية، واستشارتهم للوقوف على اهتماماتهم ومتطلباتهم للانطلاق منها عند وضع البرامج⁽⁶⁸⁾. إن الاهتمام المتزايد بالديمقراطية التشاركية المحلية أدى إلى دسترة مشاركة المواطنين وتأسيسها في الفعل العمومي، سواء أكان ذلك على المستوى الوطني أم المحلي، من خلال إحداث مجموعة من الآليات كمؤتمرات الإجماع، توافق الرأي، لجان المرتفقين، مجالس الأحياء، الميزانية التشاركية أو غيرها من الآليات التشاركية التي تقوّي حضور المواطنين ومشاركتهم، مع استحضار قاعدة عامة وهي أن تنمية الإحساس أو الرغبة في المشاركة لدى السكان يتأكد بتعزيز وضمأن انخراطهم في البحث عن تحقيق المصلحة

(67) الصبيحي أحمد شكري، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص: 21

(68) أبراش إبراهيم، البحث الاجتماعي: قضاياها، مناهجها وإجراءاتها، ط1 (مراكش/ المغرب، منشورات كلية العلوم القانونية، جامعة القاضي عياض، 1994)، ص: 83

الجماعية. إن هدف الديمقراطية التشاركية على المستوى المحلي هو فسخ المجال أمام منظمات غير حكومية للمشاركة فعلياً في تدبير الشأن العام المحلي في مراحل ومناحيه كافة بدءاً بوضع المخططات وانتهاءً بالتقييم⁽⁶⁹⁾. إن معيار نجاح أو فشل أي مشروع تنموي رهين بمدى قابلية السكان للتعاطي معه، وهذا لن يأتي إلا من خلال إشراكهم بشكل فعلي في جميع مراحل اتخاذ القرار التنموي المحلي، لكون الصالح العام يتحدد من طرف أفراد المجتمع. إن ما يحرك الناس ويدفعهم إلى المشاركة في عملية تنمية مجتمعهم المحلي الذي يعد ملكاً لهم هو الحس الجماعي، الذي تنبغي المحافظة عليه، والتعبئة الشاملة من أجل مواجهة الإشكالات المرتبطة به كافة⁽⁷⁰⁾. لهذا، فإن للمكون الإنساني دوراً أساسياً في إنجاح سيرورة الديمقراطية التشاركية على الصعيد المحلي، غير أن هناك أهدافاً أخرى مرتبطة بالمنتخب من جهة، أو الناخب من جهة ثانية.

2.6. أهداف الديمقراطية التشاركية

تجلى أسس الديمقراطية التشاركية في الشروط التي لا يمكن من دونها تصوّر هذه الأسس أو الحديث عنها، بوصفها خصائص ومميزات تُشكّل ماهيتها، وتُمكنها من أن تتبنى بُعداً فلسفياً في تنازل الإشكالات المجتمعية من خلال شرطي النقاش العام والاتفاق بين مكونات المجتمع المحلي كافة. إن عمق الديمقراطية التشاركية نابع من عمق خياراتها الاستراتيجية المحلية، لتحقيق أعلى مستويات الشفافية والأخلاق بهدف تجاوز أزمة التدبير المحلي من جهة، والرفع من مستويات الحضور الإيجابي للمواطن في السياسات العمومية سواء أكان منتخباً أو ناخباً من جهة أخرى.

2.6.1. الديمقراطية التشاركية والمنتخب المحلي

يُعدُّ التنظيم الجماعي المحور الأساسي الذي تعتمد عليه الإدارة، والإطار الملائم للممارسة الديمقراطية، لأن الحرية لن تمارس بصفة ملموسة إلا على الصعيد الجماعي⁽⁷¹⁾. لقد تزايدت اختصاصات المجالس الجماعية ورؤساؤها بسبب الحصيلة التشريعية المكثفة، والتي حفزت المنتخب الجماعي وجعلته في مواجهة المشاكل المحلية أثناء مزاولة مهامه الانتدابية، فالمنتخب مواطن حظي بثقة مجموعة من السكان. ويكون تمثيله داخل المجلس تعبيراً عن وجهات نظر السكان والدفاع عن مصالحهم. ففي بعض الدول يختلف أسلوب اختيار أعضاء المجالس الجماعية باختلاف الأنظمة السياسية للدول، نتيجة اختلاف تطورها الاقتصادي والاجتماعي. وبعض الدول تعتمد على أسلوب الانتخابات لكونه أسلوباً ديمقراطياً يسهم في المشاركة السياسية للناخبين، في حين أن العديد من الدول الأخرى تفضل أسلوب التعيين، الذي يُمكن السلطات العمومية من انتقاء الكفاءات المؤهلة لتدبير قضايا السكان تديراً محلياً عقلانياً. وهناك صنف ثالث من الدول يمزج

(69) أبراش إبراهيم، البحث الاجتماعي: قضاياها، مناهجه وإجراءاته، ص: 112

(70) B.Bertrand, sociologie politique, 2ème éd (Paris, Press universitaire, 1997), P: 105

(71) المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص: 231
الهرماسي محمد عبد الباقي،

يبين أسلوب الانتخاب والتعيين ويطبّقه كلما توافرت شروطه الموضوعية⁽⁷²⁾. إن مشاركة السكان طبقاً لمبادئ الديمقراطية التشاركية تبقى في إطار الديمقراطية التمثيلية، وتُعدُّ مكّمة لها، بحيث تكون مساهمتهم في بلورة أفكار عامة تخصّ المشاريع التي تهتمّ جماعاتهم، وتحقق الانسجام بين متطلبات الساكنة وإرادة المنتخبين، فالديمقراطية التشاركية قد جاءت بمجموعة من الأهداف لتسهيل هذه العملية، من بينها تمكين السكان من المساهمة في صناعة القرار المحلي عبر إنشاء مكاتب للاتصال لتلقي اقتراحات السكان وتصوراتهم، واعتماد أسلوب الإقناع لاكتساب خبرة العمل الجماعي. إن من بين أبرز أساليب نجاح تدبير الشأن العام المحلي هو اعتماد أسلوب الانفتاح بين المنتخبين المحليين على الساكنة الجماعية، والتواصل معهم، فالمنتخب النموذجي هو الذي يعتمد على الاتصال بالساكنة بشكل مباشر وبصفة منتظمة لطلب المشورة منهم فيما يخصّ الحلول المناسبة والواقعية والملائمة، لبناء علاقة ثقة بين الساكنة ومجلسهم المنتخب، وبالتالي ضمان مساهمتهم في التنمية المحلية. ولتحقيق هذه التحديات ومواجهة مختلف الإكراهات، فإن النخبة السياسية المحلية مطالبة بخلق فضاء للتواصل الإيجابي بين جميع مكونات المجتمع.

2.2.6. أهداف الديمقراطية التشاركية

إن صياغة أي تصوّر يهّم السياسات العمومية لا يمكن أن يتم إلا بناءً على وجود مجتمع يؤمن بقيم الديمقراطية التشاركية ويسعى إلى تنزيلها من خلال تنمية ثقافة المشاركة وتشجيعها، من خلال وضع أسس تمنح المواطنين إمكانية التفاعل الإيجابي مع القرار المحلي، والمساهمة في خلق فضاء للتواصل والنقاش (الفقرة الأولى). وذلك بهدف التداول في بيئة محلية تعبّر عن رؤى مشتركة وتعزّز ثقافة الاهتمام بما هو مشترك بين كل الفاعلين للوصول إلى خلق ثقافة الاتفاق حول المشترك.

جاءت الديمقراطية التشاركية لبلورة ديمقراطية القرب، ولتقوية العلاقات بين الناخب والمواطن والبحث عن سبل تعبئته، ولمواجهة تنامي أزمة التمثيلية. فإن تجسيد الديمقراطية التشاركية المحلية من خلال ديمقراطية القرب تتطلب نقاشاً مباشراً مع السكان، وتنظيم لقاءات معهم للتعبير عن احتياجاتهم الحقيقية، وتأطير مشاركتهم في صناعة القرار المحلي. ويُعدّ النقاش العام الوسيلة التي تُمكن من الوصول إلى أفضل السبل لتحديد القضايا أو الأمور التي يجب أن تكون موضع اهتمام العامة، وجعل القرارات والسلوكيات التي تُتخذ حيالها تستجيب لانشغالاتهم. غير أن المشاركين في النقاش العام ينبغي أن يكونوا على علم بالمعلومات الكافية المتعلقة بموضوع النقاش لفتح المجال للمساهمة في إبداء الرأي وبلورته إلى معطيات ومقترحات من شأنها المساهمة في تبنيتها كمشاريع تنموية.

ويتطلب تنظيم اللقاءات وتحضيرها التنسيق الدقيق بين جميع المشاركين، ووضع جدول أعمال يتضمن الأهداف من اللقاء، حيث يبنّي هذا الجدول على مجموعة من المبادئ المتمثلة أساساً في توسيع حرية التعبير عن الرأي، ومساواة الجميع في النقاش، ثم درجة الاستقلالية في التعبير عنها،

(72) أبراش إبراهيم، المؤسسات والوقائع الاجتماعية، من شريعة الغاب إلى دولة المؤسسات، ط1 (الدار البيضاء/المغرب، بابل للنشر والتوزيع، 1998)، ص: 83

1. نشر المعلومات بين المواطنين، وإحاطة المواطنين علمًا بالمشاريع التي ستُنجز أو بتلك التي في طور الإنجاز، من أجل إضفاء الشفافية والموضوعية والمصداقية على السياسات العمومية.
2. الاستشارة، والمقصود بها استشارة المواطنين لمعرفة رأيهم حول مشروع معين، وبعد أخذ الاستشارة، يُجرى هناك نقاش لاعتماد رأي موحد بشأن مشروع معين.
3. التشاور، يسعى القائمون على المشروع إلى إدماج المواطنين المعنيين مباشرة، لأخذ آرائهم في الحسبان في جميع جوانب إنجاز المشروع، وتبني تنفيذه بشكل مشترك.
4. القرار المشترك / La codécision، يسعى القرار المشترك إلى إعطاء دور مؤثر للمواطنين لتوزيع المسؤولية بينهم وبين السلطات، والوصول إلى إجماع حول قرار مشترك أو حول رغبة الساكنة في إنجاز المشروع وتحمل أعبائه المستقبلية، بهدف تقوية الديمقراطية التشاركية وتعزيزها.

تركيب واستنتاج

سعى المجتمع المدني إلى خلق التوافق والانسجام بين من يسعى إلى توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين من يمثل البعد الاجتماعي ويعكس الحاجة إلى السعي في تحقيق الصالح العام، فالديمقراطية التشاركية تجعل من المواطن صانع القرارات التنموية، إذ تُعد مشاركة المواطن حقًا يتخذ من خلاله قراراته في مجرى حياته. غير أن مشاركته في اتخاذ القرارات تمس حياته، وترفع من روحه المعنوية، وتعزز من شعوره بالانتماء إلى مجتمعه، وتنمي شعوره بالمسؤولية تجاه أمور حياته. ويهدف التوافق العام إلى توحيد الرؤى المختلفة بين الفاعلين في أفق بلورة فلسفة التوافق والتعاقد السياسي والاجتماعي، وذلك بإشراكهم مشاركة حقيقية وفعلية في جميع مراحل القرار التنموي. يُعد مفهوم التوافق العام أرضية لخلق قبول اجتماعي للقرار العمومي، (Acceptation Social). ويضفي المشروعية على الخيارات السياسية العمومية. إن الميزة الأساسية التي تطبع توجه الديمقراطية التشاركية محليًا هي رغبة الدولة في البحث عن الاحتياجات الحقيقية للساكنة المحلية، وهذا ما ميّز عدة تجارب دولية كانت تعقد مؤتمرات للإجماع أو مؤتمرات توافق الرأي الهدف، يُصاغ فيها رأي جماعي بواسطة هيئة من الخبراء حول موضوع معين من خلال جلسات استماع عمومية. ولتطبيق آلية التوافق نكون أمام خيارين، إما الاعتماد على الآلية المفتوحة من خلال توسيع المشاركة لجمهور عريض، على الرغم مما يعترض ذلك من معيقات في الاستماع إلى آراء جميع المشاركين، أو خيار التوافق عبر الآلية المغلقة أو المحددة من خلال الاعتماد على عدد قليل

(73) رحمة بورقية، الأرياف المغربية في ظل التحولات الكبرى للمجتمع، ط1، (الرباط/ المغرب، مطبعة المعارف، 2002)، ص: 212

من المشاركين. إن الاعتماد على النقاش والحوار العام والتوافق هو من أولويات قيام ديمقراطية تشاركية محلية تدفع المواطن إلى الالتزام بثقافة المشاركة لرسم ملامح السياسة العمومية المحلية.

قائمة المصادر والمراجع

1. المراجع باللغة العربية

- أبراش إبراهيم، البحث الاجتماعي: قضاياها، مناهجه وإجراءاته، ط 1 (مراكش/ المغرب، منشورات كلية العلوم القانونية، جامعة القاضي عياض، 1994)
- أبراش إبراهيم، المؤسسات والوقائع الاجتماعية، من شريعة الغاب إلى دولة المؤسسات، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، بابل للنشر والتوزيع، 1998)
- أبو العزم عبد الغني، الثقافة والمجتمع المدني، ط 1 (طنجة/ المغرب، سلسلة شعاع، دار النشر المغربية، 1996)
- أبو حلاوة كريم، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، النشأة، التطور، التجليات، ط 1 (سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1998).
- الحبيب فايز إبراهيم، نظريات التنمية والنمو الاقتصادي، ط 1 (المملكة العربية السعودية، منشورات جامعة الملك سعود، 1985)
- الحجوي حسن أحمد، الفكر الديمقراطي وإشكالية الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، 1996)
- الجابري محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)
- الجابري محمد عابد، وآخرون، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)
- الخوري جواد إسحق، العسكر والحكم في البلاد العربية، ط 1 (بيروت، دار الساق، 1990)
- الشماس عيسى، المجتمع المدني، المواطنة والديمقراطية، ط 1 (دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، 2008)
- الصبيحي أحمد شكري، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)
- الطاهر لبيب، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)

- العروي عبد الله، مفهوم الدولة، ط 6 (الدار البيضاء/ المغرب، المركز الثقافي العربي، 1998)
- الغيلاني محمد، المجتمع المدني، حججه، مفارقتة، مصائره، هل سيتم الاحتفاظ به؟ ط 1 (بيروت، دار الهادي للنشر والتوزيع، 2004)
- الغيلاني محمد، محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، 2005)
- المصدق رقية، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ط 2 (الدار البيضاء/ المغرب، دار توبقال للنشر والتوزيع، 1990)
- الهرماسي محمد، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)
- برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، ط 3 (بيروت، مركز الوحدة العربية، 2003)
- بشارة عزمي، المجتمع المدني، دراسة نقدية، مع الإشارة للمجتمع المدني العربي، ط 3 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)
- بلقزيز عبد الإله، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مراثي الواقع مدائح الأسطورة، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، دار أفريقيا الشرق، 2001)
- بورقية رحمة، الأرياف المغربية في ظل التحولات الكبرى للمجتمع، ط 1 (الرباط/ المغرب، مطبعة المعارف، 2002)
- حسن أحمد حسين، استراتيجية بناء النفود، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، دار الثقافة للنشر، 2002)
- سيلا محمد، للسياسة بالسياسة، في التشريح السياسي، ط 1 (الدار البيضاء/ المغرب، دار أفريقيا الشرق، 2000)
- سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)
- صبور محمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)
- طارق حسن، السياسات العمومية في الدستور المغربي الجديد، ط 1 (الرباط/ المغرب، منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، 2012)
- علوان ابتسام حاتم، واقع المجتمع المدني في الوطن العربي، مجلة كلية الآداب، الكويت، العدد 98.
- علوان حسين، إشكالية بناء الثقافة المشاركة في الوطن العربي، ط 1 (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009)

- غربي علي وآخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، ط 1 (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، 2003)
- قنديل أماني، عملية التحول الديمقراطي في مصر، ط 1 (القاهرة، دار الأمين للنشر والتوزيع، 2017)
- قنديل أماني، المجتمع المدني في العالم العربي، ط 1 (القاهرة، دار المستقبل العربي، 1994)
- قنديل أماني، المجتمع المدني في مصر، ط 1 (القاهرة، الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، 2000).
- محمد عثمان حسين عثمان، النظم السياسية، ط 2 (سوريا، منشورات الحلبي الحقوقية، 2010).
- مجموعة من الباحثين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ط 1 (دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 1991).
- مرزوق محسن، مؤشرات قياس الديمقراطية في البلدان العربية، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- هلال علي الدين، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، ط 3 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

2. المراجع باللغة الأجنبية

- B.Bertrand, sociologie politique, 2ème éd (Paris, Press universitaire, 1997).
- Gérard Mendel, Pourquoi la démocratie est en panne : construire la démocratie participative (Paris, Editions la découverte, 2003).
- Henri Lefebvre, Sociologie de Marx (Paris, Puf, 1966).

3. الدوريات

- الجنحاني الحبيب، المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، المجلد 27، يناير/ مارس، 1999.
- العموري حميد، المجتمع المدني في المغرب الواقع وتحديات المستقبل، ترجمة محمد حاتمي، مجلة وجهة نظر، المغرب، العدد 7، السنة 2، ربيع 2000.
- طارق حسن، السياسات العمومية في الدستور المغربي الجديد، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، الرباط، العدد 92، مارس، 2012.

- طارق حسن، المجتمع المدني والبرلمان: أية تقاطعات وظيفية؟ ملاحظات أولية حول مساهمة المجتمع المدني في العمل التشريعي، مجلة العلوم القانونية، الرباط / المغرب، العدد 3، فبراير، 2015.
- كوهن جان، المجتمع المدني والديمقراطية، ترجمة: محمد الهلالي، مجلة نوافد، المغرب، العدد 1، يونيو، 1998.

العلاقة بين النضال المدني و"السياسات المَقبورة" (إشكاليّات وآفاق في عصر التكنولوجيا)

حمدي عبد الحميد الشريف

دكتوراه في الفلسفة من جامعة سوهاج (2015)، أستاذ الفلسفة السياسية المساعد في كلية الآداب-جامعة سوهاج، (الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر، 2016)، (فلسفة الكذب والخداع السياسي، 2019)، مفهوم العدالة في فلسفة مايكل ولترز السياسية، (2020)، (مفهوم الشر في الفكر السياسي المعاصر، 2023)، (الرمزية السياسية: مفهوم الرمز ووظيفته في الفكر السياسي، 2023)، وأخرى غيرها. ولديه العديد من البحوث والدراسات المنشورة في مجلات محكمة، إضافة إلى عديد من المقالات الفلسفية، وعدد من الترجمات. وهو عضو محكم في عديد من المجلات والدوريات العلمية العربية.



حمدي الشريف

ملخص

تسلط هذه الدراسة الضوء على بعض خيوط العلاقة وجوانبها المعقدة بين النضال المدني وما يُسمى بـ«السياسات المَقبورة» Necropolitics أو «سياسات الموت»؛ فلا شك أن العلاقة بين النضال المدني من ناحية والسلطة، وبخاصة السلطة السياسية، من ناحية أخرى، هي علاقة معقدة ومتشابكة وتلقي بظلالها على علاقات الأفراد داخل المجتمع وخارجه. وفي هذا الصدد، يحلّل «أشيل ميمبي» (1957) (Achille Mbembe...؟)، وهو مفكر كامبروني ومنظر نقدي معاصر، مظاهر القوة والسيادة في العالم المعاصر معتبراً إياها شكلاً من أشكال «السياسات المَقبورة» وهو مصطلح يشير إلى سلطة الحياة والموت ممثلة في السلطة السياسية والاجتماعية، وأي سلطة أخرى يحكم أصحابها- سواء بصورة علانية أو بصورة ضمنية- على بعض الناس بالحياة بعضهم الآخر بالموت. وفي ضوء هذا تتضح أهمية هذا الموضوع، خاصة وأن السلطة في كثير من المجتمعات المعاصرة تطوّرت فأصبحت الآن شرطاً من شروط ممارسة الموت والحياة: أعني الحكم على بعضهم بالموت، والحكم على الآخر بعدم الموت! والحكم على بعضهم الثالث بإطالة أمد حياتهم!! ومن هذا المنظور أفضت السلطة إلى خلق ما يُسمى «عوالم الموت» التي يسكنها «أحياء ميتون»، وهنا يصبح النضال المدني من ناحية والسلطة والسياسة من ناحية أخرى جانبيين متشابكين ومعقّدين بطرق غير محدّدة تقريباً.

ومن هذا المنطلق، تحاول هذه الدراسة من خلال المنهج التحليلي النقدي أن تجيب عن إشكالية أساسية تتمثل في: ما طبيعة العلاقة التي تُسيّر النضال المدني في ظل «السياسات المَقبورة»؟ وستقف أيضاً على بعض الإشكاليات التي ترتبط بهذا الموضوع، وذلك في ضوء ثلاثة محاور أساسية: في المحور الأول نحاول أن نقف على تعريف مبسط وشامل للنضال المدني، وكذلك نلقي الضوء على أبرز صورته، وأهم الإشكاليات المرتبطة به، وفي المحور الثاني نحلل أبعاد تقنيات المراقبة في عصر التكنولوجيا بين قوة التحرر وأزمة الاغتراب، وفي المحور الثالث ندخل إلى مفهوم سلطة الحياة والموت.

كلمات مفتاحية: النضال المدني - «السياسات المَقبورة» - سياسة «مقاومة الموت».

مقدمة

كثيراً ما كان الفلاسفة يحلمون بأن تكون السياسة مجالاً عاماً يمكن للأفراد من خلاله الوصول إلى اتفاقات عقلانية تُشكّل أطر استقلالية لهم الذاتية، على اعتبار أن السياسة المثالية تتضمن مجموعة أطر حاكمة ذات حد أدنى تكون مهمتها الشرعية الوحيدة هي حماية حقوق الأفراد، كحقوقهم في الحياة، والحرية، والملكية الخاصة، وبالتالي تم النظر إليها على أنها فضاء عام يمكن للأفراد من خلالها التعبير عن تطلعاتهم وأهدافهم والوصول إلى اتفاقات حرة عادلة تحدد مسارات حياتهم. ولعل أفضل نموذج لهذه النظرة للسياسة نجده عند المفكرين الليبراليين المعاصرين، الذين أكدوا- على اختلاف نزعاتهم وتوجهاتهم- حقوق الأفراد وحررياتهم في اختيار نوعية الحياة التي تلائمهم دون تدخل من جانب الأفراد الآخرين أو من جانب الدولة. وهذا ما يعبرون عنه غالباً بلغة «الحقوق» Rights: فلاشخص والجماعات حقوق يستخدموها في مجمل أنشطتهم، وتُشكّل بصفة خاصة عملهم الفردي وليس لأي شخص آخر أو أية جهة أن تتدخل فيها. وينبغي أن تكون هذه الحقوق موضع احترام وتأمين من جانب الدولة، وهي الحقوق التي يُقرها الدستور، والتي تضع القيود على أصحاب السلطة التشريعية والتنفيذية كي لا يخرجوا عليها. وهكذا تكون الحقوق عبارة عن دعائم كلية تمد الأفراد بإطار عام يمكن من خلاله أن يختاروا لأنفسهم نوعية الحياة التي تلائمهم من بين التصورات المتنافسة عليها في «الحياة الخيرة».

لكن هذه الرؤية البيوتوية للسياسة لم تتحقق باستثناء ومضات خاطفة في تاريخ الحضارات الإنسانية، إذ ظل العنف والقهر والتغلب والإكراه وسياسة الكذب والخداع... إلخ، ظل كل هذا هو الحاكم والمسيطر في كثير من الفترات التاريخية، بما في ذلك عصور الحداثة التي شهدت العديد من الصراعات والحروب والعنف والمآسي رغم إعلانها لقيم العقل والعلم والمساواة والحرية الفردية. فهل السبب في هذا يكمن في النظريات الليبرالية الوليدة في ذلك الوقت؟ أم أن السبب يرجع إلى الظروف العامة من ناحية، وطبيعة الأوضاع وسياقها المحددة للمجتمعات من ناحية أخرى؟ الواقع أن هذه المسألة شغلت أذهان العديد من الدارسين، الأمر الذي دفعهم إلى بحث طبيعة السلطة والسيادة، وكذا قضايا النضال المدني من أجل الاستقلال الذاتي للأفراد والجماعات.

ومن هنا تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على بعض خيوط العلاقة المعقّدة بين النضال المدني وما يُسمى بـ«السياسات المَقبورة» Necropolitics أو «سياسات الموت»؛ فلا شك أن العلاقة بين النضال المدني من ناحية والسلطة، وبخاصة السلطة السياسية، من ناحية أخرى، هي علاقة معقّدة ومتشابكة وتلقي بظلالها على العديد من الجوانب الأخرى لعلاقات الأفراد داخل المجتمع. وهنا يأتي «أشيل ميمبي» ليحلل مظاهر القوة والسيادة في العالم المعاصر معتبراً إياها شكلاً من أشكال «السياسات المَقبورة» وهو مصطلح يشير من خلاله إلى سلطة الحياة والموت ممثلة في السلطة السياسية والاجتماعية، وأي سلطة أخرى يحكم أصحابها- سواء بصورة علانية أو بصورة ضمنية- على بعض الناس بالحياة وبعضهم الآخر بالموت. وفي ضوء هذا فإن السلطة في كثير من المجتمعات المعاصرة تطوّرت حتى أصبحت الآن شرطاً من شروط ممارسة الموت والحياة: أعني الحكم على بعضهم بالموت، والحكم على الآخر بعدم الموت، والحكم على بعضهم الثالث بإطالة أمد حياتهم، وهكذا. ومن هذا المنظور تؤدي السلطة إلى خلق «عالم الموت» التي يسكنها «أحياء ميتون»، وهنا يصبح النضال المدني من ناحية والسلطة والسياسة من ناحية أخرى جانبيين متشابكين ومعقّدين بطرق غير محدّدة.

وتنطلق الدراسة من فرضية أساسية مفادها أن «المتغير الذي يتحكّم في طبيعة هذه العلاقة يتمثل في التطوّر التكنولوجي، الذي يساهم في كل عصر بتحرير الأفراد من ناحية، والهيمنة والقهر من ناحية أخرى، وهنا تكمن المفارقة بعينها». وفي إطار هذه الفرضية، أناقش هذا الموضوع في محاولة للإجابة عن ذلك التساؤل الذي يدور حول: «كيف يمكن للحرية والاعتراض والمقاومة أن تنجح في ظل الإكراهات والضغوط والموت السيادي وهيمنة السلطة في المجتمعات المعاصرة»؟

أهمية الدراسة

تتضح الأهمية الحقيقية لهذه الدراسة في جانب منها إذا ما نظرنا إلى أن العصر الذي نعيش فيه الآن هو عصر التكنولوجيا، وعصر الذكاء الاصطناعي بالدرجة الأولى: فقد تطوّرت التقنية في القرن العشرين بشكل لا مثيل له عن أي عصر آخر، وقد صاحبت هذا التطور زيادة التعقيد في حياة الأفراد وسلوكهم وفي محيطهم وعلاقتهم الاجتماعية، بل أفضى الأمر أحياناً إلى تحكّم التقنية في البشر على المستوى الجسدي والعقلي. وفي ضوء هذا ازداد اغتراب الإنسان بسبب خضوعه للتكنولوجيا، ولم تفلح التكنولوجيا ذاتها في حل المشكلات الأساسية للإنسان. وقد تبّنه العديد من الفلاسفة مؤخرًا إلى خطورة هذا الأمر، فاندفع بعضهم إلى دراسة المخاطر الوجودية التي تهدد الإنسان في ظل التزايد الرهيب للتطور التكنولوجي. وعليه؛ فإن دراسة موضوع هيمنة السلطة في المجتمعات المعاصرة بصفة عامة، ومدى ارتباط هذه الهيمنة بالتكنولوجيا بصفة خاصة، تُعدّ ذات أهمية من جوانب عديدة سيتضح بعضها لاحقًا.

منهج الدراسة، وإشكاليّتها

نتيجة لهذا، ولأسباب أخرى كثيرة ستتضح في ثنايا هذه الدراسة، يصبح البحث في موضوع العلاقة بين النضال المدني و«السياسات المَقبورة» مطلبًا ضروريًا ومُجدبًا إلى حدّ كبير. ولهذا، فإننا

نسعى من وراء هذه الدراسة اعتماداً على المنهج التحليلي النقدي، والمنهج المقارن، إلى الإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي تدور في ذهن أي قارئ معاصر تشغل تفكيره طبيعة السياسة، ومكنوناتها، ومآلها. لكن إشكالية الدراسة الرئيسية تكمن في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل: ما طبيعة العلاقة التي تُسيّر النضال المدني في ظل «السياسات المقبورة»؟ ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيسي مجموعة من التساؤلات المرتبطة به، ومنها:

ماذا يقصد بالنضال المدني؟

ما المقصود بـ«السياسات المقبورة»؟ وما الأهداف التي تسعى إليها؟

ما المقصود بالسلطة التي تؤدي إلى خلق «عوالم الموت»؟ ومن الشخص المُخَوَّل بتحديد السيادة الشرعية، ومن ثمّ يمتلك سلطة الحياة والموت؟ وهل من حدود لسلطته وصلحياته؟

إلى أي مدى تتغلغل سلطة الحياة والموت في عالمنا المعاصر؟

هل يمكن أن تتحقق النظرة اليوتوبية للسياسة المثلى، والتي طالما حلم بها الفلاسفة؟

هل يمكن أن يأتي اليوم الذي تمّحي فيه هيمنة السلطة بين الأفراد من ناحية، والدول والشعوب الإنسانية من ناحية أخرى، ومن ثمّ تزول ضرورتها كلية؟

لقد شغلت هذه التساؤلات ذهن المفكرين وفلاسفة السياسة المعاصرين، انطلاقاً من وعيهم بطبيعة الأوضاع المحددة للأفراد في المجتمع من ناحية، والمتغيرات والظروف الجديدة التي مرّت وما تزال تمرّ بها المجتمعات المعاصرة من ناحية ثانية.

تقسيم الدراسة

للإجابة عن التساؤلات السابقة، وغيرها، رأينا أن نقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور أساسية على النحو الآتي:

المحور الأول: النضال المدني: مفهومه، صورته، وإشكالياته.

المحور الثاني: تقنيات المراقبة في عصر التكنولوجيا بين قوة التحرر وأزمة الاغتراب.

المحور الثالث: من تقنيات المراقبة إلى سلطة الحياة والموت.

المحور الأول: النضال المدني: مفهومه، صورته، وإشكالياته

(أ) مفهوم السلطة والنضال المدني

إذا نظرنا إلى مصطلح النضال المدني، فسنجده في الحقيقة مفهوماً واسعاً يشمل في طيّاته كل صور الرفض والاعتراض والنقد والاحتجاج الشعبي والقانوني والبرلماني ضد سلطة أو قوة أو نظام أو سياسة قائمة. ولعل أهم ما يميّزه أنه شكل من أشكال المقاومة والعمل السياسي الذي ينطلق من رفض الأفراد والجماعات المدنية واحتجاجهم بأساليب تتراوح بين الاعتراض والرفض والمقاومة السلمية اللاعنفية. وفي ضوء هذا المفهوم العام والواسع للنضال المدني، نجده يرتكز

على مطالبات معينة ومجموعة من الإكراهات ضد مصادر قوة الطرف الآخر، وهم أصحاب السلطة في المجتمع بصفة خاصة. لكن ماذا تعني السلطة على وجه التحديد؟

للسلطة Authority العديد من التعريفات، لكننا سنكتفي - هنا - بالقول بأنها تعني قُدْرَةَ شَخْصٍ ما على التَحَكُّم في رَدُود فعل شخص آخر، أو القدرة على التأثير في إرادات الآخرين وتوجيه أفعالهم، ومن ثَمَّ فهي تَفْتَرُضُ طرفين أو أكثر، يُمَارِسُ أحدهما تأثيرًا على الآخر. وهذا هو المفهوم الذي يقدّمه «روبرت دال» (Robert A. Dahl)، للسلطة حيث يعرفها بأنها قدرة الشخص أو المجموعة (أ) على الشخص أو المجموعة (ب)؛ أي إمكانية (أ) على حمل (ب) على القيام بعمل لم يكن ينوي القيام به لولا تدخل (أ). وهكذا فإن هذا المفهوم للسلطة يشير إليها على أنها نوع من «القدرة على التحكم في ردود فعل شخص آخر أو مجموعة من الأشخاص»، أي أن السلطة مستندة إلى العامل السيكولوجي من خلال أن تؤثر وأن تتأثر أيضًا⁽¹⁾.

ووفقًا لهذا المنظور، تتصف السلطة - أو بالأحرى ينبغي أن تتصف - «بالشرعية» Legitimacy، ويقصد «دال» بالشرعية «القدرة التي يعترف بشرعيتها الأشخاص الخاضعين لها، على أساس أنها تُمارس وفق القيم التي يؤمنون بها، وبأساليب يتقبلونها»⁽²⁾. وفي هذا الصدد، يمكن أن نَسْتَعِين بتفريق «برتراند دي جوفينيل» (Bertrand de Jouvenel) بين صورتين من صور السلطة، وهما: «سلطة الأمر الواقع» «de facto»، و«السلطة الشرعية» «de jure»، ويميّز بينهما على النحو الآتي:

«سلطة الأمر الواقع هي - وكما يُشِيرُ مَنْطُوقُ لفظها - وَضْعٌ متحقق فعلاً. فعندما يُطِيعُ أناسٌ شخصاً من مُنْطَلِقِ الولاء أو الاقتناع أو الاحترام، وعندما يُبدون استعدادهم لتنفيذ أمر ما لأنه صادر عنه، فإنهم هنا يَقْبَلُونَ سلطته باعتبارها أمراً واقعاً. وعندما يَقُومُ شخص ما أو جهة ما بالاستيلاء على السلطة باستخدام القوة تُمَيدُ له الآخرون بالطاعة من مُنْطَلِقِ الخوف من بَطْشِهِ وتكيله، فإننا هنا نجد أنفسنا إزاء صورة من صور سلطة الأمر الواقع. أما عندما يُطِيعُونَهُ ليس من مُنْطَلِقِ الاحترام، أو الولاء الشخصي، أو الخوف، وإنما لأنهم يَقْبَلُونَ إطاراً قائماً سلفاً من القواعد التي تُحَدِّدُ كيفية اختيار من سَيَتَبَوَّأُ السلطة، وقد أدَّى تطبيق هذه القواعد إلى تَبَوُّهِ السلطة، فإنهم هنا يَقْبَلُونَ سلطته باعتبارها سلطة شرعية، وما الدولة إلا المُنْظَمَةُ الوحيدة التي يمكن من خلالها ممارسة السلطة الشرعية بمعناها التام، أما سائر التجمعات الأخرى فهي لا تتيح الفرصة إلا لقيام سلطة شبه شرعية»⁽³⁾.

إنّ هذا المنظور الثنائي في التعامل مع السلطة يؤكدُه أيضاً «ناصر» الذي يشير إلى الصورة الأولى من صور السلطة، أعني سلطة الأمر الواقع، بـ«التسلط»، وهو يُمَيِّزُ «السلطة الشرعية» عن «التسلط» وغيرها من أشكال القوة الأخرى بأن السلطة الشرعية لها صفة التبرير أو المشروعية، وكل سلطة مُبَرَّرَةٌ إنما هي سُلْطَةٌ في مَيْدَانٍ مُعَيَّنٍ ومن أجل هدف مُحَدَّدٍ. أما التسلط فهو انتحال للحق

(1) Robert A. Dahl: *The Concept of Power*, Behavioral Science, Vol. 2, No. 3 (Jul. 1957), PP. 202-203.

(2) Ibid.

(3) كارل سيلفن: «برتراند دي جوفينيل: الكفاءة واليسر»، ضمن: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، تحرير: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة: نصّار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص. 159.

في الأمر دون تبرير له، أو دون تبرير كاف ومقبول، أو هو تجاوز للنطاق المُحدَد للحق في الأمر⁽⁴⁾. وهكذا فإذا كانت السلطة تُعني القدرة على اتخاذ القرارات وتنفيذها، فينبغي أن تتصف بالشرعية وإلا أضحت مرادفة للتسلط والعنف وقوة الإكراه دون سند شرعي يخول لها ممارساتها وصلحاياتها، وهو ما نلاحظه في كثير من الأحيان من أن السلطة في واقع الأمر تُمارَس من خلال وسائل غير مشروعة؛ أعني من دون تبرير أو سند قانوني وشعبي يخول لها إنفاذ صلاحياتها. وهنا يأتي النضال المدني كمحاولة لتحجيم التسلط أو سلطة الإكراه، وتتوقف دوافع حركات المقاومة المدنية للتسلط وتجنب العنف بشكل عام على طبيعة السياق الخاص في المجتمع، بما في ذلك قيم المجتمع وثقافته العامة وخبرات الحرب والعنف التي مر بها.

وعلى أية حال، فإن النضال المدني يشمل كافة حركات الاحتجاج والعصيان، التي تلجأ إليها الفئات الشعبية المحتجة مستخدمة الإضراب والتظاهر السلمي وغيرها من أدوات الاعتراض، من أجل الضغط على السلطة القائمة لتحقيق مطالب مُعيَّنة. والواقع أن كل صور النضال المدني ترتبط بحقوق الإنسان وبالذعوة والمطالبة بالحرية والديمقراطية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وبينما يتشابه النضال المدني مع الثورة في أن كليهما تحرك شعبي واسع النطاق لمقاومة الظلم، إلا أنهما يختلفان من زاوية أن النضال المدني يتسم بمحدودية المطالب والأهداف مقارنة بالثورة التي ترمي إلى التغيير الجذري للنظام القائم، وإسقاط الشرعية الدستورية القائمة كليةً، هذا من جانب. ومن جانب آخر يتسم النضال المدني بالطابع السلمي مقارنة بالثورات التي قد يمثل العنف بالنسبة لها ركيزة لا غنى عنها لنجاحها. وبالرغم من هذا، فإن صور النضال المدني ليست مُنفصلة تمامًا عن ظاهرة الثورة، بل هي متداخلة معها في كثير من الأحيان، وقد تؤدي إحداها إلى وقوع ثورة شاملة؛ فقد يكون العصيان المدني مقدمة لثورة شاملة تُطِئُ بالنظام السياسي بأكمله، مثال ذلك: العصيان الكبير الذي وقع بين صفوف جيش البنغال في الهند في مايو 1857 ضد الحكم البريطاني، والذي تحول فيما بعد إلى ثورة شعبية متكاملة الأبعاد في أبريل 1859، كما أن الكثير مما يُعرف بـ(الثورات الملونة)، التي تستخدم وشاحًا ذا لون مُعيَّن، بدأت على شكل حركات عصيان مدني.

كذلك فقد تُؤدِّي حركات الاحتجاج المدني في كثير من الأحيان إلى وقوع ثورات اجتماعية، والواقع أن العديد من الانتفاضات الشعبية في العصر الحديث تطوّرت فأصبحت ثورات شاملة، فقد تطورت الحركة الاحتجاجية في أمريكا عام 1776 إلى ثورة أسست للحكم الجمهوري. كما أدى تمرد سجناء (الباستيل) في فرنسا في 14 يوليو 1789 إلى تمرد القوات الملكية، وأنهى بانفجار ثورة اجتماعية كبرى أطاحت بالملك وأعلنت قيام دولة المؤسسات المستقلة. وكذلك بدأت الثورة البلشفية في أكتوبر 1917 على شكل تمرد في بادئ الأمر. وفي القرن العشرين أدت بعض حركات التمرد إلى إحداث ثورات شعبية. ومن بين الثورات التي بدأت على شكل حركات تمرد: الثورة الطلابية في فرنسا في مايو 1968⁽⁵⁾.

(4) ناصيف نصّار: منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 2، 2001، ص. 8.

(5) راجع في هذا بالتفصيل: حمدي الشريف: الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر، ط. 2، الإسكندرية: دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، 2022، ص. 53-55.

(ب) صور النضال المدني

يُعدُّ العصيان Rebellion من أبرز صور النضال المدني؛ ويمكن تعريفه بأنه صورة من صور الاحتجاج السّلمي أو اللاعنيف، والذي لا يصل إلى حد العنف أو التمرد المُسلّح، ويمكن تعريفه كذلك بأنه «حركة مقاومة ضد الدولة أو السلطة صاحبة السيادة، ويتمثل في الامتناع عن القيام بالأعمال أو عدم السماح للسلطات بممارسة دورها ومهامها كالجباية والأمن والإدارة، وذلك بهدف الحصول على بعض المطالب أو المكاسب من خلال هذه الطريقة السلبية»⁽⁶⁾. وإذا كان العصيان فعلاً سّليماً يستند إلى الاحتجاج على النظام القائم أو أوامر السلطة، ومن ثمّ يستهدف إحداث تغيير محدود، إلا أنه لا يصل إلى درجة الثورة في بُعدها الراديكالي والشمولي، والعنيف أحياناً، وبعبارة أخرى فإن العصيان أعلى درجة من الإضراب وأدنى درجة من الثورة في سلم التحركات الاجتماعية ضد أوضاع سائدة وقوانين قائمة. وللعصيان أشكال متعددة، منها العصيان المدني، والعصيان العسكري، وعصيان العصابات⁽⁷⁾.

ويُعدُّ «العصيان المدني» (Civil Disobedience) من أهم أشكال العصيان؛ لأنه يصيب معظم مؤسسات الدولة بالشلّ الكامل ويؤقّف حركة الإنتاج والاقتصاد، ومن مظاهره: الامتناع عن دفع الضرائب أو الالتحاق بالجيش، أو القيام بحملة صيام ومقاطعة شاملة⁽⁸⁾. ومن الأمثلة عليه: تلك الحملة من المسيرات الشعبية التي قادها المهاتما غاندي بهدف تحرير الأراضي المحتلة في الهند من الاستعمار البريطاني وتحقيق السيادة الوطنية.

ومتى نظرنا إلى مبررات العصيان المدني، سنجدّها ترجع، وفق ما يرى «جون رولز» (John Rawls)، إلى وجود تضارب في الواجبات، وهو يعرفه بوصفه «فعالاً سياسياً عاماً، غير عنيف، واعياً ومخالفاً للقانون، يهدف عادةً إلى إحداث تغيير ما في سياسات الحكومة»⁽⁹⁾. كما ذهب «مايكل

(6) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، ج. 4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994، ص. 122.

(7) المرجع المذكور، الصفحة نفسها.

(8) يُعدُّ المفكر الأمريكي «هنري ديفيد ثورو» (Henry David Thoreau (1817-1862 مؤسس نظرية العصيان المدني، وأول من حرّض على القيام بعصيان مدني شامل. وهو يشرح، في مقاله عام 1849، لماذا امتنع عن دفع الضرائب لولاية «ماساتشوستس» الأمريكية. فقد كان يريد الاحتجاج على وجهين لسياسة الولايات المتحدة: أولهما بقاء قانون الرق في الجنوب، والآخر الحرب ضد المكسيك. وقد تمثلت فكرته الأصلية في أنه إذا كان المرء لا يقدر على مقاومة الحكومة الظالمة، فإن عليه ألا يدعمها في أي شيء وألا يستفيد من دعمها له في أي شيء. وبعد حوالي قرن من الزمان، اتخذ «المهاتما غاندي» (1869-1948) فكرة العصيان المدني، في إطار فلسفته العامة، كوسيلة للنضال الاجتماعي والمقاومة السلمية ضد الاستعمار البريطاني في الهند. وقد أكد «غاندي» أنه يجب على الذين يستخدمون العصيان المدني أن يفعلوا ذلك بطريقة غير عنيفة دائماً، وأن عليهم قبول العقوبات التي يتعرض لها المرء عندما يخرق القانون. كما أكد كذلك على عدم اللجوء إلى العصيان المدني إلا بعد استنفاد كافة وسائل الإقناع والالتماس والصور الدستورية للعمل السياسي أولاً. (مجموعة من المختصين: قاموس الفكر السياسي، ج. 1، ترجمة: أنطون حمصي، دمشق: وزارة الثقافة، 1994، ص. 474، 475).

(9) John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971, P. 364.

وولتزر» (Michael Walzer) إلى أن العصيان المدني، في أساسه، ليس «حقًا» Right للمواطن يُمكن أن يستخدمه، متى أراد، لمقاومة الطغيان، وعدم الامتثال للقوانين الظالمة، كما هو شائع في النظرية السياسية الليبرالية الحديثة، وإنما هو «واجب» Duty و«التزام» Obligation على الجميع، أفرادًا وجماعات، لعدم الخضوع لأية قوانين غير عادلة أو أوامر لا أخلاقية⁽¹⁰⁾. بيد أن المشكلة التي يثيرها العصيان المدني، كما يقول «رولز»، ليست في وقوعه داخل دولة استبدادية، فالعصيان في هذه الحالة لا يحتاج إلى تبرير، وإنما تكمن في مدى مشروعيته داخل الدول الديمقراطية. وعندئذ فإن السؤال المهم: «عند أية نقطة يتوقف واجب الالتزام بالقوانين التي سنتها الأغلبية التشريعية، أو بالإجراءات التنفيذية التي تدعمها مثل هذه الأغلبية، على ضوء الحق في الدفاع عن حريات المرء وواجب مناهضة الظلم»⁽¹¹⁾.

وفي إجابته عن هذا السؤال، يذهب «رولز» إلى أن العصيان المدني، من حيث طبيعته، هو فعل سياسي ليس فقط بمعنى أنه يخاطب الأغلبية التي تحوز على القوة السياسية، ولكن أيضًا بمعنى أنه فعل تُبْرَره المبادئ الأساسية للعدالة التي تُنظِّم الدستور والمؤسسات الاجتماعية بوجه عام. ومن ثم لا يمكن تبرير العصيان استنادًا إلى مبادئ تتصل بالأخلاق الشخصية أو إلى عقائد دينية، على الرغم من احتمال تطابقها ودعمها لمطالب المرء، كما لا يمكن تبريره كذلك استنادًا إلى مصلحة شخص ما، أو مجموعة بعينها. إن تبريره يستندُ بالأحرى إلى التصور المشترك للعدالة، الذي يركز عليه النظام السياسي. فمن المُفْتَرَض في أي حكومة ديمقراطية عادلة على نحو معقول، أن توضح تصورًا عامًا للعدالة ينظم المواطنون من خلاله شؤونهم والسياسية ويُفسِرُون طبقًا له مبادئ الدستور. وإن الانتهاك المتعمد للمبادئ الأساسية لهذا التصور على امتداد فترة طويلة من الزمن، وخصوصًا انتهاك الحريات الأساسية المتساوية، يستدعي إما الخضوع، أو المقاومة. ومن خلال الانخراط في العصيان المدني تقوم الأقلية بإجبار الأغلبية على إعادة النظر فيما إذا كانت ترغب في الاستمرار بطريقتها القديمة في انتهاك هذه الحقوق، أو ما إذا كانت ترغب - استنادًا إلى الحس العام بالعدالة - في الاعتراف بالمطالب المشروعة للأقلية وإقرارها⁽¹²⁾.

ومن هذا المنطلق فإن تبريرات العصيان المدني - وفي الواقع تبرير كل أشكال النضال المدني - إنما تستند إلى مبادئ سياسية وأخلاقية أعلى درجة في سلم القيم من احترام القوانين التي تسنها الحكومة، وإلى ذلك الأساس المتمثل بالحق في المقاومة حال انتهاك مبادئ العدالة والحريات الأساسية المتساوية، أو عدم احترام حقوق الأقليات.

ج) الإشكاليات التي يطرحها مفهوم النضال المدني

إذا كان النضال المدني قد مرّ بتاريخ طويل وبأشكال مختلفة، وبخاصة في العصور الحديثة، فإنه وفي العالم المعاصر، شهد النضال المدني تطورًا كبيرًا، ولم يقتصر فقط على الاحتجاج ضد سياسات الحكام المستبدين والحكومات الشمولية السلطوية، وإنما امتد كذلك إلى الاحتجاج والاعتراض على

(10) Michael Walzer: **The Obligation To Disobey, in Idem: Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship**, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1970, P. 3.

(11) John Rawls: **A Theory of Justice**, op. cit., P. 363.

(12) Ibid, PP. 365-366.

بعض قرارات الحكومات المنتخبة ديمقراطيًا. وعلى سبيل المثال، في الحالة الأولى، فقد شهدت دول أمريكا اللاتينية، وهي دول معروف عنها أنها سريعة التغيّر، انفجارات لنضالات اجتماعية ضخمة تطلعت إلى إرساء الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، وقد دعمتها حركات ثورية بشكل متلاحق، حاولت تحطيم السياسات الفاسدة للبرجوازيات الاقتصادية، والديكتاتوريات العسكرية القمعية⁽¹³⁾. ومن هنا ظهر إعلام «لاهوت التحرير» (Liberation Theology) في أمريكا اللاتينية، أولئك الذين دعوا إلى النضال المدني المتمزج بفهم ثوري تحرري للعقيدة المسيحية؛ من أجل بناء عالم إنساني أكثر عدلاً، ومحاربة الاستعمار والإمبريالية، ومكافحة الأنظمة الرأسمالية الاستغلالية، وتحطيم جميع علاقات التبعية التي تُقيّد بلدانهم الفقيرة.

ومن بين الإشكاليات التي يطرحها مفهوم النضال المدني مسألة الحالة الثورية في النضال، وتُعرف الحالة الثورية بأنها مُحصّلة لاجتماع عاملين أساسيين: عامل موضوعي يتمثّل في الواقع القهري القائم، وعامل ذاتي يتمثّل في الوعي بالحقوق المُسلّوبة، وبضرورة التغيّر الثوري لهذا الواقع. ولذلك فإن الحالة الثورية «تتطلب استثارة الوعي بحقيقة وجود المُقهّور وحقيقة وجود القاهر؛ أو بمعنى آخر حقيقة وجود أشخاص يمارسون القهر على الآخرين وأشخاص يعانون من ويلات هذا القهر»⁽¹⁴⁾.

وهذا المكوّن الذي يجمع بين العاملين الذاتي، والموضوعي يعتمد على استثارة الوعي (Conscientization)؛ أو بمعنى آخر بث روح المبادرة إلى الفعل الثوري. وهذا ما يسميه أحد أعلام لاهوت التحرير وفيلسوف التربية البرازيلي، «باولو فريري» (Paulo Freire): «ذاتية النضال من أجل التغيّر»، ويعني به الوعي النقدي بظروف القهر، وضرورة تغييرها. بحسب «فريري» فإن الواقع الاجتماعي القهري هو نتيجة حتمية للتناقض القائم بين القاهرين والمقهّورين، كما أن واقع القهر يبدو أكثر فاعلية، بل ويتحقق بشكل موضوعي حين نضيف إليه اعترافًا بحقيقته، وذلك هو ما يقابل العلاقة الجدلية بين الذاتي والموضوعي، ففي مثل هذه العلاقة يصبح العمل النضالي من أجل الحرية ممكنًا وبغيره لا يمكن حل التناقض القائم في علاقة القاهرين والمقهّورين. ومن ثمّ فمن أجل أن يُحقّق المُقهّورون أهدافهم فإن عليهم أن يواجهوا الواقع بروح قادرة على النقد والفهم الموضوعي له؛ لأن مجرد الإحساس بالواقع القهري من دون القدرة على نقده لا يؤدي إلى التغيّر المطلوب لسبب بسيط، هو أن مثل هذا الإحساس لا يكون صادقًا لأنه في حقيقته مجرد رؤية ذاتية تضحي بالحقيقة الموضوعية وتخلق لها بديلاً كاذباً⁽¹⁵⁾.

وتأسيساً على ما سبق، فإن ظهور النضال المدني لا يرتبط فحسب بزيادة الفقر، وتفشي الظلم والمعاناة، وإنما لا بُدّ من نشوء حالة من الوعي لدى الطبقات الشعبية بأن وضع المعاناة القائم غير مبرّر، ووعي بقيمة الحقوق المُسلّوبة وأهميتها، وباختصار، وبأن هذا الوضع القائم ينبغي الخروج عليه وتقويضه من أساسه. كذلك فمن بين الإشكاليات التي ترتبط بحركات النضال المدني تطوّر التكنولوجيا الذي أدى إلى التعقيد الكامن في المجتمعات المعاصرة. والواقع أنه مع ظهور العلم

(13) حمدي الشريف: الدين والثورة، مرجع سابق، ص. 169.

(14) باولو فريري: تعليم المقهّورين، ترجمة: يوسف نور عوض، بيروت: دار القلم، 1980، ص. 36.

(15) المصدر المذكور، ص. 33-43.

الحديث وتزايد التصنيع بدرجة لا مثيل لها في القرن العشرين، وإذ خلا العالم من بساطته وبدأ يعج بتعقيدات الحياة الحديثة، حلت التقنية محل فردية الإنسان الأصيلة، بعد أن كانت (أي التقنية) مرتبطة ومقرونة في الخيال الشعبي المعاصر بفكرة الحرية. وهو ما تصوّره لنا «فيكي غروت» (Vicky Grut)، حيث تذهب إلى أن «القرن العشرين يقدم لنا صورة مجازية لذلك الفرد المتمرد الذي يسير بحثًا عن الحرية والمغامرة»⁽¹⁶⁾.

والواقع أن هذه الإشكاليات وغيرها، ولا سيما الإشكالية المرتبطة بتعقّد النضال المدني في ظل التطور الرهيب للتكنولوجيا، إن هذه الإشكاليات تقودنا إلى الحديث عن طبيعة النضال المدني في عصر التكنولوجيا الحديثة في ظل المجتمعات المعاصرة.

المحور الثاني: تقنيات المراقبة في عصر التكنولوجيا بين قوة التحرر وأزمة الاغتراب

مع التطور الكبير للتكنولوجيا في القرن العشرين، تم خلق مساحات حرة وفضاءات جديدة للأفراد يمكن لهم من خلالها التعبير عن ذاتهم وممارسة حقوقهم وحرّياتهم، وإطلاق مشاعرهم المكبوتة والتفيس عن عواطفهم. وقد مثل هذا بداية لعصر أحلام جديدة، حتى لا نقول يوتوبيات مستحيلة التحقق. لكن من الناحية الأخرى عملت التكنولوجيا على تضيق هذه المساحات الحرة للأفراد، وهذه هي المفارقة بعينها!

(أ) التكنولوجيا ليست مضاهية للحداثة والتحرر

قد يظن بعضهم أن التكنولوجيا بحد ذاتها - بداية من الموبايل مرورًا بالكمبيوتر والمكانس الكهربائية والغسالات والغلايات الكهربائية وغيرها - تمثل بداية الطريق نحو الحداثة والتحرر. لكن هذه النظرة تبدو ضيقة الأفق، لأن هذه مظاهر للحداثة وليست الحداثة ذاتها، وعلاوة على هذا فإن التكنولوجيا - كما يقول المثل - سلاح ذو حدين. وهذا ما تنبّه إليه العديد من الفلاسفة، مثل «جاك ماريتان» و«رينهولد نيبور» و«كارل مانهايم» وغيرهم، وهم يتحدثون عن «التقدم الفكري والعلمي (وهو ما اعتبر أكبر مفخرة لما أتاه الإنسان الحديث) على أنه مجرد أجبولة وخداع، وأن عالمنا المعاصر قد أعطى مكانًا مركزيًا في الحضارة لجزء من الحياة البشرية ليس - على خير ما يمكن أن يُقال عنه - سوى جزء صغير بالنسبة إلى تلك الأجزاء التي تعمل على التقدم الإنساني.. وإن حماسة «كوندرسيه» و«جون ستيوارت مل» للعلم الحديث وإيمانهما بالعقل وأملهما في المستقبل، بدا الآن كأوهام قوم معرفتهم بالطبيعة البشرية سطحية جدًا، مثل مفهومهم لإمكانات الحياة البشرية ومعضلاتها»⁽¹⁷⁾.

وفي ضوء هذا يتكشف ضيق هذه النظرة إلى التحرر عن طريق التكنولوجيا، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار مدى الهيمنة والقمع والقهر والعبودية التي لحقت بالإنسان المعاصر، والتحرّيف الذي لحق بالحقائق في العالم المعاصر من جراء التقدم العلمي والتكنولوجي، كما يتبين في ذات الوقت

(16) Vicky Grut: Why not driving is my own form of resistance, *Psyche*, 8 June 2023.

متاح على:

<https://psyche.co/ideas/why-not-driving-is-my-own-form-of-resistance>

(17) تشارلز فرنكل: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة: نقولا زيادة، مراجعة: عبد الحميد ياسين، بيروت: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1959، ص. ص. 152، 153.

عدم صحة المزاعم الحديثة حول إمكانية تحرير الإنسان من خلال العلم والتقنية الحديثة، خاصة في ظل الأنظمة الشمولية التي ظهرت في الثلث الأول من القرن العشرين، في كل من إيطاليا في عهد موسوليني (1922-1943)، وروسيا في عهد ستالين (1929-1953)، وألمانيا في عهد هتلر (1933-1945)، والبرتغال في عهد سالازار (1932-1968)، وإسبانيا في عهد فرانكو (1939-1975)، وكذلك في كل من فنلندا، واليونان، وبلغاريا.

من هذا المنطلق، يمكن إعادة النظر في ذلك الرأي الذي يقول بأن استعمال التكنولوجيا بدرجة كبيرة من شأنه أن يكسب الأفراد المزيد من السلطة والنفوذ، والطاقة والحيوية، والطموح، لأن هذه الفرضية- وإن كانت صحيحة بدرجة ما- إلا أنها غير صحيحة على إطلاقها. إذ ترتبط بالتكنولوجيا آثار وتداعيات سلبية تجعل من الإنسان أشبه بألة صماء لا تحسن التصرف وتدير الأمور أو اتخاذ القرارات الصحيحة في معظم الأحيان. ومن هنا ازداد اغتراب الإنسان المعاصر وخضوعه لمؤثرات خارجية، ولم تفلح التكنولوجيا في القضاء على مشكلاته بل زادتها وعمقتها وأفرزت لنا أزمة الإنسان، وهي أزمة احتلت مكانة مهمة في نظر العديد من الفلاسفة، الذين اهتموا بوضعية الإنسان في عالمنا المعاصر وافتقاره إلى الإرادة والخيارات الحرة رغم التقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي.

وفي هذا الصدد يشير «كارل ياسبرز» (Karl Jaspers) إلى أن المشكلة المتعلقة بحالة البشرية ازدادت إلحاحًا منذ منتصف القرن التاسع عشر، وقد سعى كل جيل من الفلاسفة إلى حل هذه المشكلة من منظوره، خاصة مشكلة وجودنا الروحي والعقلي. وقد بدت هذه المشكلة للعيان وواضحة للجميع منذ الحرب العالمية الثانية. فمتى نظرنا إلى الإنسان في الحضارات القديمة سنجد أنه قد اقتصر على محاولة تكييف نفسه مع الحياة كما وجدها، دون أن يرغب في تغييرها جذريًا، ومن ثمّ فإن أنشطته وفعالياته اقتصرت على محاولة تحسين وضعه وسط ظروف بيئية اعتُبرت غير قابلة للتغيير إلى حد كبير. وفي ظل هذه الظروف، كان لديه ملاذ آمن، مرتبط بعالم السماء. والعالم الأرضي هو عالمه الخاص، على الرغم من أنه لم يكن له أي اعتبار، لأنه بالنسبة له كان الوجود الحقيقي موجودًا فقط في عالم متعال⁽¹⁸⁾.

وبالمقارنة بعالمنا المعاصر، فإن الإنسان اليوم قد اقتلعت من جذوره، بعد أن أدرك أنه موجود في ظل أوضاع متغيرة وغير محددة تاريخيًا. ومن هنا بدأ الأمر كما لو أن أسس الوجود قد تحطمت، ولهذا السبب بدت أسس الحياة ترتعش من تحت أقدامنا؛ وهذا هو السبب أننا نعيش في عالم متحرك، متغير، متدفق، وبموجبه تفرض المعرفة المتغيرة تغييرًا في الحياة وبالتالي، فإن تغيير الحياة يفرض تغييرًا في وعي الإنسان العارف. إن هذه الحركة، وهذا التدفق، وهذه العملية غير الثابتة، تكتسحنا في دوامة من الغزو والخلق المتواصل، من الخسارة والربح، حيث ندور بشكل مؤلم، خاضعين بشكل رئيسي لقوة التيار⁽¹⁹⁾.

وهكذا ازدادت وضعية الإنسان المعاصر سوءًا وتعقيدًا مع الثورات العلمية الحديثة والتطور التكنولوجي السريع في الحقبة المعاصرة، وانعكست الثمار المرّة للتكنولوجيا على شتى جوانب

(18) Karl Jaspers: *Man in the Modern Age*, Trans.: Eden and Cedar Paul, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957, P. 1.

(19) Ibid. P. 2.

الحياة الإنسانية والاجتماعية. إن هذا يعني أن التطور التكنولوجي الذي شهده القرن العشرون جعل من الآلة سيّدًا مطاعًا، وهو ما يُنبئ بتدمير الإنسان ذاته وقدرته على الفعل. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن التكنولوجيا قد بدأت بالفعل تتحول من أداة للتقدم الحضاري والمجتمعي إلى وسيلة لدمار الحضارة والإنسان والبيئة. وهكذا فإن السؤال الذي طرحه «برتراند راسل» (Bertrand Russell) في عام 1963، في ذروة الحرب الباردة والمواجهة النووية يبدو أكثر أهمية من أي وقت مضى، ويتمثل هذا السؤال في: هل هناك مستقبل للإنسان؟ وهل يُعدُّ الخيار بين الاستدامة والانقراض أساسًا لإطار مستقبلنا المشترك، أم أن هناك خيارات أخرى؟⁽²⁰⁾. وهكذا فبالرغم مما أنتجه التطور التكنولوجي من فضاءات جديدة وتقريب للمسافات بين الأفراد والشعوب، فإنه أتى بنتائج عكسية.

(ب) صورة الفرد المتمرد في المجتمعات المعاصرة

يمكن إيجاز سمات شخصية الإنسان المعاصر في تلك العبارة السالفة التي تقول: إنها «صورة مجازية للفرد المتمرد الذي يبحث دائمًا عن الحرية والمغامرة». فالواقع أن تجربة الحداثة في المجتمعات المعاصرة انطوت على قدر كبير من الاختلاف مع الأسس التي نادى بها أعلامها في عصر التنوير الأوروبي، وبالتالي أنتجت ما يمكن تسميته بـ«مفارقات الحداثة» (Paradoxes of Modernity) في جميع المجالات بما فيها المجال الأخلاقي، الأمر الذي سهل الطريق لظهور الطريق إلى ما بعد الحداثة وهو طريق شهد هو الآخر أزمة كبيرة في عالم القيم والأخلاق. وإن الحديث عن مفارقات الحداثة وصولاً إلى أزمة القيم في عصر ما بعد الأخلاق الذي أنتج لنا الإنسان المستباح، حديثٌ طويل ومتفرع، وقد أفاض فيه الفيلسوف الأمريكي «مارشال بيرمان» (Marshall H. Berman) (1940-2013)، الذي ركّز على نقد وعي الإنسان الحداثي ومساءلة الحداثة ومواقفها الثقافية، مؤكّدًا أن الحداثة، بدلًا من أن تحرر الإنسان، حولته إلى أدواتها وموضوعها وأدخلته في حياة من المفارقات والتناقضات؛ فالحداثة التي جلبت معها أدوات قوية ومؤثرة للإنتاج الصناعي والتغيرات الثقافية، جلبت معها الخوف منها ومن هدم المجتمعات بشكلها المألوف وقيمها القديمة، بل وهدم صورة الفرد بينيتها الأمانة واتساقها.

وقد ارتبط بتطور التكنولوجيا تعقيد في الأيديولوجيات التي فرضت هيمنتها في المجتمعات المعاصرة. وهنا يمكن أن نقف على نقد الفيلسوف السلوفيني «سلافوي جيچيك» (Slavoj Zizek) للأيديولوجيا، ومناقشته للحرية المفقودة في ظل تحكم الآلة. يناقش جيچيك ما يسميه «المتنفس الأيديولوجي»، الذي يُعدُّ أحد المتطلبات الأساسية للأيديولوجيا؛ حيث يؤدي وظيفة مهمة تتمثل في إفساح المجال أمام الأفراد للتعبير عن تدمرهم شريطة ألا يؤدي ذلك إلى تغيير الوضع القائم جذريًا. ويوضح جيچيك هذا المتطلب بقوله: «إن الطبقة الحاكمة دائمًا توفر مجالًا للطبقات الدنيا للتعبير عن غضبها، بشرط عدم المساس بالمصالح الاقتصادية القائمة، ولهذا فهي تتسامح مع صور معينة من «الحرب الثقافية»، وتنزع إلى توفير المزيد من الحريات الفكرية، وفتح الباب أمام النضال من أجل حقوق المرأة، وحرية الجنس، وتعدد الثقافات، بوصفها مداخل لإبقاء هذه الطبقات تحت السيطرة،

(20) روزي بريدوتي: ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 488، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 2021، ص. 19-20.

وكوسائل للتهرب من مساعدة الفقراء. وهذا يعني أن الحرب الثقافية «حرب طبقية» في حالة إزاحة، وينطبق هذا على أولئك الذين يدعون أننا نعيش في «مجتمعات ما بعد طبقية»⁽²¹⁾.

يُمثّل النزوع من الإزاحة للصراع الطبقي إلى مجرد الاختلافات الثقافية صورةً من صور التزييف الكامن في الأيديولوجيا الليبرالية ذاتها، ويبدو كأنه نوعٌ من المساومة، وعلى حدّ تعبير جيغيك: «متنفّسٌ للتطابق والانسجام الأيديولوجي»⁽²²⁾. ومن هنا تصبح «الثقافة» في ظل الأيديولوجيا الليبرالية اسمًا لجميع الأشياء التي نمارسها دون أن نكون مؤمنين بها في قرارة أنفسنا، ودون أن نأخذها على محمل الجد. ويمتدّ ذلك إلى جميع المجالات العامة والخاصة، حتى إلى الدين ذاته؛ حيث لم يُعدّ الأفراد «يؤمنون على نحو حقيقي»؛ لكنهم ببساطة يؤدّون الطقوس الدينية ويتبعون التقاليد كجزء من ثقافتهم واحترامهم «لأسلوب الحياة» الذي يسيطر عليه مجتمعهم⁽²³⁾.

ويمضي جيغيك في نقده لليبرالية، وينصبّ نقده على أساس ما يسميه «هربت ماركيزوز» «فائض القمع»⁽²⁴⁾ (Surplus-Repression). ويشير هذا التعبير إلى أنه لكي تُسيطر الطبقة الحاكمة على الطبقات الأخرى، فمن الضروري أن تُشبع احتياجاتها الضرورية لها، وأن تجعلها تعتقد أن لديها ما تحتاجه من النواحي الثقافية والسياسية والاجتماعية. وهذا ما تشتغل عليه الأيديولوجيا الليبرالية من حيث أن الحرية فيها تُمارس في حدود معينة وإلا تعرض المخالفون إلى قمع شديد بطريقة غير مباشرة⁽²⁵⁾. ومعنى هذا أن السلطة الحاكمة قد لا تمنع وقوع التغيير، بل بالعكس قد تدعو إليه. لكن ونظرًا لأن التغيير لا يتعدى حدود المظاهر الشكلية، فإن الأوضاع تظل كما هي عليه وتظل الأيديولوجيا الليبرالية مهيمنة. ومن هذا المنطلق، يمكن النظر إلى الأيديولوجيا - كما يقول جيغيك - بوصفها عاملاً «للتسكين الخيالي» (Imaginary Mitigating) لصدمة ما يجري على أرض الواقع⁽²⁶⁾.

وتأسيسًا على هذا، يمكن القول إن الأيديولوجيا ذات طابع مرّن يكفل لها الاستمرار والبقاء وإعادة نسج خيوطها من جديد. لذلك وكما يوضح جيغيك، فإن قيام الرأسماليين بالأعمال الخيرية،

(21) Slavoj Žižek: *The Parallax View*, Cambridge: MIT Press, 2006,, P. 360; Slavoj Žižek: *The Year of Dreaming Dangerously*, London & New York: Verso, 2012, P. 31.

(22) Slavoj Žižek: *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, P. 17.

(23) Slavoj Žižek: *The Year of Dreaming Dangerously*, op. cit., P. 31.

(24) يقصد ماركيزوز بهذا التعبير؛ القمع الذي تقتضيه المصلحة المستثمرة في التمسك بالمجتمع القائم، والتي تؤدي إلى تبرير الاستغلال والسيطرة المنظمين. ومن هنا تنزع السلطة إلى الاستفادة من «فائض القمع» في ترسيخ النظام القائم وإضفاء المشروعية عليه. فإذا كان «القمع» من شأنه أن يخلق نزاعات وضغوطًا على الأفراد، فإنه عادة ما يجري استخدام «فائض القمع» في تعزيز القهر والتكيف والخضوع (على سبيل المثال، الخوف من فقدان العمل أو المكانة، أو تهمة شتمهم في المجتمع). (انظر، هربت ماركيزوز: فلسفات النفسي: دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط. 1، 2012، ص. 252).

(25) Slavoj Žižek: *The Universal Exception: Selected Writings*, edited by: Rex Butler and Scott Stephens, London & New York: Continuum, 2006, P. P. 162, 294.

(26) Slavoj Žižek: *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, P. 111.

والتبرعات، وإعادة توزيع بعض الثروات، وما إلى ذلك؛ لإشباع بعض الاحتياجات المادية للفئات الواسعة من الفقراء والمحتاجين، وتدعيم مستوى معين من الرفاهية،... هذه الممارسات ليست محض إحساس من جانبهم بأن ذلك واجبٌ عليهم، وإنما لكي يحولوا دون وقوع تغييرات جذرية للواقع، ولكي يُبقوا على النظام الرأسمالي حيًّا - أو على الأقل لغض النظر عن الأزمة الكامنة في بنيتها. ولذلك فإن هذا المتنفس يؤدي إلى حفظ التوازن الاجتماعي، دون وقوف الرأسمالية في طريق مسدود، أو الدخول في حالة من الاستياء العام والتي من شأنها أن تُهدد بإعادة توزيع كلي للثروة على نحو عادل⁽²⁷⁾.

وهكذا، فإن الأيديولوجيا تعمل من خلال هذا المستلزم على منع وقوع أي تغيير على أرض الواقع، وبالتالي فهي تؤثر سلبًا على إدراك الأفراد لواقعهم، وذلك عن طريق بعض الإضافات والإصلاحات الخارجية في النظام القائم. ويوضح «جاري أولسن» (Gary Olson) و«لين ورشام» (Lynn Worsham) ذلك بقولهما: «في ظل الأيديولوجيا، يجد الأفراد أنفسهم فاعلين ونشطين، لكن وجودهم الحقيقي يظل خاملاً وسلبياً»⁽²⁸⁾. وبمعنى آخر يقوم الأفراد بأفعال معينة لا تغير شيئاً، ولا تؤدي إلى أي إنجاز ملموس، وإنما لكي تَصْمَن الأيديولوجيا المهيمنة من خلال ذلك عدم حصول أي تغيير حقيقي؛ الأمر الذي يجعلهم أمام نوع من الاستسلام والرضا بالأمر الواقع.

وفي ضوء ما سبق، نستنتج أن المتنفس الأيديولوجي يستهدف الحيلولة دون وقوع التغيير؛ لأن الأزمات المتكررة والناعبة من بنية الأيديولوجيا المهيمنة تؤدي في كثير من الأحيان إلى خلق فجوات يتفجّر من خلالها احتجاجات الفقراء وسخط الطبقات المقهورة ونفمتها. كما نستنتج أن البيئات التكنولوجية المعاصرة وإن كانت تُكسب الإنسان مساحات جديدة للحرية، فإنها تعج بالعديد من المحظورات، من قبيل: افعل، ولا تفعل، حتى ولو جاءت بشكل ضمني. وفي ضوء هذا فإن التكنولوجيا أداة للتححرر من ناحية، وأداة للقهر وكبت الحقوق والحريات من ناحية أخرى. فإذا كانت التكنولوجيا وتقنيات الذكاء الاصطناعي قد أعادت تشكيل حياة الإنسان في وقتنا الراهن موفرة له الرخاء والتنمية وسهولة التواصل وممارسة حقوقه، فمعها أيضاً ازدادت سياسة التحكم والقهر والقمع التي تهدف إلى ضبط سلوك الأفراد على طريقتها الخاصة ووفقاً لأيديولوجيتها الخاصة، وبالتالي أدى ذلك إلى زيادة الغربة (أو الاغتراب إذا استعرنا مصطلح ماركس) التي يعيشها الإنسان المعاصر. وقد لخص الأكاديمي المصري وأستاذ علم الاجتماع، ا. د. أحمد زايد، هذا في ورقته البحثية التي حاول من خلالها البرهنة على تلك الفرضية المتمثلة في «أن عمليات المراقبة والضبط في دولة الاستعمار وما بعده ترتبط بصور التضخم في أجهزة الدولة وخطابها الأيديولوجي وتركيب نخبها السياسية في نمط براني من الحداثة يتشكل في أطراف العالم الرأسمالي»⁽²⁹⁾. وهو ما يعني أن مفهوم المراقبة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحالة الثقافة السائدة في عصر ما وفي حضارة ما وفي مجتمع ما. بيد أن مفهوم المراقبة، خاصة في ظل التطور التكنولوجي، تحوّل إلى ما هو أبعد من ضبط سلوكيات

(27) Slavoj Žižek: *Violence: Six Sideways Reflections*, New York: Profile Books Ltd, 2008, P. 23.

(28) Gary A. Olson & Lynn Worsham: *Slavoj Žižek: Philosopher, Cultural Critic, and Cyber-Communist*, JAC: A Journal of Composition Theory, Vol. 21, No. 2 (Spring 2001), P. 253.

(29) أحمد زايد: من البصاصة إلى الصراع والعنف: آليات المراقبة في الدولة المصرية الحديثة، مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية، العدد 6، نوفمبر 2013، ص ص. 13 وما بعدها.

الأفراد والجماعات في العالم المعاصر، أعني أنه تحول إلى سلطة لممارسة الحياة والموت على البشر، أفرادًا وجماعات، وهنا نتساءل: كيف تم الانتقال من مفهوم المراقبة إلى مفهوم سلطة الحياة والموت؟

المحور الثالث: من تقنيات المراقبة إلى سلطة الحياة والموت

(أ) مفهوم «السياسات المقبورة» ونقد مفهوم «السلطة الحيوية»

شهدت الآونة الأخيرة مفهومًا جديدًا ومهمًا طرحه المفكر الكاميروني المعاصر «أشيل ميمبي» (Achille Mbembe)، ونعني به مفهوم «السياسات المقبورة»، وهو يشير من خلاله إلى أن «الأشكال المعاصرة لإخضاع الحياة لسلطة الموت (السياسات المقبورة) تُعيد تشكيل العلاقات وبطريقة عميقة بين المقاومة والتضحية واللجوء إلى الإرهاب»⁽³⁰⁾. ولكي يوضح ما يعنيه بهذا المصطلح، يذهب إلى أنه يمكن التعبير بصفة أساسية عن السيادة إلى حد كبير في ضوء القدرة على فرض الحكم على بعضهم بالحياة، والحكم على الآخر بالموت. وبالتالي فإن قتل جماعة أو السماح بالحياة لأخرى أصبح هو ما يشكّل حدود السيادة في المجتمعات المعاصرة. فأن يكون المرء صاحب سيادة يعني أن يمارس سلطة على الموت وأن يحدد الحياة على أنها إنفاذ القوة ومظهرها. وهذا يلخص ما قصده «ميشيل فوكو» (1926) (Michel Foucault-1984) «بالسلطة الحيوية» Biopower: «ذلك الحق السيادي القديم في القتل»، أو ذلك المجال من الحياة الذي تفرض السلطة سيطرتها عليه⁽³¹⁾.

غير أن الممارسات الاجتماعية في العصور الحديثة، في نظر «فوكو»، غالبًا ما تنزع إلى تعظيم دور السلطة ومكانتها؛ بحيث تمارس هيمنتها من خلال تطبيع الأفراد وتكييفهم طبقًا لمطالب المؤسسات الاجتماعية والبنى القمعية، وغالبًا ما كان ذلك يتم باستدعاء التقاليد والخطابات التي تقوم على ثقافة التمييز، وخاصة توسيع الفوارق بين الجنسين: الرجل والمرأة⁽³²⁾. وعليه؛ فإن جذور الظلم الاجتماعي إنما تكمن في التمييز بين الأفراد والمجموعات، وإن العدالة لن تتحقق إلا في ظل الأوضاع التي يتمتع فيها جميع الأفراد بنفس الحقوق، والحماية، وتكافؤ الفرص، ومن هنا وجب التركيز على بنية المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية القائمة.

وفي نقده لعلاقات القوة في المجتمعات المعاصرة، يذهب «فوكو» إلى أن المعرفة في ظل المجتمعات المعاصرة، خاصة المجتمعات الرأسمالية، تستهدف إخضاع الأفراد لعلاقات السلطة البرجوازية؛ وهنا نكون بإزاء عملية من الاستثمار السياسي لحاجات الجسد، وهي عملية ترتبط -وفقًا لعلاقات معقدة ومتبادلة- باستخدام الجسد اقتصاديًا كقوة للإنتاج المادي بحيث تساعد على تنمية الطبقة البرجوازية وخدمتها وحدها. ولذلك فإن علاقات السلطة تعمل في الجسد عملاً مباشرًا؛ فهي توظفه، وتطبعه، وتقوّمه، وتعذبّه، وتُجره على أعمال بعينها. ومن هذا المنظور، تكون (الحاجة) أداة سياسية حسنة التنظيم؛ محسوبة بدقة ومستخدمة بعناية. ولهذا لا يصبح الجسد قوة نافعة ومفيدة إلا إذا كان جسدًا مُنتجًا، وجسدًا مُستعبدًا في الوقت ذاته، والاستعباد لا يتم بطريق

(30) Achille Mbembe: *Necropolitics*, trans. Steve Corcoran, Durham, NC: Duke Univ. Press, 2019, P. 92.

(31) Ibid, P. 66.

(32) Iris M. Young: *Punishment, Treatment, Empowerment: Three Approaches to Policy for Pregnant Ad-dicts*, Feminist Studies, Vol. 20, No. 1, 1994, P. 48.

مباشر عن طريق أدوات العنف والقمع؛ وإنما بإخضاع الجسد لقوانين النظام الرأسمالي، وترويضه عليها، وتكييفه مع الأوضاع القائمة؛ بحيث يتقبلها من دون أي رد فعل وكأنها حتمية تاريخية أو قدر إلهي. ولكي تنجح الرأسمالية في ترويض المجتمع وتخضعه لعلاقاتها على هذا النحو، وجب عليها أن تُقيم معرفة بالإنسان في جميع أبعاده. وهذه المعرفة وهذا التحكم يشكّلان ما يسميه فوكو «التكنولوجيا السياسية للجسد»⁽³³⁾.

من ناحية أخرى، نَزَع «ج. ف. ف. هيجل» (1770) (G. W. F. Hegel-1831) إلى تمجيد فكرة الموت، وبالتالي فكرة الحرب لأنها في رأيه دليل على الصحة وسلامة الأخلاق، وعن طريقها تتجسد كل تجليات الروح في الدولة. فالحرب والصراع بصفة عامة، بالنسبة له، هما مصدر كل الإنجازات، أما السلام فهو حالة طارئة، وقد أكد على هذه الفكرة بقوله: «إن فساد الأمم قد يكون نتيجة لفترة طويلة من السلام، دع عنك السلام الدائم (وهي إشارة من هيجل لمشروع كانط الشهير في كتابه «مشروع للسلام الدائم» الذي ظهر عام 1795)»⁽³⁴⁾. ومن هذا المنظور يمضي «ميمبي» في نظرتة للعلاقة بين السياسة والموت، وتأكيد على فكرة «هيجل» عن المواجهة مع الموت، التي يُقذف فيها الإنسان في حركة التاريخ المستمرة. فالذات أو الروح، وفقاً لهيجل، لا تحيا ولا تتجسد إلا من خلال المواجهة مع الموت، وعلى حد تعبيره: «فإن حياة الروح ليست هي الحياة التي تخشى الموت وتتجنب الدمار، ولكنها الحياة التي تفترض الموت وتعيش معه». ولا تصل الروح إلى حقيقتها إلا من خلال العثور على نفسها في حالة قطع أوصال مطلق. وبالتالي فإن السياسة هي موت يحيا حياة بشرية. لكن، ووفق ما يوضح «ميمبي»، فليس المقصود من ذلك هو قبول المرء أو رضوخه لسياسة الموت، وإنما المقصود بهذا هو أن الروح دائماً تخاطر بحياتها لمواجهة الموت، وبالتالي ففي الموت، لا يضيع شيء بصفة نهائية. ففي الواقع، إن الموت بالنسبة لهيجل يحمل دلالة عظيمة كوسيلة للوصول إلى الحقيقة. وهكذا حاول هيجل إبقاء الموت ضمن اقتصاد المعرفة المطلقة وضمن مجال المعنى بالنسبة للإنسان⁽³⁵⁾.

من هنا يستنتج «ميمبي» أن السياسة هي عمل من أعمال الموت. ولكن تحت أي ظروف عملية يمكن للمرء أن يمارس سلطة الموت، أو يترك الحياة لبعضهم، أو التعريض للموت؟ ومن هو صاحب هذا الحق؟ وماذا يخبرنا تطبيق مثل هذا الحق عن الشخص الذي يُقتل بهذه الطريقة وعن علاقة العداة الذي يضع مثل هذا الشخص ضد قاتله؟ وهل يمكن لمفهوم السلطة الحيوية أن يفسر الطرق المعاصرة التي يتخذ فيها السياسي هدفه الأساسي والمطلق لقتل العدو، بفعل ذلك تحت ستار الحرب أو المقاومة أو الحرب على الإرهاب؟ فالحرب، في النهاية، هي وسيلة لتحقيق السيادة بقدر ما هي وسيلة لممارسة الحق في الموت. وعندما تعتبر السياسة شكلاً من أشكال الحرب، يجب طرح السؤال عن المكان الذي تُمنح فيه الحياة والموت. كيف يتم تنظيم هذه الجوانب في نظام السلطة؟⁽³⁶⁾.

(33) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة: ولاية السجن، ترجمة: د/ علي مقلد، مراجعة: مطاوع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، ص. 67.

(34) ج. ف. هيجل: أصول فلسفة الحق، م. 1، ج. 3، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص. 590.

(35) Achille Mbembe: Necropolitics, op. cit., PP. 68-69.

(36) Ibid, P. 66.

ويشير «ميمبي» إلى أن هذه التساؤلات تجاهلها فوكو إلى حد ما في مناقشته لمفهوم السلطة الحيوية». فسلطة الموت (وهي ليست بالضرورة سلطة الدولة) تشير باستمرار وتلجأ دائماً إلى حالات الاستثناءات، والطوارئ، واختلاف أفكار خيالية وهمية عن العدو. كما أنها تعمل على إنتاج نفس هذه الاستثناءات وحالات الطوارئ والأعداء الوهميين. وهكذا يصبح السؤال المهم: ما هي العلاقة بين السياسة والموت في تلك الأنظمة التي تعمل فقط من خلال حالة الطوارئ؟ ومن هنا يبدو أن مفهوم السلطة الحيوية، عند فوكو، يعمل من خلال تقسيم الناس إلى أولئك الذين يجب أن يعيشوا وأولئك الذين يجب أن يموتوا. لكن وبينما نجد أن السلطة الحيوية تتقدم على أساس الانقسام بين الأحياء والأموات، فإن هذه السلطة تحدّد نفسها فيما يتعلق بالمجال البيولوجي فقط - الذي تسيطر عليه وتستثمر فيه نفسها. وتفترض هذه السيطرة توزيع الأنواع البشرية في مجموعات، وتقسيمًا نوعيًا للسكان إلى مجموعات فرعية، وإنشاء قيصرية بيولوجية بين هذه المجموعات الفرعية. وهو ما يشير إليه فوكو بمصطلح «العنصرية» Racism الذي يبدو مألوفًا⁽³⁷⁾. وفي ضوء هذا، يتضح عدم كفاية تحليل فوكو لممارسة السلطة في المجتمعات المعاصرة، وقد أكد «ميمبي» على ذلك بقوله: «إن مفهوم (السلطة الحيوية) غير كافٍ لتفسير الأشكال المعاصرة لإخضاع الحياة لسلطة الموت»⁽³⁸⁾.

وإذا كان «ميمبي» ينتقد فكرة السياسة الحيوية عند فوكو، فما الذي يدفعنا إلى قبول مفهومه هو عن السلطة؟

يرر «ميمبي» طرحه لمفهوم «السياسات المقبورة» Necropolitics، أو «السلطة المقبورة» Necropower بأن هذا المفهوم من شأنه أن «يفسّر الطرق المختلفة التي يتم بها، في عالمنا المعاصر، استخدام الأسلحة من أجل تدمير أكبر عدد من الأشخاص وخلق عوالم الموت Death-worlds، أي أشكال جديدة وفريدة من نوعها للوجود الاجتماعي تخضع فيها أعداد كبيرة من السكان لظروف معيشية تمنحهم وضع الموتى الأحياء Living dead»⁽³⁹⁾. وفي ضوء هذا، ينتقد «ميمبي» الحداثة الأوروبية، ففي رأيه إن الروابط بين الحداثة والإرهاب تنبع من مصادر مختلفة. ويمكن العثور على بعضها في الممارسات السياسية للأنظمة الحاكمة القديمة، ويضرب مثالاً على ذلك بأنه في فرنسا، يمثل ظهور المقصلة مرحلة جديدة في «إضفاء الطابع الديمقراطي» على وسائل التخلص من أعداء الدولة. ومن هنا فإن هذا الشكل من أشكال الإعدام، الذي كان في يوم من الأيام من صلاحيات النبلاء والأمراء واختصاصاتهم وحدهم، امتد إلى جميع المواطنين⁽⁴⁰⁾. ويستنتج «ميمبي» من هذا أن «أشكال السياسات المقبورة اليوم تطمس الخطوط الفاصلة بين المقاومة والانتحار، والتضحية والفداء، والاستشهاد والحرية»⁽⁴¹⁾.

(ب) تغلغل «السلطة المقبورة» في عالمنا المعاصر

تبدو فكرة «السلطة المقبورة» وثيقة الصلة بالتفسيرات المعاصرة المختلفة لمعسكرات الموت

(37) Ibid, PP. 70-71.

(38) Ibid, P. 92.

(39) Ibid, P. 92.

(40) Ibid, PP. 72-73.

(41) Ibid, P. 92.

على وجه الخصوص. ومن هنا يرى «مبمبي» أن معسكرات الموت هي الاستعارة المركزية للعنف السيادي والمدمر وعلامة نهائية للسلطة المطلقة لكل ما هو سلبي⁽⁴²⁾. ومن هذه بين التفسيرات المختلفة لمعسكرات الموت ذلك الذي طرحه «حنا أرندت» (1906-1975) Hannah Arendt في نقدها للأنظمة الشمولية Totalitarianism، كالنازية والفاشية والستالينية وغيرها، التي سخّرت مؤسسات الإعلام، والتعليم الأساسي والعالي، للترويج لأفكارها السلطوية وتبريرها وتغذيتها في أذهان الأطفال والشباب، وبالتالي لخدمة أهدافها الأيديولوجية والعنصرية، بل وحتى السلطة القضائية وكل المؤسسات الرقابية الأخرى كانت في ظل هذه الأنظمة مجرد تروس في يد الدولة، تحركها أينما كانت مصالحها. وفي ضوء هذا وفي ظل امتلاكها لسلطة الحياة والموت، تستعين الأنظمة الشمولية بأدوات العنف والإرهاب. ذلك أن «الإرهاب لا يمكن أن يسود الناس مطلقاً، إلا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض، وبالتالي فإن أول اهتمامات هذه الأنظمة هي إحداث هذه العزلة. ولذا يمكن أن تكون العزلة بداية الإرهاب؛ إنها بالأحرى الأرض الخصبة التي ينمو فيها الإرهاب، ويكون ثمرتها على الدوام. وبهذا المعنى تكون العزلة سابقة لإحلال الشمولية؛ وقد تكون العزلة منطبعة بطابع العجز، بمقدار ما تنشأ السلطة دائماً عن أناس يتحرّكون معاً، ويعملون متوافقين»⁽⁴³⁾.

إنّ سلطة الحياة والموت في ظل الأنظمة الشمولية تحوّل الفعل الإنساني إلى مجرد كدّ، ومن هنا تهدف السلطة الشمولية إلى تدمير الفعل الإنساني، وبالتالي تحويل الإنسان من فاعل سياسي إلى كادح يسعى لإشباع حاجاته البيولوجية فقط. وهي بذلك تلغي الحرية وكل سبل النضال المدني، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية بصفة عامة. ومن الوجهة التقنية، فإن ما يميز النظام الشمولي هو غياب كل سلطة أو ترابعية من شأنها أن تعيّن حدود نظام الحكم؛ وهو ما يتجلى بصفة خاصة في غياب المستويات الوسيطة المؤولة بين السلطة العليا (الزعيم) أو (الفوهرر) وبين المحكومين، والتي من شأنها أن تمنح كلا منهما نصيبه من السلطة والخضوع⁽⁴⁴⁾.

وفي ضوء هذا تكون السلطة العليا الوحيدة في الأنظمة الشمولية هي سلطة الزعيم، التي لا تعترف بمبدأ الفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وهو بذلك يمتلك السيطرة التامة على وسائل الإعلام ومؤسسات التعليم والاقتصاد والتربية، وإذابة جميع الأفراد والطبقات الاجتماعية في وحدة واحدة تسمى «الدولة» أو «الأمة». كما يعتمد الزعيم على الأيديولوجيا كمبدأ أساسي، والإرهاب والعنف كوسائل لا غنى عنها لتحقيق أهدافه الشمولية. وبالتالي فإن السمة التي تميز هذه الأنظمة الشمولية، بصرف النظر عن الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية الأخرى، هي على وجه التحديد الانتصار المذهل للكذب على حساب الحقيقة الثابتة واليقينية، وفيهي أنظمة تؤسس لـ«النظام العالمي للكذب».

وهنا نلاحظ أن تركيز أرندت ينصب على نقد سياسة الأنظمة الشمولية بصورة حصرية، بما في ذلك سلطة الحياة والموت. لكن يبدو لنا أن الربط الجوهري بين صعود النازية والستالينية على الخصوص إلى سدة الحكم وبين سلطة الحياة والموت في العالم المعاصر، وعلى نحو أدق الربط

(42) Ibid, P. 67.

(43) حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، ترجمة: انطوان أبو زيد، بيروت: دار الساقي، 1992، ص. 269.

(44) المصدر السابق، ص. 160.

بين صعود هذين النظامين وانتشار السلطة المقبورة بصورة كلية... هذا الربط ليس صحيحًا على إطلاقه. وهنا يبدو وجه تميّز «ميمبي» في تحليله لسلطة الحياة والموت عن تحليلات أرندت للأنظمة الشمولية. فسلطة الحياة والموت لا يمكن حصرها في الأنظمة الشمولية وحدها، بل تتعداها إلى كل الأنظمة السياسية الأخرى، سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية، ليبرالية أو شمولية، تقدمية أو رجعية. وإذا كان من الصحيح كما تقول أرندت أن كل الأنظمة السياسية تُمارس سلطة الحياة والموت بدرجات متفاوتة وفي ظروف مختلفة، فإن التاريخ يشهد على أن بعض الأنظمة الديمقراطية قد مارست أنواعًا خطيرة من هذه السلطة، وعلى سبيل المثال، فقد مارست الولايات المتحدة الأمريكية سلطة الحياة والموت ليس فقط على أفراد بعينهم بل على شعوب بأكملها، ولنا في العراق وأفغانستان أبرز دليل على هذا، ومن هنا كانت سلطوية بعض القادة الأمريكيين واستعمالهم للكذب السياسي مسألة خطيرة تقليديًا وساخرة للغاية. وتعد فضيحة أوراق البتاجون المتعلقة بحرب الولايات المتحدة على فيتنام الشمالية، وكذلك الاستراتيجية التي تمت بناءً على غزو الولايات المتحدة للعراق، وغيرهما أمثلة صارخة للكذب الممنهج الذي يُستخدم لتفعيل سلطة الحياة والموت، وهي السلطة التي نجحت لسنوات عديدة، وحتى لعقود، قبل أن يتم إفصاح أمرها.

وهكذا يبدو أن سلطة الحياة والموت تمتد لتشمل الأنظمة الديمقراطية أيضًا. وإذا كانت النازية قد اندحرت مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وإذا كان كثير من الأنظمة الشمولية الأخرى قد سقطت، فإن كثيرًا من الممارسات الشمولية ذاتها لسلطة الحياة والموت ما تزال قائمة في عصر الديمقراطية والليبرالية التي تحكم معظم بلدان العالم الغربي حاليًا. وقد سبق للفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا» أن لاحظ مرارًا أن ممارسات الكذب لا تزال قائمة في عصر الأنظمة الديمقراطية الليبرالية الراهنة، وفي ظل هيمنة الرأسمالية التقنية- الإعلامية⁽⁴⁵⁾. كما لاحظ «موريس دوفرليه» أن نظام الإعلام الرأسمالي في عالم اليوم يؤدي في الغالب إلى ما يمكن أن نسميه «تبليه» الجمهور، فهو يسجن الناس في عالم صيباني ذي مستوى عقلي منخفض شديد الانخفاض. وهو يستعين في ذلك بأساليب عديدة منها تشجيع «الصحافة الغرامية»، وكذلك تشجيع السينما ومغامرات الرياضة وغير ذلك. ومن خلال هذه الوسائل المختلفة يتم إغراق الجمهور، بشكل مقصود أو غير مقصود، في بيئة لا واقعية، مصطنعة، تملؤها التهاويل، وبذلك يتم صرفه عن المشكلات الحقيقية التي تمهه، ذلك أن المهم فيها هو الربح والوصول إلى أكبر عدد من المستهلكين⁽⁴⁶⁾.

وهكذا فإن سلطة الحياة والموت لا تقتصر على الأنظمة الشمولية فحسب، بل تمتد أيضًا إلى كل الأنظمة السياسية والاجتماعية الأخرى. ولكن انتشار سلطة الحياة والموت في العالم المعاصر بدرجة كبيرة يرجع في المقام الأول إلى وصول الأنظمة الشمولية إلى السلطة، وبسبب أهدافها العنصرية التي أرادت أن تحققها. ومن هنا تجيء أهمية تحليلات أرندت لدور الخيال في الكذب، وصنع الصور في السياسة الحديثة، وهو تحليل يرتبط في المقام الأول بنقدها لأصول

(45) جاك دريدا: تاريخ الكذب، ترجمة وتقديم: رشيد بازي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016، ص ص. 88-89.

(46) موريس دوفرليه: مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: جمال الأتاسي وسامي الدروبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009، ص. 157.

الأنظمة الشمولية. «فعندما يتم إنكار الحقائق الواقعية، وعندما تفتقد الحقائق العقلية جميع أشكال التحقق أو الصحة ويبدأ القسر في اجتياح المجال السياسي، فعند ذلك يحل الخيال محل الواقع، والأيدولوجية محل الفكر، والإرهاب محل الفعل. وتمثل الشمولية هذه التجربة الفاصلة بامتياز، حيث يتم تدمير السياسة والعالم معاً. وفي مثل هذه الحالة يتم نزع «الفكر» و«الفعل» معاً من فعاليتيهما الخاصة، ويتم تعريفهما بعيداً عن طريق «قانون الحركة الآلية» الذي يطمس كل وجهات النظر ويحول المجال العام إلى أرض قاحلة أو صحراء جرداء لا زرع بها ولا ماء»⁽⁴⁷⁾.

(ج) بين رمزية الأيدولوجيا والهيمنة ومآلات «السياسات المقبورة»

على خطى ماركس، ناقش «أنطونيو جرامشي» (1891) (Antonio Gramsci-1937) مفاهيم المجتمع المدني والسلطة الرمزية للهيمنة الأيدولوجية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، تعامل «جرامشي» مع الأيدولوجيا كنظام رمزي، لكن نقطة تميّزه تتمثل في نظريته للمجتمع المدني بوصفه فضاءً للهيمنة والسلطة الرمزية. ولهذا وفي تحليله لظاهرة (الهيمنة)، يميز جرامشي بين مفهوم «السيطرة» Dominance المرادف لسلطة «الإكراه» عن طريق القوة أو التهديد بالقوة، ومفهوم «الهيمنة» Hegemony المرادف لسلطة «الإقناع» عن طريق تحكم الطبقة الحاكمة من خلال صناعة الأيدولوجيا والرموز، لفرض معاييرها التي تبرر الوضع الاجتماعي القائم. وفي ضوء هذا يفرق بين السلطة السياسية للدولة من ناحية، والسلطة الرمزية للمجتمع المدني من ناحية أخرى؛ فإذا كانت سلطة الدولة تنصب على استعمال القسر وقوة الإكراه المادي أو التهديد بالقوة، فإن سلطة المجتمع المدني ينبغي أن تُفهم بمعنى قوة الهيمنة الأيدولوجية لجماعة أو طبقة ما على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقي للدولة. وبالتالي فإذا كان المجتمع السياسي (الدولة) يمثل فضاءً للسيطرة واستخدام العنف المادي بواسطة سلطة الدولة، فإن المجتمع المدني يمثل فضاءً رمزياً للهيمنة الأيدولوجية والعنف الرمزي والصراع الثقافي⁽⁴⁸⁾.

ويمضي جرامشي حيث يذهب إلى أن الدولة تمارس هيمنتها بطريقة رمزية عن طريق احتضان كل مؤسسات المجتمع المدني وتنظيماته الأخرى واحتوائها. ففي ضوء البنية الاقتصادية للمجتمع، والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدني كإطار للهيمنة الأيدولوجية والعنف الرمزي، وتصبح الدولة بذلك أداة تكييف المجتمع المدني ليلتئم البنية الاقتصادية⁽⁴⁹⁾.

ومن هنا فإن نقطة انطلاق جرامشي بالنسبة لمفهوم الهيمنة هي أن الطبقة الحاكمة وممثليها يمارسون السلطة على الطبقات الخاضعة عن طريق الجمع بين قوة «الإكراه المادي» Coercion وقوة «الإقناع» Consent معاً. ولذلك فإن جرامشي، في ملاحظاته على كتاب الأمير لمكيافيلي، يستعيد أسطورة «السناتور»⁽⁵⁰⁾ كرمز لهذا «المنظور المزدوج» في السياسة - حيث تكون هناك مستويات مختلفة تتكون من قوة الإكراه وقوة الإقناع: من طريقة السيطرة المادية إلى طريقة الهيمنة الرمزية، ومن

(47) Corinne Enaudeau and Dorothée Bonnigal-Katz: **Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth, Social Research**, Vol. 74, No. 4 (Winter 2007), P. 1040.

(48) أنطونيو جرامشي: كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994، ص. 227.

(49) المصدر السابق، ص. ص. 722، 822.

(50) «السناتور» Centaur: مخلوق في الأساطير اليونانية نصف جسده إنسان، والنصف الآخر على هيئة حيوان.

أسلوب العنف المادي إلى أسلوب العنف الحضاري، وهكذا. ومن هذه الزاوية تمثل الهيمنة «علاقة» Relation؛ ليست بمعنى أنها سلطة إكراه عن طريق القوة والقسر، وإنما علاقة موافقة ورضا وإقناع بواسطة القيادة أو الهيمنة السياسية والأيدولوجية، وهي بذلك تعمل على تنظيم هذه الموافقة⁽⁵¹⁾.

وهكذا فقد يكون المجتمع المدني سلطةً أيدولوجيةً وفضاءً رمزيًا للهيمنة والقهر، ومن هنا نزع جرامشي إلى تغيير التصور النظري والدلالة الهيجلية والماركسية للمجتمع المدني بوصفه امتدادًا للصراع الطبقي وفضاءً للتنافس الاقتصادي، ليصبح بدلًا من ذلك مجالًا للهيمنة الرمزية والأيدولوجية. وثقاس وظيفه الهيمنة (أو القيادة) بتطور الحياة الداخلية للمجتمع ذاته، فإذا كانت الدولة تمثل قوة القهر المادي والعقاب اللازمة للانضباط القانوني بطريقة مباشرة، فإن المجتمع المدني يعمل في اتجاه تعزيز هذا الخضوع والانضباط من تلقاء نفسه باعتباره نمطًا من الحياة الاجتماعية⁽⁵²⁾؛ أي أنه يعمل على تكييف الواقع القهري بطريقة رمزية جماعية. ومن هنا كانت وظيفة المجتمع المدني ذات طبيعة توجيهية للسلطة الرمزية التي تمارس بواسطة التنظيمات والمؤسسات التي تدعي أنها ذات طبيعة خاصة ومحيدة مثل النقابات والمدارس ودور العبادة والهيئات الثقافية المختلفة، وما إلى ذلك⁽⁵³⁾.

على هذا النحو ينبغي التركيز على أبعاد الهيمنة الأيدولوجية التي يعمل من خلالها المجتمع المدني، عبر تنظيماته المختلفة، كأداة للتعمية على طبيعة الصراع الطبقي وتميرير مصالح الطبقة الحاكمة. فالأيدولوجيا تركز على بنى الهيمنة، وتشغل من خلال الأنماط القانونية والسياسية والجمالية السائدة، ولهذا تستخدم الطبقة الحاكمة كل المؤسسات الاجتماعية والثقافية كأدوات للهيمنة الرمزية الأيدولوجية، وإضفاء المشروعية على الاستغلال والقمع اللذين تمارسهما على الطبقات الأخرى، الأمر الذي يجعل من هذه الطبقات أكثر خضوعًا وتبعية للطبقة المسيطرة اقتصاديًا⁽⁵⁴⁾. وتأسيسًا على هذا فإن الأيدولوجيا تمثل شبكة أو منظومة رمزية تُستخدم تغطيةً وتسويةً للممارسات القسرية للدولة⁽⁵⁵⁾. ومن هنا فإن وجه تميز جرامشي يتمثل في رؤيته للأيدولوجيا بوصفها فضاءً رمزيًا يتمثل في تحليله للاستقلالية النسبية للأيدولوجيا، وهي الاستقلالية الكامنة في أبعاد الهيمنة الثقافية المفترضة حيث لا يُرجعها إلى حالة السيطرة المباشرة لسلطة الدولة المادية، ولكنه يراها كامنة في فضاء المجتمع المدني وتنظيماته المتجانسة، وبذلك تكون الهيمنة الأيدولوجية والعنف الرمزي أكثر تحكّمًا وخطورة من قوة الإكراه أو العنف المادي الذي يتسنى للأفراد مواجهته بطريق الصدام المباشر.

ومتى انتقلنا إلى مآلات «السياسات المقبورة» في ظل النضال المدني، سنجد أن هذه المسألة قد شغلت بعض المنظرين. ففي مقاله المعنون «الأنقياد للموت» (2023)، يستكشف الكاتب «عمر لطيف مسجر» طريقة ممارسة الموت كسياسة وكقوة إلهامية كاشفة، ويتساءل: كيف يجب أن نتعامل مع

(51) Simon, Roger: *Gramsci's Political Thought*, London: Lawrence & Wishart, 1999, P. 24.

(52) جرامشي، أنطونيو: كراسات السجن، مصدر سابق، ص ص. 872-972.

(53) المصدر السابق، ص. 852.

(54) John Schwarzmantel: *Ideology and Politics*, London: SAGE Publications Ltd, 2008, P. P. 11, 27.

(55) Antonio Gramsci: *Selections from Political Writings* (1921-1926), trans.: Quintin Hoare, London: Lawrence and Wishart, 1978, P. 39.

خطورة هذه الحركات للنضال المدني المشحونة بالموت والسلطة والسياسة؟ ويجيب في ضوء مناقشته لأشكال «سياسات الموت» Necropolitics عند «ميمبي»، بأن الأفراد قد يندفعون في النضال المدني إلى تحطيم هذا الشكل من سياسات الموت، عن طريق الانتحار، أو بالأحرى الاستشهاد، فيبادرون بالتضحية بذواتهم من أجل القضية التي يدافعون عنها. ويمضي «عمر لطيف مسجر» حيث يذهب إلى أن الغاية السياسية النفعية، «إن وجدت»، التي يقوم بها متخذ القرار بالموت، لاسيما في سياقات الحكم غير الشعبي، والتمرد المسلح، والموت السيادي في ظل هيمنة سياسات الموت السيادية، إن الغاية السياسية النفعية التي يقوم بها متخذ القرار بالموت يمكن أن تتضح من إجابة «هيجل» التي يصف من خلالها المواجهات الطوعية مع الموت على أنها غير عديمة. ففي رأي «هيجل»، إن هذه الأفعال تشكل عنصراً أساسياً في تكوين الذات. وبعبارة أخرى إن مواجهة الموت والانقياد له، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، يؤدي حتماً إلى تغيير الخبرة الذاتية للأحياء أو الذين تخلفوا عن الركب. غير أن تيري إيجلتون، المنظر الأدبي والناقد الماركسي والمفكر العام، يقدم لنا إجابة أخرى. ففي أطروحته عن الشهادة بعنوان، «التضحية الراديكالية» (2020) (Radical Sacrifice)، يكشف إيجلتون عن الطرق التي يمكن من خلالها لاتخاذ القرار الطوعي بالموت التغلب على «الإكراهات والضغوط الوسواسية» لحركة الموت الفرويدية وتحويل ما يبدو أنه ضرورة إلى ممارسة الحرية. وعندما تتحرك الحياة اليومية بشكل واسع في أجواء من الأشكال القمعية من الموت القسري، فهل يمكن للموت نفسه أن يتم الاستئثار به وتحويله إلى عمل من أعمال المقاومة والحرية؟⁽⁵⁶⁾.

ويمضي «عمر لطيف مسجر» حيث يقرر أن إيجلتون ليس هو المنظر الوحيد الذي ينظر إلى الموت على أنه فعل للحرية. ففي كتابها بعنوان «جوع وضع: سياسة الأسلحة البشرية» (Starve and Banu Bargu) (2014)، توصل المنظرة السياسية بنو بارجو Banu Bargu هذا المسار من خلال تقديم بديل لسياسات الموت السيادية، وتعني به «مقاومة الموت»⁽⁵⁷⁾ («Necroresistance»). واللافت في كتاب بارجو هو الطريقة التي يتداخل بها هذا الشكل من المقاومة مع فعل الاستشهاد باعتباره «قيمة أخلاقية سياسية كبرى»، وبالتالي يجعل الأفراد من الموت وسيلة «للزدهار الأيديولوجي والثقافي» في بلدانهم. ومن هنا يمكن أن تصبح المقاومة، عند النظر إليها على أنها معارضة لسياسات الموت، قوة مؤثرة في التعبير السياسي الشعبي. وعلى سبيل المثال، بالنسبة لـ«فرانز فانون» (1925-1961)، فإن الموت هو الشكل الملائم للتعبير السياسي للأشخاص المضطهدين والمقيدين بأغلال ممتدة عبر الزمن. وهذا الأمر يمثل «شبكة شاملة من العنف ثلاثي الأبعاد». وقد يشمل إنهاء ما يبدو أنه نظام أبدي وزمني لا نهاية له، بأي وسيلة ضرورية، وأقرب وسيلة محتملة لهذا الموت. ومن هنا لا يمكن اعتبار هذا الشكل من أشكال الموت مجرد سلوك يائس وعديم الجدوى. وبالنسبة للمنظرة السياسية بنو بارجو، فإن هذا الأمر ليس خاصاً بفانون وحده، بل يمتد إلى كل من

(56) Umar Lateef Misgar: **Wielding Death**, *Aeon*, 24 February 2023.

متاح على:

<https://aeon.co/essays/can-a-martyrs-death-be-an-act-of-true-resistance-and-freedom>

(57) «مقاومة الموت» Necroresistance: تمثل شكلاً من أشكال الرفض ضد الهيمنة الفردية والشاملة في آن واحد، والتي تعمل من خلال انتزاع سلطة الحياة والموت بعيداً عن أجهزة الدولة الحديثة. (المترجم).

يصبح استشهادهم تعبيراً عن سياسات معارضة، فبالنسبة لهم، ولغيرهم، قد لا يكون الموت منطقياً فحسب، بل قد يكون قوة إلهامية كاشفة أيضاً⁽⁵⁸⁾.

خاتمة

تناولنا في هذه الدراسة العلاقة بين النضال المدني و«السياسات المُقبورة»، وقد وقفنا عند بعض المحاولات التي قدّمها مفكرون ومنظرون، مثل «جرامشي» و«بنو بارجو» التي حاولت تقديم بديل لسياسات الموت السيادية، وهو البديل الذي أسمته بارجو «مقاومة الموت» Necroresistance وهو شكل من أشكال الرفض ضد هيمنة السلطة، ويعمل انطلاقاً من محاولته انتزاع سلطة الحياة والموت بعيداً عن أجهزة الدولة الحديثة، وصولاً إلى أن تصبح سياسة «مقاومة الموت» قوة مؤثرة في الوعي الجمعي وفي التعبير السياسي الشعبي.

ومن ناحية أخرى، كشفت الدراسة عن الآثار السلبية للتكنولوجيا في حركة النضال المدني. فالواقع أنه إذا كان العلم الحديث قد حمل للإنسان طوق النجاة من الخرافات والاستبداد والتبعية، فإن التكنولوجيا (التي هي تطبيقات العلم) في الحقبة المعاصرة تكاد تُودي به في غيابة العجب. ومنذ بزوغ الثورة العلمية في العصر الحديث ومع تزايد الاكتشافات التي حملتها، وتطبيقاتها المعاصرة التي أثمرتها لنا التكنولوجيا، واجه الإنسان الحديث مسائل وقضايا جديدة، ومن بينها تقنيات المراقبة وتحجيم دور النضال المدني. وعلى هذا النحو بدأت التساؤلات تظهر مثل: هل يمكن النظر إلى الثورة العلمية وتطبيقاتها باعتبارها طوق نجاة بشكل مطلق أم أنها ستثمر عن مخاطر وسلبيات لا يمكن تجاهلها؟ وما انعكاس ذلك، سلباً أو إيجاباً، على مسار التقدم ومستقبل الحضارة؟ وفيما يبدو لي، فإن التكنولوجيا الرقمية السائدة حالياً في المجالات السياسية والاجتماعية وتقنيات الذكاء الاصطناعي، ومعها سياسات الضبط والقهر والقمع والتحكم، أدت ولا تزال تؤدي إلى غربة الإنسان المعاصر عن نفسه وذاته الأصيلة من ناحية وعن مجتمعه من ناحية أخرى. وهنا يكمن عميق الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر.

أما بالنسبة لمدى إمكانية تحقق النظرة اليوتوبية للسياسة المثلى، والتي طالما حلم بها الفلاسفة عبر التاريخ، فيمكن القول بصعوبة، تحقيق هذه النظرة إن لم يكن استحالتها، لأننا في مجتمع بشري تسوده كل أنواع الشرور، وما ظهور القوانين المنظمة والأطر الحاكمة للأفراد والجماعات إلا دليل على عدم الانسياق وراء الهاوية. وعليه، فمن الصعوبة كذلك أن نكون في يوم من الأيام أمام عدم هيمنة السلطة على الأفراد والشعوب الإنسانية.

وهنا نود أن نؤكد على أن التحرر من انشغالاتنا التافهة كقضاء أوقات طويلة في التسوق، والتقليل من الواجبات الاجتماعية الملقاة على كاهلنا، والحدّ من الأعباء المنزلية العيشية وغيرها... التحرر من كل هذا يساعد الإنسان على حماية ذلك المجال الخاص بحريته من أجل الإبداع والسلام والحياة المطمئنة. وهذا يفسر الإحجام الجمعي عن النزعة الاستهلاكية الشعواء التي كان عصر ما

(58) Umar Lateef Misgar, loc. Cit.

بعد الحادثة هو السبب الرئيس فيها، إن الإحجام عن هذه النزعة الاستهلاكية الشعواء إنما هو شكل من أشكال المقاومة في حد ذاته. وبعد أن تناولنا بالتفصيل النسبي ملامح العلاقة بين النضال المدني و«السياسات المقبورة»، فإننا نتساءل:

هل يمكن النظر إلى السياسة باعتبارها قيمة في حد ذاتها؟

هل من الممكن للسلطة أن يقوّضوا أطر عوالمهم الاستبدادية، ويعودوا بها إلى الواقع السياسي الذي يهتم بالإنسان كقيمة في ذاته؟

هل يأتي ذلك اليوم الذي لا يتم النظر فيه إلى السياسة بوصفها سلعة تُباع وتُشترى؟ أم أن عجلة السياسة ستبقى تدور وتدور، لتسحق إلى الأبد، ولنظل في صراع دائم مع طواحين الهواء؟

أخيرًا، لماذا سطع نجم «هنتنجتون»، و«فوكوياما»، ومَن هم على شاكلتهما، وتوارى فكر «ماكفرسون» (1911) (Crawford MacPherson-1987)، ومَن سار على دَرَبِه؟

المراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة إلى العربية.

أحمد زايد: من البصاصة إلى الصراع والعنف: آليات المراقبة في الدولة المصرية الحديثة، مجلة «عُمران» للعلوم الاجتماعية، العدد 6، نوفمبر 2013.

إريش فروم: عن العصيان ومقالات أخرى، ترجمة: يوسف نبيل، القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2016.

أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج (المحرران): من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، ترجمة: نصّار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

أنطونيو جرامشي: كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994.

باولو فرايري: تعليم المقهورين، ترجمة: يوسف نور عوض، بيروت: دار القلم، 1980.

تشارلز فرنكل: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة: نقولا زيادة، مراجعة: عبد الحميد ياسين، بيروت: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1959.

جاك دريدا: تاريخ الكذب، ترجمة وتقديم: رشيد بازي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016.

ج. ف. هيجل: أصول فلسفة الحق، م. 1، ج. 3، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، ترجمة: انطوان أبو زيد، بيروت: دار الساقى، 1992.

حمدي الشريف: الدولة المُحايدة.. قراءة في الفكر الليبرالي المعاصر، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مارس 2016.

- حمدي الشريف: الدولة المُحايدة.. قراءة في الفكر الليبرالي المعاصر، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مارس 2016.
- _____ : الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر، ط. 2، الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2022.
- _____ : مستقبل الإنسان والحضارة في عصر التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، منصة معنى الثقافية، 22 يناير 2023.
- روزي بريدوتي: ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 488، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 2021.
- عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، ج. 4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994.
- مجموعة من المختصين: قاموس الفكر السياسي، ج. 1، ترجمة: أنطون حمصي، دمشق: وزارة الثقافة، 1994.
- موريس دوفر جييه: مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: جمال الأتاسي وسامي الدروي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.
- ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن، ترجمة: د/ علي مقلد، مراجعة: مطاوع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.
- ناصر نصّار: منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 2، 2001.
- هربرت ماركيز: فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط. 1، 2012.

ثانيًا: المصادر والمراجع الإنجليزية.

- Achille Mbembe: **Necropolitics**, trans. Steve Corcoran, Durham, NC: Duke Univ. Press, 2019.
- Antonio Gramsci: **Selections from Political Writings (1921-1926)**, trans.: Quintin Hoare, London: Lawrence and Wishart, 1978.
- Corinne Enaudeau and Dorothee Bonnigal-Katz: **Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth, Social Research**, Vol. 74, No. 4 (Winter 2007).
- Gary A. Olson & Lynn Worsham: **Slavoj Žižek: Philosopher, Cultural Critic, and Cyber-Communist**, JAC: A Journal of Composition Theory, Vol. 21, No. 2 (Spring 2001).
- Iris M. Young: **Punishment, Treatment, Empowerment: Three Approaches to Policy for Pregnant Addicts**, Feminist Studies, Vol. 20, No. 1, 1994.

John Schwarzmantel: **Ideology and Politics**, London: SAGE Publications Ltd, 2008.

John Rawls: **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971.

Karl Jaspers: **Man in the Modern Age**, Trans.: Eden and Cedar Paul, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957.

Michael Walzer: **Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship**, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1970.

Robert A. Dahl: **The Concept of Power**, *Behavioral Science*, Vol. 2, No. 3 (Jul. 1957), PP. 202-203.

Simon, Roger: **Gramsci's Political Thought**, London: Lawrence & Wishart, 1999.

Slavoj Žižek: **Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture**, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

Slavoj Žižek: **The Parallax View**, Cambridge: MIT Press, 2006.

Slavoj Žižek: **The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity**, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Slavoj Žižek: **The Universal Exception: Selected Writings**, edited by: Rex Butler and Scott Stephens, London & New York: Continuum, 2006.

Slavoj Žižek: **The Year of Dreaming Dangerously**, London & New York: Verso, 2012.

Slavoj Žižek: **Violence: Six Sideways Reflections**, New York: Profile Books Ltd, 2008.

Vicky Grut: **Why not driving is my own form of resistance**, *Psyche*, 8 June 2023.

متاح على:

<https://psyche.co/ideas/why-not-driving-is-my-own-form-of-resistance>

Umar Lateef Misgar: **Wielding Death**, *Aeon*, 24 February 2023.

متاح على:

<https://aeon.co/essays/can-a-martyrs-death-be-an-act-of-true-resistance-and-freedom>

المجتمع المدني من منظور الانتماء الجذري للجماعة الإنسانية

منير الخطيب



منير الخطيب

كاتب وباحث سوري، يكتب في مجال الفكر السياسي، وله إسهامات عديدة في الصحافة العربية، مهندس مدني.

كتب الراحل إلياس مرقص، منذ أزيد من أربعين عاماً: «لقد وصلت البشرية الآن، في هذه اللحظة المنطقية والتاريخية، إلى أكبر مفترق في تاريخها الطويل. إما أن تكون نهاية تقدم وثورة تأسيس لتقدم آخر أو تكون نهاية النوع البشري. هذه القضية تخصنا بالتمام»⁽¹⁾.

نعم، البشرية، الآن، وأكثر من أي وقت مضى، تقف أمام هذا المفترق الخطير، خاصة بعد الحرب الأوكرانية وما رافقها من استقطاب في مستوى العلاقات الدولية، وما نجم عنها من أزمات عالمية الطابع كأزمة الغذاء وأزمة الوقود وأزمة الطاقة وارتفاع معدلات البطالة وارتفاع تكاليف المعيشة في كل بلدان العالم، والأدهى من ذلك، والأشد كارثية، هو عودة أوروبا إلى مناخات التسليح، وإلى التفكير في الاستعداد للحروب، بعد ما ظن الأوروبيون ومعهم جميع الذين ينتمون إلى التيارات المدنية الديمقراطية في العالم، أن أوروبا طلّقت الحروب إلى غير رجعة.

هذا إضافة إلى عودة التعصب القومي الشوفيني، وعودة فكرة بعث الماضي الإمبراطوري، وما يرتبط بها من استقطابات وصراعات وحروب هي أساساً ضد تاريخ البشرية المدني ونكوص إلى تاريخها الحيواني، وهي تبديد لممكّنات التنمية والتقدم على هذا الكوكب.

وفي سياق هذا السعار العالمي المحموم لانبعث أشباح الماضي القومية والدينية، يأتي إعلان بوتين على سبيل المثال، وفق منطق كلبي ميكافيلي، أنه من وراء حرب أوكرانيا وتدميرها، يريد «بعث» ماضي روسيا القيصري الإمبراطوري. ويعلن الإمبراطور الخامنئي بذات الكلبة الميكافيلية

(1) إلياس مرقص، في إشكالية المنهج تحديث أم تأسيس؟، مجلة الوحدة، العدد واحد، 1984.

الصفيقة، أنه على حطام المشرق العربي، وبمشاركة ملحقاته الميليشياوية، يبعث الماضي الإمبراطوري الفارسي. وفي السياق نفسه تطلق، مليشيات الإسلام السياسي السني وأحزابه وحركاته، العنان لبعث الماضي الإمبراطوري «لدولة الخلافة». وعلى مسار السعار العنصري، القومي، الديني، المذهبي، ذاته، يطل نتياهو متحالفاً مع الأحزاب الدينية الإسرائيلية لتغليب أرحية فكرة «الدولة» اليهودية.

وبهذه الحال، نتيجة هذا الرقص المسعور حول هويّات شبعية لا علاقة لها بمستقبل البشرية الواحد، وبفكرة الإنسان ككائن كلي غير مستنفذ بانتماءاته العرقية والدينية والإيديولوجية... تنمو التيارات اليمينية المتطرفة في الدول الغربية المتقدمة، وتتقدم فكرة «أمريكا أولاً» وعلى وقعها ترتفع وتيرة التيارات الشعبوية داخل الدولة قائدة النظام الدولي.

وفي الحصيلة، يتقدم منطق الحروب، وتراجع التنمية عالمياً، ويهتز الأمن الغذائي والأمن المائي والأمن الشخصي للبشر، تتصحّر الأرض، وتنفذ الثروات وتتلوث الطبيعة، ويقبع البشر تحت تهديد الأسلحة النووية، ونتائج الاحتباس الحراري وثقب الأوزون. ويزاد تركّز الثروة في أيادي أوليغارشية عالمية، وتسقط شعوب بأكملها تحت خط الفقر، ومع فقرها يتفاقم جهلها وغربتها عن الحياة المعاصرة، في الوقت الذي تعربد فيه لوبيات المال والسلاح والنفط وتزدهر، على حساب قضايا الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان. وعلى التوازي مع ذلك، تتحول أغلبية البشر إلى وقود مجاني للنزعات الإمبراطورية المدمرة تحت يافطة ضرورة «بناء عالم متعدد الأقطاب».

لقد جربت البشرية عالم القطبية الثنائية في الحرب الباردة، فلم تحصد إلا الخيبات والحروب والعقائد المتحجرة والشعارات الفارغة، وجربت نظام القطبية الواحدة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، فلم تكن الخيبات والانكسارات والحروب وانتهاك حقوق البشر، أقل مما كانت عليه في مرحلة الحرب الباردة.

لذا، فإن أهم تحد يواجه البشرية اليوم، هو تلك الأيديولوجيات والحركات والتيارات واللوبيات ومراكز القوى و«الدول» الإمبراطورية، التي تحاول إعادة البشر، موضوعياً، إلى تاريخهم الحيواني والهمجي الذي اما يزال راسخاً في بعض ثنايا الحياة المعاصرة، حيث يقدر المتخصصون بعلوم السلالات البشرية، أن عمر الإنسان على الأرض يعود إلى حوالي مليوني سنة، بينما يعود عمر الإنسان العاقل إلى حوالي عشرة آلاف سنة، فيما تاريخ البشرية المدني يقدر بمئات السنين فقط، وهو مرتبط بنشوء الحداثة في أوروبا وبالثورات التي غيرت رؤى البشر وتصوراتهم وعلاقاتهم وطريقة حياتهم ومستوى معيشتهم، وبالتالي نقلتهم من نمط مجتمعي تقليدي إلى نمط مجتمعي حديث. ومن هذه الثورات: الثورة الكسمولوجية التي دشنها كوبرنيك بتغيير رؤية البشر الدينية التقليدية للنظام الكوني، وإزاحته لمفهوم مركزية الأرض، والثورة الصناعية المستمرة منذ قرون والتي آلت إلى الثورة العلمية-التكنولوجية وثورة الاتصالات والثورات الرقمية المختلفة.

ويقع في متن هذه الثورات الكبرى، ثورة «نشوء المجتمع المدني»، كأهم الثورات التي أنتجتها الحداثة الغربية. فبحسب إلياس مرقص أيضاً، «يمكن اختصار التصور الجدلي للتاريخ في ما يلي: ثورة أولى هي ظهور الإنسان-النوع انتهاء إلى (الثورة النيوليتية) أي الزراعة التي قامت في القرى الأولى في بلاد الشام، وثورة منشودة وراهنة، (لم تقم بعد)، تختزل (وأحياناً تبتدل) في الثورة (الاشتراكية) أو (الشيوعية) مع فيض من تميزات وتنظيرات باتت أدلجات بعيدة عن الواقع. وليس

بين الثورتين من مهمة إيجابية للتاريخ سوى إنجاب (المجتمع المدني). وهو المطلوب تجاوزه اليوم (أو تحقيقه وتجاوزه)، بحسب الحالات. علينا نحن العرب تحقيقه وتجاوزه.

أما القفز من فوقه، أو التحول عنه نحو أشباح الماضي المرفوعة إلى هوية ذات وأصالة الخ. فحكاية واقعية قيحة وقائلة⁽²⁾.

على هذا المسار التاريخي الطويل، افتتح كوبرنيك الثورة الكسمولوجية التي غيرت زاوية رؤية البشر إلى الكون والطبيعة والإنسان، وتبعها الثورة العلمية التي حررت العلم من اللاهوت وسيطرة رجال الكنيسة، بالتظافر مع ثورة الإصلاح الديني، التي قادها مارتن لوثر، وبذلك تم وضع الأسس اللازمة لانبثاق الثورة الصناعية، والثورة التكنولوجية لاحقاً، التي ما زالت تتناسل جيلاً تكنولوجياً بعد جيل، نشأت وتطورت ثورتان كبيرتان: الأولى، «ثورة الاجتماع البشري الحديث»، والثانية «ظهور المجتمع المدني» و«المجتمع السياسي»، اللذين تبلورا بصيغة المجتمع البورجوازي المعاصر والدولة الوطنية المعاصرة. وهاتان الثورتان من نتاج تطور أشكال الإنتاج وتطور «المعرفة-العمل» و«العمل-المعرفة»، مع كل ما يلزم هذا التطور من علاقات اجتماعية واقتصادية وثقافية، ومؤسسات وقوانين وتشريعات وصولاً إلى مؤسسة الدولة. مع الثورة البورجوازية ومنطوياتها ومضامينها الحديثة، تبلورت بوضوح سيورة «إنتاج المجتمع للمجتمع»، خاصة في الدول البورجوازية الغربية، التي كانت مركز هذه الثورات، وشهدت تلك الدول ظهور ذروتين تاريخيتين هما عصر النهضة وعصر التنوير، وهاتان الذروتان شكلتا السياق التاريخي اللازم ثقافياً ومعرفياً لانطلاق الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية.

نعم هنا يجب تنضيد «ثورة المجتمع المدني»، بوصفها مفصلاً حاسماً بين تاريخ البشرية الهمجي، وبين «الثورة المطلوبة والراهنّة» التي ينتظرها النوع الإنساني قاطبة، لتحقيق مستويات أكبر من العدالة والمساواة والحرية، بخاصة بعد فشل «الثورات» التي سُميت اشتراكية في أكثر من بلد في العالم وإفصاحها عن توحش وهمجية ونكوص إلى ما قبل التاريخ المدني للبشر، إذ يمكن القول إن هذه «الثورات» التي كان يسميها ياسين الحافظ «تأخرات»، إضافة لتيارات العقائد الدينية والقومية والأيدولوجية، المتحالفة مع مراكز احتكار الثروات والسلطات والجيش والأسلحة وأجهزة الاستخبارات، وكل ما ينتمي إلى مصفوفة الحرب والاحتكار والهيمنة، ينتمي إلى ماضي البشرية ما قبل المدني.

وفق هذا التنضيد يكون المجتمع المدني «نهاية تقدم» بوصفه جزءاً من ثورات كبرى حصلت في تاريخ الإنسان العاقل، وهو في الوقت نفسه تأسيس لازم «لتقدم آخر» مطلوب وراهن، في ظل تنامي استلابات الإنسان وتهديد شروط وجوده الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية.

والثورة الكبرى التي تنتظرها البشرية، والتي يقع في مركزها، الانتقال من «المجتمع المدني» إلى «المجتمع المؤنسن». أو تحقيق «المجتمع المدني» والانتقال منه إلى المجتمع «المؤنسن»، تقبع الحاجة التاريخية لنفي عوامل الحروب، المؤسسة على المصالح القومية والدينية والطبقية وعلى أي مصلحة خاصة أخرى، وتقع ضرورة تسوية الصراعات والتناقضات القائمة في «المجتمع المدني»

(2) إلباس مرقص، التاريخ والتقدم، مجلة الوحدة، العدد 22/23، 1986.

سلمياً وديمقراطياً وقانونياً، وتقليص التفاوت وعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية، والانتصار لقيم العدالة والحرية والإنسية.

وكذلك، يفرض علينا هذا التنضيد للمجتمع المدني، تخطي السجلات التقليدية حول مفهوم المجتمع المدني، مثل اختزاله بالجمعيات والمنظمات المستقلة عن السلطات. أو بسجال «هل يشمل الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية أم أنه يقتصر على تلك الجمعيات المستقلة عن السياسة؟» أو هل يجوز أن تكون تلك المنظمات مدعومة من الخارج أم معتمدة على تمويلها الذاتي فقط؟ أو ما هو الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو خدمي أو اجتماعي في عمل تلك المنظمات؟ وأيضا ما هي الحدود الفاصلة بين ما هو أهلي وما هو مدني؟ إلى غير ذلك من السجلات التي لم تقدم ولم تؤخر شيئا.

وهذا التخطي للسجلات التقليدية أولاً، والنظر إلى قضية المجتمع المدني من منظور إنسي ثانياً، والنظر إليه كثورة في سياق الثورات الكبرى التي تحققت في كثير من بلدان العالم المتقدم ومطلوب تجاوزها، ولم تتحقق في المجتمعات المتأخرة، فتقف تلك المجتمعات أمام مهمات تحقيقها وتجاوزها ثالثاً، والنظر إليه على أنه مدخل تاريخي كبير ولازم للانتقال الممكن إلى «المجتمع المؤنسن» رابعاً. وأن لا حلول ممكنة لتقليص اغتراب الإنسان واستلابه، إلا بجعل أفق المجتمع المدني أفقاً إنسانياً خامساً.

استناداً إلى ما سبق، فإن مقارنة مفهوم المجتمع المدني وتجلياته وواقعه الحالي وممكانته المستقبلية، تدعونا للنظر في المداخل التالية له:

أولاً: المجتمع المدني بوصفه قضية عالمية

المجتمع المدني مفهومًا ونظرية وواقعًا هو قضية عالمية، وليس شأنًا محليًا أوروبيًا أو غير أوروبي، إنه مرحلة مهمة من التطور البشري، وتحققه في المجتمعات المتقدمة هو دليل على إمكانية تحققه في أي مجتمع آخر انطلاقًا من وحدة التاريخ البشري. كما لم يتحقق في المجتمعات التي تحقق فيها بفعل «النضال» السياسي أو غير السياسي، أو بفعل الإرادات الذاتية لنخب أو طلائع ثورية، بل تحقق بفعل سيرورة موضوعية طويلة ومعقدة مضمونها انتصار التمدن على الحياة الريفية وانتصار الذهنية المدنية على الذهنيتين الفلاحية والإقطاعية، والانتقال الجذري من النمط التقليدي في الحياة إلى النمط المعاصر لها. كذلك ارتبط أساسًا بنشوء سيرورة الحداثة ونموها، فلا يمكن الحديث عن مجتمع مدني من دون الحديث عن علاقته العضوية بالحداثة. وهذه العلاقة العضوية مع الحداثة ومسائلها التي هي مسائل كونية وإنسانية عامة، لا تتعلق بهذا العرق أو تلك القومية، وهذا يفسر ظاهرة تكون «جنين المجتمع المدني» في البلدان المتأخرة لدى احتكاكها مع الغرب فقط، في سياق ما عرف بـ «صدمة الحداثة».

في سورية على سبيل المثال لم يكن ممكنًا نشوء «جنين المجتمع المدني» في الحقبين الكولونيالية والاستقلالية لولا «التأثيرات الليبرالية»، على تواضعها، التي أحدثتها تلك الصدمة في الحياة السورية التقليدية، مثلما ارتبطت تصفية «جنين المجتمع المدني» لاحقًا بعد الانقلابات الثورية ومعه تصفية «جنين الدولة الوطنية»، مع تصفية تلك «التأثيرات الليبرالية» التي «تسللت إلى

مجتمعاتنا على ظهور الدساتير الكولونيالية» كما كان يقول ياسين الحافظ.

عندما تراجع سيرورة الحداثة عالمياً، تراجع معها سيرورة نمو الحياة المدنية وبالتالي نشوء ترسيمات ونماذج لمجتمعات مدنية في المجتمعات المتأخرة.

وعوامل هذا التراجع للسيرورتين عديدة، سأذكر منها الأهم:

1 - لم يصل النظام الرأسمالي العالمي إلى مستوى «تجنيس» العالم أي (جعله متجانساً)، كما كان يحلم ويتوقع ماركس، بأن الرأسمالية ستقوم بتجنيس العالم، صحيح أن الرأسمالية وَحَدت العالم لكن هذا التوحيد ظل توحيداً تناقضياً، فمن جهة غداً موحداً أمام حركة الأموال والرساميل والبضائع والمواد والمنتجات الاستهلاكية والخدمية... إلخ. لكن ذلك لم يترافق مع وحدة على صعيد العلاقات الثقافية والاجتماعية ونمط الحياة، فاستمر نمط الحياة التقليدي مهيمناً على سوسيولوجيا البلدان المتأخرة، على الرغم من صدمة الحداثة، التي جعلتها تستفيق استفاقة ذعر. لا بل أكثر من هذا، فالبراعم الليبرالية التي أحدثها الغرب في البنية التقليدية للمجتمعات المتأخرة، لم تمنع الغرب ذاته من الاستثمار في تأخر هذه المجتمعات، على قاعدة مصالح الدول القومية، ألم تستثمر أميركياً في الظاهرية الجهادية الإسلامية في أفغانستان في ثمانينات القرن الماضي، أثناء المواجهة مع الاتحاد السوفيتي أثناء الحرب الباردة؟ كذلك، ألم يدعم الغرب عودة الخميني إلى إيران نهاية السبعينيات ولم يدعم بقاء الشاه؟ حيث كان هذان الموقفان للدول الغربية من أبرز العوامل التي أطلقت ما عرف بظاهرة «الصحوحة الإسلامية» في المنطقة العربية، التي ساهمت إسهاماً محورياً في تدمير مقومات «المجتمع المدني» في منطقتنا ومرتكزاته.

2 - جذور نشوء المجتمع المدني الحديث تمتد إلى عصري النهضة والتنوير الأوروبيين، بوصفهما ذروتين في نمو الكلي، أي ذروتين في نمو العمومية، بعكس أوروبا الوضعية في القرن التاسع عشر، التي تقلصت عن أوروبا الليبرالية، أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر متقدمة فكرياً وتنويرياً وأخلاقياً وإنسانياً على أوروبا الوضعية. المجتمعات المتأخرة وفي مقدمتها العربية عرفت أوروبا الوضعية وأوروبا المستعمرة، ولم تر أوروبا الليبرالية، وهذا أحدث أثراً كبيراً في تشويه تبني تلك المجتمعات للحداثة ومسائلها، ومنها بالطبع مسألة المجتمع المدني.

يقول إلياس مرقص أيضاً: « المناخ الذي عاش ويعيش فيه الفكر العربي هو المذهب الإيجابي أو الوضعي، مذهب أوغست كونت وآخرين. أو لنقل: هو المناخ الوضعي والعلمي... أوروبا المتقدمة، أوروبا الصناعة والتقنيات والعلوم، بهرت أنظار رجال عصر النهضة العرب. هذا بوجه عام، وسواء أرادوا الحديث وحده أو الحديث مع القديم. سواء أرادوا العلم الأوروبي خالصاً أو أرادوه مع (التراث). فقلما عادوا إلى ما قبل أوروبا القرن التاسع عشر، وقلما تساءلوا عن أساسات هذا التقدم. لقد ركضوا إلى النتائج، هذه النتائج ليس فيها فلسفة. الفلسفة، الميتافيزياء، اللاهوت الخ، هذا من الماضي الذي خلفته أوروبا وراءها. وعلى العرب أن ينتقلوا إلى اللحظة الإيجابية، أي لحظة أوغست كونت»⁽³⁾.

(3) إلياس مرقص، في إشكالية المنهج تحديث أم تأسيس، مرجع سابق.

3- بعد أوروبا الوضعية التي قلّصت أوروبا الليبرالية، تبعها المرحلة الثورية عالمياً، التي دشتها البلشفية وانتصارها في روسيا عام 1917، والتي حذا حذوها أكثر من نصف البشرية، لقد قطعت اللينينية مسار الحداثة العالمي، بجرها أكثر من نصف البشرية نحو أطروحة «حرق المراحل» هذه الأطروحة التي طالما صفق لها اليسار العالمي، وبالطبع من ضمن هذا اليسار، القوميون واليساريون العرب على اختلاف تياراتهم.

كانت استراتيجية «حرق المراحل»، تعني إسقاط مضامين الثورة البورجوازية الغربية ومهماتها، ومنها قضية المجتمع المدني وملحقاته بوصفه منتجاً بورجوازيّاً غربياً «لعيناً»، وبدلاً عنه، تتولى «الطليعة الثورية» تنفيذ مهمات الانتقال إلى الاشتراكية مباشرة من دون تحقيق المهمات البورجوازية، التي أصبحت معيقة لعملية التحول الاشتراكي المظفرة.

وأيضاً كانت سياسة «حرق المراحل» تعني تأويل ماركس تأويلاً استبدادياً، ماركس الذي هاجر إلى روسيا الفلاحية ونصف الإقطاعية، ولم يحمل معه ديكرات وسبينوزا وفولتير ومونتسكيو وجان جاك رسو، هاجر إلى روسيا من دون عمقه الليبرالي، فلم يأخذوا منه إلا أفكاراً مثل: زوال الدولة، الصراع الطبقي محرك التاريخ، حتمية انتصار البروليتاريا... الخ. وعندما وفدت الأفكار الماركسية والقومية واليسارية إلى بلاد العرب وفدت من خلال الستالينية والشوفينية والنازية وهذه المنظومات هي من ماهية واحدة معادية للحداثة وللمدنية وللإنسان.

من دون فهم هذه القطيعة التي أحدثتها اللينينية في مسار الحداثة العالمي، لا يمكن فهم الانقلاب السهل الذي تم في سورية والعراق وغيرهما على «جنين المجتمع المدني» و«جنين الدولة الوطنية»، لأن البعثيين واليساريين قادوا عملية «التحول الاشتراكي» أو «التطبيق الاشتراكي» في مواجهة الحداثة والمدنية والقيم المعاصرة، في حقبة عالمية كان شعارها الميمون: «سمة العصر» أي «عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية».

وبالتالي، فإن جميع التجارب «الثورية»، التي حدثت في العالم القرن المنصرم، واستندت إلى تلك المصنوفة «النضالية» وملاحقها النظرية والعملية، من التجربة اللينينية-الستالينية، في الاتحاد السوفياتي السابق، مروراً بالتجارب الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية، وصولاً إلى تجارب الاشتراكيات المتأخرة في العالم العربي، كانت كلها خارج خط التقدم، وألحقت أضراراً كبيرة بمستويات بالمعرفة والعمل والثقافة والاجتماع والاقتصاد والتواصل العالمي والإنساني، وما الطغم «المافيوية» التي خرجت من أرحام تلك التجارب، وما زالت تتحكم بأكثر من بلد في العالم، وتشكل تهديداً للحياة المدنية والإنسانية، إلا خير الأدلة على مساراتها الانحدارية.

4- إلى جانب أيديولوجيا «حرق المراحل»، التي عمل بموجبها القوميون واليساريون العرب وغير العرب، عمل هؤلاء جميعاً، أيضاً، على هدي شعار «فك الارتباط» بالنظام الرأسمالي العالمي، والتركيز على تجاوز عالم الأطراف المتأخر للمراكز الرأسمالية العالمية، من طريق الثورة الاشتراكية، وفقاً لشعار «سمة العصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية». وبالتالي، قادت سياسات فك الارتباط بالرأسمالية إلى فك الارتباط ليس مع الرأسمالية ومصالحها في ما كان يُعرف «بالعالم الثالث» فبحسب، بل إلى فك الارتباط مع الحداثة والتمدن، وعدم إدراك أهمية

ثورة «المجتمع المدني» في مسار التقدم البشري، حيث كان الحاضنة المجتمعية لكل القفزات التي حققتها الشعوب المتقدمة علمياً وثقافياً وتكنولوجياً وسياسياً.

5- ظهور الاتجاه النقدي للحدثة بعد حربين عالميتين مدمرتين، واستناده إلى نقد مركزية الإنسان، ومركزية العقل، ومركزية الذات، وكل المركزية الأخرى، ومن ثمّ تطور هذا الاتجاه النقدي إلى تيارات ما بعد الحدثة، التي اهتمت بالشؤون المحلية الأوروبية، وضمُر فيها البعد العمومي الإنساني، وضمُر فيها الاهتمام بالشأن الكوني ومصائر الإنسان ككائن كلي. هذا الاتجاه ما بعد الحدثة في الغرب، عزز موضوعياً وذاتياً، اتجاهات ما قبل الحدثة في المجتمعات المتأخرة المعبرة عن مسائل الهوية القومية والدينية والخصوصيات المحلية، فكانت المعادل الموضوعي لتيارات ما بعد الحدثة غربياً.

نعم، لقد كانت ثنائية ما بعد الحدثة/ ما قبل الحدثة، تتضافر موضوعياً، ومرة أخرى، معها يصبح المستهدف التراث الليبرالي وقضاياها ومسائله، وبالطبع منها قضية المجتمع المدني وأفقه الإنساني. لذا، فإن نقد مركزية الإنسان في الغرب يساوي من حيث النتيجة استنفاذ الإنسان في بعد ديني أو عرقي في نظر تيارات الهوية ما قبل الحدثة.

وعليه، فإن النظر لقضية المجتمع المدني كقضية إنسانية عمومية، تحققت في التاريخ ولن تتوقف عن النمو والتقدم، وهي لا تخص شعباً بعينه أو أمة بعينها، إنما هو سيرورة موضوعية وثورة كبرى على سلم التاريخ، وإنه الإطار المجتمعي الأرقى الذي ابتكرته البشرية لحل مشكلات الإنسان المعاصر سلمياً من دون اللجوء للعنف وللحروب.

وكما أن المجتمع المدني واجب في كل دولة على حدة وكل مجتمع، فهو واجب على المستوى العالمي أيضاً، لأن الطابع الكوني للإشكاليات المعاصرة، يقتضي مواجهتها بمجهود وتحالف عالميين قوامه حركات مدنية ديمقراطية خارج التصنيفات الهوية الكلاسيكية.

على هذا الأساس، فإن الإسرائيليين الذين يواجهون تحالف ننتياهو مع الأحزاب الدينية، أي الذين يواجهون فكرة «الدولة» الدينية في إسرائيل هم على نفس الضفة مع الإيرانيين الذين يواجهون «الدولة» الدينية في إيران ومع الفلسطينيين الذين يواجهون سلطة حماس الدينية، وعلى نفس الضفة مع الروس الذين يواجهون نزوع بوتين الإمبراطوري، ومع الأوروبيين الذي يواجهون الحركات والأحزاب اليمينية المتطرفة في أوروبا.. الخ. في ذات الوقت الذي تقف فيه كل الطغم الدينية والإمبراطورية والحركات الظلامية واليمينية في العالم على الضفة المواجهة. لهذا يتوقف تقدم المجتمع المدني عالمياً نحو أفقه الإنساني، على تعميق علاقات الضفة الأولى وتوسيعها، وطرده الانقسامات والصراعات الوهمية المدمرة لمستقبل الجماعة الإنسانية، كالصراعات: إسرائيلي/ عربي، يهودي/ إسلامي، شيعي/ سني، غرب/ شرق، مركز/ أطراف، وكل صراعات الماضي التي قضت على مستقبل أجيال وأجيال غابرة، واستلبتهم استلاباً مطلقاً. وكما لا يظل الأموات بمسكون بتلابيب الأحياء، ويظل الأحياء يفكرون بعقول الأموات، وكما لا تظل أحزاب وحركات الحاضر وحركاته هي امتداداً لحروب الماضي وضغائنه، فإن إحدى أهم مهمات المجتمع المدني على المستوى العالمي، هي الخروج من انقسامات الماضي القريب والبعيد، والتأسيس الجذري لانقسام ذي معنى على المستوى الإنساني بين حركات مدنية ديمقراطية تنشُد السلم والتنمية والحرية والعدالة والمساواة في

العالم، ونفي كل شروط استلاب البشر، ونفي أسباب الحروب وتدمير الطبيعة، وبين قوى احتكار الثروة والدين والقومية والأيدولوجية الحصرية. وهذا يضع في الاعتبار إعادة بناء الحداثة بشكل عام بوصفها «مشروعًا لم يكتمل بعد» بتعبيرات الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، ولكون الحداثة هي الإطار التاريخي الاجتماعي - الاقتصادي، الثقافي - السياسي والأخلاقي الذي نشأ فيه المجتمع المدني وتطور، مثلما أن الوقوف في وجه الحداثة: يعني إعادة الاعتبار للبنى والتشكيلات ما قبل المدنية، وإعادة الاعتبار للمجتمع البطريكي ذي الترتيب الهرمي القائم على الامتيازات وعلى الغلبة وعلى مكاسرة الإيرادات.

كما أن أهمية المجتمع المدني على المستوى العالمي لا تأتي من ارتباطه بالحداثة والتقدم فقط، بل بكونه الإطار الممكن كونيًا لنشوء نخبة عالمية وازنة قادرة على التأثير في الرأي العام العالمي فيما يتعلق بقضايا كوكبية، كالحروب والنزاعات وتلوث البيئة والتصحر والانفجار الديموغرافي والتطرف الديني والقومي... إلخ. وكذلك تطوير سياسات على مستوى العالم لبناء مؤسسات دولية فاعلة قادرة على فرض القوانين الدولية في كل أنحاء المعمورة، وغير تابعة لمراكز القوى العالمية، إنما تكون محكومة فقط بعنصر العمومية الإنساني، وبالقانون الدولي، هذا أحد الخيارات الممكنة في سياق صعود حركة مدنية ديمقراطية كونية، في إطار مجتمع مدني عالمي، يتجاوز أوهام الخصوصية المحلية وأوهام «الأمم العظيمة» التي لا تموت لأنها صاحبة «رسالة خالدة»، وأوهام التفوق العرقي، وأحلام التمدد الإمبراطوري.

ثانيًا: مبادئ نظرية تأسيسية في سيرورة تشكل المجتمع المدني

المجتمع المدني عصيٌّ عن التمنيظ في براديم محدد، وترسيمة نظرية صرفة، فهو تحقق في أغلبية البلدان المتقدمة في العالم، من خلال انتقال تلك المجتمعات عبر مسار تاريخي طويل، من الأزمنة الوسطوية إلى الأزمنة الحديثة، حيث لم يكن انتقالًا كرونولوجيًا أو انسيابيًا مع الزمن، بل كان انتقالًا من نمط سوسيولوجي تقليدي وسطوي إلى نمط سوسيولوجي حديث، قائم على مبدأ الاجتماع - المدني، والذي يتسم بسمات مغايرة جذريًا لسمات المجتمع البطريكي، من أبرزها: أنه وليد الثورات العلمية والتكنولوجية والثورة الديمقراطية العلمانية، وله جذور ليبرالية راسخة، ومحكوم بالعلاقات الاجتماعية الأفقية التي أفرزتها عملية الإنتاج وتقسيم العمل الاجتماعي واستدعتها، وفيه أفراد أحرارًا ومستقلين (ذكورًا وأناثًا)، تدفعهم الروابط والعلاقات، التي تتمخض عنها عملية الإنتاج الاجتماعي المادي والروحي، إلى إقامة تشكيلات وتنظيمات وجمعيات حرة وطوعية، والانضواء في نقابات مهنية وأحزاب سياسية، وتيارات متعددة فكريًا وسياسيًا. وهو أساسًا مجتمع التعدد والاختلاف ومجتمع «وحدة الاختلاف» في الوقت نفسه، وهذا عنوان كتاب للأستاذ جاد الكريم الجباعي «المجتمع المدني هوية الاختلاف».

إن المتشابهين لا يصنعون وحدة، ووحدة المتشابهين، التي تقوم على التجانس، هي وحدة هشة سرعان ما ينفطر عقدها عند أي اختبار حقيقي، وخير دليل على ذلك الأحزاب الأيدولوجية التي كثيرًا ما تغنت بالطبيعة الصخرية لوحدتها القائمة على المبادئ العقائدية وعلى الروح النضالية، وهي رمز للتجانس وطرد المختلفين، وعلى الرغم من ذلك تعرضت للانشقاقات بشكل دائم ومستمر وصولًا إلى الاقتتال بين الأجنحة المنشقة وغير المنشقة.

ومن ميزات المجتمع المدني المهمة: أنه يضع قضايا مثل الفردية، الحرية، المساواة، العدالة، السلطة، المعارضة، الدين، الملكية الخاصة، الأمة، الدولة، الشعب، الوطن، الوطنية، المواطن، في سياق تاريخي من النمو والترابط والجدل واختلاف الدلالات جذرياً عما هو متعارف عليه في التراثين اليساري والقومي - الاشتراكي ويعكس ما هو متواضع عليه في المجتمعات التقليدية أو الأهلية ذات البنية البطيركية. ومن أجل تسليط الضوء على العلاقات القائمة بين هذه المفاهيم في متن المجتمع المدني وبنيته، سمحت لنفسني أن أقتبس من مخطوط كتاب موجود لدي، لم ينشر بعد، للمفكر السوري الأستاذ جاد الكريم الجباعي، تحت عنوان «المجتمع المدني اليوم»⁽⁴⁾.

1 - توطئة عن النظريات الكلاسيكية حول المجتمع المدني

يمكن التطرق إلى أربع نظريات مهمة حول المجتمع المدني في التاريخ الأوروبي الحديث، منذ أن وضع توماس هوبز عام 1651 كتابه «اللويثان»، وأكد فيه الطابع الدنيوي والصنعي للدولة، وانبثاقه من المجتمع المدني:

أ- نظرية فلاسفة العقد الاجتماعي، وفي مقدمهم جان جاك روسو، الذين افترضوا بناء التعاقد المدني على الطبيعة البشرية الخيرة، بعكس ما ذهب إليه هوبز حول رؤيته أن الإنسان هو ذئب الإنسان، إذ تفترض هذه الذئبية وجود سلطة العاهل المطلقة، التي لا حدود لحضورها في حياة البشر. فيما قاد افتراض الوجود القبلي الخير للطبيعة البشرية، من قبل فلاسفة العقد الاجتماعي، إلى تصور بناء الدولة من طريق التعاقد على طريقة الشراكات الكبرى، التي يتنازل فيها الجميع ويكسب فيها الجميع، ولا سيما في موضوع الحرية، فالعقد الاجتماعي يتنازل فيه الإنسان عن جزء من حريته الذاتية في سبيل الحرية الموضوعية التي يعبر عنها القانون العام.

ب- الرؤية الكانطية للمجتمع المدني (1724-1804): المجتمع المدني هو مجتمع الغايات، وسعي البشر إلى تحقيق غاياتهم، تتأسس الرؤية الكانطية للمجتمع المدني، بشكل رئيسي، على فلسفته الأخلاقية القائمة على الواجب الأخلاقي، فالحياة الأخلاقية يمكن أن تنمو فقط في مجتمع مدني قائم على مبادئ الحق والخير والجمال، لأنها هذه القيم مغروزة في طبيعة البشر، وأن الإنسان ككائن أخلاقي لا يحتاج إلى سلطة خارجية أو وصاية خارجية لتعلمه الواجب الأخلاقي، (الإنسان كائن أخلاقي، لا يحتاج إلى علم أو فلسفة لكي يصير فاضلاً أو حكيمًا).

بهذا المعنى فإن المجتمع المدني وفقاً للرؤية الكانطية، هو مجتمع الغايات الأخلاقية المشتركة، حيث يقوم كل فرد فيه بالتوفيق بين غاياته الذاتية وبين المبادئ الأخلاقية العامة. وتحيل هذه الرؤية على اليوتوبيا في المجتمع أكثر من اهتمامها بالتعارضات الاجتماعية وما ينشأ عنها في الثقافة والسياسة.

ج- التصور الهيجلي عن المجتمع المدني (1770-1881): اعتبر هيجل المجتمع المدني ميداناً لتحقيق الرغبات وتلبية حاجات الإنسان المختلفة، بخلاف كانط الذي بنى رؤيته السياسية على

(4) طبعاً بعد أن أخذت الإذن من الأستاذ جاد بنشر هذه الاقتباسات قبل صدور الكتاب، نظراً إلى الأهمية الفائقة لتلك الأفكار الواردة في هذا المخطوط.

المبادئ الأخلاقية، بنى هيغل رؤيته للمجتمع المدني على الاحتياج المتبادل بين أفراد وجماعات وفئات مختلفة، واعتبر المجتمع المدني حلقة وسيطة ما بين الأسرة الطبيعية والدولة التي تمثل العقل الكلي.

د- المجتمع المدني في الرؤية الماركسية: أقام ماركس تطابقاً ما بين حدود المجتمع المدني وحدود المجتمع البورجوازي المعاصر، وهو المجتمع القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وعلى التنافس والاحتياج والتبادل، تبادل السلع والمنتجات والخدمات، كذلك هو ميدان الصراعات ولا سيما الصراع الطبقي وميدان التسويات أيضاً، وهو المجتمع الذي تتمظهر فيه العلاقات السلعية وتنوب العلاقات بين السلع عن العلاقات بين البشر، ويصبح الاغتراب في السلعة والاغتراب عامة هو إحدى سمات هذا المجتمع. لذا عارض ماركس المجتمع المدني القائم بصراعاته المختلفة وانقساماته الخطيرة واستلاباته الواقعية، بفكرة «المجتمع المؤنسن»، كما عارض الدولة الديمقراطية الناتجة من المجتمع المدني بمفهوم الدولة المادية.

في كتاب «المجتمع المدني اليوم»، يقترح الأستاذ جاد الكريم الجباعي علينا: مبدأً مؤسساً للمجتمع المدني، هو «مبدأ تحسن الإنسان الذاتي» المبني على إمكانية تحسن البشر الدائم وتحسين واقعهم مع عملية تحسنهم الذاتية.

«لدى التفكير في ما ذهب إليه فلاسفة النهضة والتنوير الأوروبيون عمومًا وفلاسفة العقد الاجتماعي منهم على وجه الخصوص، يبدو لنا أنه من قبيل المغامرة تأسيس نظرية المجتمع المدني على افتراض خيرية الطبيعة البشرية أو لا خيريتها، (عدم خيريتها)، إذ الطبيعة البشرية لا تستنفذ، ولا تسبر أغوارها، ولا يجوز التأسيس على افتراض، أن البناء ينهار كله إذا لم تثبت صحة إنشائه. فلعل تأسيس نظرية المجتمع المدني على تلبية الحاجات (هيغل) وتحقيق الغايات (كنت)، هو تأسيسها على أساس هش أيضاً، لأن تلبية الحاجات والسعي إلى إشباعها قسمة مشتركة بين الإنسان والحيوان، بل بين الإنسان وسائر الكائنات الحية، لذلك لا نرى في مبدأ تلبية الحاجات أساساً خاصاً بالاجتماع البشري، فضلاً عن الاجتماع المدني - السياسي والأخلاقي. وإلى ذلك فإن الغايات التي يسعى الأفراد إلى تحقيقها مختلفة ومتباينة إلى أبعد الحدود، فلا يكفي مبدأ تحقيق الغايات «المعترف به والواجب احترامه» وحده لتأسيس النظرية، فمعايير الاعتراف والاحترام يمكن أن تتغير، وثمة دوماً غايات لا يُعترف بها، ولا تحظى بالاحترام، ثم تصير مقبولة معترفاً بها. إن هشاشة الأسس، التي بنيت عليها نظريات المجتمع المدني الكلاسيكية، تكمن في أمرين أساسيين أولهما أنها بنيت على افتراضات، يمكن نقضها، والثاني أن سيرورة الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، أو من حالة الفوضى والاضطراب إلى حالة النظام والسلم، ومن حالة اللاعقل إلى حالة العقل، تجعل من الافتراضات الأولية المشار إليها غير ذات معنى، لأن عملية الانتقال قد تحققت بالفعل، بغض النظر عن تلك الافتراضات. هذه السيرورة ليست ناتجة من خيرية الطبيعة البشرية أو لا خيريتها، ولا تستنفذ في تلبية الحاجات أو تحقيق الغايات.

لذلك اقترحنا مبدأً أولياً عامًّا وبسيطاً، وخاصاً بالإنسان، في الوقت نفسه، هو مبدأ التحسن الذاتي، الناتج من القدرة على تحسين العالم وتغيير أشكال الطبيعة، وهذان، أي التحسن الذاتي

وتحسين العالم، أمران متلازمان كوجهي العملة، لا ينفك أحدهما عن الآخر»⁽⁵⁾.

نعم في المجتمع المدني الحديث، لا تدافع فيه البشر عن عقائد وهويّات وماضويات، بل تدافع عن حقوقها في حياة حرة كريمة، وتدافع عن مستوى حياتها الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والصحية، وتدافع عن تقدم ومنافعها المشتركة ونموها، لذا يصلح «مبدأ التحسن الذاتي» وتحسن البيئة المحيطة معه، أن يكونا مبدأً عموميًا تبنى عليه أطروحة المجتمع المدني.

«ما يجعل تاريخ الاجتماع البشري لا يتوقف هو ملكة التحسن الذاتي، التي يتوفر عليها جميع أفراد النوع البشري بالتساوي، ويميل جميع أفراد النوع إلى تحسين عالمهم وتحسين سويته، ومن ثمّ، تكون إمكانات التحسن الذاتي مشروطة بإمكانات تحسين العالم: تحسين البيئة وتحسين المجتمع، وتحسين الدولة، تحسين الحياة الاجتماعية، المادية والروحية، تحسين حياة الأفراد وحياة الجماعات، والارتقاء بها إلى حياة إنسانية لائقة أكثر فأكثر. ملكة التحسن الذاتي، التي يمتاز بها الإنسان من سائر الكائنات الحية، والتي يمكن إدراك مظاهرها لدى أي فرد، هي محرك التاريخ البشري، إذا جاز التعبير، وإن المجتمع المدني، اليوم، هو لحظة في سيرورة التحسن الذاتي وتحسين العالم، التي لا تتوقف»⁽⁶⁾.

2- المجتمع المدني والتعارضات الاجتماعية

من أهم ميزات المجتمع المدني المبني على «وحدة الاختلاف»، أنه يطرد الحرب الداخلية خارج أسواره، وذلك لأن التعارضات الاجتماعية في المجتمع المدني لا تنتقل مباشرة وبشكل أتوماتيكي إلى الحيز السياسي، أو إلى المجال العام- كما هو الحال في التجربتين اللبنانية والعراقية، حيث تنتقل الانقسامات الطائفية والمذهبية والإثنية إلى مجال «الدولة»، بالتالي تصبح «الدولة» دولة محاصنة طائفية ومذهبية، وليست دولة- الأمة، وسرعان ما تنفجر الحرب الأهلية عندما «تتخرط» التوازنات الهشة والقلقة بين الطوائف والمذاهب نتيجة أية عوامل داخلية أو خارجية- في المجتمع المدني تنتقل التعارضات الاجتماعية إلى المجال السياسي موسّطة بالثقافة أولاً، وتضمن السياسة بصفتها العمومية حل هذه التعارضات في الإطار السلمي- الديمقراطي ثانيًا، إضافة إلى عمق العلاقات الاجتماعية الأفقية وكثافتها القائمة على المصالح والمنافع المتبادلة بين الأفراد المختلفين والجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة، والملازمة لأنماط الإنتاج المادي والرمزي، وتعبيراتها التنظيمية مثل النقابات والاتحادات والجمعيات، التي تشكل جميعها صمامات أمان في سحب العنف وطرده وتسوية التعارضات الاجتماعية سلميًا.

«التعارضات الاجتماعية الملازمة للوجود الاجتماعي، تكون، في المستوى الاجتماعي الخالص، تعارضات مباشرة مشحونة بإمكانات العنف، الثقافة تحول هذه التعارضات إلى أنساق فكرية وتمثلات أيديولوجية، وإبداعات فنية وفلسفية، فتحد من إمكانات العنف المحمولة عليها أو

(5) جاد الكريم الجباعي، مخطوط كتاب (المجتمع المدني اليوم)، قيد النشر، ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ص 36.

(6) المرجع السابق، ص 47.

المضمنة فيها، وتهيئ إمكان تحويلها إلى تعارضات سياسية، تخلو أو تكاد تخلو من العنف. السياسة هي، التي تترجم التعارضات الاجتماعية إلى منظومات أخلاقية، هي تجريد أخير للبطانة الأخلاقية الملازمة للعلاقات الاجتماعية والتمثيلات الثقافية والتعارضات السياسية. الفارق النوعي بين المستوى الاجتماعي الخالص وبين المستويين الثقافي والسياسي، يكمن في كون التعارضات الاجتماعية تعارضات مباشرة في المستوى الأول، وتعارضات موصّطة أو غير مباشرة في المستويين الثاني والثالث. النظم التسلطية، التي شهدتها بلادنا، والتي تجمع حكم الطغمة إلى حكم العشيرة والطائفة والجماعة الإثنية إلى حكم الحزب الواحد أو الحزب القائد، تلغي الحياة السياسية للشعب وتعطل الحياة الثقافية، وتستثمر في التعارضات الاجتماعية المباشرة بين الأفراد والجماعات، وذلكم هو المعنى الحقيقي لمبدأ (فرق تسد) المبدأ الذي يجعل من السياسة حرباً⁽⁷⁾.

3 - مفهوم السياسة في المجتمع المدني

لا يمكن الحديث عن سياسة خارج المجتمع المدني، «السياسة» في «المجتمعات» التي لم تدخل في طور الحدأة بعد، هي مكاسرة إرادات وموازين قوى وغلبة ومغلوية، لأنها مبنية أساساً على فكرة الانتصار، و«المجتمعات» التي لا تزال تخوض معارك الانتصار هي خارج تاريخ البشرية المدني وخارج التمدن. درجنا في سورية في الثمانينيات والتسعينيات على تردد تعبير «نزع السياسة من المجتمع»، وكان ذلك صحيحاً، لأن الفترة الوحيدة في تاريخ سورية التي عرفت فيها السياسة بمعناها الحديث، هي الفترة الكولونيالية والاستقلالية، أي بالضبط، هي الفترة التي تشكل فيها «جنين مجتمع مدني» و«جنين دولة وطنية».

بعد الانقلاب على «جنين المجتمع المدني» و«جنين الدولة الوطنية»، لم يعد بوسعنا الحديث عن سياسة مرتبطة بالأخلاق، وعن كونها أرقى أشكال الوجود الاجتماعي. بل عدنا إلى منطق الصراع والحسم والمغالبة، وإلى لحظتنا الراهنة ما تزال الأحزاب في سورية أحزاباً غير سياسية، والسلطات سلطات غير سياسية، والمعارضات معارضات غير سياسية.

في كتاب «المجتمع المدني اليوم» يسلط الأستاذ الجباعي النقد على ثلاث رؤى سياسة، لا تستقيم مع روابط الاجتماع المدني وعلاقاته:

أ- الرؤية الماركسية الكلاسيكية التي تعتبر «الصراع الطبقي» محرك التاريخ، وهي رؤية عدمية لا تنتهي إلا بهزيمة أحد الطرفين المتصارعين هزيمة مطلقة ونهائية، البشر لم يتقدموا بالصراع والحروب، بل تقدموا بفعل الاجتماع البشري، (الذي اعتبره إلياس مرقص أكبر ثورة في تاريخ البشرية). الاجتماع- المدني المعاصر هو أرقى تنويعه -حتى الآن- على تاريخ الاجتماع البشري.

ب- مقولة كلازوفيتس الأثيرة على قلوب المشتغلين في الأحزاب الأيديولوجية الدينية واليسارية، وهي: «الحرب امتداد للسياسة بوسائل أخرى».

مفهوم السياسة في المجتمع المدني متخارج مع مفهوم الحرب، السياسة تنتمي إلى سيرورة التمدن والاجتماع، بينما الحرب تنتمي إلى الهمجية والتوحش.

(7) المرجع السابق، ص 81.

ج- تصور ميشيل فوكو الذي عكس مقولة كلازوفيتس حيث أصبحت «السياسة هي امتداد للحرب بوسائل أخرى» عند فوكو. وقد ساوى بين السياسة والسلطة، حين عرف السلطة بأنها: «علاقات قوة مبثوثة في الجسد الاجتماعي».

في المجتمع المدني لا يجوز النظر إلى سلطة الدولة على أنها أداة قمع طبقي، كما في العرف اللبيني الشهير، ولا على أنها أداة حرب على المجتمع، السلطة والمعارضة في المجتمع المدني طرفان في منظومة جدلية واحدة، إذ لا يمكن الحديث عن وجود معارضة ديمقراطية، من دون وجود سلطة دولة، السلطة تتحول إلى معارضة والمعارضة تتحول إلى سلطة وهكذا دواليك. من دون مجتمع مدني لا وجود لدولة وطنية ولا وجود لسلطة دولة ولا وجود لمعارضة لهذه السلطة، وبالتالي لا وجود للسياسة.

وكما أن سلطة الدولة في المجتمع المدني شرط لازم لنشوء معارضة وطنية ديمقراطية، فهي شرط لازم أيضاً لوجود الحرية وفق جدلية الحرية والضرورة: «فما دامت العلاقات الاجتماعية والإنسانية وعلاقات الإنتاج تنتج كلاً من الثروة والمعرفة والثقافة والأخلاق، وفق جدل الحرية والضرورة، وتنتج السلطة في الوقت نفسه، فلا يمكن استبعاد جدل الحرية والضرورة، أو الضرورة والحرية، من السلطة ذاتها. فالسلطة هي الضرورة التي تعينها الحرية، وتنفيها، في الوقت نفسه، أو هي الحرية متعينة وحاملة نفيها في داخلها. وإذ تختلف السلطة الناتجة عن العلاقات البطريركية، الشاقولية... عن السلطة الناتجة من العلاقات الديمقراطية الأفقية الشبكية اختلافاً جذرياً.

فإن فهم المجتمع المدني اليوم هو فهم مبادئ إنتاج السلطة، في الشروط المعطاة، بالتلازم مع إنتاج الثروة والمعرفة والثقافة والأخلاق لا بمعزل عنها»⁽⁸⁾.

إذاً، فالسياسة في المجتمع المدني هي في تعارض مطلق مع الحرب، ومع أفكار الصراع، ومن أولى مهماتها هي نفي عناصر الحرب من العلاقات الاجتماعية، بتوسط الثقافة، وضبط التعارضات المجتمعية في الإطار السلمي الديمقراطي.

فالمجتمع المدني في أحد تعريفاته الأساسية: «هو مجتمع التعارضات الاجتماعية الوسطة بالثقافة والسياسة والأخلاق»⁽⁹⁾.

4- مفاهيم، الفردية، الحرية، المساواة، العدالة، في المجتمع المدني

تتشترك هذه المفاهيم بشكل مترابط في صياغة روح منظومة المجتمع المدني، إذ لا يمكن فصل أحدها عن المفاهيم المتبقية، فلا يستقيم الحديث عن المجتمع المدني بإسقاط أي مفهوم من هذه المفاهيم، كذلك فإن أفق المجتمع المدني وتطوره الإنسي، يتوقف إلى حدود كبيرة على تطور العلاقات الرابطة بين هذه المفاهيم.

فالفردي الطبيعي بكل ما يحمل من محمولات ذاتية لها طابع الخصوصية هو الوحدة الأولية

(8) المرجع السابق، ص 72.

(9) المرجع السابق، ص 64.

المؤسسة في المجتمع المدني، بعكس المجتمع الأهلي الذي عادة ما تكون أحد التشكيلات البطريركية هي الوحدة الأولية فيه، كالعائلة الممتدة أو القبيلة... إلخ.

وبما أن الجذور الليبرالية للمجتمع المدني راسخة، كذلك هي الفردية بوصفها أحد أهم إنجازات الليبرالية، أيضاً، وبما أن المجتمع المدني هو «فضاء من الحرية» فهو حريص على حماية الفردية وتنميتها بوصفها صنو الحرية، إذ لا حرية من دون فردية ولا فردية من دون حرية. والفردية في أهم تعبيراتها هي الذاتية والاستقلال في مواجهة محاولات تذيب استقلالية الفرد في متحدات جماعية خاضعة لسلطة الرأي العام، كالدين والمذهب والحزب الأيديولوجي والجماعات العقائدية، وهي كذلك حرية الوجدان والضمير ورفع الوصاية عنهما أيًا تكن هذه الوصاية.

«هذا كله مدعاة لتأسيس فكرة المجتمع المدني المعاصر ونظرية المجتمع المدني المعاصر، وشرط إمكانه في بلادنا، على مفهومي الفرد والفردية، وميل الأفراد الأصيل إلى تحسين عالمهم وتحسين ذواتهم، وجعل العالم مرياً الذوات الفردية والذوات الفردية مرياً العالم. إنه جدل التماثل والاختلاف، (مختلف - مؤتلف)، أعني تماثل الأفراد، ذكوراً وإناثاً، في الإنسانية، وفي عضوية المجتمع المدني والدولة الوطنية، أي في المواطنة. وتساويهم في الحريات الأساسية والحقوق المدنية، واختلافهم النسبي في كل شيء عدا ذلك. وأخيراً لا يُدرك معنى الفردية إلا في ضوء ما نسميه تذيب الطبيعة وأنسنة الذات، أي في ضوء علاقات الفرد بالبيئة وعلاقاته بأخرى وآخرين. فلا فردية خارج الحياة الاجتماعية أو خارج المجتمع والدولة»⁽¹⁰⁾.

فالاجتماع المدني الحديث هو أحد ممكنات الفردية، لأن العقد الاجتماعي أساساً هو بين أفراد أحرار مستقلين، «يبدو أن الاجتماع المدني الحديث هو شرط إمكان الفردية، بمعنى الاستقلال الكياني، الحرية - المسؤولية، ولا سيما استقلال الوجدان وحرية الضمير، وحرية التعبير، وحرية التفكير، ووعي الذات، والثقة بالنفس، والجدارة والاستحقاق، هذا لأن الاجتماع المدني الحديث أسبق من الفردية في الوجود، بصفته أحد ممكنات الفردية. ويبدو بالمقابل، أن الفردية، بالمعاني المشار إليها، هي شرط إمكان الاجتماع المدني الحديث، لأنها أسبق من المجتمع المدني في الكينونة»⁽¹¹⁾.

كذلك، لا يمكن التفكير في الفردية دون التفكير في الحرية والمساواة، أو جدل الحرية والمساواة، فالعلاقة بين الحرية والمساواة هي علاقة بين حدين في جملة ديالكتيكية واحدة: «لقد مر حين من الدهر لم نفكر في العلاقة الضرورية بين الحرية والمساواة، بصفها علاقة تضافي أولاً، وتحديد متبادل ثانياً، وعلاقة جدلية، ديالكتيكية أساساً. فلم نفكر في أن محاولة (إلغاء) التعارضات الاجتماعية (الطبقيّة)، هي محاولة لإلغاء إمكان الحرية، وإمكان المساواة، وهو محاولة عبثية لوقف النمو والتطور، قد تنجح إلى حين، لكنها تنتهي بتفجير النظام الاجتماعي والنظام السياسي، مثلما إلغاء الملكية الخاصة هو إلغاء العمل والإنتاج الاجتماعي... المساواة والحرية معاً، بتضايقهما وتعارضهما الجدلي مقترنان بالفردية، اقتراناً وجودياً، لا تنفكان عنها، ومؤسستان عليها، بل هما

(10) المرجع السابق، ص 95.

(11) المرجع السابق، ص 94.

قوام الفردية وعمادها ونصابها... الحرية المتعينة في الاختلاف هي شرط إمكان المساواة، وهي نفي إيجابي للمساواة، في الوقت ذاته (نحن متساوون وغير متساوين)، فمن جهة أولى، لا تكون مساواة بلا اختلاف، ولا تكون بنا حاجة إلى المساواة أساساً. ومن جهة ثانية مقابلة، كل اختلاف ينفي المساواة مهما يكن طفيفاً، ولما كان الاختلاف تعيناً للحرية فإن الحرية تنفي المساواة نفيًا إيجابيًا بالطبع... والمساواة بما هي نفي إيجابي للاختلاف، هي نفي إيجابي للحرية المتعينة في الاختلاف، وهي، في الوقت نفسه شرط إمكان المواطنة، التي قوامها الحرية والمساواة وحقوق الإنسان⁽¹²⁾.

أما فيما يتعلق بالعدالة، فإن أولى درجات العدالة قد تحققت في المجتمع المدني، من طريق تساوي جميع المواطنين والمواطنات أمام القانون في الحقوق السياسية والمدنية، لكن العدالة في توزيع الثروة ما تزال على جدول أعمال البشرية المتمدنة، فبعد أن تحققت الديمقراطية السياسية في أكثر من بلد متقدم في العالم ما تزال الديمقراطية الاجتماعية تنتظر تقليص الفوارق في الثروة بين الأفراد والشعوب والأمم، والناجمة من انهيار حدود التبادل على المستويات الوطنية/ القومية، وعلى المستوى العالمي.

تلك الفوارق الطبقيّة التي لا يمكن إلغاؤها والسيطرة عليها، على النحو الذي جرى في الدول التوتاليتارية، أو ما عرف بتجارب الاشتراكية المحققة، وكانت النتائج الكارثية التي أصبحت معروفة للجميع.

إن مسار الديمقراطية الاجتماعية، أو مسار العدالة، من الصعب أن ينطلق من مرحلة ما قبل المجتمع المدني، لأنه حتمًا سيُقاد، في هذه الحالة، من قبل طليعة ثورية في مجتمع متأخر، ستعيد فرض توزيع الثروة والسلطة، بحيث تستولي على الحصة الرئيسة من الاقتصاد، كما حدث في الاتحاد السوفياتي السابق والدول الأخرى التي طبقت الاشتراكية، حيث أصبح الاقتصاد الكلي في هذه الدول جميعًا في أيدي أوليغارشيات مالية هي نفسها قيادات الأحزاب العقائدية ومخبراتها وجيوشها. لذا، فإن قاعدة انطلاق الديمقراطية الاجتماعية، تتمثل في ذلك المستوى من الحرية والمساواة الذي تحقّق في المجتمع المدني العالمي، وإن مسار هذه العدالة الاجتماعية ينسجم مع مبدأي: عدم إلغاء الفوارق الطبقيّة والسيطرة عليها من جهة، ومن جهة ثانية مع مبدأ تحسين الحياة الإنسانية وحصول الإنسان على ما يحفظ كرامته واستقلاله وعيشه الرغيد.

والحال، فإن التفاوت والفرق الطبقي والاختلاف هي من سمات المجتمع المدني الرئيسة، وهي في الوقت نفسه من عوامل وعي ضرورة تقليص التفاوت وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية، يقول إلياس مرقص في هذا الموضوع: «لا تاريخ لولا التفاوت. لولا التفاوت بين البشر لما كان هناك أي تاريخ، أي تقدم، أي نمو للإنسان».

«إن المجتمع البشري هو مجتمع الاختلاف والتفاوت، مجتمع الطبقات بالمعنى الواسع، الملكية وأضدادها. هكذا التاريخ. أساسه وقوامه إنتاج البشر لوجودهم اجتماعيًا. المجتمع ليس بدهية أصلية. التاريخ ليس شخصًا يتقدم أمامنا في الشارع. الحيوانات لا تنتج وجودها... المجتمع المدني هو مجتمع الشغل وتقسيم الشغل، مجتمع الأعمال، التفاوت، الملكية الخاصة... 1- كل الأشياء

مختلفة، 2- لا تغيّر بلا اختلاف، 3 - لا تاريخ ولا تقدم بلا تفاوت»⁽¹³⁾.

ومما لا شك فيه، فإن تقليص مستويات التفاوت، ومعالجة قضايا احتكار الثروات وانهيار حدود التبادل، إن كان على الصعد الوطنية أو على الصعيد العالمي هي أبرز المهمات المستقبلية للحركات الديمقراطية وحركات السلم العالمي، وحركات تعميق الحياة المدنية والإنسانية عالمياً.

5- المجتمع المدني والملكية الخاصة والتقسيم الاجتماعي للعمل واقتصاد السوق

الملكية الخاصة عمومًا والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هي من العلل المؤسسة للمجتمع المدني، فبوصف هذا الأخير فضاءً للحرية، فإن حرية تصرف الأفراد فيما يملكون هو أهم مظاهر الحرية، وإن الحفاظ على الأملاك الخاصة هو أبرز مهمات القانون العام بوصف الحفاظ عليها هو حفاظ على سبب نشوء مبدأ الحق وسائر الحقوق الأخرى، لأن إلغاء مبدأ الملكية الخاصة يعني إلغاء مبدأ الحق وإلغاء مبادئ الحرية والمساواة والعدالة، مثلما حدث في الدول الاشتراكية السابقة، بعد إجراءات التأميم ومصادرة الملكية، التي نفذتها العديد من الحكومات القومية/ الاشتراكية، في الخمسينيات والستينيات، حيث تعطل الإنتاج الاقتصادي، وتعطل معه الإنتاج الثقافي والمعرفي وإنتاج الحياة الاجتماعية، (إنتاج المجتمع)، أي تعطلت آلية الشغل البشري، الذي يقبع في خلفية التقدم. فارتدت تلك « المجتمعات » إلى عصبيتها الأولية والنسبية وأعدت إنتاجها، على حساب العلاقات المدنية والحياة المنتجة.

«المساواتية عديمة. المساواتية تقيم الاستبداد. دولة السلطان فوق السواد... إن مجتمع الاستبداد الشرقي هو مجتمع العامة المتساوية»⁽¹⁴⁾.

الملكية الخاصة هي الأساس التي ينبنى عليها نظام العمل والإنتاج وكذلك التقسيم الاجتماعي للعمل، وتنبنى عليه عمليات التبادل المختلفة بين الأفراد والفئات والجماعات والشعوب المختلفة، وعلاقات الإنتاج والتبادل بدورها هي التي تنتج العلاقات الأفقية والشبكية والتنظيمات الوسيطة التي تتوسط بين الفرد والدولة وتشكل نسيج المجتمع المدني، إن نمو الإنتاج والإنتاجية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو الملكية الخاصة وحمايتها، والملكية الخاصة هي المعبر إلى شكل أعلى وأرقى من الملكية، ألا وهو تملك العالم، وشعور البشر أن هذا العالم هو ملكهم وهو عالمهم، وهو من إنتاجهم، وهم من إنتاجه. «الملكية الخاصة نتاج تموضع الخصائص الإنسانية في العالمين: الفيزيائي والأخلاقي، بتوسط العمل والإنتاج الاجتماعي، والفاعلية-الانفعالية، الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية، إذ (كل إنتاج هو تملك) بحسب كارل ماركس. فالملكية الخاصة، بهذا المعنى هي أول اغتراب موضوعي للذات الإنسانية، في العالم المعيش، وهو اغتراب متجدد على الدوام، وضروري على الدوام، لا سبيل إلى حذفه إلا بحذف العمل والإنتاج الاجتماعي، الاغتراب هو البذرة التي تحمل شجرة الديالكتيك، وترجمته العملية هي تذويت الطبيعة وأنسنة الذات، أو هي أنسنة العالم»⁽¹⁵⁾.

(13) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، دار الحصاد، 7991، ص 04-14.

(14) المرجع السابق، ص 14.

(15) جاد الكريم الجباعي، مخطوط كتاب (المجتمع المدني اليوم)، مرجع سابق، ص 22.

وغني عن القول: إن مستويات المدنية المتقدمة التي بلغها معظم شعوب الأرض، ناتجة أساساً من المستويات المتطورة التي بلغها التقسيم الاجتماعي للعمل، وليس بفعل اشتغال النخب الفكرية والثقافية، فبفضل تقسيم العمل تلاشى المثقف الموسوعي الكلي لصالح أصحاب التخصصات الجزئية في المجالات العلمية والثقافية والاقتصادية. كذلك فإن تقسيم العمل يقف خلف النمو المتسارع في قوى الإنتاج، وفي خلفية العلاقات الشبكية الحديثة، التي أسهمت في الحفاظ على وحدة هذه المجتمعات وتماسكها، وضمحلل هويّاتها الموروثة والبطريكية. وهو الأساس الموضوعي لعملية التبنين الاجتماعي إلى فئات وطبقات حديثة، وكذلك هو أساس فصل السلطات (تشريعية وتنفيذية وقضائية)، وبالتالي نمو الحرية والفردية في تلك المجتمعات. وتقسيم العمل الاجتماعي والتخصصات المرافقة له هي مدخل نشوء الأسواق الوطنية/ القومية وتكونها، ونشوء الأسواق العالمية في إطار الوحدة التي فرضها النظام الرأسمالي العالمي على العالم. فالأسواق في المجتمعات المدنية الحديثة ليست مجرد فضاءات لتبادل السلع والمنتجات فقط، بل هي فضاء للتواصل والتبادل والتوزيع والتداؤ وتبادل الثقافات ونشوء علاقات على المستوى العالمي، بذلك يكون تشكل المجتمع المدني وثيق الصلة ليس بتقسيم العمل الاجتماعي فقط بل بنشوء السوق.

ولا بد من القول: فيما يتعلق بالملكية الخاصة وما نتج عنها في المجتمعات المدنية الحديثة، إنه بمقدار حرص المجتمع المدني وتشكيلاته وعلاقاته على نمو الملكية الخاصة وحمايتها قانونياً، واعتبارها مجالاً من مجالات ممارسة الحرية ونمو الفردية، بمقدار ما كان حريصاً على إلغاء النتائج السياسية الناجمة عنها. بكلام آخر في المجتمعات الحديثة يحق الانتخاب بالتساوي ومن دون أي تمييز يذكر بين المالكين وغير المالكين، وهم متساوون في الحقوق المدنية والسياسية أمام عمومية القانون. هذا الإلغاء لنتائج الملكية الخاصة السياسية هو أحد منجزات المجتمع المدني المهمة.

6- الدين والأيدولوجيات الجزئية في المجتمع المدني

إن وضع الدين ووضع مختلف الأيدولوجيات الجزئية في المجتمع المدني يتحدد بالمبادئ التالية:

أ- المجتمع المدني لا يصادر ولا يمارس التضييق على محمولات الأفراد الطبيعيين فيه لأية أفكار أو أيدولوجيات لها طبيعة ذاتية غير عمومية.

ب- ما دام الدين، في المجتمع المدني، مفصلاً عن السياسة وعن المدرسة وعن المناهج التربوية والتعليمية فهو يتطور وفق قوانينه الخاصة، لا وفقاً لإرادة أي سلطة دينية أو غير دينية.

ج- الدين والأيدولوجيات الحصرية في المجتمع المدني، تخضع لتمايز مجالات الحياة الاجتماعية وانفصالها، المستندة إلى عملية تقسيم العمل الاجتماعي. فلا يجوز خلط مجالات الحياة المتميزة والمنفصلة في المجتمع المدني بأي أيدولوجية خاصة دينية أو غير دينية.

د- جميع الأديان والعقائد والمذاهب والتيارات في المجتمع المدني متكافئة ومتساوية في القيم المعنوية والرمزية والأخلاقية، بصرف النظر عن عدد أتباعها ومواليها، فمسألة العدد لا تضيف ولا تنقص من قيمة أي مذهب أو انتماء ديني أو غير ديني.

هـ- ما دام المجتمع المدني هو مجتمع التعدد والاختلاف وهو فضاء الحرية المغروزة في الاختلاف

أساسًا، فالدين وأي أيديولوجية أخرى محكومتان جميعًا بهذا الموقف الراسخ والأصيل من التعدد والاختلاف.

و- الموقف من الدين في المجتمع المدني، عبر عنه خير تعبير ماركس في نقده لباور حول رؤية هذا الأخير للمسألة اليهودية في ألمانيا، حيث اعتبر ماركس أن إشكالية اليهود في ألمانيا ليست إشكالية لاهوتية إنما هي إشكالية اجتماعية- سياسية، يجب أن تعالج معالجة سياسية، في إطار ما يعرف بثنائية: المجتمع المدني / دولة-أمة، فالدولة يجب ألا تكون مسيحية أو إسلامية أو شيوعية أو بعثية... إلخ. أي بمقدار ما هو المجتمع المدني هو ميدان التعدد والاختلاف والحرية، فإن الدولة هي ميدان الوحدة والحرية الموضوعية، أي أن الدين الذي ينتعش ويتطور في المجتمع المدني وفق قوانينه الخاصة، يتم إعدامه في المجال العام، أي في مجال الدولة، تمامًا كالملكية الخاصة التي لا ينجم عنها أي نتائج سياسية، كذلك الأمر بالنسبة للدين لا نتاج سياسية تذكر، تنتج عن كثرة أتباع هذا الدين أو ذاك المذهب أو قلتها.

7- المجتمع المدني والتنظيمات الوسيطة

إن التنظيمات الوسيطة للمجتمع المدني في البلدان المتقدمة التي تحققت فيها، لم تتأت من نضال سياسي أو أفعال ذاتية إرادوية، بل تشكلت أساسًا انطلاقًا من مستوى التقدم والنمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي في تلك المجتمعات، بفعل الثورات الصناعية والعلمية والتكنولوجية، ونمو الإنتاج والتقسيم الاجتماعي للعمل، وكذلك نمو العلاقات الأفقية والشبكية، التي حجبت العلاقات التقليدية، وأدت إلى ضمور الثقافات والهويات الموروثة واضمحلالها، فالتنظيمات الوسيطة كالجمعيات والنقابات والنوادي والشركات الخاصة والأحزاب السياسية وغيرها، هي جميعها بنت العلاقات الشبكية والأفقية الناشئة في المجتمع الحديث على أنقاض التقليد والفكر الوسطوي، وهي التي تقوم بعملية التوسط بين الفرد والدولة، وفيها يتم إعداد قادة الرأي العام، وتدريب الكوادر على الانخراط في الحياة السياسية العامة، وكذلك تشكل حائط الصد الذي يمنع تغول سلطة الدولة وتجاوزها حدود المجتمع، فهي تشكل إلى جانب السلطة الرابعة أي الصحافة، أحد أهم أطر تشكيل الرأي العام في مواجهة مراكز الضغط السلطوية.

لذا، يحدد ويعين هذا التاريخ الموضوعي والتدرجي والثوري لتشكيل المنظمات الوسيطة في المجتمعات المتقدمة، فوارق نوعية، عن تشكل منظمات المجتمع المدني في البلدان المتأخرة، تتجلى هذه الفوارق بما يأتي:

أ- إن منظمات المجتمع المدني في البلدان المتأخرة، تأسست إرادويًا بقرارات ذاتية على نمط تأسيس الأحزاب الأيديولوجية، من دون هذا العمق المجتمعي التاريخي الذي تم ذكره لنشوء المنظمات الوسيطة في العالم المتقدم.

ب- ولأن هذه المنظمات تأسست على نمط الأحزاب الأيديولوجية في مجتمع مقطوع الجذور عن التراث الليبرالي، فقد تم فصلت مع التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، ضمن سياق اجتماعي-ثقافي، كان يسميه الراحل ياسين الحافظ: «تقلد الحداثة» أو «تحديث التقليد»، فقادت إلى أنماط هجينة على مستوى الوعي والممارسة.

ج- ولأن الشبكات الأفقية ناتجة من الإنتاج والعمل الاجتماعي والتبادل، ولا يمكن خلقها بقرارات ونضالات أيديولوجية، يصبح مفهومًا عملية تعثر هذه المنظمات في مجتمع تقليدي، تتسيّد فيه البنى التقليدية والأيدولوجيات الماضية.

د- تسود في أوساط النخب والسياسيين والمثقفين رؤى متضاربة حول وظيفة هذه المنظمات ودورها، وجميع هذه الرؤى مبنية على تصورات ذاتية وجعل في تاريخ المجتمع المدني، فمنهم من يعتبر هذه المنظمات « عميلة » للخارج، ومنهم من يعتبرها مخرجًا للهروب من العمل السياسي، وترى فيها سلطة الرأي العام تمرّدًا على الهوية والتراث... إلخ. كل ذلك يبقي فكرة المجتمع المدني وتاريخها وجوهرها خارج التداول.

هـ- إن البدوة النظرية لبناء تصورات ورؤى في مجتمعاتنا عن المجتمع المدني، تبدأ بتأسيس سيرورة نقد وتفنيد حاسمة نظرية، لإجراءات تأميم الملكيات الخاصة التي حدثت في مصر وسورية والعراق وليبيا واليمن في ستينيات القرن الماضي، حيث ألغت عملية الإنتاج وسيطرت على التعارضات الاجتماعية بالقوة، وأعدت إنتاج التقليد في إيهاب أطر حديثة نقابات وأحزابًا شكلية، مما أفضى إلى القضاء على إمكانات تشكل علاقات شبكية وأفقية خلال السبعين سنة الماضية، وبالتالي انتفاء حاضنة المنظمات الوسيطة.

8- المجتمع المدني والمجتمع السياسي

لا يمكن الحديث عن مجتمع سياسي أو «دولة-أمة» أو دولة وطنية خارج وجود مجتمع مدني، فالمجتمع المدني فقط هو الذي ينتج الدولة الوطنية، بعكس المجتمعات الأهلية في بلادنا، التي لم تنتج إلا دولاً سلطانية محدثة، فالمجتمع المدني والدولة هما قطبان رئيسان في منظومة جدلية واحدة، وانتفاء أحدهما يؤدي إلى انتفاء الآخر، وهذا الذي يفسر عدم نشوء نظرية حول الدولة حتى الآن عند المشتغلين في الحقل السياسي في «المجتمعات المتأخرة»، حيث ما يزال مفهوم الدولة ملتبسًا بمفهوم السلطة السياسية، وما يزال الطابع العمومي المحايد للدولة غير مدرك من قبل الكثيرين من هؤلاء المشتغلين في الحقل العام، وذلك بسبب عدم إدراك العلاقة الديالكتيكية بين المجتمع المدني والدولة- الأمة.

المجتمع المدني بوصفه مجتمع الاختلاف والتعدد، ومجتمع الحرية والمساواة والفردية، لا يقيم أي قسر أو تقييد على التعارضات الاجتماعية أو الاختلافات الإثنية والمذهبية والخصوصيات الجهوية، بل على العكس تنتعش هذه الأيدولوجيات الخاصة في رحاب المجتمع المدني وفقًا لقوانينها الذاتية، تحت سقف القانون العام. لكن عند الانتقال من حالة التعدد والاختلاف هذه إلى المجال العام، أي مجال الدولة، الذي هو مجال الوحدة ومجال الحرية الموضوعية المحددة بالقانون العام... لا يتم انتقال هذه التعارضات الاجتماعية والثقافية إلى المجال السياسي العمومي، بشكل آلي ومباشر، بل تنتقل من حيز التعدد إلى حيز الوحدة بواسطة بالثقافة والسياسة، فالأحزاب السياسية التي تتموضع على الخط الفاصل بين المجتمعين المدني والسياسي، هي التي تقوم بتحويل هذه التعارضات إلى تعارضات سياسية يتم حلها سلميًا تحت سقف القانون العام.

بكلام آخر، الفرد الطبيعي هو الوحدة الأولية في المجتمع المدني، يكون هذا الفرد محملاً بكل حمولاته الذاتية الخاصة، وليس مطلوباً منه أن يتخلى عنها، لكن عند الصعود إلى مجال الدولة أو المجال السياسي، فإنه لا يصعد كفرد محملاً بكل هذه الحمولات الذاتية، بل يصعد كمواطن عارياً ومجرداً من كل هذه الحمولات، فكما أن الفرد هو الوحدة الأولية في المجتمع المدني، فإن المواطن هو محور الدولة، هذا هو التركيب الجدلي الفريد بين المجتمعين المدني والسياسي، يعبر عنه التركيب الجدلي الفريد بين صيغة الفرد الطبيعي في المجتمع المدني وصيغة المواطن في المجتمع السياسي.

وهذا يقودنا إلى الاستنتاج: أن ممارسة السياسة على أرضيات انتصار أحزاب العقائد والأيدولوجيات، بالتخارج مع هذا المنهج الذي يربط بشكل وثيق ما بين المجتمعين المدني والسياسي، هي ضروب من العبث، وعملياً هي تؤسس مجتمعياً لحروب وصراعات لا تنتهي، وما جرى خلال ثورات الربيع العربي يؤكد ذلك، لأن فكرة المجتمع المدني وحضوره في هذه الثورات كانت ضامرة، خلف تصدر الإسلام السياسي وملحقاته الميليشاوية لقيادة الحراك الجماهيري، وهو الذي لا يقيم وزناً للدولة الوطنية أو للمجتمع المدني.

كما أن هذه العلاقة الجدلية بين المجتمعين المدني والسياسي، يجب أن تقودنا أيضاً إلى نقد تلك الادعاءات الأيدولوجية الذاتية الموتورة ودحضها، أما عن وجود «مجتمع إسلامي»، أو «مجتمع عربي»، أو «مجتمع عربي اشتراكي موحد»، فتلك الادعاءات تحاول إيهام الجمهور بوجود وحدة قسرية أيدولوجية الطابع، بصرف النظر عن الاختلافات الفعلية القائمة والتي لا يمكن السيطرة عليها بالقوة دون تعريض النظام الاجتماعي برمته للانفجار. وفي مقابل إضفاء هذه الوحدة الوهمية - القسرية على المجتمع المعني، يتم إضفاؤها أيضاً على «الدولة»، فتوصف بأنها «دولة» إسلامية أو «دولة» عربية... إلخ. وهذا كله يأتي في سيرورة تسييس الدين وتسييس العروبة، وهما صفتان ذاتيتان، لا يجوز تسييسهما ونقلهما إلى مجال الدولة، الذي هو مجال عمومي، تنعدم فيه الصفات الحصرية والجزئية.

9- الاندماج الوطني والمجتمع المدني

لم تحتل مسألة الاندماج الوطني أي اهتمام يذكر من قبل التيارات القومية واليسارية والإسلامية، وذلك بسبب إضفاء الصفة الدينية أو الإثنية أو الطبقية على المجتمع، فـ «المجتمع العربي» في نظر الأيدولوجية القومية متجانس قومياً، و«المجتمع الإسلامي» في نظر الأيدولوجية الإسلامية متجانس دينياً كالبنيان المرصوص، وفي نظر الأيدولوجية الشيوعية، يجب على البروليتاريا أن تهزم البورجوازية، وتجعل المجتمع متجانساً طبقياً. أمام هذه الأوهام عن التجانس الذي لن يتحقق، لم يكن هناك حاجة للنظر في كيفية معالجة ظواهر الانقسامات المذهبية والإثنية والطبقية، وبالتالي ظلت مسألة الاندماج الوطني غير مفكر فيها.

إلى أن جاء ياسين الحافظ، وتناول مسألة التكسير المجتمعي، وبخاصة بعد الحرب الطائفية اللبنانية، التي انفجرت عام 1975 من القرن الماضي، وفند دعاوى اليساريين والقوميين وفصائل منظمة التحرير الفلسطينية حول هذه الحرب الطائفية القذرة. حيث سماها الشيوعيون بأنها حرب

طبقية ضد ذوي امتيازات، وسماها القوميون بأنها حرب ضد الانعزالية المارونية، وسمتها قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، بأنها حرب ضد الحل السلمي التصفوي للقضية الفلسطينية. هذه التسميات الزائفة تكشف مدى عمق البؤس في منسوب الوعي بإشكالية الانقسامات المجتمعية.

ومع أن ياسين الحافظ تقدم في اكتشاف أهمية الاندماج القومي، ومعالجة الانقسامات العمودية، لكنه أبقى مسألة الاندماج الوطني/ القومي في إطار العلاقة بين طوائف ومذاهب وإثنيات، وكان يعول على وعي النخب في تجاوز حالة الانقسام، والقضاء على الأيديولوجيات الطائفية والمذهبية والعرقية والنزعات المحلية، فمثلاً كان يعول على إحساس «القوم الأكثرية» أي السنة بالمسؤولية التاريخية عن مصير الأمة العربية، وهذا الإحساس بالمسؤولية التاريخية يجعل السنة مركز جذب وتكتل لباقي الطوائف والمذاهب، وكذلك كان يعتبر أن المثقف القادم من بيئة أكثرية يحمل وعياً ديمقراطياً، والمثقف القادم من بيئة أقلوية يحمل وعياً علمانياً، فيجب على النموذجين التكتل لإنتاج نخبة علمانية ديمقراطية من أبرز مهماتها تجاوز الإشكالية الطائفية والمذهبية والإثنية.

في ضوء ما تقدم من مسائل نظرية حول المجتمع المدني، وحول علاقته بالدولة الوطنية، يتضح بأن مسألة الاندماج الوطني/ القومي، ليست مسألة علاقة بين طوائف ومذاهب وإثنيات، وكذلك لا ترتبط بوعي النخب فقط، بل هي أساساً تنتج من درجة تمدن المجتمع ومن مدى تحقق «ثورة المجتمع المدني» فيه، فالعلاقات الشبكية والأفقية، التي تتولد من المجتمع المدني هي التي تستقدم الاندماج الوطني وفقاً للآليات التالية:

أ- الطوائف والمذاهب والإثنيات في المجتمع المدني، تبقى كما هي تتطور وفق منطقتها الخاص، فهي لا تندمج ولا يمكن أن تندمج، لكن المجتمع المدني ينطوي على مبدأ فصل المجالات، فالمجال السياسي هو مجال الوحدة، لا ينتقل إليه الانقسام المجتمعي بشكل ميكانيكي، كما في التجربتين اللبنانية والعراقية، لأن هذا الانتقال هو وصفة مثالية للحرب الأهلية الباردة أو الحامية، بل يتم إعدام الأيديولوجيات الجزئية والحصريّة في المجال السياسي، على النحو الذي وضحه ماركس حول المسألة اليهودية، بوصفها مسألة سياسية وليست مسألة لاهوتية.

ب- العلاقات الأفقية والشبكية ذات المضمون الإنساني، التي تحكم المجتمعات المدنية في الغرب، تحققت بفعل نمو الإنتاج والحاجة إلى التبادل وبناء علاقات من نمط جديد، حيث مع تبادل السلع والمنتجات يتم تبادل القيم والثقافات، وتكون المسألة الإنسانية حاکمة على جوهر هذا التبادل، ولم تنتج علاقات التبادل والتداوت من الدعوات الأيديولوجية، ومن أفعال النخب، بل من ضرورات موضوعية فرضها تطور الإنتاج الرأسمالي وتقسيم العمل الاجتماعي وضرورات التبادل.

ج- الثورات السياسية في المجتمعات المتأخرة لا تولد اندماجاً وطنياً، بل أثبتت التجربة التاريخية وآخرها تجارب ثورات الربيع العربي، أن الثورات السياسية تركب على الانقسامات المجتمعية وتعمقها، وتتم فصل مع البنى التقليدية بغياب وجود المجتمع المدني وتعبيراته. وبالتالي إضافة إلى أهمية توليد آليات الإنتاج المادي والمعنوي وتفعيلها، هذه المجتمعات المتأخرة هي بحاجة إلى سياسات إصلاحية جذرية طويلة الأمد، تشكل «تغييراً أكبر من ثورة»، وهذا يقع في متن المجتمع المدني الذي هو مجتمع التدرج في تحقيق التقدم.

د- تشتمل سياسات الإصلاح الجذرية عملية إصلاح الأنظمة التربوية والتعليمية في تلك

المجتمعات المتأخرة، بحيث تذهب باتجاه فصل الدين عن الجامعة والمدرسة، وإلغاء تدريس مادة التربية الدينية واستبدال مادة الأخلاق بها، إضافة إلى تدريس مواد التاريخ وفق منظورات إنسية وابتعادها عن أفق التعصب القومي والديني، وتهيئة مناخات علمية فعلية لنشوء نخبة علمية وإدارية واقتصادية قادرة على تأسيس مقدمات لعملية إنتاجية، ترحح هذه المجتمعات من تخثرها الثقافي وركودها التقليدي.

ه- الاندماج الوطني يتطلب مغادرة أطروحات الأقلية والأكثرية المذهبيتين أو القوميتين، باتجاه تثبيت فكرة الأقلية والأكثرية السياسية، وبالتالي فإن المجتمع المدني القائم على مفهوم تكافؤ القيم والمعاني، غير معني إطلاقاً بما هو متعارف عليه في المجتمعات التقليدية، بأن تكون ثقافة الأكثرية الدينية أو القومية هي الثقافة المعيارية السائدة، وعلى الثقافات الأخرى أن تنصهر في بوتقة هذه الثقافة المعيارية، إن ذلك أبرز روافع الانقسامات العمودية والضغائن العرقية والمذهبية. ففي المجتمع المدني لا ينتج من قلة العدد أو كثرته أي نتائج سياسية، ما دام الجميع هم مواطنون أحرار ينظر الدولة الوطنية.

و- الاندماج الوطني يستوجب نفي الصفات العرقية والدينية عن المجتمع والدولة، فالمجتمع المدني بالتعريف هو «وحدة الاختلاف» لا وجود فيه لهيمنة أو سيادة عرقية أو دينية، كذلك الدولة الوطنية التي يتجهها المجتمع المدني هي دولة من دون صفات، لأن الصفة هي تقليص لعمومية الدولة وطابعها الأخلاقي.

ز- الحاجة إلى تطوير سياسات ورؤى وخطابات إنسانية، فالإنسية هي التي تحد من غلواء الأيديولوجيات المذهبية والطائفية والإثنية، وتفتح أفق المجتمعات التقليدية على الحياة المعاصرة، فالإنسية رافعة من روافع الاندماج الوطني.

ح- الأحزاب الأيديولوجية والعقائدية، التي تنسب نفسها إلى النخبة أو الطليعة في المجتمعات المتأخرة هي أحد عوامل التشطي المجتمعي، وهي أحزاب حرب وصراعات ونزاعات دائمة، وبهذه الطبيعة القتالية فهي منفية في المجتمع المدني، لصالح المنظمات الوسيطة التي يقوم الاندماج الوطني على التماسك الاجتماعي الناشئ بفعل تقسيم العمل، وبفعل علاقات هذه المنظمات وارتباطاتها ونفوذها، التي هي أهم معالم المجتمع المدني.

10 - العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي

المجتمع المدني لا يشكل حالة نفي للمجتمع الأهلي بالمعنى الفيزيائي، إنما ينفي أيديولوجياته ومحلوياته وعلاقاته البطريركية، وانقساماته العمودية، وهياكله التراتبية القائمة على معايير غير إنسانية، وفق المحددات التالية:

أ- المجتمع المدني في المآل الأخير هو عبارة عن سيرورة نمو وتقدم، تحدث في بنى المجتمع الأهلي، بفعل عوامل متعددة، وليست بمعزل عنه، تنتهي بتشكيل علاقات شبكية حاكمة على الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة والأخلاق.

ب- يعيد المجتمع المدني ترتيب العلاقات بين مكونات المجتمع الأهلي، بحيث يلغي تراتبيتها

التقليدية، ويؤسس لعلاقة قائمة على الاحترام المتبادل في ما بينها، بصرف النظر عن الأعداد وقوة العصبية والشوكة، وينفي الصفة المعيارية لأي ثقافة فتوية، فكل الفئات متكافئة في القيم، ولا ينجم عن مسألة عددها أي نتائج سياسية، وبالتالي فإن إعادة ترتيب العلاقات تلك، يقود إلى ثنائية مجتمع مدني متعدد تتعش فيه جميع تلك المكونات، ودولة وطنية هي مجال الوحدة لا مجال فيها لفكرة المكونات، بل جميع المواطنين هم متساوون أمام القانون، وقد جردتهم الدولة الوطنية من جميع انتماءاتهم الأهلية في المجال السياسي.

ج- العلاقات الأفقية والشبكية والمنظمات الوسيطة التي تشكلت في المجتمع المدني، هي التي تتوسط بين الدولة والفرد، إضافة إلى الأحزاب السياسية التي تتموضع على الخط الفاصل بين المجتمعين المدني والسياسي، وبالتالي فإن الفاعلية العامة للمجتمع وعلاقاته تقوم في أطر المجتمع المدني وتعبيراته، وتتحول المكونات الأهلية إلى مجرد فلكور، يضيف طابع الألفة والمحبة الأهليين على العلاقات المدنية الناشئة.

د- المجتمع الأهلي بمفرده وبمعزل عن المجتمع المدني، لا يستطيع إنتاج دولة وطنية، بل ينتج فقط دولة استبدادية، أو «دولة سلطانية» محدثة، على نحو الذي جرى في بلادنا في العقود الماضية، فالمجتمع المدني وقوته هو ضرورة للمجتمع الأهلي من أجل إنتاج حقل سياسي عام.

و- إن ضعف المجتمع المدني، وضعف تشكيلاته ومؤسساته ومنظماته الوسيطة، يفضي إلى تغول السلطة الاستبدادية من جهة، وإلى تغول المجتمع الأهلي من جهة أخرى وتوحشه، والذي جرى في ثورات الربيع العربي يضيء على هذه الإشكالية، حيث حملت نويات المجتمع المدني في هذه الثورات من مثقفين وإعلاميين وناشطين سياسيين مدنيين شعارات الديمقراطية والتغيير السلمي، فيما أنتج المجتمع الأهلي الفصائل الإسلامية والمليشيات المسلحة، واستطاع أن يطرد تلك النويات التي حملت مشروعاً ديمقراطياً بالقوة إلى خارج الحقل العام. وبالتالي انهرست تلك النويات بين مطرقة السلطة وسندان المجتمع الأهلي. وهذا يلقي ضوءاً على ضعف بنى المجتمع المدني في مجتمعاتنا من جهة، وتوحش بنى المجتمعات الأهلية عندما يتعلق الأمر بموضوع السلطة.

ثالثاً: المجتمع المدني كحركة عالمية الطابع

هذا المحور يحتاج إلى بحث خاص ومطول نظراً لأهميته، لكنني سأكتفي هنا بتلخيص بعض الأفكار.

في ظل الترابط والتداخل الذي يحكم العلاقات في عالمنا المعاصر، نتيجة الوحدة التي فرضها النظام الرأسمالي العالمي، ونتيجة الثورات الصناعية والعلمية- التكنولوجية، والثورة الرقمية وصولاً إلى ثورة الذكاء الصناعي، لم يعد ممكناً الحديث عن تحديات وإشكاليات ذات طابع محلي خالص، كل الإشكاليات المحلية لها بعد عالمي. وبالتالي لا بد من الحديث عن ضرورة نشوء وتكونٍ لحركات مدنية ديمقراطية موحدة على المستوى الكوني، تكون بمثابة معارضة عالمية لمراكز القوى العالمية ولوبياتها القائمة على الاحتكار والسيطرة والتحكم بمصير ملايين البشر، مثل لوبيات المال ولوبيات السلاح والبتروول، ولوبيات الإعلام... إلخ.

من مهمات المجتمع المدني كحركة عالمية الطابع:

- 1- التصدي لقوى الاحتكار العالمية، احتكار الثروة العالمية واحتكار المعرفة والعلوم والتكنولوجيا وكل ما يتصل بذلك، لتجسير الهوة ما بين النخبة المالية ونخب العلم والتكنولوجيا، وبين سائر الفئات الاجتماعية الأخرى.
- 2- تشكيل رأي عام عالمي ووازن وفاعل يأخذ على عاتقه تبني قضايا وضع القيود والحدود على مصانع السلاح وعلى المصانع التي لا تتقيد بشروط البيئة وتسهم في مفاخرة ظاهرة الاحتباس الحراري، وتلوث البيئة، ويضع في جدول أعماله على المديين المتوسط والبعيد قضية نزع الأسلحة الكيميائية والجرثومية والنووية من العالم، بوصفها تشكل تهديداً للنوع البشري.
- 3- التصدي لحالة تراخي الأمم المتحدة ومجلس الأمن، من حيث تعاملهما مع القضايا الساخنة في العالم من منظور مصلحة الدول القومية المهيمنة على مجلس الأمن الدولي.
- 4- مواجهة النزعات الإمبراطورية في العالم وكل نزعات التطرف الديني والعربي، التي تقف خلف الحروب والصراعات الماضية والحاضرة، وذلك من أجل الحفاظ على السلم العالمي، فسلم العالم واحد واضطرابه يصيب الجميع.
- 5- تعميق وترسيخ النزعة الإنسانية على المستوى العالمي، فالإنسية هي الكفيلة بانتشال البشر من الغرق في انتماءاتهم الهويوية، وبالتالي فالإنسية هي أفق الحركات المدنية الديمقراطية عالمياً.
- 6- من الطبيعي أن يكون مركز المجتمع المدني كحركة عالمية هو البلدان المتقدمة، وبالتالي من مهماتها مواجهة منهجية سياسات دولها القومية في التعامل البراغماتي مع قضايا الشعوب المتأخرة، من منطلقات المصلحة القومية العارية.
- 7- إعادة بناء الحداثة « كمشروع عالمي لم يكتمل بعد»، فلم ينتج التاريخ حتى الآن أفضل من الحداثة كإطار تاريخي وانقلاب في تاريخ البشر لمعالجة قضايا الإنسان، على الرغم من الوجه القبيح للتقدم الذي كان أحد نتائج الحداثة إلى جانب وجهها التنويري، فإن الأمل معقود على انتصار الجانب التنويري والثوري للحداثة، مع إعادة بنائها على أسس تأخذ في الحسبان تقليص اغتراب الإنسان على المستوى العالمي.

المراجع

- 1- إلیاس مرقص، فی إشکالية المنهج تحدیث أم تأسیس؟، مجلة الوحدة، العدد واحد، 1984 .
- 2 - إلیاس مرقص، التاریخ والتقدم، مجلة الوحدة، العدد 22 / 23، 1986 .
- 3 - جاد الکریم الجباعی، مخطوط کتاب (المجتمع المدني الیوم)، قید النشر، مؤسسة میسلون للثقافة والترجمة والنشر.
- 4 - إلیاس مرقص، نقد العقلانية العربية، دار الحصاد، 1997 .
- 5 - المجتمع المدني هویة الاختلاف، جاد الکریم الجباعی.
- 6 - الهزيمة والأیدیولوجیة المهزومة، یاسین الحافظ، دار الطلیعة بیروت.
- 7 - فی المسألة القومیة الیدمقراطية، یاسین الحافظ، دار الطلیعة بیروت.

الأيدولوجيا الدينية-الطائفية والنضال المدني المجتمعي إضاءة على الحالة السورية

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 للشرف الأندلسي/ 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

مدخل

يتناول هذا البحث مسألة النضال المدني - المجتمعي، انطلاقًا من التمييز ما بين الوعي المواطني/ المدني والوعي الديني/ الطائفي، وتأثير كل منهما في النضال المدني، إيجابًا أو سلبًا. فمن خلال الأَوَّل (الوعي المواطني)، يعي الشخص (ذكرًا أو أنثى) ذاته بوصفه مواطنًا ينتمي إلى دولة بعينها، ويتشارك هذا الانتماء مع سائر المواطنين والمواطنات، بصرف النظر عن تحديداتهنّ وتحديداتهنّ الهوياتية الأخرى، ما قبل المواطنة، لاسيما الدينية أو المذهبية، ما يرتب جملة حقوق وواجبات متساوية، نظريًا على الأقل. أما الثاني (الديني/ الطائفي)، فيُقصد به الوضعية التي يتخذ فيها الشخص من انتمائه إلى دين أو طائفة ما، محددًا هوياتيًا أساسيًا، فيضبط أولوياته وسلوكه وخياراته، ومن ضمنها الخيارات السياسية، وفقًا لهذا المحدد، والذي تتأسس عليه ضروب من التمييز والتفاوت في الحقوق والواجبات، نظريًا وعمليًا، ما بين أتباع هذا الدين أو الطائفة، وبين نظرائهم من أديان وطوائف أخرى.

عند مقارنة الحالة السورية من هذا المنظور، يُلاحظ أنّ ضمور الوعي المواطني/ المدني وطغيان الوعي الديني/ الطائفي، وسواه من أشكال ما قبل المواطنة (المناطقية، العشائرية... إلخ)، كان من الأسباب التي أدت إلى غياب النضال المدني - المجتمعي الفعّال في سياق الثورة

السورية. وإذ أدت عقود الاستبداد المديدة إلى تغييب المجتمع المدني، أحد الروافع الأساس في تحفيز النضال المدني وتنظيمه، فإن الثورة شكّلت فرصة لظهور عدد لا يحصى من المنظمات والمؤسسات تحت مسمى «منظمات مجتمع مدني»، لكنّها على كثرتها لم تؤثر في الحراك المجتمعي، نتيجة افتقارها إلى المقومات التي تجعلها تجسيدا حقيقيا لا اسميا فقط للمجتمع المدني.

يناقش البحث جدلية العلاقة بين إمكانية النضال المدني وبين تجاوز الوعي الديني/ الطائفي إلى الوعي المواطني، في مجتمع متعدّد الأديان والطوائف كالمجتمع السوري. ذلك أنّ الأيدولوجيا الدينية/ الطائفية إذ تُستغلّ سياسيا، تُشكّل عامل تفرقة يستثمره المستبدون (حكّامًا أو ساعين إلى الحكم بمشاريع استبدادية) لإنهاك المجتمع وتسهيل السيطرة عليه، وتشكّل عائقًا أمام النضال المدني، الذي يتطلّب اجتماع مواطنات ومواطنين، بصفتهم هذه أولاً وأخيراً، على قضايا وأهداف تمسّ شؤون حياتهم مباشرة، من دون اعتبار للأديان والطوائف، بحيث تنضبط البوصلة السياسية، وتحدّد وجهتها بدلالة المصالح المشتركة، وليس استنادًا إلى انتماءات هوياتية «ثابتة»، ومتحاجة. هذا يقود إلى تكامل فكر المواطنة على المستوى النظري والنضال المدني على أرض الواقع، وتلازمهما من أجل تحقيق المواطنة المتساوية دستورياً وقانونياً.

يعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، فيعاين فرضيته في ضوء الواقع السوري، لتبيّن بعض الأسباب التي أعاقت تبلور حراك مدني حديث. على هذا الأساس، يندرج الموضوع ضمن سياق محاولة فهم ما جرى في سورية، وتبيّن مدى أثر هيمنة الوعي الديني/ الطائفي، على الصعيدين السياسي والمجتمعي، في إجهاض محاولات التغيير، ومن ثمّ يفترض أنّ الخروج من الاستعصاء الراهن يتطلّب التمسك بالمواطنة المتساوية وقيمها المدنية هدفًا عامًّا، يستنهض الفاعلية المجتمعية لدى السوريين والسوريين.

أولاً: مقدمة

لا يمكن تفسير مجريات الحدث السوري الكبير، أي ثورة آذار (مارس) 2011 وما تلاها، بالرجوع إلى سبب مفرد، فالأسباب متعدّدة ومتداخلة، وإن اختلف ترتيبها من حيث الأهمية أو حجم التأثير وفق منظورات الباحثات والباحثين المختلفة. يميل خطاب النخب السياسية والثقافية المعارضة بوجه عام، إلى ربط ثورات الربيع العربي والثورة السورية ضمناً، بالحقوق السياسية وقضية الحرية والإصلاحات الديمقراطية، فيما يحيلها خطاب الأنظمة الحاكمة إلى عوامل خارجية في هيئة «مؤامرة» على البلاد. وقد كشف تطوّر الأحداث عن شيء من التفارق بين نشاط نخب المعارضة، والحراك الشعبي، «وهو ما كان يبعدها عن الشعب أكثر فأكثر، ويقود إلى أن يهيمن على النشاط السياسي القوى الأقوى في الواقع، والتي كانت القوى الأصولية»⁽¹⁾. بمعنى أن تفوق الإسلاميين من حيث تحالفاتهم العابرة للحدود وإمكانياتهم المالية والتنظيمية، أتاح لهم التغلغل في الأوساط الشعبية، من

(1) سلامة كيلة، زمن الثورة الأزمت والفرضيات الأولى، ط 1 (القاهرة: دار الهلال، 2015). ص 104

خلال المساجد وشبكات «العمل الخيري»، الذي جعلهم على تماس مباشر مع الناس ومشكلاتهم اليومية، وهو ما افتقدته القوى السياسية الأخرى، في سورية وفي غيرها من بلدان الربيع العربي. تشمل المطالب الحياتية الشرائح الشعبية معظمها، بصرف النظر عن الولاءات السياسية أو الانتماءات الدينية والطائفية، فالأزمات المعيشية المزمنة والخانقة، التي كانت تثقل كاهل عموم السوريين وتؤرق عيشهم، منذ ما قبل ثورة 2011، لم تكن تستثني هذه الفئة أو تلك منهم. فلماذا، إذن، لم تفلح أوضاعهم المتردية في توحيدهم، وهُم في الفقر سواء، لمواجهة السلطة التي تنهبهم وتفقرهم وتسبب شقاءهم وبؤسهم؟ جانبٌ رئيسٌ من الإجابة يعود إلى استراتيجية نظام الاستبداد نفسه، في العمل الممنهج طيلة عقود، ليس على تخويف الشعب وقمعه فحسب، بل على تديره ومنع إمكانية اتحاد فئاته المختلفة، أو التقائها على مطالب وأهداف مشتركة. وبالتالي، أعاد الاستبداد إحياء مقولة «فرّق تسد» الاستعمارية، لتصبح هذه المرة في خدمة سلطة ترفع شعارات العروبة والوطنية ومقاومة الاحتلال. فالأنظمة القمعية لا تضمن استمرارها في مجتمع متماسك، وهي «ترث عن الاستعمار الأسلحة ذاتها التي كان يستخدمها، ومن ثم فإن التمزق الاجتماعي أو التفريق الديني أو الطائفي أو العرقي، وإحياء الانتماءات التي من هذا النوع، مما نراه في المجتمعات المقموعة هو نتاج هذه الأنظمة بمقدار ما هو سلاحها»⁽²⁾. ويأتي تحطيم المجتمع المدني في مقدمة الوسائل التي تتيح لأنظمة الاستبداد تحقيق التفتيت المجتمعي المطلوب.

كانت المبالغة الإنشائية المتمحورة على الشعارات القومية الكبرى و«الأمة العربية الواحدة»، جزءاً من أدوات نظام الأسد في التعمية على سياسته الفعلية، والتي تقوم على نشر التفرقة وتشديد الجدران والحواجز اللامرئية بين أفراد الشعب السوري، وبث المخاوف والهواجس المتبادلة لدى الجماعات الدينية والطوائف المختلفة، مما أدى إلى تعميق التعصّب للانتماءات الهوياتية الضيقة وازدهار ثقافة الولاء للجماعة العصبية والذوبان في سديمها، على حساب استقلالية الأفراد وخياراتهم الأصلية الحرة.

يشلّ نظام الولاء، أو يحدّد على أقل تقدير من فعالية آية بنية يهيمن عليها، «ذلك أن هذا النظام في وضعه الامتثال قبل الأصالة، والطاعة قبل الاستقلال الذاتي يقضي على موهبة الإبداع، وينمّي فقط تلك القوى التي تساعد في الإبقاء عليه»⁽³⁾. هذا يلغي فاعلية الفرد، فالعصبيات «لا تعيش إلا على التهام أفرادها وتذويهم في بؤرتها، تتغذى بانتمائهم إليها وولائهم لها وذودهم عنها، من دون هذا الالتهام تذوي وتضمّر وقد تموت. فهي أشبه ما تكون بالثقوب السود، تمنع أفرادها من الانطلاق في الفضاء العام والتفاعل مع نظرائهم. الأفراد هنا مجرد أدوات لا كيان مستقلاً لأي منهم، لأن استقلالهم هو ضعفها والسبيل إلى موتها»⁽⁴⁾.

وقيم الخضوع والتبعية والولاء التي تركزها العصبيات الهوياتية، هي من القيم الأبرز في نظام

(2) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط 1 (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007) ص 69

(3) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993) ص 66

(4) جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة، ط 1 (بيروت: أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2014)

الاستبداد، مقابل الأنظمة الحرّة وقيمها التي تنمّي استقلالية الأفراد وحرّياتهم وتعتني بها. إنّ كلاً من التبعية والاستقلال الذاتي يعدّ نظام قيم وتشكّل اجتماعي، «وفي حين تركز التبعية إلى الخضوع والطاعة وتنهض على أخلاقية السلطة، يقوم الاستقلال الذاتي على الاحترام المتبادل والعدالة، ويعتمد على أخلاقية الحرية»⁽⁵⁾. وبحسب موريس دوفر جييه «في ثقافة الخضوع يعرف أعضاء النظام وجوده، ولكنهم يقعون سلبين إزاءه. فهو خارجهم بشكل من الأشكال. ينتظرون منه الخدمات أو يخافون التجاوزات، لكن دون أن يعتقدوا بإمكانية تغيير سيرورة النظام بصورة محسوسة. أما في ثقافة المشاركة فعلى العكس، يعتقد المواطنون أنهم قادرون على تحويل مسيرة النظام بوسائل متنوعة: الانتخابات، المظاهرات، العرائض، تنظيم مجموعات الضغط، الخ»⁽⁶⁾. وتعلّق ثقافة الخضوع «ببنية سلطوية ومركزة، في حين تعلق ثقافة المشاركة ببنية ديمقراطية، باعتبار أن المشاركة هي عنصر جوهري من المواطنة»⁽⁷⁾.

على هذا النحو، فإن قيم السلطة وأخلاقياتها المرتكزة على الولاء والطاعة، وخصوصاً عندما يختلط فيها السياسي بالديني/ الطائفي، هيمنت في المجتمع السوري بفعل الاستبداد المديد، فأعادت نشوء بدائل مدنية تحمل قيماً نقيضةً لبنى النظام وقيمه، قادرة على تهديد أسسه بشكل جدّي. بعبارة أخرى، أدّى تكريس الانتماءات الضيقة والولاءات العصبية لدى فئات الشعب السوري المختلفة دوراً رئيساً في الحيلولة دون تبلور حالة مدنية نضالية منظمة وعريضة في سورية، تعبّر عن مواطنين أحرار، تجمعهم مصالح مشتركة عابرة لتنوّع هوياتهم الدينية والطائفية وسواها. فاستنهاض الانتماءات التفتيتية، من قبل النظام وفئات بارزة في المعارضة، لم يفعل سوى صبّ الماء في طاحون الاستبداد، عبر تعزيز قيمه السائدة.

استثمر نظام الأسد في تسييس الهويات الدينية والطائفية، لشدّ العصب الطائفي لدى قطاعات من السوريين والسوريين، وإيهامهم أنّه ممثّلهم «الطبيعي» وحاميهم، في منطقة تزرخر بالعصبيات المتناحرة، مما طمس الجذر الحقيقي للتناقض الحاصل بين سلطة الاستبداد والنهب وبين الشرائح الشعبية، في أبعاده الاقتصادية الاجتماعية ذات الجذر السياسي. وجاء خطاب الفئة الأعرض وسلوكها من معارضي النظام الإسلاميين، ليكمل ما بدأه في تحويل الصراع السياسي الاجتماعي إلى تناحر طائفي.

ثانياً: من الوعي المواطني المدني إلى التسييس الطائفي

تطوّرت فكرة المواطنة في العصور الحديثة، ولم تعد مجرد دلالة على الانتماء إلى وطن محدّد أو حمل جنسية دولة ما. ومع عصر الحداثة والقيم التي جاء بها، وبخاصّة في أجواء الثورة الفرنسية وصدور إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789)، تأسّست فكرة المواطنة الحديثة القائمة على المساواة والحرية، وطوّبت الشعوبُ مصدرّاً للسلطات، بعد قرون من سلطة الملوك الاستبدادية المقدّسة باسم «الحق الإلهي». ولم يعد للدين من دور سياسي في دولة المواطنة الحديثة، فقد

(5) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ص 62

(6) موريس دوفر جييه، علم اجتماع السياسة مبادئ علم السياسة، ترجمة سليم حداد، ط 1 (بيروت:

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991) ص 93

(7) المصدر نفسه، ص 94

أعيد إنتاج مفاهيم الوطن والمواطنة والوطنية «بدلالة منطق الحداثة ومقولاتها المركزية، كالإنسية والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني والدولة السياسية، أي الدولة الحديثة وحرية الفرد وحقوق الإنسان»⁽⁸⁾.

إن تعدد الأديان والطوائف مؤشراً على التنوع والغنى الثقافي في المجتمع المعني من حيث المبدأ، لكن استخدامها والتلاعب بها لغايات سياسية وسلطوية يقع على النقيض مما سبق، إذ يضرّ بالدين وبالمجتمع معاً. وقد ميّز فالح عبد الجبار بين «الطائفية كحدود ثقافية للجماعات كانت سابقة لنشوء الدولة الحديثة»، وبين «التسييس»، الذي وصفه بأنه «ظاهرة جديدة بدأت نذرهما الأولى في أواسط سبعينيات القرن المنصرم، واكتسبت زحماً هائلاً بعد صعود الإسلام السياسي والثورة الإيرانية عام 1979، وبلغت مدى هائلاً من التسييس والعسكرة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق»⁽⁹⁾. كانت سورية سبّاقة في معاشة ظاهرة التسييس الطائفي التي أشار إليها عبد الجبار، بدءاً من ستينيات القرن الماضي، بعد استيلاء حزب البعث العربي الاشتراكي وعسكره على السلطة، وبصورة أكبر منذ انقلاب حافظ الأسد على رفاقه البعثيين وانفراده بالحكم مطلع السبعينيات حتى وفاته عام 2000، وهو ما استمرّ في عهد الأسد الابن. فالتوظيف السياسي للدين أحد أبرز أدوات نظام الأسد في توطيد حكمه، بمثل ما كان جزءاً من خطاب التحشيد والتحريض ضدّ السلطة البعثية ثمّ الأسدية، من قبل المعارضة الإسلامية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، حيث خاضت أولى مواجهاتها المسلحة ضدّ «البعث الكافر» في ربيع عام 1964، وأعدت الكثرة في وجه «النظام النصيري» أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات⁽¹⁰⁾.

هيمنت أجهزة النظام الأمنية على أشكال الحياة العامّة كافّة، وحُظر أي شكل من العمل المجتمعي المنظم، ما لم يكن ملحقاً بالسلطة أو تحت إشرافها أو بعلمها وموافقتها الضمنية على الأقل. هذا ما جرى للأحزاب السياسية، من خلال تدجينها في إطار كيان تأسس سنة 1972، تحت اسم «الجبهة الوطنية التقدمية»، للإيحاء بتعددية سياسية زائفة، وكان مصير من رفضوا دخولها النفي أو الاعتقال أو التخطّي هرباً من الملاحقة. بعد ذلك، جاء دور النقابات والاتحادات المهنية، حيث جرى حلّ مجالسها المنتخبة واعتقال بعض كوادرها وتعديل أنظمتها، لتصبح تابعة للسلطة التنفيذية وحزب البعث، تديرها شخصيات معيّنة من قبل السلطة، في سياق حملة إخضاع المجتمع السوري بصورة نهائية، تزامناً مع المواجهة المسلحة بين النظام والإسلاميين. لقد قضى نظام الأسد على الحياة السياسية ونشاط تشكيلات المجتمع المدني معاً، وبالتالي منع إمكانية اجتماع مواطنات ومواطنين من انتماءات دينية وطائفية وقومية مختلفة ضمن أطر مدنية علنية، تقوم على مشتركات سياسية أو حتّى مطلية وخدمية. ذلك أنه «تاريخياً، كانت هاتان القوتان (اتحادات العمال والأحزاب السياسية) أداتين هامتين لتأطير الجماهير وتنظيمها في الحياة السياسية. ولم تكونا أداتين فقط لتنظيم الاحتجاج

(8) جاد الكريم الجباعي، تأملات في المسألة الوطنية، ط 1 (إسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2021). ص 135

(9) مجموعة مؤلفين، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، تحرير: عبد الإله بلقزيز، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013). ص 33

(10) للمزيد حول الموضوع: طارق عزيزة، الثقب الأسود أوراق من ملفات الإسلاميين في الثورة السورية، ط 1 (إسطنبول، دار ابن رشد، 2022).

الشعبي، بل وكانتا قناتي نقل وجهات النظر الشعبية إلى المعترك السياسي»⁽¹¹⁾.

تَرافق تغوُّل سلطة الأسد على المجتمع السوري بهذا الشكل الممنهج مع نوع من تعبئة جماهيرية «لا سياسية في جوهرها»، فالأنظمة المتسلطة ومنها النظام السوري «تسعى كي ينخرط السكان، أو فئات منهم على الأقل، في الحياة العامة من خلال المشاركة في المنظمات والطقوس الرسمية للنظام. فتتأسس سلسلة من الهيئات لتنظيم وإقامة أنشطة عامة مثل منظمات الشبيبة والنساء واتحادات العمال والرياضيين وما شابه ذلك. الهدف من تشكيل مثل هذه الهيئات هو إشغال عامة الناس في أنشطة غايتها في الحقيقة دعم النظام عبر بنى ومؤسسات رسمية، ومن خلال المشاركة في طقوسه ومناسباته كالمسيرات والمهرجانات والاحتفالات والانتخابات... إلخ، الهدف الأخير من ذلك هو تفريغ الحياة العامة من السياسة وتحويلها إلى احتفال عظيم بالنظام وإنجازاته»⁽¹²⁾. وأمام هذا التدمير أو الاحتواء المنظم من قبل الدولة للمؤسسات المجتمعية على اختلافها، لم يعد «التحوُّل الحضري - الطبقي للمجتمع يدفع الفئات الهامشية نحو اليسار، وبخاصة الشرائح القروية المهاجرة التي تجد في المدينة أحزابًا ونقابات تحتضن مطالبها وتطلّمتها» كما في السابق، فتوجّه احتجاج الشرائح المتضررة «إلى الدين والقبيلة وإلى الجوامع وشيوخ القبائل. وتحول الخطاب الاحتجاجي من لغة الاقتصاد (التفاوت الطبقي)، والسياسة (غياب الديمقراطية)، إلى خطاب التكفير والطائفية»⁽¹³⁾.

ثالثًا: الأيدولوجيا الدينية/ الطائفية والنضال المدني

في ذروة المد الإيدولوجي للتيار القومي العربي أو آخر خمسينيات القرن الماضي، بدأت تضمحل فكرة «الجمهورية السورية» لصالح أحلام أو أوهاام إيدولوجية عابرة للحدود، وكان استقلال البلاد أحد ضحاياها في سنوات الوحدة السورية - المصرية، التي عُرفت باسم «الجمهورية العربية المتحدة» ولم تدم سوى ثلاث سنوات. ثم مُسخت القومية العربية نفسها في «دولة البعث» بعد استيلائه على السلطة، وانتهى الحال بالبلد إلى اختزالها في «سورية الأسد»، وأصبحت «الوطنية» تعني الولاء للسلطة وتمجيد «القائد». لم يبق متسع يُذكر لهوية سورية وطنية جامعة بفعل تلك التحولات، فازدهرت العصبية كافة، مجسدة ما يسميه أمين معلوف «الناحية المضللة في الهوية»، حيث يستعيز الإنسان عن الهوية بعنصر ما منها، «ويعتبر أن هذا العنصر، سواء كان دينيًا أو قوميًا، يختصر أو يختزل كل الهوية، بينما الهوية مركبة من عناصر عدّة»⁽¹⁴⁾. وموضوع «وعي الهوية» ليس شأنًا نظريًا عابرًا، فهو يؤدي دورًا هامًا في تعيين توجهات الأفراد وخياراتهم وأدوارهم في الحياة العامة: هل يعي المرء ذاته ويعرّف هويته من موقع طبقي، حقوقي ومدني، أم أن الأولوية تكون للانتماء الديني/ الطائفي (أو حتى القومي والمناطقية والعشائري)؟ ومن ثم، هل يتصرّف بوصفه مواطنًا مستلب الحقوق، ومفقرًا بفعل نظام أمني متسلط، نهّاب وفساد، فيبني موقفه من النظام

(11) غرايم جيل، ديناميات السيرة الديمقراطية والمجتمع المدني، ترجمة شوكت يوسف، ط 1 (دمشق: دار التكوين، 2009). ص 113

(12) المصدر نفسه، ص 22

(13) فالح عبد الجبار، في: الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون (مصدر سابق). ص 42

(14) جريدة الحياة، حوار مع أمين معلوف أجراه عبده وازن، ونُشر على حلقات. والكلام أعلاه من الحلقة الثانية المنشورة بتاريخ 12 آذار (مارس) 2006.

ويؤسس علاقاته مع المواطنين الآخرين على هذا الأساس، أم أنه سينطلق في خياراته واصطفافاته السياسية من هوية الانتماء الديني والطائفي له ولهم؟

تتوسل أنظمة الاستبداد والتسلط كل ما من شأنه إدامة سيطرتها واستبدادها، والطائفية من الوسائل الناجعة في استمرار تسلط المستبدين. نظام الأسد يفهم هذا جيداً، ويدرك أنه من أجل القضاء على أشكال العمل المدني المنظم الذي من شأنه أن يوحد فئات محرومة اقتصادياً وسياسياً، ويدفعها للسعي نحو أهداف مشتركة، لا يوجد ما هو أفضل من دفع جماعات مختلفة في انتماءاتها الدينية والمذهبية إلى التباغض والتناحر فيما بينها⁽¹⁵⁾. ومما يساعد في انتعاش العصبية المختلفة في المجتمع المقموع انعدام الأمن الشخصي والغذائي، لأنه «يصيب أبناء المجتمع بالذعر، ويدفعهم إلى الارتداد نحو انتماءاتهم الأولى لكي يحسوا بالأمان، أو يبحثوا عن الحماية، وفي هذا الارتداد ردّة حضارية مريعة؛ لأنه في الوقت ذاته تمزيق للمجتمع الذي كان يحاول أن يتقدم ليتعايش على مبادئ المواطنة بدل مبادئ الانتماءات العائلية أو العشائرية أو الدينية أو الطائفية أو الجغرافية»⁽¹⁶⁾.

قد يحقق المرء أمانه الشخصي والغذائي، من خلال اللجوء إلى الجماعة العصبية، لكن هذا يبقى حلاً مؤقتاً، لن يغير من واقع عام يتردّى أكثر فأكثر. الخطير في الأمر أن هذا الخيار، ولأسباب ترتبط بخلاف واختلاف هوياتي حقيقي أو متخيّل، سيعيق التلاقي مع «الآخرين» للعمل معاً بهدف تحقيق حلول مستدامة للمشكلة المشتركة. بوجه عام، ترتب هذه الانتماءات نتائج بعيدة الأثر، لها انعكاساتها السلبية على المجتمع، فالعصبية تحصر التزام أفرادها الأخلاقي ضمن بنيتها الداخلية إلى حدّ كبير، خلافاً للأخلاق المدنية التي تقوم على فكرة المواطنة والتشاركية والحقوق المتساوية. وقد لاحظ هشام شرابي أن «الأخلاق العصبية بسيطة ومحدودة، فالالتزامات داخل البنية القبلية محددة بدقة، أما خارج تلك البنية فليس هناك التزامات أخلاقية أو اجتماعية محددة بوضوح، ما عدا تلك الطارئة أو التعاقدية منها»⁽¹⁷⁾.

ستقف هذه العصبية عائقاً أمام نشوء نضال مدني عابر لها، فالنضال المدني مرتبط بقدرة الفرد على المبادرة، وتبني مواقف تنبع من ذاته الحرّة المستقلّة، وهذا ما يجعل من أفراد مختلفين في انتماءاتهم الدينية والمذهبية شركاء في العمل على أهداف مشتركة، تنطلق من ظروفهم وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية المتشابهة ذات الجذر السياسي نفسه. مردّ ذلك أن «الفرد الذي فنيته ذاته أو ذابت في الجماعة، حتى بات لا يعرف نفسه ولا يعرفه الآخرون إلا بها ومن خلالها، تغدو الجماعة المعنوية، التي أذابته في سديمها، ذاته وقوام شخصيته، وهذا ما يسمى تماهي الفرد والعصبية، فالعصبية هنا قوام الفرد، والعصبية ذاته، وما يحدد علاقتها وعلاقته بالآخرين، والتعصب من أبرز علاماته الفارقة. لذلك كانت العصبية والعصبية متناقضتين مع استقلال الفرد وحرّيته ومع كيانه الإنساني»⁽¹⁸⁾.

(15) لعلّ من المفيد الإشارة إلى أن الموروث الديني يؤثر بقوة في توفير التربة الإيديولوجية الملائمة لانغراس الحالة الطائفية أو انبعاثها في المجتمع المعني.

(16) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان. ص 171

(17) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. ص 45

(18) جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة. ص 163

هكذا، ارتفعت الأسوار والحواجز بين كل «جماعة» والجماعات الأخرى في سورية، وغدا من الصعب إحياء المشتركات المدنية بين أفراد الشعب، أو إدراك حقيقة أنهم في البؤس سواء. ظهر هذا جلياً بعد ثورة 2011، حيث لم يطل الوقت حتى أرخت هذه المعطيات بظلالها القاتمة على المشهد، ليتراجع هتاف «الشعب السوري واحد، تدرجياً، وتحلّ محلّه شعارات دينية وخطاب تحريض وتجييش طائفي متبادل، واستسهل كثيرون إطلاق أحكام مسبقة على جماعات بأكملها، استناداً إلى الهوية الدينية والطائفية.

اشتُهر النظام السوري بأنه موارب في طائفته، قبل الثورة وبعدها، فهي أداة من بين أدوات عديدة يستخدمها في تثبيت سلطته، وليست مشروع طائفة بعينها على نحو ما يشيع بعض خصومه. ومع تكرار ادعاءاته الوطنية واستحضار نظرية المؤامرة، لم يوفّر جهداً في إلbas الصراع ثوباً طائفيّاً منذ أيام الثورة الأولى، ساعده في ذلك خطاب فئات من معارضيهِ وسلوكهم دعمًا لسرديته. فقد هيمنت قوى إسلامية على إعلام المعارضة السورية وهيئاتها السياسية والمدنية، وروجت شعاراتها وأيدولوجيتها الدينية لاستنفار العصبية المذهبية لدى «الجماعة» التي تزعم تمثيلها، بصورة تفضي طابعاً دينياً/ طائفيّاً على الصراع، وهذا ينسحب على أي عمل عام، سياسي أو مدني. فالتعبئة على أساس العقيدة الدينية «تتجه نحو تنمية خطاب (عبر طبقي) أساساً، بمعنى أنه ينفي شرعية أية تعبئة تعمل على أساس معايير اجتماعية»⁽¹⁹⁾، والأصوليات الدينية «تؤكد على تصنيف أفراد المجتمع تبعاً لوجودهم الروحي (العلاقات الدينية) بدل تصنيفهم تبعاً لوجودهم الاجتماعي (العلاقات الاجتماعية)، وعليه فإنها تنسخ مقولتي الطبقة والأمة وتحل مكانهما مقولة الجماعة الدينية»⁽²⁰⁾. وهكذا، بدلاً من الانتماء لمشتركات المواطنة والتفكير في هموم اجتماعية واقتصادية جامعة، تبرز هويات الأفراد الدينية والطائفية، على حساب عضويتهم في الدولة وروابط المواطنة، التي يُفترض أنّها تجمعهم، أو هكذا ينبغي أن تكون، وعليهم العمل لجعلها كذلك.

إباً: «منظمات مجتمع مدني» في غياب المجتمع المدني

من تعريفات المجتمع المدني أنه «المجتمع الذي يضم جماعات حرة مستقلة يلتقي أفرادها حول آراء وضروب أنشطة ويعملون من أجل تأكيد مصالحهم والدفاع عنها؛ بما في ذلك ضد السلطة. يعني ذلك أن تقوم في المجتمع إمكانية لمناقشة عامة علنية للقضايا ومسألة حول السياسة العامة يجري تداولها بشكل واسع داخل المجتمع ولا تقرها نخب النظم وحدها»⁽²¹⁾.

انطلاقاً من هذا التعريف، لا يحتاج المرء كبير عناء للجزم بأن سورية تفتقر إلى مجتمع مدني حقيقي منذ استيلاء حزب البعث على الحكم، وبصورة أكبر بعد انفراد حافظ الأسد بالسلطة وتأسيس نظامه. وليست مبادرة عدد من المثقفين والنشطاء السياسيين السوريين بتأسيس «لجان إحياء المجتمع المدني»، بعد وفاة الأسد الأب، إلا دليلاً على حالة موات المجتمع المدني في

(19) برتران بادبي، الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، ط 1 (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2016). ص 275

(20) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. ص 160

(21) غرايم جيل، ديناميات السيورة الديمقراطية والمجتمع المدني، ص 11

سورية، ومن ثالم ضرورة العمل على إحيائه. لم يتأخر النظام في قمع المبادرة وإجهاض الحراك الثقافي والسياسي الذي تلاها وعُرف باسم «ربيع دمشق»، في استمرار لهجه الثابت في رفض فكرة المجتمع المدني بالملق.

على الرغم من أهمية دور «لجان إحياء المجتمع المدني» في التعبير عن الحاجة إلى كسر الجمود السياسي، لكنّها بقيت محصورة في حدودها النخبوية من دون حضور أو تأثير يُذكر في القطاعات الشعبية الأوسع. ذلك أنّ هيمنة نظام الأسد وتسلطه المفرطة منعت بروز قوى مجتمع مدني وعناصر سياسية تؤيد الديمقراطية في المجتمع، و«كلما كانت هيمنة الدولة شاملة وقوية تكون فرص بروز قوى مستقلة أقل. وعلى العكس كلما كانت الهيمنة على المجتمع أضعف تكون الإمكانيات والاحتمالات لنشوء قوى مستقلة متطورة أقوى»⁽²²⁾.

جاءت الثورة في ربيع عام 2011 لتخلخل أركان النظام لبعض الوقت وتضعف من قبضته نسبياً، مما فتح المجال أما حراك شعبي غير مسبوق، كان من بين تعبيراته الرائدة تجربة التنسيق والمجالس المحلية في بداياتها. وقد عمل الناشط الراحل عمر عزيز على وضع تصوّر لتنظيمها ومأسستها منذ أواخر عام 2011، ساعياً إلى الربط بين «الحراك الثوري والأنشطة الحياتية للبشر»، من خلال «تشكيل مجالس محلية من أفراد يحملون ثقافات متنوعة ويتمون إلى شرائح اجتماعية مختلفة، تعمل على تحقيق الآتي: «مساندة البشر في إدارة حياتهم بشكل مستقل عن مؤسسات وأجهزة الدولة (وان بشكل نسبي)، تكوين فضاء للتعبير الجمعي يدعم تعاضد الأفراد ويرتقي بأنشطتهم اليومية إلى التعامل السياسي، تفعيل أنشطة الثورة الاجتماعية على مستوى المناطق وتوحيد أطر المساندة»⁽²³⁾. يجسد هذا التصور شعار «المشاركة الديمقراطية»، الذي تقول عنه حنة أرندت «إنما ينتمي إلى أفضل ما في التقاليد الثورية: نظام المجالس الذي كان على الدوام، النتاج الأكثر أصالة - رغم انهزامه الدائم - لكل عمل ثوري منذ القرن الثامن عشر»⁽²⁴⁾.

لكن في الواقع سرعان ما أجهضت مقترحات عزيز الطموحة بشأن المجالس، فقد خرجت الأمور من أيدي نشطاء الداخل لصالح جهات سورية وغير سورية تعمل من الخارج، فرضت أجناداتها بقوة المال والإعلام. وللمفارقة، فإنّ نشاط معظم الهيئات المدنية التي شكّلت في أعقاب الثورة أفرغ من مضمونه المدني وأفقها السياسي على يد فريقين متعارضين نظرياً، الأول هو قطاع من المعارضة السورية يحمل أجنادات أيديولوجية طائفية مدعومة إقليمياً، والثاني منظمات دولية ترفع شعارات تحريرية وحقوقية وحادثة. فإنّه من خلال التمويل المشروط، فرض كل منهما أولوياته على التشكيلات المدنية الناشئة التي ارتبطت به، فجعلها كيانات مسلوقة الإرادة ومنزوعة السياسة، لا يتعدى تأثيرها المدى الذي يريده الممول، وعلى النحو الذي يرسمه.

ما سبق يجعل من وصف منظمات كهذه بأنها «قوى مجتمع مدني» بعيداً عن الدقة والموضوعية،

(22) غرايم جيل، ديناميات السيرة الديمقراطية والمجتمع المدني، ص 123

(23) انظر/ ي: سوريا: الأوراق التأسيسية لفكرة المجالس المحلية بقلم الشهيد عمر عزيز | Tahrir-ICN (wordpress.com)

(24) حنة أرندت، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، الطبعة الأولى (بيروت: دار الساقي، 1992) ص 22

لأنّ قوى المجتمع المدني تنبثق «استجابة لحاجة الناس لممارسة مصالحهم الجماعية داخل المجتمع العريض، وتبرز من خلال ظروف حياتهم وعلاقاتهم مع بعضهم والتحديات التي تواجههم»⁽²⁵⁾، وهو ما لا يتوفر عليه حالياً معظم ما يسمّى «منظمات مجتمع مدني» سورية.

خلاصة

لا ينفصل نشاط الأفراد عن طبيعة وعيهم لذواتهم، ومن هنا تأتي أهمّية «وعي الهوية» في تحديد سمات النضال المدني والحراك المجتمعي. ولمّا كان من سمات النشاط المدني الأساسية، أنّه عابر لهويات الدينية والطائفية وسواها، فإنّ هيمنة الوعي الطائفي سيعيقه لا محالة، نظراً لما ينطوي عليه من تعصّب، يلغي - أو يحدّ في أقلّ تقدير - إمكانية المشاركة بانفتاح وإيجابية ومصادقية، في أنشطة مدنية أو سياسية منظّمة، بعيدة عن انتماءات الأفراد الدينية والمذهبية. في المقابل، تؤسّس ثقافة المواطنة والوعي المواطني المدني لقيم المشاركة والتواصل والاعتدال، وغيرها من خصائص النضال المدني بأشكاله كافة. فالمطالبة بالحقوق تقع في صلب العمل المدني، وهي في الوقت نفسه «تكوّن عنصراً أساسياً من ثقافة المواطنة. أولاً لأنّ المطالبة تفترض حدّاً أدنى من اندماج صاحب المطالبة مع الجماعة السياسية التي ينتمي إليها. ثم لأنّ عملية المطالبة تلجأ، أثناء تحقيقها، إلى ممارسات ذات طبيعة ترابطية، وتحصل على شرعيتها بطريقة نهائية باستنادها إلى التضامن بين مجموع الأفراد الذين يكوّنون المجتمع»⁽²⁶⁾. وفي حين ينصبّ التفكير الديني / الطائفي على مصالح الجماعة الدينية أو الطائفة المعنية، فإنّ المواطنة تضمن الحقوق القانونية والسياسية للمواطنين والمواطنين كافة، بصرف النظر عن الانتماءات الهوياتية.

ما جرى في سورية يكشف عمق العلاقة الجدلية بين الوعي الديني / الطائفي والتعصّب الهوياتي وغياب قيم المواطنة، وبين أفق الحراك المجتمعي ووجهاته المحتملة. ومع افتقار البلاد إلى مجتمع مدني حقيقي وإخفاق محاولات تأسيسه بعد الثورة ليطوّر الحراك الشعبي وينظّمه، أدّى انقسام المجتمع طولياً على أسس هوياتية إلى تغييب الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للثورة الشعبية السلمية.

لقد تفاقمت حالة الانقسام الديني والاحتقان الطائفي بفعل بروباغندا النظام وممارساته واستخدامه الطائفية من أجل شدّ عصب الموالين. وإنّ تحميله القسط الأوفر من المسؤولية عن ذلك لا يلغي حقيقة تبني فئات وازنة من المعارضة السياسية والمسليحة خطاباً وسلوكاً طائفيين صريحين، وهي بميلها إلى خوض الصراع من منظور إيديولوجي طائفي، عبّرت عن مشروع لا صلة له بالتطلعات الشعبية التي انطلقت الثورة من أجل تحقيقها.

إنّ تكامل المعطيات السابقة مع طغيان لغة السلاح منع نشوء قوى مجتمع مدني تجسّد روح النضال المدني، وتعبّر عن تطلعاته، فالتوحش الذي بدأه النظام في سحق المجتمعات المنتفضة، تلاه ظهور فصائل مسلحة خاضت مواجهات مفتوحة ضده، قبل أن تحكّم قبضتها على مناطق خرجت عن سيطرته، وتفرض سلطتها على السكان بقوّة السلاح، في محاكاة لنهج النظام في

(25) غرايم جيل، ديناميات السيرة الديمقراطية والمجتمع المدني، ص 154

(26) المصدر نفسه، ص 241

استبداده وفساده. وعليه، يجدر الإقرار بأنّ مسألة معارضة نظام الاستبداد الأسيدي وفي الوقت نفسه محاكاة ممارساته وتبني قيمه، تقع في صلب العوامل التي ساعدته على البقاء، لأنّ مساندة النظام تتجاوز الموافقة البسيطة على قواعده «إذ تتضمن كذلك الانتماء إلى القيم التي يقوم عليها»⁽²⁷⁾.

المصادر والمراجع

1. برتران بادي، الدولتان السلطنة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، ط 1 (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2016)
2. حنة أرندت، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، الطبعة الأولى (بيروت: دار الساقى، 1992)
3. جاد الكريم الجباعي، تأملات في المسألة الوطنية، ط 1 (اسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2021)
4. جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة، ط 1 (بيروت: أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2014)
5. سلامة كيلة، زمن الثورة الأزمت والفرضيات الأولى، ط 1 (القاهرة: دار الهلال، 2015)
6. غرايم جيل، ديناميات السيرورة الديمقراطية والمجتمع المدني، ترجمة شوكت يوسف، ط 1 (دمشق: دار التكوين، 2009)
7. مجموعة مؤلفين، الطائفية والتسامح والعدالة الإنتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، تحرير وتقديم: عبد الإله بلقزيز، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)
8. ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط 1 (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007)
9. موريس دوفر جيه، علم اجتماع السياسة مبادئ علم السياسة، ترجمة سليم حداد، ط 1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)
10. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)

(27) موريس دوفر جيه، علم اجتماع السياسة مبادئ علم السياسة. ص 239

الحفر في صحرة الشمولية ممكنات العمل المدني في ظل الأنظمة المتسلطة

عمر كوش



عمر كوش

كاتب وباحث سوري، من مؤلفاته «أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله»، «الامبراطورية الجديدة: تباير المفاهيم واختلاف الحقوق»، ويكتب في عدد من الدوريات العربية.

ركزت أبحاث ودراسات فكرية وسياسية، في السنوات الماضية، على دراسة الأنظمة السلطوية والديكتاتورية والشمولية، من أجل تبيان طبيعتها، وفهم تركيبة كل منها، وكيفية عملها، والفروق بينها، وسوى ذلك، فيما حاولت دراسات وبحوث أخرى، فهم كيفية إحداث التغيير السياسي داخل المجتمعات الخاضعة لهذه الأنظمة، دون اللجوء إلى وسائل عنفية، أي بوسائل وطرق سلمية، وتحديدًا عبر العمل المدني، الذي تنهض به مجموعات أو بالأحرى حركات اجتماعية. وقد أظهرت التجارب في مختلف دول العالم المعاصر، أن النضال المدني للحركات الاجتماعية، ينهض على تبنى آليات سلمية في تأثيره على السلطة الحاكمة، وفي سعيه لتحقيق أهدافه، من خلال الابتعاد عن التصادم المباشر مع السلطة، وتفادي أي استخدام للقوة الصلبة، وهذا ما يستدعي الاستثمار في القنوات والهوامش المتاحة التي يُقرها القانون، وهو ما يُوفر نمطًا جزئيًا في التغيير السياسي.

غير أن أسئلة عديدة تبادر إلى الذهن في هذا المجال، تخص ممكنات العمل المدني في المجتمعات المحكومة من طرف أنظمة تتسلط عليها، مثل نظام الأسد في سوريا بشكل خاص، وتناول الهوامش والفسحات المتوفرة، وماهية الأدوات والوسائل التي يمكن استخدامها واللجوء إليها من طرف القوى المدنية الاجتماعية، لتحرير حيز من المجال العام، فضلًا عن استعراض تجارب النضال المدني السوري، والنظر في نجاحاتها وإخفاقاتها، واستخلاص الدروس المستفادة منها.

ووفق ما سبق، فإن ما يمكن وصفه إشكالية البحث المطروحة، يتمحور حول تحديات العمل المدني وممكناته في ظل نظام الأسد، وكيفية إيجاد السبل الرامية إلى قيام القوى المدنية بدور سياسي ضاغط، من أجل الدفع نحو التغيير الديمقراطي.

الهدف

يهدف البحث إلى تبيان الاختلافات والتقاطعات بين النظم المستبدة والتسلطية بمختلف تنوعاتها الديكتاتورية والشمولية، من خلال تناول أهم مرتكزات الحكم والسلطة فيها، وعرض أبرز الأفكار والأطروحات النظرية التي ميّزت بينها، وذلك بغية التعرف على طبيعة نظام الأسد في سوريا، بنسخته، الأب والابن، وتبيان تركيبته التسلطية، وآليات الإخضاع والسيطرة على المجالين السياسي والاجتماعي، التي اتبعتها النظام الأسدي فيها، من أجل الوقوف على دور العمل المدني في تفعيل التغيير السياسي أو توجيهه، في ظل هذا النظام المتحکم في المجتمع السوري منذ بداية سبعينيات القرن العشرين المنصرم.

المنهج

ينهض البحث على منهج تحليلي نقدي، يتناول أبرز المقولات المتعلقة بنظرية الحكم والسلطة، وأبرز تعريفاتها في الفلسفة السياسية، والتقليد السياسي الحديث، والاشكاليات المتعلقة بالعمل المدني، والوسائل التي تتبناها قوى التغيير الاجتماعي، ومنظمات المجتمع المدني في نظم الاستبداد، وطرق العمل المدني وأشكاله لتحرير الفضاء العام، إضافة إلى سبل حماية النسيج الاجتماعي من التفكك والتحلل، ومواجهة الأزمات المتعددة، حيث يقتضي سبر إمكانات العمل المدني في ظل الأنظمة التسلطية والديكتاتورية والشمولية، البحث في طبيعة هذه الأنظمة، وتبيان آليات اشتغالها ودينامياتها، ومركزات هيمنتها، والنشاطات والفعاليات، التي تقوم بها حركات اجتماعية، بوسائل سلمية، بهدف إحداث تغيير سياسي فيه، وعبر قنوات وأدوات غير سياسية... هذا البحث يهدف أيضاً إلى البحث في مفهوم السلطة، بالمعنى السياسي، وتجسيدها في الحكم والمحكومة، وما يتفرع عنها من نظم سلطوية أو تسلطية واستبدادية.

الشمولية والاستبداد

ميّزت الفلسفة السياسية، القديمة والتقليدية، بين أشكال الحكم في إطار الحكم والمحكومة، والقانون والسلطة، حيث اعتمدت على توزيع السلطة، بين تمركزها في رجل واحد، أو في مجموعة من الأشخاص، أو في الشعب بشكل عام، من أجل التمييز بين أشكال الحكم المختلفة⁽¹⁾. وفي العصر الحديث قسم مونتسكيو السلطة إلى أفرعها الثلاثة: التشريعية والتنفيذية والقضائية، التي تهتم بصياغة القوانين، وتنفيذها، والأحكام المقررة التي ترافق الاثنين، وميّز بين ثلاثة أنواع من الحكم:

- 1 - الحكم الجمهوري الدستوري، الذي يتمتع فيه الشعب بسلطة مطلقة.
- 2 - الحكم الملكي، الذي يتمتع فيه شخص واحد بسلطة مطلقة، ويحكم وفق قوانين ثابتة.

(1) حنة أرندت، التفكير الحر، ترجمة مالك سلمان، دار الساقي، بيروت، 2022، ص 71.

3 - الحكم الاستبدادي غير الشرعي، الذي تتمركز السلطة فيه بيد شخص واحد، يستخدمها بشكل تعسفي، ووفقاً لإرادته⁽²⁾.

غير أن القرن العشرين المنصرم، شهد تنوعات جديدة من الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية، وخاصة في ألمانيا إبان حكم هتلر، والاتحاد السوفيتي السابق إبان فترة ستالين، تجسدت في أنماط من أنظمة شمولية، فاشية وشيوعية، قامت على حكم الحزب الواحد، لكنها اختلفت من حيث البنية الدستورية، ونوع التنظيم والمحتوى السياسي، عن الأنظمة السلطوية الأخرى.

برزت نظم الهيمنة الشمولية بشكل مختلف عن أشكال الحكم الاستبدادي والديكتاتوري القديمة، على الرغم من اعتمادها جميعاً على السيطرة المطلقة على الدولة والمجتمع، الأمر الذي تطلب من المفكرين والباحثين فحص الأدوات المفاهيمية المستمدة من نماذج تجارب الحكم الحديثة المتعينة، وتبيان الاختلافات بين نظم الاستبداد والسلطوية، سواء على مستوى الحكم أم الجسم السياسي، والبنية والهيكلية. ولم يعد الأمر يبرز اتجاهات في الفكر السياسي، تميل إلى المماثلة بين الاستبداد والسلطوية، وبين الشمولية والسلطوية، على الرغم من أن المماثلة بين الشمولية والسلطوية، يكمن خلفها خلط بين السلطة والاستبداد، وبين السلطة والعنف، فيما تمثل أهم الاختلافات بين الاستبداد والسلطوية في إغفال الفروق المبدئية بين:

1 - تقييد الحرية في الأنظمة السلطوية.

2 - إلغاء الحرية السياسية في الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية.

3 - إلغاء تام للعفوية، أي للتجلي الأكثر عمومية وأساسية للحرية الإنسانية، والذي تنفرد فيه الأنظمة الشمولية⁽³⁾.

أما من حيث الحكم، فإن الحاكم المستبد، أو بالأحرى الطاغية، يحكم تبعاً لإرادته ومصالحه الشخصية، فيما يخضع الحكم السلطوي للقوانين الطبيعية التي حلت محل القانون الوضعي بشكل أو بآخر. إضافة إلى أن النظام الاستبدادي ينهض على المساواة، فالطاغية هو الحاكم الذي يحكم شعبه، بصفته واحداً مقابل الجميع، وبالتالي فإن جميع الخاضعين له متساوون، أي لا يتمتعون بأي سلطة كانت⁽⁴⁾.

تمتد الاختلافات بين النظم الشمولية والسلطوية إلى بنيتها وتركيبها، حيث تقترح أرندت بنية البصلة للنظام الشمولي، التي يتمركز القائد في مركزها الأشبه بالفضاء الفارغ، حيث تترابط كل أجزاء النظام المتعددة، بحيث يشكل كل منها الواجهة من جهة والمركز من جهة أخرى. أما بنية النظام السلطوي، فتأخذ، لدى أرندت، شكل الهرم، حيث يقع مركز السلطة في قمة الهرم، فيما تتم فترة السلطة إلى القاعدة في الأسفل بطريقة تتمتع فيها كل طبقة متعاقبة بقدر أقل من السلطة التي

(2) Montesquieu, De l' esprit des lois, Édition établie par Laurent Versini, Paris, Éditions Gallimard, 1995. P 26.

(3) حنة أرندت، التفكير الحر، مرجع سابق ص 100.

(4) المصدر السابق.

تتمتع بها سابقتها⁽⁵⁾. كما يختلف جوهر النظام الشمولي عن غيره من النظم المتسلطة والاستبدادية، في هدفه الرامي إلى خلق مؤسسات سياسية جديدة كلياً، تنشأ من خلال تدمير التقاليد الاجتماعية والقانونية والسياسية للدولة، أي تحطيم كل ما هو إيديولوجي، فالنظام الشمولي يحول طبقات المجتمع أو الجماهير ويستبدل بهانظام الحزب الواحد⁽⁶⁾، كي يحتكر جميع السلطات، بحيث لا يتسامح مع أي معارضة، مما يستدعي تحشيد جميع المواطنين في كتلة واحدة خلف النظام، الذي يدعي أنه يدير الحياة العامة للجماهير، والحياة الخاصة للأفراد، ويعمل على تحويل الطبقات إلى جماهير، كي يهيمن عليها هيمنة كاملة وغير محدودة، لذلك لا يكتفي بتقليص الحرية، بل يسعى إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية بشكل عام⁽⁷⁾، بغية إحداث تغيير عميق، ليس في المجتمع فقط، ولكن في الأفراد أيضاً، باستخدام جميع الوسائل الممكنة.

الدولة والنظام

هناك خلط كبير في المجال السياسي العربي ما بين الدولة والنظام، بقصد أو بغير قصد، ويعتبر مفهوم الدولة من أكثر المفاهيم إشكالية في الفكر السياسي العربي الحديث، حيث لم تجر عملية أفلمته في التربة العربية، إلا وفق تعيّنات تخلطه بمفاهيم أخرى، كالنظام والسلطة والحكومة وما شابهها، وبقي ملتسباً وملحقاً في الخطاب العربي المعاصر، الذي أنتج مفاهيم هجينه وممسوخة، فيما تمادى خطاب بعض الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية إلى إلحاق الدولة باسم حزبه، أو حاكمها المستبد، مثل «دولة البعث»، التي أطلقت على سوريا بعد انقلاب 1963، ثم تحولت إلى «سوريا الأسد» بعد انقلاب حافظ الأسد عام 1970.

تتجسد الدولة في مؤسسات سياسية وقانونية في إقليم معين، يقطنه مجموعة من الناس بصفة دائمة، ويخضعون لهيئة حاكمة عليا تمارس سيادتها عليه، لكنها وظيفياً، متعددة الوظائف، مثل حفظ الأمن وإدارة الشؤون الاجتماعية والاقتصادية. ولعل التعارض الأساسي بين الدولة والنظام السياسي، يكمن في أن الدولة باقية، فيما يتغير النظام السياسي وفقاً لتغير القوى السياسية التي تحكم الدولة، فالنظام الأسدي سيزول أجلاً أم عاجلاً، مثلما زالت أنظمة كثيرة من قبله، بينما ستبقى سوريا.

أما مفهوم النظام، فقد استخدم للإشارة إلى شكل السلطات وتوزيعها، ونوع الحكم، ويتجسد في مجموعة من البنى السياسية، والقواعد القانونية، والأسس الدستورية، التي تتجلى من خلالها إرادة أي سلطة. واستخدم في المجال السياسي العربي للإشارة إلى النظام الاقتصادي، كالرأسمالي والاشتراكي، أو إلى طبيعة النظام السياسي، مثل النظام الديمقراطي، أو إلى النظام البرلماني أو الرئاسي.

السلطة والتسلط

يتميز الفكر السياسي الحديث بين مفهومي السلطة والتسلط، لإزالة الخلط الحاصل بينهما، الذي يأخذ على الدوام طابع إشكالية معرفية لها أهميتها وخصوصيتها، الأمر الذي دفع بالعديد

(5) المصدر السابق، ص 106.

(6) حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016، ص 57.

(7) المصدر السابق، ص 160.

من الفلاسفة والمفكرين إلى تحليلها وتبيان ماهيتها، وذلك على خلفية الكشف عن الاختلاف بين المفهومين، وتبيان الحد الفاصل بينهما.

تشير السلطة بمعناها الواسع، إلى كونها شكلاً من أشكال القوة، وبوصفها وسيلة يحاول شخص، من خلالها، فرض ما يمكن أن يؤثر به على سلوك شخص آخر، لكن القوة تتميز عن السلطة، بالنظر إلى اختلاف الوسائل المتبعة لتحقيق الإخضاع أو الطاعة، إذ يمكن القول إنها تمثل القدرة على التأثير في سلوك الآخرين، فيما تمثل السلطة بادعاء حقها في القيام بذلك، وبالتالي فإن القوة تحقق الإخضاع من خلال القدرة على الإقناع، بواسطة الضغط، أو التهديد، أو الإكراه بالعنف، أما السلطة فهي تعتمد على ادعاء مدرك ومفهوم للحق في الحكم. ويحدث الإذعان، أو الخضوع، من خلال التزام أخلاقي ومعنوي من طرف المحكوم، بأن يطيع الحاكم في الأنظمة الديمقراطية، التي تقوم على التعاقد الاجتماعي.

قاد الاشتغال الفكري السياسي المعاصر إلى البحث عن سلطة لا تتحول إلى تسلط، وعن كيفية إيجاد نظم سياسية تتحقق فيها العدالة، ولا تنجح نحو العبودية والاستبداد، عبر تحقيق التوازن بين حرية الإنسان وسلطة الدولة أو النظام، وعلى هذا الأساس تمحورت جهود فلاسفة ومفكرين كثير خلال مختلف مراحل التاريخ البشري، وتكلفت أعمال كثيرة، من بينها مؤلفات الفيلسوف السياسي جان جاك روسو (1712 - 1778)، الذي اجترح العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم «Du Contrat Social»⁽⁸⁾، وأعمال فلاسفة آخرين وضعوا تصورات حاولت إيجاد توازن ديمقراطي ممكن بين حرية الفرد وسلطة الدولة.

تشير السلطة في المجال التداولي العربي إلى القدرة والملك⁽⁹⁾، كما أنها تحيل إلى التسلط، والتغلب، والقهر⁽¹⁰⁾، وخاصة من جهة الفعل منها، لكن مفهوم السلطة لم يجر الاشتغال الفكري الكافي عليه، ولا على أفلتمته فكرياً وفلسفياً، واقتصرت مركباته على المعاني والدلالات المترجمة عن لغات أجنبية، وخاصة اللغتين الفرنسية والإنكليزية، فيما ينطوي معنى السلطة في المجال التداولي العربي على معنى القوة والسطوة، وأيضاً على دلالة سياسية أو قانونية معينة، فيقال مثلاً سلطة النظام، وسلطة الدولة، والسلطة السياسية، أو السلطة الفردية، والسلطة التشريعية والتنفيذية.. إلخ. وبنفس الوقت، يجري الخلط بين السلطة والتسلط، ومشتقاتها المجسدة في التسلطية والسلطوية، والأمر ينسحب إلى مفاهيم الاستبداد والديكتاتورية والشمولية وغيرها.

يرى بيير داکو أن ثمة فرقاً كبيراً بين مفهومي السلطة والتسلط، فالسلطة وسيلة تسعى إلى تحقيق هدف واقعي، وتحترم الأشخاص الذين تحكمهم كلياً، وهي القيادة الديمقراطية في صورته النقية. أما التسلط فهو على العكس من ذلك تماماً، إذ توظف ممارسات التسلط قوة السلطة كغاية بحد ذاتها، حيث تتنفي في هذه الصورة إمكانيات الحوار مع الآخرين، ويكون صاحب السلطة هو

(8) Du contrat social ou Principes du droit politique, Jean-Jacques Rousseau, publié en 1762.

(9) حسن سعيد الكرمي، الهادي، قاموس عربي - عربي، دار لبنان للطباعة والنشر، ج2، بيروت، 1992، ص 272.

(10) المرجع السابق، ص 273.

المستبد المطلق، والطاغوت المنفرد بالسلطة والقوة في مختلف الحالات، وللسلطة تجاوزات قد تصل إلى حد الاستبداد⁽¹¹⁾.

الدولة تسلطية أم النظام؟

تعتبر إريكا فرانتز أن النظام هو «مجموعة من القواعد الرئيسة، الرسمية وغير الرسمية، التي تحدد من له أن يؤثر في خيارات الحكام والسياسات، بما في ذلك القواعد التي تحدد الدائرة التي يُختار منها الحكام»⁽¹²⁾. ويكون النظام سلطويًا إذا:

- 1- انتزع الذراع التنفيذي فيه السلطة بطرائق غير ديمقراطية، أي بطرق غير الانتخابات الحرة والنزيهة (مثل كوبا في عهد الأخوين كاسترو أو سورية في عهد الأسدين، الأب والابن).
- 2- إن وصل الذراع التنفيذي بانتخابات حرة ونزيهة، ولكن بعد ذلك قام بتغيير القواعد بما يفرض قيودًا على أي منافسات انتخابية آتية، سواء تشريعية أم تنفيذية (مثلما حصل في كل من كينيا في عام 1963، وزامبيا عام 1996، وتركيا بعد وصول حزب العدالة والتنمية عام 2002). وعليه، فإنها تضع الانتخابات الحرة والنزيهة معيارًا أساسيًا تميز فيه الأنظمة السلطوية عن الأنظمة غير السلطوية، كونه يحدد مسار وصول الحكومة إلى السلطة وكيفيته⁽¹³⁾.

من جهته، اجترح خلدون النقيب مفهوم الدولة التسلطية، وذلك في إطار دراسته للسلطة السياسية الحديثة في المشرق العربي، معتبرًا أنها أعلى أشكال الاستبداد، وسليمة الدولة البيروقراطية الحديثة. إضافة إلى أنها تمثل الشكل الحديث والمعاصر للدولة المستبدة القديمة، وتمتلك ناصية الاستبداد من خلال الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع⁽¹⁴⁾ لصالح النخبة الحاكمة.

توصيف النقيب للدولة التسلطية، هو توظيف يخص النظام السياسي، ولا يخص الدولة إلا بشكل إجرائي، أو بالأحرى مجازي، أي بعد أن تمسخها الأنظمة التسلطية وتجعلها على صورتها، وأفضل هنا استخدام مفهوم الأنظمة المتسلطة. فسلطات الأنظمة السياسية في المشرق العربي التي درسها النقيب سيطرت على كل مفاصل الدولة، ومسختها على صورة النظام القائم، وبات من الصعب التفريق بين النظام والدولة، وهذا ما فعلته -وما تزال- الأنظمة المتسلطة بالدولة والمجتمع في معظم بلداننا العربية، وخاصة في سوريا والعراق وسواهما.

ما يهمنا أكثر هو الجانب الهام، الذي التفت إليه النقيب، ويخص أن النظام التسلطي، أو المتسلط، يسعى إلى تحقيق احتكار السلطة بواسطة اختراجه للمجتمع المدني، وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات

(11) بيري داکو، الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، ترجمة وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط2، 1986، ص 197.

(12) إريكا فرانتز، السلطوية.. ما يجب أن نعرفه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة حمزة عامر، 2022، ص 17.

(13) المصدر السابق، ص 18.

(14) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1996، ص 23 و24.

تضامنية، تعمل بوصفها امتدادًا لأجهزة النظام، حيث يُبنى الحكم الاستبدادي على تسيد الدولة البيروقراطية، من خلال توسيع قدرتها على تنسيق البنى التحتية، بحيث تخترق المجتمع المدني بالكامل، وتجعله امتدادًا لسلطتها، وتحقق بذلك الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع⁽¹⁵⁾. بالمقابل، يتيح النظام التسلطي المجال لعودة مختلف التنظيمات والتشكيلات ما قبل المدنية، كالقبلية والطائفية⁽¹⁶⁾.

نظام الأسد

تكمّن الإشكالية في توصيف أنظمة الحكم العربية، وما يعيننا هنا، النظام في سوريا، الذي أفصّل تسميته النظام الأسدي، بنسخته الأب والابن. هل هو نظام شمولي أم ديكتاتوري واستبدادي، أم نظام سلطوي أم نظام تسلطي، يقوده حاكم متسلط؟

قبل كل شيء، نشير إلى قصور توصيف مفهوم الشمولية أو الاستبداد والديكتاتورية على نظام الأسد، على الرغم من أن المقدمة النظرية لهذا البحث تشي بأن مفهوم النظام الشمولي يمكن أن نوصّف به نظام الأسد، من حيث أن هذا النظام أقام سلطته، في عهد حافظ الأسد، على خليط من الضباط والمدنيين، الذين شاركوا بانقلاب 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1970، واعتمد على الجيش، الذي حولته إلى جيش عقائدي، وله أذرع أمنية، وأجهزة أمنية واستخباراتية، تحولت فيما بعد إلى الركيزة الأساسية للنظام، كما اعتمد على حزب وحيد هو حزب البعث، وتفرعاته التابعة له، كالطلائع وشبيبة الثورة والاتحادات المهنية والجنديرية والنقابات والجمعيات، ووظفها جميعًا كوسيلة للهيمنة على المجتمع، بإشراف أجهزة الأمن المتعددة وتنفيذها، وأجهزة أخرى، استخدمها من أجل ضبط حركة المجتمع ومراقبة حراكه، وتدجينه، ومن أجل التسلط على كل قوى المجتمع السوري، ومكوناته المدنية والأهلية الإثنية والطائفية، باستخدام مركبات التسلط القائمة على الإكراه والقمع والملاحقة والإرهاب والعدوان، بوصفها أدوات فرعية أو بديلة على الأقل في حال غياب التسلط المباشر، حيث تدخل وسائل القمع والقهر والعدوان والإرهاب والاعتداء في بنية مفهوم التسلط وتركيبته الذي نهض عليه نظام الأسد بنسخته، الأب والابن، بواسطة ممارسة البطش والقوة والقمع والإكراه والإرهاب والعدوان، وكافة أشكال العنف العاري أو المستتر، وذلك في ظل حالة الطوارئ، التي فرضها عسكر حزب البعث، الذين نفذوا انقلاب 8 آذار/ مارس 1963، وأعلنوا الأحكام العرفية بالأمر العسكري رقم 2، وعاش في ظلها السوريون عقودًا عديدة، حيث لم يتم إنهاء حالة الطوارئ إلا في 21 نيسان/ أبريل 2011، على إثر اندلاع الثورة السورية.

لقد جمع نظام الأسد، وفق نسخة الأب المؤسس، حافظ الأسد، بين الشمولية والديكتاتورية والاستبدادية، وأسس نظامًا تسلطيًا هجينًا، جرت عملية هندسته وفق منطق وتركيبية النظام المتسلط على الدولة والمجتمع. وتمكن من إطباق سيطرته على كل مناحي الحياة، خاصة بعد الأحداث الدموية في ثمانينيات القرن العشرين المنصرم. واستند النظام في نسخته إلى العصبية والزبائنية في حمايته، وفي تأمين حاضنته الاجتماعية، ولعب العصب الطائفي، ممثلًا بالعلوية، الدور الرئيس في

(15) المصدر السابق، ص 12.

(16) المصدر نفسه، ص 371.

تثبيت مفاصل الحكم وحمايته، حيث أصبح مركز السلطة علويًا، فيما احتل دوائر البصلة المركزية، التي اجترحتها أرندت للنظام الشمولي، علويون موالون ومقربون من الأسد وعائلته، كما تولى ضباط علويون أهم المناصب في الجيش العقائدي وأجهزة الأمن، واتخذ النظام الطائفة العلوية كرهينة بين يديه.

جرى التعامل مع السلطة في نظام الأسد التسلطي بوصفها غاية بحد ذاتها، فصاحب السلطة هو الأسد، المستبد المطلق، والطاغوت المنفرد بها وبالقوة في مختلف المراحل والحالات التي عرفتھا سورية. واستخدمت السلطة من أجل فرض السيطرة التامة على الدولة والمجتمع، ومصادرة الحريات العامة. واختصر نظام الأسد الدولة السورية بشخص حافظ الأسد، ثم بشار الأسد، بعد توريثه السلطة. كما اختصر الشعب السوري إلى حفنة من المردين أو بالأحرى المنحكجية، والشبيحة، والخانعين، وجرى إلغاء وجود الآخرين، واتهامهم بالخيانة والعمالة واللا وطنية.

بالمقابل، لجأ النظام إلى الادعاء بأنه بنى دولة رعاية اجتماعية في مجالات التعليم والصحة والخدمات، واتخذ مؤسسات الدولة كمرافق لتحقيق سيطرته المطلقة والانصياع التام للجماهير، وكان العنف إحدى الأدوات الرئيسة، والأكثر فعالية، لتحقيق الانصياع الجماهيري، من خلال النظام الأمني والاستخباراتي، وليس عبثًا أنه أنشأ أكثر من 16 فرعًا للأجهزة الأمنية الاستخباراتية، وأذرعها السرية والعلنية.

سعى نظام الأسد إلى مصادرة الفضاء العام، ولم يترك أي منظمة أو تنظيم مؤسس على المصالح المشتركة للسوريين، إلا وهيمن عليه، أو أفرغه من محتواه، أو صادره، وشمل ذلك وسائل الإعلام، والأحزاب السياسية، والمجالس البلدية، ومجالس الأحياء، والجمعيات الأهلية والمدنية، والمنظمات المهنية، أو النقابية، والخيرية، وسوى ذلك. وحوّل السوريين إلى رعاة في البراري، أو جماهير ضائعة، ليس لها مصالح خاصة أو محدّدة، ولم تعد تملك أي نقطة واضحة، أو أي مشروع مشترك يهدفون إلى تحقيقه، وأفضى كل ذلك إلى تفتيت النسيج الاجتماعي، وانهارت البنية المجتمعية الداخلية للسوريين، وانقطع عنهم بعضهم عن بعض، ففي أنظمة الاستبداد والشمولية، تنقطع الصلات السياسية بين الناس، ويحال دون الاستعدادات البشرية للعمل والسلطة، غير أنه لا يمكن أن يقضي على كل الصلات بينهم، وما كان ليحطم كل «الاستعدادات البشرية»⁽¹⁷⁾. ومن الطبيعي أن يُدفع الناس إلى العزلة، بعد تدمير حياتهم المدنية والسياسية ومصادرتها، لتصبح العزلة ذلك الطريق المسدود، الذي تريد الأنظمة المتسلطة إسكانهم فيه.

على الرغم من العزلة والتدجين ونشر الرعب، إلا أن المشاركة الجماهيرية في الطقوس المنظمة كاملة على الدوام، مع أن النظام الأسدي كان يجبر الجميع على الانخراط فيها، وخاصة في المسيرات «الحاشدة» المؤيدة له، وفي التجمعات الخطابية، وذلك في إطار سعيه إلى تحويلهم لرعاع أو بالأحرى شبيحة، يمكن الاعتماد عليهم للانخراط في تكتلات وتنظيمات جماهيرية، تضم إليها أفرادًا معثرين ومعزولين، وتصبح الحالة الجماهيرية «النتيجة المنطقية والتاريخية لتدمير البنى الاجتماعية وإعادة تنسيقها، وإدماج مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في مجال واحد

(17) حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016، ص 269.

هو مجال السلطة الشمولية التي لم يكن بوسعها أن تكون كذلك لولا سيطرتها المحكمة على جميع مفاصل الإنتاج الاجتماعي»⁽¹⁸⁾.

اختراق المدني

عمل نظام الأسد، منذ البداية، على تطويع جميع منظمات المجتمع المدني، وقام باختراقها والتدخل في تفاصيل عملها وتركيباتها وفعاليتها. وكانت البداية من النقابات المهنية، حيث أخضع نقابات العمال واتحاد الفلاحين واتحاد الطلبة والاتحاد النسائي وألحقها جميعاً بأجهزة السلطة، مثلها مثل حزب البعث، الذي تحول إلى مجرد تابع، وليس حزباً حاكماً. واعتمد النظام على رجاله في عمليات الاختراق، أو على آخرين استمالهم إليه، وأصبحوا من أتباعه أو عملائه داخل النقابات والجمعيات، التي فقدت استقلاليتها تدريجياً حتى انعدمت، وفقدت معها القدرة على حماية مصالح أعضائها أو تمثيلها، ولم يعد لها أي نشاط خارج ما تفرضه أجهزة النظام عليها، وبات لها دورٌ إذعانيٌّ كما لم يعد ينطبق عليها توصيف منظمات مجتمع مدني، لأنها أضحت امتداداً لأجهزة الدولة في كل شيء، وذلك بعد أن جرى إخضاعها، وتغيير موثيقها وبرامجها، بموجب قرارات عديدة، أصدرها نظام الأسد، وخاصة بعد أحداث عام 1980⁽¹⁹⁾.

جرى خلال عقدي ثمانينيات القرن العشرين المنصرم وتسعينياته ممارسةٌ تضيق شديد على كل المبادرات والمحاولات للقيام بعمل مدني، ووصل الأمر إلى حظر الأنشطة الرياضية والبيئية والكشافية، «وتعرض المشاركون فيها للاستجواب والمساءلة، بموجب قانون الطوارئ.. وإكمال تأطير تلامذة المدارس وطالب الجامعات في منظمات طلائع البعث واتحاد شببية الثورة والاتحاد الوطني لطلبة سورية، كمنظمات رديفة لحزب البعث. كما تم إنشاء منظمات واتحادات لتضم الفئات المدنية والمهنية الأخرى، وتمت السيطرة التامة على ما كان موجوداً من قبل،» كاتحاد الصحفيين واتحاد الكتاب والاتحاد الرياضي واتحاد العمال واتحاد الفلاحين ومنظمة الاتحاد النسائي والجمعيات الحرفية»⁽²⁰⁾.

محاولة الإحياء

مع نهاية حكم حافظ الأسد، ثم وفاته (10 حزيران/ يونيو 2000)، وتوريث ابنه بشار مقاليد

(18) جاد الكريم الجباعي، المجتمع المدني: هوية الاختلاف، ترقا للطباعة والنشر والتوزيع، دير الزور، ط1، 2003، ص 33.

(19) القانون رقم 26 تاريخ 13/7/1981 لتنظيم مهنة الهندسة، والقانون رقم 39 تاريخ 21/8/1981 لتنظيم مهنة المحاماة، والقانون رقم 31 تاريخ 16/8/1981 لتنظيم مهنة الطب البشري، وغيرها من قوانين النقابات المهنية. انظر: جهاد مسوتي، العمل النقابي في سورية: قراءة عامة في الأنظمة الداخلية للنقابات»، مجلة المشكاة، العدد الأول، آذار/ مارس 2008.

(20) منذر الشيخ، المجتمع المدني السوري قبل 2011، مركز حرمون للدراسات المعاصرة: 19 نيسان/ أبريل 2021، ص 19، انظر: <https://www.harmon.org/researches>

السلطة، تنادى مثقفون وناشطون من أجل إحياء المجتمع المدني السوري، واستفادوا من عدة عوامل، أبرزها:

- 1 - المتغيرات الدولية التي حملها سقوط جدار برلين في 9 كانون أول/ نوفمبر 1989، وانهيار الاتحاد السوفيتي السابق مع نهاية كانون الثاني/ ديسمبر 1991، ومعه دول المنظومة الاشتراكية.
- 2 - التحول نحو الديمقراطية والثورات التي اجتاحت معظم دول المنظومة الاشتراكية السابقة.
- 3 - إشاعة جوٍّ من الانفتاح، خلال عمليات ترتيب انتقال السلطة من الأب إلى الابن.
- 4 - التخفيف من الإجراءات الأمنية، وإرخاء القبضة الجديدة، بالتزامن مع عود الإصلاح التي حملها خطاب القسم الذي ألقاه بشار الأسد⁽²¹⁾.

تشكلت «جمعية أصدقاء المجتمع المدني»، التي قام بتأسيسها عدد من المثقفين السوريين بعد عقدهم عدة لقاءات سرية، وصياغتهم لورقة تأسيسية، جاء فيها «إن المجتمع المدني كما نراه هو مجموع التنظيمات المجتمعية غير الحكومية من جمعيات ونقابات وهيئات ومنظمات وأحزاب ووسائل إعلام حرّة ومتعددة ونواد ومؤسسات، وجوهره الخيار الديمقراطي، ولا يمكن للديمقراطية أن تتجسّد إلا عبر نهوض المجتمع المدني بأنظمتة ومؤسساته، وخلق حالة حوار نقدي بين المجتمع والدولة من أجل مصلحة الوطن، كما أن تفعيل مؤسسات المجتمع المدني يُعتبر السبيل الوحيد لبناء دولة للجميع وتحقيق حراك اجتماعي فاعل وصولاً إلى الدعوة إلى تأسيس جمعية أصدقاء المجتمع المدني في سوريا علناً نقدم جهداً يُسهم في بناء مجتمع ديمقراطي متطور»⁽²²⁾.

بدأت جهود إحياء المجتمع المدني ومحاولاته، بوصفها مدخلاً لإحياء السياسة في المجتمع السوري التي حرّمها منه النظام، وعنى ذلك أن الثقافي كان مدخلاً للمدني، الذي شكل بدوره مدخلاً للسياسي، على أن نفهم السياسية ليس بمعناها الحزبي المباشر. وأغلب من ساهموا في حركة الإحياء كانوا معتقلين سياسيين، خرجوا بعد سنوات مديدة من سجون أجهزة النظام وزنازينها، إضافة إلى مثقفين، وحقوقيين، وناشطين، من خلفيات فكرية وسياسية متنوعة، وبعض الصناعيين ورجال الأعمال.

لاقت دعوات الإحياء أصداء واسعة، وقبولاً كبيراً في الوسطين المدني والسياسي، خاصة بعد أن أصدر مثقفون وناشطون سياسيون بيان الـ 99⁽²³⁾ في 27 أيلول/ سبتمبر 2000، ووثيقة الألف⁽²⁴⁾ في 10 يناير/ كانون الثاني 2001، ثم أعلن عن تأسيس «لجان إحياء المجتمع المدني» في 14 أبريل/ نيسان 2001، وبالتزامن مع هذا الحراك عاد النشاط إلى بعض المنظمات الحقوقية، ونشأت منظمات

(21) خطاب القسم الذي ألقاه بشار الأسد أمام مجلس الشعب، يوتيوب، 10 / 07 / 2013 :
<https://cutt.us/gpA42>

(22) رياض سيف، سيرة ذاتية وشهادة للتاريخ، تحرير أكرم البني وأسامة عاشور، مؤسسة دار الجديد، بيروت، 2020، ص 96.

(23) <https://bit.ly/2E7woyW>

(24) <https://bit.ly/3ckk62V>

جديدة، مثل «جمعية حقوق الإنسان في سوريا»، التي تأسست في 02 تموز/ يوليو 2001، ومنظمة حقوق الإنسان في سورية (ماف)، التي تأسست في 2004. كما نشأت منتديات حوارية عديدة، تناولت قضايا فكرية وسياسية، وأطلق على هذا الحراك المدني والسياسي اسم «ربيع دمشق»⁽²⁵⁾، الذي سرعان ما دمرته سلطات نظام الأسد الابن، واعتقلت أغلب الناشطين فيه، وحكمت عليهم بالسجن سنوات عديدة.

المدني والسياسي

ترددت مقولة «الحرية تُؤخذ ولا تُعطى»، على لسان العديد من المفكرين والفلاسفة، ووقفها تحرك نشطاء «ربيع دمشق»، ودفعوا ثمنه. وكان من الصعب فصل العمل المدني عن العمل السياسي، في ظل نظام التسلط الأسدي في سوريا، لأن تحرير المجال العام، وحتى فسحات صغيرة منه، غير ممكن دون فكّ الهيمنة الشاملة، التي فرضها النظام على المجتمع، ذلك أن المجال العام أو الفضاء العمومي يفهم على أنه الحيز أو المساحة، التي يتواصل ويتناقش من خلالها الأفراد والجماعات المجتمعية، ويتجادلون فيه حول مختلف القضايا والاهتمامات العامة. واعتبره هابرماس بأنه «المجال الفاصل بين الدولة والمجتمع، وينشق من المجال الخاص، لذلك يجب التمييز بين المجال العام والخاص، فالمجال العام يتكون من مجموعة من الأفراد الخصوصيين»⁽²⁶⁾، بالنظر إلى التعارض بين الفضاء العمومي والدولة، وخاصة إذا هيمن عليها نظام تسلطي، كونها تسعى إلى ضبط العمل المدني ومراقبته، وتطوير وسائل الهيمنة والسيطرة على الرأي العام وتوجيهه نحو أهدافها، موظفة كل سلطاتها القانونية، وكل وسائلها الدعائية، في حين أن الفضاء العمومي مضاد للسلطة الاستبدادية، ويقتصر دوره أساساً على نقد آليات السيطرة والهيمنة، ويسعى إلى بناء رأي عام قادر على لعب دور الوساطة، حيث «يلعب الرأي العام دور الوساطة بين حاجات المجتمع والدولة»⁽²⁷⁾.

حراك جديد

ما يسجل على محاولات إحياء المجتمع المدني في سوريا، ليس شجاعة حاملي المشروع من المثقفين والناشطين السياسيين والمدنيين الذين دفعوا ثمنًا باهظًا، بل توظيفهم العمل المدني في سياق مطلبية وسياسية، وبالتالي كان السياسي محمولاً على المدني والثقافي، ولم يكن النضال المدني مستقلاً بأدواته أو بمضامينه أو توجهاته، حيث إن لجان المجتمع المدني على الرغم من تأكيدها أنها لا تشكل مرجعية أو بديلاً أيديولوجياً أو منافساً سياسياً، إلا أنها لم تخف مطالبها المتمثلة في «وقف العمل بقانون الطوارئ، وإطلاق الحريّات، بما فيها إصدار قانون لتنظيم عمل الأحزاب والجمعيات والنوادي والمنظمات غير الحكومية، واستقلال القضاء، ومنح المواطن الحقوق الاقتصادية المنصوص

(25) أطلق اسم «ربيع دمشق»، على فترة من النشاط المدني والسياسي في سوريا، التي أعقبت وفاة حافظ الأسد في 10 يونيو/ حزيران 2000، ولم يتأخر نظام الأسد في إيقافها، واعتقال أغلب ناشطيها، ورمى بعضهم في سجنونه.

(26) Jürgen Habermas, l'espace public: Critique de la politique, Trad: Marc.B.de Launay, Payot, Paris, 1978 Paris, p 246-247.

(27) Jürgen Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad: R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.p 56.

عليها بالدستور⁽²⁸⁾، وكذلك دعا بيان الـ 99 إلى «إلغاء حالة الطوارئ والأحكام العرفية المطبقة في سوريا من عام 1963، وإصدار عفو عام عن كافة المعتقلين السياسيين، والسماح بعودة المنفيين، وإرساء دولة القانون وإطلاق الحريات العامة والاعتراف بالتعددية السياسية والفكرية وحرية الاجتماع والصحافة والتعبير عن الرأي»⁽²⁹⁾.

لا شك أن الناشطين السياسيين الذين اجترحوا فكرة الإحياء كانوا على دراية، بأن إمكانات العمل المدني في ظل نظام الأسد محدودة جداً إن لم نقل معدومة، حيث ذهب، أكرم البني، إلى القول إن «من غير الممكن الحديث عن مجتمع مدني حي في إطار دولة تسلطية»⁽³⁰⁾، ثم وضع أربعة شروط لنجاح عملية الإحياء:

- 1 - نقد المناخ السياسي السائد وتغييره.
- 2 - توفير شرط جديد، يزيح بعبع الخوف والرعب، ويفتح شهية الناس إلى المشاركة في الشأن العام.
- 3 - نشر ثقافة الديمقراطية وتربية النفس والآخرين على التسامح، واحترام ظواهر التعددية وحق الاختلاف وتخفيف حدة الاستقطابات والتوترات المجتمعية ونوازع التطرف والمغالاة⁽³¹⁾.

كل هذه الشروط لم تتوفر في الفترة التي عرفت باسم ربيع دمشق، وبالتالي في ظل نظام تسلطي كنظام الأسد، كان من شبه المستحيل نجاح مشروع إحياء المجتمع المدني، الأمر الذي يثير شكوكاً حول توفر إمكانات العمل المدني في المجتمعات المسيطر عليها من طرف أنظمة متسلطة بشكل عام، ذلك أن المجتمع المدني المستقل لا يجد متنفساً في إطار دولة تسلطية، كون العمل المدني بشكل عام يتطلب فسحة من الحريات العامة، وانتفاء مظاهر الخوف والرعب من الملاحقة والاعتقال والتصفية، وبالتالي فإن تحرير حيز من الفضاء العام يتطلب كثيراً من الجهد المحفوف بالمخاطر والمعوقات في ظل النظام الأسدي المتسلط على الدولة والمجتمع، والذي لا يتسامح مع محاولات نشر ثقافة الديمقراطية والمواطنة والتعددية وحق الاختلاف والشراكة في الوطن، وتعزيز الحوار بين مكونات المجتمع وأفراده، حسبما كان يطمح إليه نشاط ربيع دمشق.

شكل حراك ربيع دمشق بمختلف مُتتدياته ولجانه وجمعياته، قفزةً نوعية في تاريخ عمل الحركات الاجتماعية في سوريا وأسلوبه، وفي طرق النضال المدني ضد سلطة الاستبداد والتسلطية، عبر تبنّيه التنوير والتثقيف الفكري والسياسي، واتباعه الأسلوب السلمي والحواري في الدفع نحو التغيير الديمقراطي، والدفاع عن حقوق الإنسان وحرية وبيئته، ومُناهضة نهج خيرات سوريا، بالابتعاد عن الأساليب العنيفة في التغيير. وقد تميز الحراك الاجتماعي السوري في مطلع الألفية الثالثة بالميزات التالية:

(28) <https://arabiansforum.net/archives/5822>

(29) <https://bit.ly/2E7woyW>

(30) <https://www.aljazeera.net/opinions/2004/12/30>

(31) المصدر السابق.

- 1 - عدم حصره في إطار طبقة أو فئة معينة، بل انخرط فيه ناشطون سوريون من هويات متنوعة عابرة للطبقات وللطوائف والإثنيات.
 - 2 - اعتمدت مجموعاته على التنظيم والتشبيك غير المقيد.
 - 3 - تركزت الأهداف على القضايا الاجتماعية والثقافية بالمقام الأول، ولم تكن سياسية بشكل مباشر، إضافة إلى تميز مجموعاته بمستوى وعي مرتفع.
 - 4 - لم تسع إلى الوصول للسلطة السياسية، بل إلى تفعيل دور المجتمع المدني وزيادة مساحة استقلاليته، وتحرير الفضاء العمومي.
 - 5 - اتجهت إلى المشاركة السياسية المباشرة بواسطة طرق غير تقليدية، تجسدت في إصدار البيانات المطالبة، والمشاركة أو تنظيم اعتصامات ووقفات احتجاجية، وتكوين حركات اجتماعية جديدة لإحياء المبادئ الدستورية، والعودة إلى الممارسات الديمقراطية في سوريا قبل وصول حزب البعث إلى السلطة.
- إذًا، اتخذت حركة إحياء المجتمع المدني موقعًا جديدًا، تجسد في الدفع نحو التغيير الديمقراطي، ونحو التغيير السياسي، وذلك بالنظر إلى ضعف الأحزاب السياسية وعجزها عن أداء أدوارها في ظل النظام المتسلط، الذي عمد جاهدًا إلى إغلاق الفضاء العام، وألغى الممارسة السياسية خارج دائرته، عبر ممارسات قمعية تسلطية.

عودة المدني

اللافت هو أن الثورة السورية التي اندلعت في 15 آذار/ مارس، كان حراكها الاحتجاجي السلمي محمولاً على عمل مدني لقوى المجتمع المدنية، التي عادت إلى الظهور في تشكيلات وشبكات عديدة، واجترح شبابها أشكالاً جديدة للعمل والتنظيم، تجسدت في التنسيقيات واللجان والشبكات، التي كانت بمثابة فرق عمل ذات طابع مستقل وتطوعي، وليس لها أي انتماء حزبي سياسي أو عسكري، بل قامت بتنظيم مظاهر الاحتجاج في مختلف مناطق سوريا، والمطالبة باستعادة الحقوق المدنية والسياسية التي صادرها نظام الأسد التسلطي طوال أكثر من أربعة عقود من الزمن. «ولم تكن التنسيقيات هي الكيان الوحيد الذي عاد المجتمع المدني للحضور من خلاله، فقد شهد عام 2011 تأسيس تجمعات مدنية تطوعية وتضامنية، غايتها مساعدة طبقات المجتمع الفقيرة والمحتاجة أو المتضررين من سياسات العنف التي اتبعتها النظام السوري، وحمايتهم من المؤسسات التي يسيطر عليها، مثل المراكز الصحية، الخدمية، الأمنية، وغيرها»⁽³²⁾.

مثلت التنسيقيات واللجان شبكات تنظيمية مدنية تطوعية، غايتها تعبئة طاقات المحتجين وتوجيهها نحو ميادين التظاهر والاعتصامات والوقفات وسواها، وتعاون فيها الناشطون بوصفهم أفرادًا، لا يمثلون أحزابًا سياسية، وتوزعوا الأدوار والمهام والتنسيق العقلاني للأنشطة والفعاليات الاحتجاجية والإعلامية والخدمية، وأخذ التشبيك في داخل التنسيقيات وخارجها أشكالاً مختلفة من

(32) تجربة المجتمع المدني السوري، مركز جسور، 15 سبتمبر/ أيلول، 2020.

انظر: <https://jusoor.co/ar>

أجل التعاون، بغية تحقيق الأهداف المشتركة للحراك الاحتجاجي. بالمقابل، لجأت سلطات النظام إلى القمع والقتل وملاحقة أغلب الناشطين المدنيين، في التنسيقيات واعتقالهم، وتمكنت من تصفية معظمهم، فيما اضطر الناجون منهم إلى الهرب خارج مناطق نظام الأسد.

الخاتمة

تظهر تجارب المجتمعات الحديثة، أن العمل المدني بمختلف أشكاله، لا يمكن أن ينمو ويزدهر، إلا في ظل أنظمة ديمقراطية، أو على الأقل أنظمة تترك هوامش له، لكنه يختنق تحت نير أنظمة الحكم الشمولية والديكتاتورية، ويكون أشبه بالحفر في صخور صلبة وقاسية.

وفي الحالة السورية، تركز العمل المدني حول كيفية إنعاش المجتمع، ورفع الظلم الواقع على أفرادها وتكويناته، والتخفيف من وطأة الواقع القهري، التي لا تطاق. واصطدم بكون مؤسسات المجتمع المدني مستولى عليها من طرف السلطات والأجهزة، وكانت تعمل وفق الحدود والضوابط التي يسمح بها النظام الشمولي الأسدي، ولا تتواجه معه، بل تقوم بادعاء احتكار العمل المدني، وتمثيل قوى المجتمع، وذلك كي تمنع الساعين بالفعل إلى تحرير المجال العمومي وتسكتهم، وإلى التصدي للظلم والقمع، لذلك فإن ما يزيد من صعوبة الحفر في صخرة الشمولية الأسدية، أن الجمعيات والمؤسسات التي تصنف تحت تسمية المجتمع المدني لا تتوافق مع معنى، المجتمع المدني أو دوره الساعي إلى كسر هيمنة النظام التسلطي الشمولي، وتحرير الفضاء العام، فبعضها متواطئ مع النظام بشكل كامل، وبعضها الآخر انساق نحو مصالح ومطامع قيادتها الضيقة، وأسهمت في إعادة إنتاج الظلم والقمع، وتهميش أصوات المجتمع المدني الحقيقية وإسكاتهما، وعملت بتكاتف وتناغم مع ما تريده سلطات النظام القمعية. وكانت تلك المؤسسات محدودة السقف، وتقوم باحتكار الفسحات والهوامش المدنية، وتدعي تمثيل قوى المجتمع المدني، حيث النقابات المهنية، كنقابات العمال مثلاً، تدعي تمثيل العمال، والدفاع عن مصالحهم، والجمعيات الحقوقية تدعي الدفاع عن حقوق الإنسان، وتنفي وجود أي انتهاكات لها، فيما كانت في الواقع تتماهى مع أجهزة المنظومة التسلطية، عبر خدمتها بشكل مباشر وغير مباشر، هناك أصوات تجادل بأنه في الحالة السورية، «من المهم للغاية لقوى المجتمع المدني فرض صوتها السياسي والمُسيّس على من يحاول تحييده، والعمل نحو كسر الثنائية التي خلقت ما بين المدني والسياسي، إذ لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر»⁽³³⁾. لكن إذا كان من المهم عدم التخلي عن الدور السياسي للقوى المدنية، فإن ذلك لا يعني إزالة الحدود، والتماهي بين المدني والسياسي، كونهما يتتمان إلى مجالين مختلفين. كما أن سعي قوى المجتمع المدني نحو تحرير الفضاء العام، والقيام بدور الوساطة، وتحقيق العدالة... انعكس على قيامها بأنشطة سياسية، لكنهم لم تقم بكل ذلك وفق منطق العمل السياسي المباشر، وكان على الأحزاب السياسية أن تقوم بذلك.

ومع هذا كله، يبقى السؤال قائماً حول إمكانات العمل المدني، وسبل استثمار الهوامش القليلة، التي تتاح للقوى المدنية، وتأتي في حالات ضعف القبضة التسلطية الشمولية، أو حين تحدث

(33) نور أبو عصب، المجتمع المدني كأداة مقاومة: مركزة الفرد في التغيير الاجتماعي، الجمهورية، 15 تشرين

أول / أكتوبر، 2020. أنظر: <https://aljumhuriya.net/ar/2020/10/15>

عمليات انتقال للسلطة، أو بتأثير ضغوط دولية. ولا شك في أن السوريين قادرون على اكتشاف طرق مبتكرة للتنظيم المدني، وطرق عمله، سواء في أماكن اللجوء، أو في مجتمعاتهم، التي تتقاذفها قوى الأمر الواقع الثلاث، النظام، وقوى الشمال الغربي، وقوى الشمال الشرقي، خاصة بعد أن تعرض النسيج المجتمعي السوري إلى التفكك والتبعثر، وفي ظل وجود قوى تعمل على قتل ما تبقى من مظاهر مدنية حيّة فيه.

المراجع

- إريكافرانترز، السلطوية.. ما يجب أن نعرفه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة حمزة عامر، 2022.
- بيردكو، الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، ترجمة وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط2، 1986.
- جاد الكريم الجباعي، المجتمع المدني: هوية الاختلاف، ترقا للطباعة والنشر والتوزيع، دير الزور، ط1، 2003.
- حسن سعيد الكرمي، الهادي، قاموس عربي-عربي، دار لبنان للطباعة والنشر، ج2، بيروت، 1992.
- حنة أرندت، التفكير الحر، ترجمة مالك سلمان، دار الساقى، بيروت، 2022.
- حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، بيروت، ط2، 2016.
- خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1996.
- رياض سيف، سيرة ذاتية وشهادة للتاريخ، تحرير أكرم البني وأسامة عاشور، مؤسسة دار الجديد، بيروت، 2020.
- Jürgen Habermas, l'espace public: Critique de la politique, Trad: Marc.B.de Launay, Payot, Paris, 1978 Paris.
- Jürgen Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad: R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- Montesquieu, De l'esprit des lois, Édition établie par Laurent Versini, Paris, Éditions Gallimard, 1995. P 26.
- Du contrat social ou Principes du droit politique, Jean-Jacques Rousseau, publié en 1762.



مقالات رأي

■ النضالُ من الدّاخل: المجتمعُ المدنيّ وإرهاصاتُ الصّمود

سالم عوض الترابين

■ الحركات الاجتماعية وتشكُّل الوعي بالنضال المدني:
نماذج تونسية

كوثر الإدادي

■ القضية السورية وإشكالية النضال المدني
ماهر مسعود

■ الميديا الاجتماعيّة شكل من أشكال النضال المدني
في تونس

عبير الكوكبي

■ النضال المدني من الجماعة إلى المجتمع

محمد ياسين نعسان



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

النِّضالُ مِنَ الدَّاخِلِ: المِجْتَمَعُ المَدِينِيّ وإِرْهَاصَاتُ الصُّمُودِ

سالم عوض الترابين



سالم عوض الترابين

باحث أردني، حاصل على درجة الدكتوراه في الأدب العربي الحديث ونقده (جامعة اليرموك)، باحث في السياسة الدولية، واستراتيجيات المصالحات الدولية، باحث في الشعر والسرد العربي. لديه أبحاث ودراسات محكمة منشورة في مجال النقد الأدبي: (أسطورة أوريوس، بين الحضور الحكائي والديني: قصيدة «دار جدي» للسياب أنموذجًا)، و(الذاكرة وأركيولوجيا المكان: قراءة حفرية في شعر عز الدين المناصرة). وفي مجال السياسة الدولية: Jordanian- Israeli Relations upon the Ending of the Contract (Concerning the Areas of al-Baquara (Naharayim) and al-Ghamr (Tzofar).

تمهيد

تعرض هذه المقالة للحالة المدنية العربية، ومدى قدرة النضال المدني على الصمود في مواجهة السلطات، في ظل غياب مقومات التوافق الفكري بين مؤسسات النضال المدني، وحضور قوة السلطة لوأد فكرة النضال. كما تقدم هذه المقالة فلسفة الحضور الفكري لمنظري المجتمع المدني في الوطن العربي، ومدى فاعلية التنظير الفكري في تأسيس ركيزة لنضال مستمر حيث جاء الحديث عن المفكرين: جاد الكريم الجباعي، وعزمي بشارة. بالإضافة إلى تقديم تجارب النضال المدني في الدول العربية وفق سيناريوهات الاستمرار والفشل. يقوم المقال على ثلاثة عناوين: الأول، النضال المدني في الوطن العربي توحيد الفكرة وغياب التنسيق. الثاني، المفكر العربي والنضال المدني: التنظير والتغيب. الثالث، تجربة النضال المدني العربي بين الصمود والفشل.

أولاً: النِّضالُ المَدِينِيّ فِي الوَطَنِ العَرَبِيّ: تَوْحِيدُ الفِكرَةِ وَغِيَابُ التَّنسيقِ

تنوعت تعريفات المجتمع المدني بين التكوين الاجتماعي والتكوين السياسي، حتى وصل التعريف بالمجتمع المدني إلى حالة فلسفية، وأبسط تعريف للمجتمع المدني: هو ذلك الحيز الإنساني الذي تجتمع فيه مجموعة أفكار لتحقيق هدف دون سلطة، أو قوانين. وإذا تحقق ذلك الهدف يمكن تسمية تلك الحالة حالة مجتمعية مدنية، وبالتالي يُقسّم التعريف إلى جزأين: اجتماع الأشخاص لتخليص أفكار من أجل هدف معين (حالة اجتماعية)، وتحقيق ذلك الهدف (حالة سياسية). وقد يكون ذلك الهدف المحقق إما إبعاد مظلمة جمعية، أو تخفيف وطأة سلطة وفق قيم إنسانية سامية، وهنا يسمّى

المجتمع المدنيّ مجتمعاً نضالياً. ولكن، كيف يكون لكلمة «نضال» حيز في قاموس المجتمع المدنيّ العربيّ، والحالة العربيّة جُعِلت -بسبب السّلاط- وكأنّها مجتمعاتٌ صَيِّدٌ وجمع الطّعام؛ فغاب المشروع المدنيّ من أجل هدف تغييب النضال المدنيّ، في ظلّ حكوماتٍ بشرٍ لا حكوماتٍ قوانين.

تمتاز الدّول العربيّة بتشابهاً متنوّعة، أهمّها، أنّ الدّول العربيّة حديثةُ النشأة، وهي كذلك دُولٌ نُخبية وليست دُولٌ مجتمع⁽¹⁾، بالإضافة إلى أنّ الدّول العربيّة مستقلة عن المجتمع مرتبطة بالخارج، لذلك عند الحديث عن النضال المدنيّ وجب البحث عن مصطلح «دولة» قبل البحث عن مسألة ديمقراطية وما ينتمي تحتها من حريات وغيرها.

في المعنى اللّغوي لكلمة (دولة) نجد معناها: الدّولة والكرّة تدوّل سجّالاً بين النّاس؛ جاء في جمهرة خطب العرب: «أيها النّاس: الجلمُ شرفٌ، والصبرُ ظفرٌ، والمَعروفُ كَنزٌ، والجودُ سُودٌ، والجَهْلُ سَفَةٌ، والأيامُ دُولٌ، والدَّهْرُ غَيْرٌ»⁽²⁾. والمعنى الآخر لكلمة (دولة): الحُكم والولاية، وهذا المعنى الثّاني هو المصطلح السّائد للوصول إلى معنى كلمة «دولة» في الحالة الاصطلاحية. لعلّ اللغة أنصفت مفهوم الدّولة وهي الكرّة والسّجال بين النّاس، لذلك يمكن ربط المفهومين في تكوين واحد وهو الكرّة والسّجال بين النّاس للوصول إلى حُكم وولاية، وهنا يكون المعنى اللّغوي قائماً على فكرة تداول السلطات داخل الولاية أو الحُكم، ذلك وفق حقيقة واحدة هي التغير، وهذا التغير قائمٌ على حقيقتين، هما: التغير الإلهي أي القدرية في انتهاء الحُكم، أو التغير القائم على مفهوم الديمقراطية.

تكمّن حالة التساؤل في الوطن العربيّ في البحث عن مفهوم «دولة» قبل البحث عن فرضيات الحرية، وحالات النضال المجتمعيّ المدنيّ؛ فكما الخلط في المعنى اللّغوي لمصطلح «دولة» هنالك خلط في مسألة تكوين الدّول في المجتمعات الحديثة، وهنا يمكن الحديث عن ثلاث تشاكلات مكانية لنشأة الدّول: أوروبا، أميركا، والدّول العربيّة بوصفها دُولاً للعالم الثّالث. نشأت الدّول في أوروبا نشأةً داخلية قائمة على توزيع المصالح، وتوزيع الثروة، وتقسيم العمل ودورة الإنتاج. وفي هذا الإطار وُجِدَت السّلطة في تكوين لا يتجاوز الدّيني والدنيوي، بل تقوم على احترامه وتجديده وفق اختباراتٍ جمعيّة، وبذلك تصبح الدّولة متمية إلى المجتمع وفق التطور التاريخي. وفي حالة الولايات المتحدّة الأميركيّة تشابهت في النشأة الأوروبيّة لكن وفق اختلافات وروابط متنوّعة، وهنا أصبح المجتمع هو الذي ينتمي إلى الدّولة وهو نتاج تطوّر سياسي⁽³⁾.

أمّا الدّول العربيّة فقد خالفت في قيامها جدليات قيام الدّولة بالمعنى المجتمعيّ المدنيّ؛ فمعظم الدّول العربيّة قامت على تكوين مدنيّ متهاك بعد سقوط الخلافة العثمانيّة، وبدأ نشوء حيزومات الدّول العربيّة، وفي تلك الحالة فإنّ المواطن (الفرد) أصبح ينتمي وجودياً إلى دولتين، واحدة

(1) وليد تويهض، مصائر الدّولة العربيّة المعاصرة (1) إشكالية الدّولة العربيّة المعاصرة، الانفصال عن المجتمع (الجزائر: دار الاجتهاد للأبحاث، مج: 4، ع: 14، 1992) ص 205 بتصرّف.

(2) معجم الدّوحة التاريخي، مادة (د و ل).

(3) وليد تويهض، مصائر الدّولة العربيّة، مرجع سابق، ص 208.

قائمة ولا تاريخية، والأخرى غير قائمة وتاريخية⁽⁴⁾. وهنا يمكن تحديد عمر الدولة العربية بمفهومها الحديث بما يقرب المئة عام باستثناء بعض دول الخليج. وهذه الفترة كافية لتشكيل حالة مدنية في مشابهة للدولة في أوروبا: توازن مصالح، توزيع ثروة، تقسيم العمل ودورة الإنتاج، لكنّ الحاصل أنّ المئة عام توزعت بين إرهاب بناء دولة قائم على أطماع وأفكار استعمارية استمرت حوالي الثلاثين عامًا؛ فبعد جلاء المستعمر ظهرت فترة الانقلابات العسكرية في حدود ثلاثين عامًا حصلت عشرات الانقلابات في الدول العربية، وبعد فترة الانقلابات ساد الهدوء على المستوى العسكري فبعد فترة السبعينيات أصبحت الانقلابات محدودة. ومن هذه الحصيلة البسيطة في نشأة الدولة العربية يمكن الحديث عن ثلاث مدارس، أو مقاربات للانتقال إلى الديمقراطية المدنية: مدرسة التحديث، والمدرسة البنيوية، ومدرسة الانتقال.

التكوين القائم على جدلية سلطة ومجتمع ارتبط في جدليات عقيمة، وكانت الفترة الأنسب لتكوين مجتمع مدني هي فترة الاستعمار باعتبارها مرحلة تكوين لمدرسة التحديث، وللأسف في تلك الفترة غاب الحس الثقافي المدني؛ فعقيدة شيخ القبيلة والمختار، وانشغال النخب في رسم معالم الدولة اقتصاديًا وتعليميًا ما زالت مستمرة مما جعل فكرة المجتمع المدني مفقودة حتى في المجالات الإنسانية، بالإضافة إلى أنّ الحالة الثقافية انشغلت في الدهشة للرجوع إلى الحالة الثقافية القديمة أي الاندهاش من حالة ثقافية حدثت وانتهت، والفترة الثانية هي فترة الانقلابات وهذه الفترة أشبع لحظات موت المدينة؛ فالجيوش التي تشكلت هي جيوش سلطة لا جيوش دولة. والجيش في تلك الحالة مجرد أداة في يد النظام السياسي يستعمل لهدفين: قمع المجتمع وقوى المعارضة عند الحاجة، والحفاظ على ديمومة سيطرة النخبة الحاكمة⁽⁵⁾. لعل المدرسة البنيوية لم تأخذ نصيبها فكما ذكر انشغلت القوى المدنية في تكوين جدلية مع قوى الجيش. أمّا في ما بعد فترة الانقلاب فقد كانت الفرصة مهيأة لظهور مجتمعات مدنية وذلك في حدود التحولات الدولية، وظهور إرهاصات ما بعد الحداثة لتظهر لدينا الواجهة المدنية بما يسمى فكرة الحزب الواحد، وهي أحزاب مدنية بغطاء الجيش والحالة المخبرانية ليكون المجتمع المدني تحت مظلة الحزب الشمولي، وهذه الفترة شهدت صعود تيارات الإسلام الحزبي، والتي احتضنت في مفهومها العام بعض مقومات المجتمع المدني الأساسية وهي: الفعل الإرادي الحر أو التطوعي، الوجود في شكل منظمات، قبول التنوع والاختلاف بين الذات والآخرين، عدم السعي للوصول للسلطة.

إن مدرسة الانتقال التي سيطرت على الحالة العربية في فترة الحزب الشمولي وهدأة الانقلابات جعلت من مفاهيمية المجتمع المدني تتمحور نحو المفهوم الآتي: المجتمع المدني هو المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة مستقلة عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة منها سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني والقومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية باتجاهاتها المتنوعة، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحاد الكتاب والمثقفين، والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي.

(4) المرجع نفسه، ص 209.

(5) عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، ط 1 (بيروت: منتدى المعارف، 2013) ص 34 بتصرف.

إذا الدّول العربيّة في حالة مشابهة أقرب إلى المشابهة الكليّة في مسألة تكوين النّضال المدنيّ والسّعي نحو مدنيّة عربيّة موحّدة في مواجهة السّلطة، والسّعي نحو الديمقراطيّة والحريّات. لكن، وبعيداً عن التّنظير نجد بعض المؤسّسات المدنيّة والتي تجمعها صبغة القوميات العربيّة ترضخ وراء فكرة عداة الشّعب وتفضيل بعض مصالحها الشخصية على تكوين محدّد، فنأخذ على سبيل المثال اتّحاد الكتاب العرب كنموذج للحالة العشوائيّة في عدم فهم النّضال المدنيّ، بل وأده أيضاً؛ فبعد ثورة مجيدة للشّعب السّوريّ يأتي هذا الاتّحاد واضعاً إكليل نصر على تاج الدكتاتورية (في عدّة زيارات قام بها أعضاء رابطة الكتاب العرب لدمشق ومقابلة بشّار الأسد). إن هذه الحالة تزيد من تحديات توحيد جهود المجتمع المدنيّ نحو النّضال الإنسانيّ، إذا أرادت المجتمعات المدنيّة ذلك، وإذا فهمت في الوقت نفسه ما تحدّثنا عنه أي في معرفة مصطلح دولة وشعب وديمقراطيّة.

ثانياً: المفكّر العربيّ والنّضال المدنيّ: التّنظير والتغييب

إذا تكلمنا عن فكرة التّنظير في المجتمعات المدنيّة للوصول إلى نضال مدنيّ متوافق مع الحالة الثوريّة نجد العشرات من الباحثين العرب نظّروا وعبر سنوات متنوّعة لحالات المجتمع المدنيّ، وتأميل فكرة النّضال وفق الصّبغة المدنيّة، لكن مع تحولات مشهد التغيير في العديد من الدول العربيّة ووجدت الحالة الثوريّة وكأنّها أعشاش نحل في ربيع لم يبق من رونقه إلا أشواك أزهاره. لعلّ أنساق التحوّل في الحالة العربيّة الثوريّة جاءت في بيئة مادّيّة فجاء الربيع العربيّ ليبيّن نقطة التحوّل بين التّنظير والتّطبيق، وبالرغم من ذلك اما زال المفكر ينبش في أسس المدنيّة الحديثة والنضال من أجل بناء دولة حضاريّة. وهنا يمكن اختيار نموذجين للحديث عن مدى قدرة التّنظير في فهم الحالة المدنيّة وبالتالي الوصول إلى مفهوم دولة متناسق، الأول: المفكر السّوري، جاد الكريم الجباعي. والثاني المفكر الفلسطيني، عزمي بشارة.

جاد الكريم الجباعي: النضال المدنيّ المتأخّر المهزوم

كثيرة هي الدّراسات التي قدّمها الجباعي في فكرة التّنظير للمجتمع المدنيّ وما يحوم عنه من مصطلحات ومفاهيم، وملخص تلك الدّراسات البحث عن حالة دستورية، أو حالة تعاقدية تستمد شرعيّتها من الشعب للوصول إلى التّشارك الحرّ في الحياة العامّة، وهذه النظريّة تقود إلى انتعاق الفرد من التبعيّة والتحرر والخوف.

يمتاز الجباعي في دراساته بالبحث العميق في حُبك الحالة المجتمعيّة، والبحث عن حلول لتلك الحُبك من خلال التّنظير للحالة التي أنتجت الفكرة على الصعيدين السياسيّ والمجتمعيّ، كما أنّ الجباعي تميّز في دراسة بيئة المفكر الذي يحاول خلق حُبك معرفيّة تساعد في خلق الوعي الإنسانيّ للحياة المدنيّة؛ نجد ذلك في دراسته لهشام شرابي، وياسين الحافظ، وإلياس مرقص. ومثل هذه الدراسات والمقاربات هي قيمة فلسفة المفكر العربيّ؛ إذ يعتمد المفكر العربيّ على تجلية أفكار الآخرين في حدود فهمه العام، خصوصاً فيما يتعلّق بمفهوم المدنيّة وحاجة الأمة العربيّة لها. لكن الجباعي في الوقت نفسه يرى أنّ النّضال المدنيّ يعاني تحديات صعبة ويحار القارئ إزاء حالة النضال المدنيّ العربيّ متسائلاً: هل هي متأخرة، أم مهزومة؟ وهنا يمكن الحديث وفق تنظيرات

الجباعي عن انتصار أصحاب عقدة الحكم وضابط الاجتماع البشريّ اللذين تأسسا على مبدأ الغلبة والقهر، وأكبر مثال لذلك انتصار النظام في التجربة الثوريّة للشعب السوريّ، حيث يقول الجباعيّ: انتصار النظام السوريّ المحتمل على الشعب السوريّ، صورة واضحة لهذه العقيدة المقوّاة بعقيدة دينية تسوّغ مواقف القوى المحافظة وعقيدتها السياسيّة⁽⁶⁾.

إنّ فكرة الجباعي في مسألة النضال المدنيّ تنتقل وفق حيّز المتأخر المهزوم، فقد آمن الجباعي بلاءات تشكيل المجتمع المدنيّ: (لا) يتشكّل مجتمعٌ مدنيّ في حالة حرب، (لا) يتشكّل مجتمعٌ مدنيّ في حالة طوارئ، (لا) يتشكّل مجتمعٌ مدنيّ في ظل الاستبداد والتسلّط. وفي تشريح تلك البلاءات فإنّ الدّعوة إلى إلغاء حالة الحرب، أو الطوارئ، أو الظلم تعني انتقال حالة الخطاب من مفهوم مجتمع مدنيّ إلى مفهوم نضال مدنيّ، وذلك أنّ النضال يعني إزالة مسببات غياب المجتمع المدنيّ. والنضال المدنيّ في رأي الجباعيّ هو مسألة إصلاح قبل أن يكون مسألة ثورة، ولكن الإصلاح يكون في معادلة الآخر فالشعب ينتظر من السلطة الإصلاح، والسلطة تتخوّف من الشعب «الثورة»، وبين الانتظار والتخوّف يكون هناك هوامش تساعد في فرض المعرفة والتّقارب ما بين السلطة والشعب على أقل تقدير في المسألة العربيّة، وعادة ما تكون هذه المعادلة منطقيّة مشروطة، فوجود إصلاح يعني عدم وجود ثورة، ووجود ثورة يعني عدم وجود إصلاح. ومن هذه المعادلة نتوقف عند مفهوم القانون الذي فسره الجباعي في وظائف الدولة عبر وظيفتين أساسيتين: الأولى تمثيلها مكوّنات الشعب كافة أي الوصول إلى صفة العموميّة. أمّا الوظيفة الثانية: تجسيدها لسيادة القانون، فالدولة هي مملكة القانون. أمّا الوظيفة الأولى التي تحدّث عنها الجباعي فهي قائمة على اجترار لا يصلح في التجربة العربيّة فبعض الدول العربيّة والتي من المفروض أن تعطي إيجابية في مفهوم الدولة فقد جاءت بأسماء عائلات محددة: المملكة العربيّة السعوديّة، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، مع أنّ هذه المسميّات تصبح فرضاً على المثقف العربيّ أو صاحب الأيدولوجيا. وعلى الصّعيد النظري كذلك نجد العديد من منظري الحالة اليساريّة العربيّة يقتنع بالفكر الموجه الموروث لنجد في دفاعه عن النظام السوريّ يردّد: نحن مع سوريا الدولة، وللأسف هذه الحالة انتقلت للجماعات الإسلاميّة مثل حماس فعندما أعلنت تقاربها مع النظام كان شعارها: نحن مع سوريا الأسد. إذن قرن الدولة بهوية واحدة دون تعددية يعني غياب ما يسمّى دولة القانون التي تؤسس لمجتمعٍ إصلاحي متكامل.

يتخوّف الجباعي من «المجتمع المدنيّ الموازي» والذي يقوم على مفهوم الحياة المدنيّة الذي تقدّره السّلطة، وفي هذه الحالة أي وجود مجتمع موازٍ يعني غياب فكرة النضال بذاته، وهذا التخوّف شبيه بتخوّف عالم الاجتماع الألمانيّ يورغن هابرماس Habermas أي انحسار السّلطة في أنساق مغلقة تمثّل أجهزة فوقيّة متشبيّهة، وهذا يعني فقدان الرأي العام للوظيفة النقديّة والاستقلاليّة في ظل أنظمة شموليّة سيطرت على الفضاء العموميّ وعلى السياسة⁽⁷⁾، ومن هنا لخصّ الجباعي فرضيات تأخر وجود المجتمع المدنيّ المثاليّ من خلال صراعات متنوّعة، تقوم على مواجهة

(6) جاد الكريم الجباعي، الثورة القوميّة الديمقراطيّة: دلالاتها وقيمتها في فكر ياسين الحافظ (قلمون، المجلة السوريّة للعلوم الإنسانيّة، ع: 3، 2017) ص 56 بتصرّف.

(7) محمد العربي العياري، الفضاء العموميّ وسؤال الحرّيّة جدل هابرماس وهونز وفريز (مجلة تبين، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ع: 44، مج: 11، 2023) ص 39 بتصرّف.

السُّلطة في اتجاهه، وتقوم أيضًا على مواجهة المجتمع المدني الموازي في اتجاه آخر، أي هدم مرجعيات المجتمع الموازي للوصول إلى حالةٍ سياسيةٍ.

وفي تشريح عقدة المجتمع الموازي مثل الجباعي على الحالة الاقتصادية العربية، أي هيمنة الدولة العنيفة على الحالة الاقتصادية والذي يفسره الجباعي بأنه اقتصاد سُلطة واقتصاد حرب. إذًا، وجب الجمع في فكرة النضال المدني ما بين الحالة الفكرية، والحالة الاقتصادية للوصول إلى نتائج معرفية تُدرِّك في فضاء التوافق المدني فالجيوش العربية حالة لاقتصاد دولة، وليست حالة أمنية فقط، فوجود الهيمنة الاقتصادية في مشاريع عديدة قائمة على الجيش والأجهزة الأمنية يشكل تحديًا في فرضيات خلق حالة مدنية اقتصادية، وبالتالي يكون المجتمع الموازي الذي يشرحه الجباعي مجتمع سلطة لا غير.

عزمي بشارة المصطلح والنظرية

يعدّ المفكر عزمي بشارة من رواد التفكير الدالّ لتأسيس مجتمع حضاري قائم على فكرة التجانس في معرفة الدوال الفكرية للمفاهيم والمصطلحات المدنية والتي تساعد الباحثين والدارسين على تجلية الخطاب المتأزم في فهم المادة النظرية. شكّل كتاب (المجتمع المدني: دراسة نقدية) مادة علمية في تعرية المصطلحات الفكرية وربطها بعوامل النضال المدني، وقبل الخوض في ممارسات النضال المدني والتي رسمها بشارة من خلال نظرتهم العميقة نحو الإنتاج الغربي في مجال المجتمع المدني وجب التأكيد على أنّ النظرة الشمولية للحالة الثورية العربية ظلت تتبع الحالة الانهزامية، أي فشل المشروع المدني الريادي في النضال، لعلّ بشارة ظل مثقلًا بالهمم الفكرية للوصول إلى تطويع المصطلحات نحو فكرة ثورية نضالية وبالتالي الوصول إلى مدينة إصلاحية؛ فنجده يخلق هيمنات متنوعة في أتون الحركة الانقلابية، أو التطورات على الساحة السياسية في الوطن العربي؛ فيقسّم تكوين المجتمع السياسي العربي وفق ثلاثة أنظمة: ثورية، تقليدية، شبه ليبرالية، وهذا التقسيم تنوعت من خلاله سبل الوصول إلى نواة لتأصيل الحالة المدنية في وجهها النضالي. في الأنظمة الثورية اعتمد البقاء على إبراز مفاهيم الثورة والراديكالية والقومية، وفي الأنظمة التقليدية اعتمد البقاء على القربى والعشائرية، وشبه الليبرالية مثل الأنظمة الملكية اعتمد قيامها على هامش حريات بسيط.⁽⁸⁾

لكن، يكمن السؤال في مدى نجاعة مثل هذه التقسيمات في مواجهة المدّ التسلطي للأنظمة الحاكمة، ومدى قدرة الخطاب المدني العام على تشكيل نضالٍ يواجه تحديات الحالات الثلاث: الثورية، والتقليدية، والليبرالية. والغريب أنّ بشارة يبحث عن هذه التعرية ليس في أتون البحث عن مجتمع مدنيّ أو دولة مدنية، مع الفرق بينهما، لكنّ بشارة يؤرّخ نحو فكرة النضال للوصول إلى حالة ثورية وفق منهجية البحث التاريخي، إذ أعلن بشارة أنّ الحالة الخطائية لأفكاره تنطلق من المعرفة بتاريخ الفضاء المباشر، ومن هذا المنطلق جعل بشارة فارقًا معرفيًا بين النظام والدولة وذلك في حدود الفشل؛ فشّل النظام لا يعني فشل الدولة، وكذلك فشل الدولة لا يعني فشل النظام، فاستمرارية المواطنة على الرغم من تبدل نظام الحكم هي عنصر أساسي للدولة، والمواطنة هي

(8) عزمي بشارة، المُجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 6 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 2012) ص 325 بتصرّف.

التي تحدد الفارق بين النظام والدولة. بالإضافة إلى أن بشارة كرر الحديث عن السمات المشتركة في أنظمة الحكم العربيّة وهي القوّة الأمنية والتي تسيطر على الحالة السياسية والحالة الاقتصاديّة.

يطلق عزمي بشار مفهوم الزبونية، وفي بساطة هذا المفهوم يخرج فكرة النضال من التشكل الاقتصاديّ، فمعنى الزبونية أن هنالك علاقة وطيدة بين الأنظمة الأمنية وبعض أصحاب المال وهذه مصالح مشتركة في بقاء الولاءات من قبل الطبقة إن صح تسميتها الطبقة البرجوازية وبذلك يكون تغييب الممول الأول للنضال المدنيّ وفكرة البحث عن حالة نضالية في أروقة الاقتصاد البرجوازي أموراً صعبة جداً. ذلك أن الزبونية هي عقد اقتصادي منفعي بين السلطة والتكوين المدنيّ، ذلك التكوين الذي يبحث عن مصالحه الفرديّة فتكون علاقته وفق ما يسمّى قانون هيرودس⁽⁹⁾ «أحصل عليهم قبل أن يحصلوا عليك».

ثالثاً: تجربة النضال المدنيّ العربيّ بين الصمود والفشل

تنتظم لفظة (نضال) في مفردتها مع دلالات متنوّعة. وفق المعجميّة العربيّة فإن كلمة نضال مصدر من الفعل (نَضَلَ) تعني: المُحَارَبَة بالسهم ونحوها، وتعني كذلك: المسابقة في الرميّ، وتعني كذلك: التنافس والمفاخرة في المجد. وهذه المعاني جاءت بدلالاتها التي ذُكرت وفق الفعل (نَضَلَ) إذن لفظة نضال مشتركة في حالة الحرب، وفي ذلك تكون لفظة نضال في مقاربتها لمسميات مثل النضال المدنيّ، أو النضال السلميّ، مقترنة في المواجهة والمنافسة.

إذاً لا بدّ من الحديث عن فرضيات الصمود والفشل في المواجهة وفق معجميّة كلمة نضال، ما يعني أن مرجعيّة النضال اللغوية هي الضديّة، وإضافة كلمة مدنيّ يعني أن السلميّة هي حصيلة نتائج ذلك النضال وبالتالي الوصول إلى مواجهة من أجل تحقيق أهداف، ومن هنا فإن اقتراح كلمة نضال بالمدنيّة يُخرج المصطلح من مفهوميّة القتال والسلاح، ليكون مفهوم النضال المدنيّ: المواجهة المباشرة مع حالات الظلم من أجل الوصول إلى راحةٍ وطمأنينة للفرد المدنيّ يصل من خلال هذه الرّاحة إلى الاستقرار النفسيّ الذي يقود للإبداع. وبالتالي الوصول إلى حياة كريمة في المستوى الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

وفي تاريخ المواجهات مع السلطة نجد مفهوم المدنيّة مغيباً عن خطابات الكثير من الاتجاهات السياسيّة، فكما تكلمنا عن قيام الدول العربيّة وفق أيّدولوجيا محددة تُعنى بالمواجهة العسكريّة عن طريق الانقلابات، أو الوصول إلى السلطة عن طريق الدافع الدينيّ، لا غير. إن الأنظمة الدكتاتوريّة كما قلنا تعني مسألة الفرديّة المجتمعيّة لذلك يمكن تلخيص أسباب الصمود للنضال المدنيّ وفق الأسس الآتية، أوّلاً: البحث عن نواة لتكوين النضال المدنيّ، وذلك من خلال إحساس الفرد بالمسؤولية المجتمعيّة التامة وخلق روح التآلف الفكريّ، وبذلك يكون تغييب ما يسمّى المناطقية أو العشائريّة في مؤسسات المجتمع المدنيّ مثل الجمعيات والأندية، وإن كان لا بد فخلق روح التكاتف بين تلك المسميات. ثانياً: خلق روح المسؤولية المجتمعيّة وذلك من خلال أعمال تتعلق بروح

(9) يشير قانون هيرودس إلى الملك العبراني هيرودس إذ نفذ مذبحه الأبرياء بقتل أطفال بيت لحم بعد تصوّر كهني أن المسيح سيخرج من تلك المنطقة، وقد استخدم قانون هيرودس في فلم مكسيكي يصف الحالة الثورية والنزاع السياسي في المكسيك في أربعينيات القرن الماضي.

الإنسانية بعيداً عن كلِّ ما يتعلَّق بتكوين الدِّين أو العقيدة، ذلك لأنَّ الدين أصلاً قائم على تلك الروح والمسؤولية، ولكنَّ خَلْقها في تجمع إنساني تكون أشد ثباتاً. ثالثاً: وضع ثوابت لأسس النضال المدني وفق الفردية المطلقة نحو الجماعية المطلقة. رابعاً: التأسيس لحالة إعلامية نضالية وذلك في حدود الإعلام المرئي من خلال خلق مؤثرين يحملون وعي الأمة وأحقية نهوضها، ودعم مثل هذه الحالات من أجل خلق حالة دفاع للمأسسة المدنية الحديثة.

ومع أنَّ تجربة النضال المدني لا يمكن وضعها في فرضيات الفشل، لكن وجب القول: إن استمرارية الصمود تعني نجاح الحالة النضالية المدنية، وليس المقصود بالصمود فرض أسس للنضال المدني، لكن يمكن الحديث عن فرضيات عدم الصمود وفق أسس معرفية تشكل لحالة نضال مدني سلمي، ومن فرضيات عدم الصمود في الحالة النضالية المدنية: أولاً: الحس القيادي غير المسؤول والبحث عن كاريزما الغياب، ومعنى ذلك أنَّ العديد من قيادات النضال المدني تشكلت نتيجة ثنائية الهامش والمركز، فتخلي السلطة أو الحزب عن ذلك القيادي جعل لنفسه البحث عن مركز جديد يتشكل في أسس نضالية مهزومة وبالتالي يمكن الحكم على تلك الحالة النضالية بالفشل. ثانياً: الشعبوية اللحظية، ونقصد بها تلك الشعبوية التي تظهر نتيجة الحماس الجماهيري في لحظة من اللحظات، وفي قضية من القضايا فيعتلي تلك الحالة الجماهيرية شخصيات شعبية تؤمن بحالة الحدث ولا تؤمن بتفاصيله، وبالتالي يكتب على الحالة النضالية المدنية بالفشل. ثالثاً: أدلجة النضال المدني وفق أسس عقائدية متوترة. وهنا يمكن ربط النضال المدني بالمجتمع المدني أي أنَّ الحالة النضالية لا تحتاج إلى أيولوجيا دين أو عقيدة أو سياسة لأنَّ أساس النضال المدني التشاركية في الهموم وفي نتائج النضال. رابعاً: النضال المدني الموازي، وهذه الفرضية تعني وجود حالات لنضال مدني وفق أهداف ومطامع خارجية، وتعدُّ هذه الفرضية من أهم أسباب فشل النضال المدني؛ لأنَّها تجمع بين فرضية الحس القيادي غير المسؤول، والشعبوية اللحظية والأدلجة، وفق صور من النجاحات لكنها تتنظر الوقت لتفشل، وفي هذه الحالة يكون للسلطة دورٌ كبير في خلق مثل هذه النضالات المزيفة.

قائمة المراجع

- بشارة، عزمي، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 6 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 2012).
- بلقزيز، عبد الإله، الدولة والسلطة والشرعية، ط 1 (بيروت: منتدى المعارف، 2013).
- الجباعي، جاد الكريم، الثورة القومية الديمقراطية: دلالاتها وقيمتها في فكر ياسين الحافظ (قلمون، المجلة السورية للعلوم الإنسانية، ع: 3، 2017).
- العياري، محمد العربي، الفضاء العمومي وسؤال الحرية جدل هابرماس وهونز وفريز (مجلة تيين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع: 44، مج: 11، 2023).
- نويهض، وليد، مصائر الدولة العربية المعاصرة (1) إشكالية الدولة العربية المعاصرة، الانفصال عن المجتمع (الجزائر: دار الاجتهاد للأبحاث، مج: 4، ع: 14، 1992).

الحركات الاجتماعية وتشكّل الوعي بالنضال المدني: نماذج تونسية

كوثر الرّدادي



كوثر الرّدادي

باحثة تونسية، تحصّلت على الإجازة التطبيقية في علم الاجتماع (كلية 9 أفريل)، باحثة في الماجستير اختصاص تنمية محلية وعمل جمعياتي في قسم علم الاجتماع، نشرت عددًا من الدراسات والمقالات في مجلات ومواقع تونسية.

«كل فرد أينما حلّ... إلا وهو منخرط في النضال بكامله»

إدغار موران

اقترن فعل المقاومة أو النضال بفكرة التحرّر من الاحتلال العسكري والهيمنة الاستعمارية، لكنّه اكتسى صبغة أخرى مع تطور المجتمعات وسياقاتها في ظل الأنظمة السياسية القائمة، ليست الشمولية أو الدكتاتورية منها وحسب، بل والتعددية أيضًا. ولعلّ أبلغها تجليًا الاحتجاجات سواء العفوية التي يقوم بها الأفراد من تلقاء أنفسهم ومردّها وعيهم بحقوقهم، أو المنظمة التي تقف وراءها منظمات مدنية تؤطرها كالاتحادات والنقابات باعتبار أن النضال المدني مغاير للسياسي والعسكري وبديل للتمثيل المباشر للمواطنين والناشطين في الحياة العامة.

كان لتلك الهياكل المدنية دور مهم في حركات التحرّر الوطني وتواصل حضورها النضالي والتعبوي في السنوات الأخيرة خصوصًا في تونس؛ بوقوفها في صف الشعب ودعم قضايها. وقد يمثل ذلك تهديدًا لسلطة الدولة وتدخلًا في شؤونها وتعطيلًا لأجهزتها، فتسقط بعض تلك الكيانات المدنية في التبعية ويعمد جسم النظام إلى امتصاص نخبها.

- فالى أي مدى تحافظ تلك الكيانات على حيادها واستقلاليتها؟
- وما هو دورها في عملية تشكّل الوعي «الشعبي» بأهمية النضال المدني كضرورة للتغيير؟

ما المقصود بالحركات الاجتماعية؟

ارتبطت الحركات الاجتماعية (Social Movements) بالأبعاد الصراعية للمجتمعات الحديثة حيث سيطرت الرأسمالية ومنطق السوق اقتصادياً وما أفرزته اجتماعياً من فردانية تزامنت مع اكتساب السلطة السياسية لوسائل قمعية وتسلطية عديدة. كل ذلك أنتج صراعات؛ فكانت البداية مع الطبقة بمقاومة شتى أنواع الاستغلال والقهر، ثم تطوّرت لتصبح فتوية وإثنية وجندرية وكذلك بيئية، أي مختلف أبعاد الحياة العامة للأفراد والتي تختلف من ثقافة مجتمعية إلى أخرى. تسمى الحركات الاجتماعية أيضاً بـ «مجموعات الضغط» بوصفها «مُشاة جماعية للاحتجاج والمعارضة تهدف إلى فرض بعض التغييرات التي تكتسب أهمية بارزة في البنى الاجتماعية والسياسية»⁽¹⁾. وبحسب موسوعة علم الاجتماع يدل لفظ الحركات الاجتماعية على «الجهود المنظمة التي يبذلها عدد من الناس المؤثرين تهدف إلى تغيير (أو مقاومة تغيير) جانب أساسي أو أكثر في المجتمع، اليوم يستخدم المفهوم للإشارة إلى الجماعات والتنظيمات التي تقع خارج الخط الأساسي للنظام السياسي وقد تكون ثورية أو إصلاحية»⁽²⁾.

كما يعرفها آلان توران على أنها: «حركة اجتماعية منظمة لفعل طبقي ضمن صراعه مع خصمه الطبقي من أجل التوجيه الاجتماعي للتاريخية»⁽³⁾، والمقصود هنا بالتاريخية هي الأنماط الثقافية للمجتمعات، وهو تصوّر يقترب من الماركسية. فالحركات الاجتماعية تعبير عن حالة مجموعات تمتلك الوعي بذاتها داخل محيطها وتتحرك لتغييره وفق ما يُتيحها وعيها وينتجه من آليات وطرائق للتنظيم، ومدى قدرتها على التّشابك والمواجهة وبالتالي المقاومة. تتشكّل تلك المقاومة عبر تكتلات جماعية تُعرف بالحركات الاجتماعية وتنظّم في جمعيات ومنظمات تدافع عن الحقوق والحريات، وجميعها تؤثت ما يسمّى بالمجتمع المدني وبالتالي النضال المدني الذي يتفرّع بدوره إلى أشكال كلاسيكية وأخرى حديثة أنتجت التغييرات والسيروترات الاجتماعية.

1) الأشكال التقليدية للنضال المدني

يعدُّ الاتحاد العام التونسي للشغل من أبرز المنظّمات المدنية التي أثّرت الحركة الاجتماعية بشكلها الكلاسيكي أي القائم على المؤسسة والتنظيم المحكم والزعامية (الزعيم أو القائد). وقد بعث في 20 جانفي / كانون الثاني من السنة 1946 بعد وفاة محمد علي الحامي مؤسس أول نقابة عمالية تونسية (جامعة عموم العملة التونسيون في 1924) وخاصة منهم عمال المناجم والموانئ الذين كانوا يسمّون بالعامة التونسية «زوفري» اشتقاقاً من الكلمة الفرنسية «Les ouvriers» كوصم اجتماعي للعمّال المرتادين للحنات والمُشتبكين مع قوّات الاستعمار أي المُحدّثين للشغب أو «المخربّين» بالمعنى السياسي. فقد أصبح من كانوا يسمّون «زوفري» أحد عناوين العصر الحديث

(1) جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص 124.

(2) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الثاني ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000، ص 231 و 232.

(3) Alain Touraine, la voix et le regard. Seuil. Paris. 1978. P104

في تونس، وتحوّلت نقاباتهم التي أرادها رواد حركة التحرير أن تكون تونسية خالصة إلى ما أصبح يعرف اليوم بالاتحاد العام التونسي للشغل⁽⁴⁾، فالاتحاد جاء كتوحيد للنقابات القطاعية الموجودة آنذاك بالبلاد. كان زعيمه الأوّل النقابي والسياسي فرحات حشاد صاحب المقولة الشهيرة «أحبك يا شعب» في معناها الرمزي الدال على الالتحام بالشعب والدفاع عن قضاياه قبل خروج الاستعمار وبعده.

الاتحاد العام التونسي للشغل كان مثلاً للعمل المدني والسياسي أي النضال من أجل الحرية، فعلى الرغم من المقاومة الاستعمارية العنيفة صمد الاتحاد وكان سنداً قوياً للحزب الحرّ الدستوري التونسي والمنظمات الوطنية التي كانت جميعها جهة واحدة لمقاومة الاحتلال وتحرير البلاد من الاستعمار الفرنسي⁽⁵⁾. هذه المنظمة النقابية سارت على درب اعتبار التحرر السياسي أداة للتحرر والإصلاح الاجتماعي فكانت حاضرة في الدفاع عن منظورها وعموم الشعب، نذكر مثلاً «الخميس الأسود» الموافق لـ 26 كانون الثاني/يناير 1978 الذي أعلن فيه الاتحاد الإضراب العام ردّاً على قرارات سياسية اقتصادية تمسّ بالدرجة الأولى الطبقات الشعبية.

مازالت هذه المنظمة العريقة فاعلة ويرى بعض الأشخاص أن لها دوراً أيضاً في ثورة 2010-2011؛ حوالي 94 في المئة من المنتسبين إلى الاتحاد في مدينتي سيدي بوزيد والقصرين شاركوا في التظاهرات الصعبة التي فجّرت الثورة في هذه المناطق⁽⁶⁾.

(2) نماذج حديثة: الأشكال الجديدة للنضال المدني

خلال السنوات الأخيرة أصبحت الساحة الاجتماعية والسياسية التونسية تعجّ بتحرّكات جماعية عديدة ذات طابع احتجاجي وإن كانت أحياناً عرضية أو وقتية وعفوية إلا أنّها، وعلى اختلاف دوافعها والمنطلقات الحاضرة لها، استطاعت أن تصدر مكانة في المشهد العام خصوصاً منها تلك المتعلقة بقضايا البيئة والثروات الطبيعية والحملات الشبابية المناهضة للقرارات اللاشعبية للحكومة.

• احتجاجات العطش والبحث عن عدالة بيئية:

مازالت الاحتجاجات متواصلة ومتأججة بعد مضي أكثر من عشر سنوات على أحداث 14 كانون الثاني/يناير 2011 أبرزها حول الحق في الماء. العبارة الشعبية الشهيرة «الجمائليّة عطاشي» (الجمائلية هي إحدى القرى التونسية التي يعاني أهلها العطش) قالها كهل لإحدى كاميرات الأخبار التي غطت الوقفة الاحتجاجية لأهالي المنطقة جرّاء النقص في التزوّد بالماء الصالح للشرب؛ أصبحت توظّف محلياً للتندر في شكل كوميديا سوداء للتعبير عن النقص في مختلف المواد وما

(4) الأحمر (مولدي)، النشاط النقابي وتحديات المرحلة الانتقالية في سياق الربيع العربي: مثال الاتحاد العام التونسي للشغل، مجلة سياسات عربية، 2018، ص 43.

(5) مرزوق (محسن)، الحركات الاجتماعية في تونس: البحث عن الغائب، ورد ضمن مؤلّف جماعي: الحركات الاجتماعية في العالم العربي، مركز البحوث العربية والأفريقية، الطبعة الأولى، 2006، ص 268.

(6) مولدي الأحمر، ذكر سابقاً، ص 34.

يعانيه التونسيون من صعوبات في توفيرها والحصول عليها. فالأفعال الجماعية أحيانا تكون قائمة على التماهي مع الشعور بالإقصاء⁽⁷⁾، إقصاء من التمتع بالحقوق في الموارد الطبيعية ومناهضة سوء التصرف والنهب من جانب شركات تليب المياه التي استنزفت الثروة المائية وحرمت الأهالي خير أرضهم مثل منطقة «بَرْقُو» (ولاية سليانة) و«الهُوايْدِيَّة» (ولاية جندوبة) وهي إحدى تجليات الرأسمالية المتوحشة التي دمّرت الإنسان والطبيعة. وقد اهتمت بتلك التحركات عدة منظمات مدنية وخصّصت لها ورقات دورية للنقل والتغطية مثل منتدى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمرصد التونسي للمياه. وقد تمثلت أهم أساليبهم الاحتجاجية في قطع الطريق ثم التوجّه إلى المقرّات السيادية التي تمثل السلطة مثل المعتمدية والولاية وهاكل التنمية الجهوية والمؤسّسات الحكومية التي تعنى بالبيئة مثل الوكالة الوطنية لحماية المحيط.

استطاعت هذه الحركات أن تفرض نفسها داخل فضاء عام شديد الانتقائية فطرحت بدائل حقيقية لفئات واسعة من التونسيات والتونسيين ممّن وجدوا أنفسهم خارج دوائر الفعل المؤسّسي المدني أو السياسي فعادوا إليه من باب الحملات الشعبية والاحتجاجات التلقائية⁽⁸⁾.

• الحملات الشبابية:

غزت المشهد السياسي والاجتماعي التونسي أشكالاً متعدّدة من الفعل الجماعي كأحد تعبيرات النضال المدني على غرار الحملات الإلكترونية المعروفة بـ «الهاشتاغ» وهي في غالبها ذات طابع شبابي عُرفت بمناهضتها الشرسة للقرارات الحكومية غير الاجتماعية مثل حملة «مَا نِيْشْ مَسَامِحْ» (لن أسامح) عام 2015 وكانت رافضة بشدّة لما عرف بقانون المصالحة الاقتصادية مع رموز الفساد في العهد البائد، رُفع خلالها الشعار الشهير «مَا يَتَعَدَّاشْ» (لن يمر) أي القانون. وكذلك حملة «فَاش نَسْتَنَؤُ؟» (ماذا ننتظر؟) سنة 2018 ضد قانون المالية، ومؤخراً حملة «بَدَلْ!» (غيّر) في 2021 كحركة رافضة للمنظومة القائمة برمتها وتدعو إلى تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تدهورت أكثر إلى جانب مناهضة العنف والإيقافات التعسفية وتلفيق التّهم للمواطنين والصّحفيين وغيرهم من النشطاء.

تشارك هذه الحملات في عدّة نقاط أبرزها القيادات أو المجموعات الشبابية التي مثلت النواة الأولى لتكوين الحركات، وهي مجموعة من النشطاء المدنيين والسياسيين أيضاً والمشاركين في اعتصام القصبه الأول والثاني التاريخيين عام 2011. ويُحسب لتلك القيادات توظيفها الجيد للطاقات والموارد التعبوية المتاحة وذلك عبر تنويع الوسائل الاتصالية واستغلال هامش الحرية المتاح في استعمال الإنترنت وهي طرائق وأشكال احتجاجية جديدة لم تعرفها الساحة النضالية التونسية قبل رحلة التغيير التي أوقدت شعلتها أواخر سنة 2010.

لئن لم يكن لتلك التحركات نتائج واضحة كتغيير القرارات أو تعديلها، فإنّها نجحت في التّحشيد

(7) Alain Touraine, la parole et le sang: politique et société en Amérique Latine. Odile Jacob. Paris, 1988. P 240.

(8) الحركات الاجتماعية الجديدة وتحولات القيادات في مجال حقوق الإنسان في تونس، تنسيق زهير بن جنّات، المعهد العربي لحقوق الإنسان، 2019، ص 12.

بضمّ الأصوات مجدّداً وإعادة المواطنين إلى الساحات للاحتجاج والمقاومة وكادت تخمد جمرتها بعد أن تصلّب عودها. كما أنّها نجحت في الوصول إلى الإعلام المرئي والمسموع وبالتالي في الانتشار على نطاق واسع اجتماعياً وسياسياً. فمع توسّع دائرة الاحتجاج وانتشاره تعززت قاعدة الداعمين للحركة عبر انضمام المجموعات التي واجهت الظلم نفسه، وهذا جعل إطار الحركة يتحوّل إلى إطار رئيس ضم العديد من المنظمات والهيئات والمجموعات والرّوابط والشبكات النقابية والحقوقية⁽⁹⁾. كما كانت تلك الحملات والتحرّكات الشبائية من الأصوات المعلنة صراحة وبشجاعة عن فشل تجربة الانتقال الديمقراطي وضرورة إيجاد بديل سياسي واجتماعي.

فالحركات الاجتماعية الحديثة لم تعد قائمة على التنظيم الهرمي لأنّها خارجة عن دائرة التحديد تماماً مثلما هي خارجة عن الإرادات الفردية المكوّنة لها وكذلك عن المجالات الرسمية التي يمكن أن تدعمها أو تحتضنها أو تساهم في تشكيلها⁽¹⁰⁾. بإمكان العمل المدني إذاً أن يكون فاتحة للعمل السياسي فيصعب أحياناً التمييز بين المجتمع المدني والسياسي (في منحى إيجابي ينأى عن الوقوع في ممارسة السلطة وإكراهات اشتغالها) مثل فكرة الدّفاع عن المصلحة العامة والسعي للتغيير. وكثيراً ما يثير ذلك حفيظة السلطة ويهدّدها فتتحرك أجهزتها للدّفاع، على ضوء ذلك نستفهم بالسؤال الآتي عن: ملامح العلاقة بين المجتمع المدني والسلطة السياسية؟

3) علاقة المجتمع المدني بالدولة:

تمثل ممارسة الحقوق المدنية أحد أبرز مظاهر الحريات الفردية والعامة في المجتمعات الحديثة كالحق في التجمّع السلمي والتظاهر والانتماء للجمعيات وحرية التعبير عن المواقف سواء لمناصرة قضايا محلية ودولية أو مناهضتها. وكلّها حقوق تضمنها وتصورها عدّة نصوص ومعاهدات دولية على غرار المادة 20 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 21 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وبالتالي يمكن للكيانات المدنية أن تصبح قوّة ضاغطة. في تلك الحالة تلجأ السلطة السياسية إلى توجيه مؤسسات المجتمع المدني وتأطير أنشطتها بدعوى منعها من الوقوع في تجاوزات ليست من طبيعة عملها. وليس هامش الاستقلالية الذي منح في فترة ما لبعض المنظمات، مثل اتحاد الشغل بتونس، سوى استقطاب وضمّ لكل القوى الوطنية سياسية ومدنية ضمن الحركة الوطنية لدرء الاستعمار. فقد جرّدت المجموعات المدنية الموجودة في دول المغرب العربي بعد خروج الاستعمار من الأدوار الرئيسة التي كانت تضطلع بها مثل الوساطة والتنظيم والتعبير عن المطالب ووقوع إخضاع هذه الفواعل للأيديولوجية الوطنية في إطار المبادئ التوجيهية التي تضعها الدولة⁽¹¹⁾. ينجم عن ذلك فقدان الهياكل المدنية لاستقلاليتها وبتقلص دورها

(9) سعيداني (منير) وغربالي (فؤاد)، الحركات الاحتجاجية في تونس: السياقات، الفاعلون، الأفعال، وسيناريوهات التطور المحتملة، المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، 2018.

(10) الحركات الاجتماعية الجديدة وتحولات القيادات في مجال حقوق الإنسان في تونس، ذكر سابقاً، ص 41.

(11) دور شبكات المجتمع المدني في الاندماج المغاربي، صالح الزياني ومراد بن سعيد، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، العدد 6، كانون الثاني/يناير 2014، ص 10.

في إدارة الحياة الاجتماعية وصياغة رؤيتها في الاستراتيجيات العامة للدولة، لينحصر حضورها أو نشاطها في أعمال التطوع والخدمات القليلة المقدمة للأفراد وهو هامش قليل من نشاطها المدني. فالمجتمع المدني إما أن يكون موالياً للسلطة أو في تصادم معها وتمردٍ عليها وإن بدت العلاقة أحياناً تكاملية في الأدوار وبعض المهمات الاجتماعية فإنها لا تخلو من الرقابة ومحاولة السيطرة. إنَّ العمل والنضال المدني يشملان كل القوى المُقاومة للظلم والحيثف الاجتماعي والمناذية بالحرية والعدالة، خصوصاً في مناطق «الربيع العربي» وما فرضته مراحل الانتقال الديمقراطي فيها من قضايا اجتماعية واقتصادية بالأساس. كما أنَّ جلَّ الحركات الاجتماعية والنضالات المدنية سواء منها العفوية التلقائية أو المنظّمة، وعلى اختلاف دوافعها وتعبيراتها، تبحث جميعها عن مطلب واحد ألا وهو العدالة بشتى أنواعها: اجتماعية، بيئية، حقوقية، جبائية، جنديرية، وغير ذلك.

غير أنَّ ذلك التفرّع والتجزئة قد تجعلان القوى المدنية مفتتة ما يُضعفُ حماسها وإقبالها على المعارك الاجتماعية والسياسية الكبرى، وبالتالي تآكل «الكلية» والصالح المشترك مقابل تنامي «الفردانية» والدفاع عن المصالح الضيقة. ومن الضروري إذاً توحيد الجهود المدنية واستيعاب تنوعها ليكون العمل المدني مثمرًا.

القضية السورية وإشكالية النضال المدني

ماهر مسعود



ماهر مسعود

كاتب سوري من مواليد السويداء 1977، مقيم في برلين منذ عام 2017، محاضر سابق في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى في بيروت 1990، باحث زائر سابقاً في مركز لايبنتز للدراسات الشرقية في برلين ZMO، حاصل على جائزة سمير قصير لحرية الرأي عام 2016، وجائزة حسين العودات عام 2017، له كتابان منشوران وعشرات الدراسات والأبحاث الفلسفية والسياسية كما يصدر له قريباً كتاب «ما الجسد» عن بيت الفلسفة في الفجيرة.

ما هو النضال المدني؟

نُعرّف النضال المدني إجرائياً بأنه «العمل السلمي لتحسين شروط الحياة العامة للمجتمع». ونقول أولاً إنه «عمل» لأن النضال المدني له قيمة وإنتاج وفائض إنتاج مثل أي عمل بالعموم، ونقول ثانياً إنه سلمي لأنه لا يعتمد الوسائل العسكرية في تحقيق التغيير الاجتماعي أو تحسين حياة المجتمع، وهذه النقطة حاسمة في موضوعنا حيث يكفي أن يكون النضال غير مسلح لكي يكون نضالاً مدنياً. ونقول أخيراً إن هدفه هو تحسين شروط الحياة العامة للمجتمع لأنه في كل مجتمع هناك قوى سلطة سياسية أو دينية أو أيديولوجية تعمل على تضيق مساحات الحرية والحقوق العمومية للناس لصالح أجندات سياسية مخصصة، أو لصالح فئات ومراكز قوى امتيازية وتعيش على الامتيازات. في الواقع ليس هناك سلطة عبر التاريخ أعطت حقوقاً للناس حُبياً، بل إن الحقوق والحرريات المدنية هي دائماً استخراجٌ من السلطات بالقوة (العنفية أو اللاعنفية) وليست عطاء ومكرمة منها.

عدة مُحددات أخرى يجب إبرازها هنا أيضاً، الأول هو أن النضال المدني لا يرتبط حصراً بالمدينة رغم أنه احتاج تاريخياً إلى وجود مدينة؛ وبالتالي وجود أفراد أو فرديّات، لكي يتحرك. أما في يومنا هذا فيمكن أن يحصل في الريف أو المدينة أو حتى في الصحراء لا فرق، ويمكن أن يحصل باليد أو الحنجرة أو الكلمة المكتوبة، وهذه الأدوات جميعها لم تعد ترتبط بالمدينة فقط، وجميعها تترك أثرها في المجتمع بمختلف فئاته.

والتحديد الثاني هو أن النضال المدني لا ينتمي بالكامل إلى المدينة المعاصرة، لأنه عبر تاريخ كل

الشعوب كان هناك دائماً من يناضل بوسائل مدنية غير عسكرية لتحصيل التغيير الاجتماعي. فسقراط الذي تحدّى قوانين أئينا لم يتحدّها عسكرياً بل تحدّاها مدنياً وفلسفياً ومنطقياً، وجعل من مسألة الحكم على إنسان بالموت نتيجة أفكاره «تلوّث عقول الشباب فيما يخص سقراط» مسألة مكروهة وبعيدة عن العدالة، بالأحرى فكرة مُدانة وغير مقبولة في أي مجتمع حر، وذلك على الرغم من أن سقراط خضع هو نفسه للقوانين التي حكمت عليه بالموت.

ثالثاً، يرتبط النضال المدني بالمجتمع المدني بالتأكيد، على ألا نقصر مفهوم المجتمع المدني على المنظمات والهيئات والنقابات والمؤسسات المدنية غير الحكومية، فالمجتمع المدني هو مجتمع وسيط بين المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي، والوسيط هو عادة ما يربط بين حدّين بالقدر الذي يفصل بينهما في الوقت ذاته. واختزال مفهوم المجتمع المدني في المنظمات غير الحكومية سيجعل منه مفهوماً غير موجود في الدول المحكومة بأنظمة ديكتاتورية على اعتبار أنه لا شيء مستقل تحت حكم تلك الأنظمة، لكن الواقع هو أن المجتمع المدني موجود والنضال المدني ممكن تحت حكم الديكتاتوريات، إلا أنه أضعف بما لا يقاس بالمقارنة مع الأنظمة الديمقراطية. فإذا كان صحيحاً أن الأنظمة الديكتاتورية قد تمارس قمعاً شديداً ضد الأفراد والمنظمات المدنية المستقلة وتحاول تقييد نشاط أو حتى حظر تلك المنظمات تماماً، وإذا كان صحيحاً أن ما قد يواجهه أفراد المجتمع المدني المناضلون في تلك الأنظمة من تهديدات واضطهاد وعقاب واعتقال بسبب نشاطهم.. هو كبير أيضاً، إلا أن إمكانية النشاط المدني المستقل تبقى موجودة، فالنشاط المدني للأفراد لا يختفي، وفي بعض الحالات قد تعمل منظمات المجتمع المدني تحت الأرض أو في السر لحماية نشاطها وأعضائها من الاضطهاد الحكومي، وقد تركز هذه المنظمات على تعزيز حقوق الإنسان، والتعليم، والصحة، والبيئة، وغيرها من القضايا الاجتماعية، وقد تلعب دوراً مهماً في توعية المجتمع والدفاع عن الحقوق الأساسية وتوثيق الانتهاكات والظلم وتعزيز التضامن الاجتماعي والمقاومة المدنية، حتى وإن كانت فاعليتها لا ترقى إطلاقاً إلى فاعلية المنظمات المدنية في المجتمعات الديمقراطية.

النضال المدني والسياسة

هناك بُعد سياسي أصيل في كل نضال مدني إذا أخذنا السياسة بمعناها العريض Politics، أي باعتبارها «المشاركة الفعّالة في الشأن العام» فكل مشتغل بالشأن العام؛ سواء كان هذا الشأن سياسياً أو دينياً أو مدنياً أو أهلياً، هو فاعل سياسي، وطالما أن النضال المدني موجه نحو توسيع الحريات السياسية وحقوق الإنسان في مجتمع معين، فهو إذاً ذو بعد سياسي لا يمكن الفكّك منه. لكن على الرغم من ذلك التقارب، يبقى النضال المدني مختلفاً عن النضال السياسي في مسألتين أساسيتين على الأقل:

الأولى هي أن النضال السياسي قد يتحوّل إلى العمل المسلّح دون أن يفقد من شرعيته السياسية شيئاً في بعض الظروف. ونعرف من تاريخنا وتاريخ غيرنا أنه طالما تحولت الأحزاب السياسية نحو العمل المسلح، بل إن كثيراً من الأحزاب كانت قد وصلت إلى السلطة عبر القوة المسلحة وبقيت مالكة للشرعية السياسية. أما النضال المدني فيفقد شرعيته المدنية مباشرة إن تحول نحو السلاح؛ مع شرط أن نميز بين العنف والسلاح، فليس بالضرورة أن يكون النضال المدني غير عنفي،

المهم ألا يكون مسلحاً، فالمظاهرات والاحتجاجات الشعبية قد تكون عنيفة، وقد تحرق مقرات وممتلكات عامة وأحياناً خاصة، لكن ذلك لا يقلل من مدنيّتها ولا شرعيّتها.

والمسألة الثانية هي أن النضال المدني ليس لديه وعود، بل مطالبات، ولا يهدف للوصول إلى السلطة بل للدفاع عن المجتمع. وعندما ينتظم النضال المدني يتحول إلى حركات مجتمع مدني، أما النضال السياسي فعندما ينتظم يتحول إلى أحزاب وحركات، ويقدم وعوداً تقوم على برامج سياسية، ويهدف بالضرورة للوصول إلى السلطة أو المشاركة في السلطة دون أن يخل ذلك بمقتضياته.

لكن مرة أخرى، على الرغم من إجراءات الفصل والتمييز الضرورية السابقة، إلا أن البعد السياسي في النضال المدني لا يمكن التخلي عنه، ولا حاجة أصلاً للتخلي عنه كما يفعل أحياناً «موظفو» المنظمات المدنية أو «نشطاء» المجتمع المدني، لأنه في الواقع، ترتبط بالقضايا الاجتماعية والحقوقية التي يُعنى بها النضال المدني بشكل كبير بالقضايا السياسية. فمثلاً تشمل قضية «حقوق الإنسان» جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع، وتندرج تحت هذه الفئة حقوق المرأة وحقوق الأقليات وحقوق العمال وقضية المعتقلين وحقوق اللاجئين وحقوق الأشخاص ذوي الإعاقة... الخ، كما تشمل قضية «العدالة الاجتماعية» التي هي في صلب النضال المدني، السعي لتحقيق توزيع عادل للثروة والفرص في المجتمع ومعالجة الفقر والتمييز والظلم الاجتماعي، وبالتالي فالعدالة الاجتماعية هي مسألة سياسية على قدر ما هي مدنية، وأخيراً نجد أن مسألة الديمقراطية والمشاركة المجتمعية بالمجمل تقوم فعلياً على تعزيز المشاركة السياسية للمواطنين وتمكينهم من اتخاذ القرارات المؤثرة في حياتهم ومجتمعهم. وكل القضايا السابقة هي دلائل واضحة على تراكم المجال المدني وتداخله مع السياسي.

القضية السورية والنضال المدني

لم يكن ممكناً إيقاف تحول الثورة السورية إلى ثورة مسلحة ولا كان ممكناً إيقاف انتقال السوريين من الاحتجاجات المدنية إلى السلاح، فالنظام الذي كان يقتل السوريين «كالجراثيم» وأعلن الحرب عليهم منذ اللحظة الأولى، ومنذ الخطاب الأول لرئيس النظام «إذا أردتم المعركة فأهلاً وسهلاً».. لم يترك خياراً آخر للسوريين العاديين إلا حمل السلاح. ومع ذلك، فإن كل رعاة السلام وعاشقي السلمية، مع كل النظريات المثالية المحلية والدولية، لم تكن لتقنع بتدمير بيت إنسان فوق رؤوس أطفاله أو بفقده قريباً أو حبيباً، إن السلاح لن ينقذنا أكثر مما سيورطنا. لكن كما يعلم بعض القراء الأعزاء، نحن لا نعيش في عالم المثاليات الأفلاطونية ولا في جمهوريته الفاضلة، وليس التسلح في الحالة السورية غير طبيعي فقط، بل إن عدم التسلح هو غير الطبيعي، والمطالبة بعدم التسلح أمام البراميل المتفجرة هي الانفصال عن الطبيعي والواقعي معاً، بل بدت وكأنها مطالبة الملحدين للمؤمنين بأن يكونوا «آلهة» وأن يترفعوا عن «صغائر» القتل والتهجير والكيماوي.

لكن بعد دزينة من السنوات العجاف، وبعد تحوّل الثورة السورية إلى حرب أهلية وحرب دولية بالوكالة، وبعد انتصار السلاح على السلاح وبقاء المسلحين وحدهم سادة على الخراب السوري، نظن أنه بات واضحاً للجميع أنه لم يعد هناك أمل في التغيير عبر القوة المسلحة، أو أن التغيير الذي يأتي بقوة السلاح لن يكون أبداً تغييراً إلى الأفضل. وبكلام آخر، إن التغيير الذي

تجلبه «البنادق والخنادق» لن يجلب معه إلا الديكتاتورية، بغض النظر عن حاملها إن كان ذا لحيّة أو ربطة عنق.

هذا الواقع الذي وصلت إليه القضية السورية هو ما يرفع من أهمية النضال المدني، ويجعله من أهم أنواع النضال الممكنة أمام السوريين في المرحلة الحالية والمستقبلية. فالنضال المدني للأفراد والمجموعات والمنظمات والمؤسسات والحركات على تنوعاتها واختلافاتها، هو ما يجب أن يأخذ مزيداً من الانتباه والتركيز والاهتمام في المرحلة القادمة، وهو ما قد يفتح باب السياسة المغلق أمام النخب القديمة وبسببها، وما قد يعبّد طرق الخروج من الجحيم السوري المليء بالنوايا الطيبة والأفعال الشائنة، وهو ما قد يمثل بديلاً مجتمعيًا وحقوقياً وديمقراطيًا عن معارك «كسر العظم» حتى آخر سوري، القائمة منذ أكثر من عقد.

وتكمن أهمية النضال المدني السوري الممكن في عدة نقاط، نذكر منها:

أولاً، إنه النضال الوحيد المقبول والقابل للدعم المجتمعي والسياسي الدولي أمام الاستعصاء العسكري والتتأجج الصفرية للمواجهات العسكرية وحرب الوكالة الأهلية/الدولية القائمة على أرض سوريا.

ثانياً، هو النشاط الوحيد القابل لاستقطاب التعاطف المجتمعي، سواء على صعيد المجتمع السوري الذي يملؤه اليأس والقرف من جميع الأطراف السياسية والعسكرية السورية العاملة، أو على صعيد المجتمعات المضيفة للسوريين في الدول المجاورة أو في شتى أنحاء العالم.

ثالثاً، هو النشاط الأكثر قابلية بذاته للتنوع والاستقلال والفاعلية، سواء على صعيد الوسائل والأدوات، أو صعيد النتائج والغايات، أو صعيد الأفراد والجماعات. فكل كلمة مكتوبة في كتاب أو مقال أو رواية، وكل عمل فني بصري أو سمعي أو يدوي وبدني، وكل نشاط فردي مؤثر أو تنظيم جماعي مؤسستي «سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي أو إعلامي أو حقوقي».. هو مساهمة في النضال المدني. وفي بعض الشروط الاستثنائية سيكون حتى «مجرد حفاظ المرء على حياته» كما قال أحد الناجين من الحرب العالمية الثانية، هو نوع من المقاومة والنضال المدني.

أخيراً، بعد النكبة الفلسطينية ظهر هناك ميل لدى الشعوب العربية إلى أن الخلاص الأمثل سيأتي عبر القوة العسكرية، وأن التحرير لن يأتي إلا عبر الجيوش والحروب والمقاومة المسلحة، ولذلك وُضعت جميع المشكلات الاجتماعية والسياسية والتنموية والثقافية والمدنية في الدرجة الثانية، وباتت عسكرية المجتمعات والدول هي الأولوية، مع حاضن اجتماعي وسياسي وأخلاقي قوي لتلك الأولوية. أما بعد النكبة السورية التي باتت رمزاً عربيّاً جديداً للأنظمة والشعوب معاً، فيمكننا أن نلاحظ على العكس، يأس الشعوب العربية من كل أشكال التغيير المسلح. فلا إسقاط الأنظمة عبر القوة العسكرية والتدخل الخارجي كما حدث في العراق كان ناجحاً، ولا إسقاطها من الداخل عبر الثورة المسلحة كان ناجحاً، ولا تحرير فلسطين ذاتها عبر الجيوش العربية والنظامية وغير النظامية كلها كان ممكناً، بل إن مقاومة المجتمع المدني والأهلي الفلسطيني كانت أجدى وأكثر فائدة للقضية الفلسطينية من كل الجيوش العربية مجتمعة. وتلك النتائج، هي ما تبدو في أفق العلاقة بين الأنظمة العربية وشعوبها، وتعطينا فكرة عن أهمية النضال المدني أمام تغوّل الدول والأنظمة، فكذبة التحرير والتحرر بالقوة العسكرية لم تعد تنظلي على الشعوب التي ذاقت مرارة أنظمتها العسكرية، وقد رأينا

في المثال السوري كيف تحولت المناطق المحررة نتيجةً لحكم العسكر إلى مناطق محتلة، ولم تعد مقارنة إسرائيل وحماس وفتح بالنظام والجولاني وقسد بعيدة عن الواقع والمنطق، فجميع السُّلَط التي تم ذكرها معادية لحرية واستقلال المجتمعات واستقلالها ومتبادلة للمنافع رغم عدائها الشكلي، وليس هناك مخرج متوافق مع طبيعة الحياة المعاصرة أفضل من المقاومة المدنية التعددية والنضال المدني المتنوع.

ليس خيار النضال المدني أفضل للقضية السورية لأنه مقدّس، بل فقط لأنه أكثر جدوى لمستقبلنا على تلك الأرض المحكومة بالمقدسات.

الميديا الاجتماعية شكلٌ من أشكال النضال المدني في تونس

عبير الكوكبي



عبير الكوكبي

باحثة تونسية في علم الاجتماع، لها مقالات ودراسات عديدة منشورة في مجلات عربية عديدة.

«يملك الافتراضي واقعا كاملا بصفته افتراضيا»

جيل دولوز

ساهمت الميديا الاجتماعية بجميع وسائلها في إحداث تحوّل كبير في حياة الأفراد فقد شكلت فضاءات تعبير مفتوحة جديدة ومختلفة عن فضاءات التعبير التقليدية التي تسيطر عليها الدولة، حيث مثّلت خلال الثورات فرصة مهمة للعديد من الأصوات المنادية بالحرية والخروج من الاستبداد زمن الديكتاتورية خاصة في تونس. فقد مثّلت بداية الثورة التي قادها مناضلون افتراضيون تحدّوا نظاماً سلطوياً باستعمال الهواتف والأترنت، حيث اتاحت المجال للعديد من المدوّنين إمكانية الظهور والفعل خارج أشكال الميديا التقليدية، وقد ساهمت في بروز الكثير من المعارضين والرافضين لنظام الحكم ومثّلت مجالا للتعبير الحر وللتنظّم والاحتجاج وتنسيق العمل الجماعي وهو ما أدى إلى العديد من الحملات مثل حملة «مانيش مسامح» التي استخدمت الفايسبوك لتقرير أنشطتها وتنسيقها والعديد من الحملات الاحتجاجية الأخرى مثل «فاش نستناو»، «باصتا». سنحاول التعمّق في الافتراضي واستبعاثاته عند ارتباطه بالممارسات الاجتماعية المتّصلة بالحياة السياسيّة والحياة المدنيّة.

إذاً أفرزت الميديا الاجتماعية حرّية النفاذ إلى المعلومة كما عزّزت الديمقراطية التداوليّة والمشاركة السياسيّة في الشأن المحلي على الرغم من المراقبة والمنع والتعذيب الذي سلّط على الناشطين

الافتراضيين أمثال «لينا بن مهني» وغيرها من المدوّنين الذين نشطوا قبل الثورة وخلالها وبعدها والذين تعرّضوا لقمع النظام من خلال المصادرة والحجب والاحتكار، فتحول الفضاء الافتراضي إلى مجال للصراع بين النظام والمعارضة.

كيف برزت الميديا الاجتماعية كشكل من أشكال النضال؟

ما هو دورها خلال الثورة التونسية وبعدها؟

1 - مدخل إلى الافتراضي بوصفه شكلاً من أشكال النضال المدني

يتعاطم دور الافتراضي في بلدان العالم المختلفة سواء منها المتقدّمة أم الانتقالية وحتى المتخلفة وهو ما زاد من تخوّف الأنظمة الحاكمة التي تسعى للسيطرة الدائمة على الشعوب، فهي متربّصة على الدوام لقمع أي فعل جماعي معارض خارج عن سيطرتها، خاصة بعد انكشاف أثره في إنتاج القوة وإعادة توزيعها وبعدها تبيّن دوره في الثورات العربية. إذ إنها تسعى للإسك بخيوط اللعبة الافتراضية حتى يبقى هذا الافتراضي «تكنولوجيا السلطة» ولا يتحوّل إلى «سلطة التكنولوجيا»⁽¹⁾. خلال الثورات انتقلت السياسة إلى الفضاءات الافتراضية حتى إنه يمكن الحديث عن قوى سياسية افتراضية ناشئة، اختلط فيها المجتمع السياسي الكلاسيكي أو الأحزاب بمنظّمات المجتمع المدني من جمعيات وجماعات افتراضية إذ يمكن القول إن هذا المجال العام الافتراضي الجديد يعوّض/ ينفي المجال السياسي القديم. فهو يفوقه فاعلية واجرائية إذ إنه سحب السلطة من الزعامات السياسية وأعاد توزيعها، بحيث أصبح بإمكان الأفراد المشاركة والاختيار بغض النظر عن صفتهم.

إن الحركات الاجتماعية بحسب تشارلز تيلي هي تنظيمات شاملة مؤلفة من جماعات متنوّعة المصالح تضمّ حال تشكيلها طبقات مهمّة في المجتمع مثل العمّال والجماعات النسائية والطلاب إلى جانب العنصر الفكري والذي يجمع هذه القطاعات المختلفة من المجتمع هو شعور عام بالضيق قوامه الإدراك المشترك لغياب الديمقراطية في وضعيّة سياسية بعينها⁽²⁾، وهو ما دفع العديد من الجماعات إلى تكوين كتل حزبية وخلق تيارات سياسية لمواجهة الظلم المسلّط من النظام السياسي. إلا أن هذه المحاولات في غالب الأحيان ما تواجهها الدولة بأساليب قمعية، هذه الحاجة الملحة للحرية في ظل وضع يتسم بالقمع والانغلاق أدّى إلى بروز فاعلين جدد في الساحة النضالية التونسية، متجاوزين الأساليب والتنظيمات الكلاسيكية النمطية التي برهنت على محدوديتها في الحقل السياسي. بما أنها استهلكت وطوّرت ضدّها الدولة أساليب دفاعية قمعية أدّت إلى فشلها وصار من الضروري ابتكار حقول جديدة للنضال تنفّلت من السلطوية المبرمجة للدولة.

ثم إن التعطيم الإعلامي الممنهج الذي تمارسه السلطات الحاكمة عبر وسائلها الإعلامية الرسمية التي تطمس الحقائق خدمة للنظام السياسي، جعل الأرضية سانحة لبروز فضاءات إعلامية أخرى أكثر تحرراً من قيود السلطة لذلك مثل الفضاء العام الافتراضي مجالاً عامّاً بديلاً أكثر أمنًا وحرية.

(1) (الجموسي) جوهر، الافتراضي والثورة مكانة الإنترنت في نشأة مجتمع مدني عربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، آذار/ مارس 2016.

(2) تشارلز تيلي، الحركات الاجتماعية، المشروع القومي للترجمة، 2005، ص 32.

تشير الإحصائيات أن نسبة مستخدمي الهاتف الجوال في تونس بلغت في سنة 2009، 95.37 في المئة من مجموع السكّان في حين بلغت نسبة المشاركين في الإنترنت 34.07 في المئة. أما في سنة 2011 بلغت نسبة مستخدمي الفيس بوك 28.9 في المئة من مجموع السكّان والملاحظ أن مستخدمي الفيس بوك قد ارتفع سنة 2011 حيث بلغ 180.000 مستخدم تونسي مقارنة بسنة 2008 حين بلغ 16.000 مستخدم. أما نسبة استخدام الفيس بوك بين الشباب التونسي فبلغت 75 في المئة من المجموع العام للمستخدمين. لقد مهّد هذا الإقبال على استهلاك «الخيرات الرقمية⁽³⁾» إلى بروز نوع جديد من النضال وهو النضال الإلكتروني.

2 - النضال الإلكتروني قبل سنة 2011: المدونون حلقة من حلقات النضال

استدعى التخلّص من الاستبداد ابتكار أساليب جديدة / آليات دفاعية تنفّلت من السيطرة المُحكّمة للدولة وهو ما أدّى إلى ظهور فاعلين جدد وهم المدونون الذين ساهموا في خروج النضال من أطره التقليدية وتحوّله إلى فضاء جديد قادر على نشر المعلومات على أوسع نطاق وتعميمها بشكل يصعب على النظام السيطرة عليه. انطلقت أولى الاحتجاجات الافتراضية في سنة 2008 حين عمدت الحكومة التونسية إلى حجب العديد من المواقع والصفحات الإلكترونية التي تنشط عبر شبكات التواصل الاجتماعي على خلفية نشرها وتغطيتها لأحداث الرديف (منطقة من مناطق ولاية قفصة بالبلاد التونسية) والحوض المنجمي وأحداث بنقردان (ولاية من ولايات تونس تقع في جنوب البلاد). وقد تجلّى هذا الاحتجاج الافتراضي في إنشاء مدوّنات وصفحات لمناهضة الحجب مثل «نهار على عمّار». ورغم الحجب إلا أن المدوّنين تمكّنوا من اختراق بعض من المواقع المحظورة سياسياً. وجد الشباب ملاذ في صفحات الفيس بوك كوسيلة لمتابعة التطوّرات الأمنية والميدانية للتحركات الشعبية، عبر ما يُرسل وما يتمّ تداوله من مقاطع فيديو وصور توثق لأحداث ميدانية وصراع مباشر مع أجهزة الأمن⁽⁴⁾. ونذكر من بين هؤلاء الفاعلين الجدد المدوّن سليم عمّامو وهو مدوّن وناشط تونسي تمّ اعتقاله من قبل الحكومة في 6 يناير سنة 2011 على إثر تغطيته لأحداث مدينة سيدي بوزيد التونسية، حيث اتّهمته الحكومة بانتماؤه لمجموعة «أنونيموس» التي مارست القرصنة الإلكترونية ضد مواقع الحكومة التونسية قبل الثورة. وعُرف سليم بمواقفه المناهضة لسياسة الحجب الشهيرة بـ «الريب 404» لمواقع الإنترنت ورفضه لقمع الحريات⁽⁵⁾.

تفطّن النظام التونسي إلى خطورة الإنترنت على مؤسسات حكمه فأصبحت سياسة الحجب والمصادرة سائدة وبصفة مُمنهجة عن طريق الوكالة الفنية للاتصالات، ليصبح الفضاء الافتراضي فضاء مقاومة وصراع بين النظام والمعارضة. فقد تمّ إخضاع الفضاءات العموميّة للإنترنت للمراقبة

(3) استنادًا إلى مصطلح بورديو «الخيرات الثقافية».

(4) ثريا السنوسي، الاستعمالات الرقمية عند الشباب العربي من حاجة للاتصال إلى حاجة للنضال، المجلة العربية لبحوث الإعلام والاتصال، ص 58.

(5) غطّاس جميلة، (مقداد) كريمة، دور وسائل التواصل الاجتماعي في التحوّل الديمقراطي في دول الربيع العربي، دراسة وصفية حالة (تونس، مصر)، مذكرة ماجستير، جامعة قاصدي مرياح ورقلة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، ص 55.

المشددة ولكراس شروط مجحفة. فمسيّر الفضاء يلتزم أن يكون محتوى الصفحات المشاهدة من قبل الحريف مطابقاً للمعايير المرخص بها، رغم هذا القمع إلا أن وتيرة فضح النظام وكشف انتهاكاته ازدادت وقد لعب المدوّنون الحلقة الأقوى في هذا التوثيق⁽⁶⁾.

في هذا السياق يمكن أن نذكر المدوّنة لينا بن مهني وهي ناشطة حقوقية ومدوّنة وصحفية عُرفت بمعارضتها لسياسة الحجب للمواقع على شبكة الإنترنت زمن نظام بن علي (الرئيس السابق للبلاد التونسية)، تكتب لينا بن مهني في مدونتها «بنية تونسية» (فتاة تونسية)، التي تم حجبها العديد من المرّات قبل الثورة التونسية. كما ساهمت في نقل الاحتجاجات خلال الثورة التونسية بـ «الرقاب» وهي إحدى معتمديات ولاية سيدي بوزيد⁽⁷⁾.

تميّزت فترة ما قبل الثورة التونسية بظهور نوعية مخصوصة من الاستعمالات الرقمية لدى الشباب التونسي، نتيجة الحاجة الملحة إلى التعبير الحر والرغبة في الخروج من القمع السياسي فمنذ سنة 2008 بدأ هذا النوع من النضال بالتشكّل كردّ على الفساد والقمع السياسي المعيش، ومع نهاية سنة 2010 أصبح بإمكاننا الحديث عن وجود استعمالات اجتماعية⁽⁸⁾، حيث أصبح الإبحار على الإنترنت عادة وحاجة بعد نجاح الشباب التونسي في تطويع الميديا الاجتماعية للاستجابة لحاجاته النضالية المدنية، وصلت هذه العادات الرقمية أوجها مع انطلاق الثورة التونسية في 17 ديسمبر سنة 2010.

3 - الافتراضي أثناء الثورة وبعدها: الخروج من الشبكة إلى المجال العام الواقعي

يقول Castelles «إن الشبكات الاجتماعية لها قدرة لامركزية على التشبيك والتنسيق واتخاذ الإجراءات وهو ما اتضح من خلال المثال التونسي حيث جسّد الإنترنت قوة اتصالية عظيمة ساهمت في تدفق المعلومات وهو ما أطلق عليه هابرماس لفظ «التفاعلية التحدّية»⁽⁹⁾. لعبت مواقع التواصل الاجتماعي دوراً مهماً خلال الثورة وبعدها إذ إنها ساهمت في سرعة انتشار المعلومة دون قيود ولا رقابة، لقد قاد الشباب معركة التغيير باستخدام مواقع التواصل الاجتماعي، وهو ما تؤكده الاحصائيات إذ قدّرت نسبة الولوج إلى صفحات الفيس بوك في الأيام الأولى للثورة التونسية بـ 18.8 في المئة من مجموع السكّان كما ازداد عدد التغريدات على تويتر وخاصة تلك المتضمنة «سيدي بوزيد» (المدينة التي انطلقت منها شرارة الثورة التونسية إثر حادثة حرق «محمد البوعزيزي» لنفسه) أثناء بداية حراك 14 يناير 2011 وفي محطة ثانية وهي خلال تعيين الرئيس المؤقت⁽¹⁰⁾.

من العالم الافتراضي انطلقت أولى الاحتجاجات وقد كان هذا المجال العام الافتراضي الجديد محرّكاً فاعلاً للأحداث السياسيّة من خلال دوره في قيادة الرأي العام وتوجيهه، فرغم كل أساليب

(6) المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ص 153

(7) دور وسائل التواصل الاجتماعي في التحوّل الديمقراطي في دول الربيع العربي، ذكر سابقاً، ص 58.

(8) ثريا السنوسي، ذكر سابقاً، ص 85.

(9) ثريا السنوسي، ذكر سابقاً، ص 87.

(10) دور وسائل التواصل الاجتماعي في التحوّل الديمقراطي في دول الربيع العربي، ذكر سابقاً، ص 52.

المراقبة والمنع المفروض من طرف السلطات التونسية أواخر سنة 2010 فقد نشط عديد المواقع مثل صفحة «أخبار تونس» وكذلك صفحة «يوميات الأحداث في سيدي بوزيد». وقد تحولت كل هذه الصفحات إلى مصادر للأخبار تنشر تقارير الأحداث بالصوت والصورة⁽¹¹⁾. إن أول من نشر صور الاحتجاجات الشعبية التي تلت حرق البوعزيزي لنفسه هي مواقع التواصل الاجتماعي من خلال لقطات الفيديو التي سجلت عمليات القمع الذي مورس ضد المتظاهرين من سيدي بوزيد في ظل تكتّم المصادر الإعلامية الرسمية، في محاولة لتضليل الرأي العام آن ذاك، تداولت القنوات الأجنبية «قناة فرانس 24» مثلاً الصور والفيديوهات الرائجة على تويتر وفايس بوك واعتمدها كمصادر رسمية في تقاريرها الإخبارية⁽¹²⁾. لقد خرج هذا النضال من بوتقته الالكترونية ليندمج في السياق الثوري الواقعي وقد أفرز هذا الاندماج والتكامل بين الواقعي والافتراضي مجموعة من الحملات الاحتجاجية بعد الثورة التونسية كمواصلة للنضال المدني من أجل تحقيق العدالة والحرية والكرامة شعار الثورة التونسية وكلمة «مانيش مسامح» مثلاً التي استعملت الفايسبوك في تقرير أنشطتها وتنظيمها وتنسيقها ومن ثم الخروج إلى الشارع والاحتجاج ضد قانون المصالحة⁽¹³⁾ وهو مشروع قانون يحمل اسم المصالحة الاقتصادية والمالية ويقضي بالعمو على آلاف رجال الأعمال الذين نهبوا أموالاً عامة في عهد الرئيس السابق «زين العابدين بن علي» شرط إرجاعها مع الفوائد، ونذكر أيضاً حملة «فاش نستناو» وهي حملة ضد قانون المالية سنة 2018، ونشير أيضاً إلى حملة «باسط» بالإيطالية أو «يكفي» بالعربية وهي حملة انطلقت شتاء سنة 2019 أطلقها مجموعة من الناشطين السياسيين كمبادرة لحشد فعل جماعي مطلبه إسقاط الحكومة وتحريك جزء كبير من الفئات الاجتماعية المتضررة سياسياً وثقافياً وبالأخص اقتصادياً واجتماعياً لتعلن أنها اكتفت من كل الضرر الذي تعرضت له جرّاء منظومة المسار الانتقالي التي أعقبت الثورة التونسية⁽¹⁴⁾. استعملت كل هذه الحملات وسائل التواصل الاجتماعي للترويج لأنشطتها أو للتعبئة وحشد الجماهير والتأثير في الرأي العام. لقد أتاحت الميديا الاجتماعية وخاصة الفايس بوك المجال للفاعلين الاجتماعيين للظهور والفعل خارج الأطر التقليدية إبان الثورة التونسية، كما كان لها تأثيرها على المسار السياسي في تونس قبل الثورة على الاستبداد وفي أثنائها ثم إلى المطالبة بتحقيق أهدافها بعد المسار الانتقالي.

فرضت الأوضاع السياسيّة المتقلبة ابتكار أساليب واستراتيجيات لمواجهة جديدة لعبت فيها الميديا الاجتماعية دوراً مهماً في تشكيل الوعي بالنضال المدني وفي تعبئة الحشد لخلق آليات وتكتيكات حديثة قادرة على مواجهة تسلط الدولة، إن الميديا الاجتماعية مثلت آلية لجمع شتات الفاعلين الاجتماعيين من أجل صيرورة تنتقل بالفعل الجماعي من النضال إلى التحقق وهو ما لاحظناه خلال الثورة التونسية وحتى بعدها إذ واصل الفاعلون الاجتماعيون نضالهم ضد عودة ميكانيزمات «سيستام» ما قبل 11 كانون الثاني/يناير. إننا إزاء مسار انتقالي تعدد فيه الفاعلون وتنوعت أشكال

(11) ثريا السنوسي، ص 87

(12) ثريا السنوسي، ذكر سابقاً، ص 87.

(13) سفيان جاب الله، سوسيولوجيا الفعل الجماعي في تونس منذ 14 جانفي 2011، تعدد طرق الانخراط وتنوع أشكال الاحتجاج، المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، 2019.

(14) المصدر نفسه، ص 178.

احتجاجهم من أجل خلق سردية جديدة ربّما تصل بهم إلى «اليوتوبيا»⁽¹⁵⁾ إلا أنه في السياق الراهن وبعد كل هذه الأشواط التي قطعتها تونس ما زالت بعيدة كل البعد عن «اليوتوبيا» المنشودة بل برزت بوادر «دستوبيا» جديدة تحتاج التحليل والتفكيك. وهو ما يتيح المجال للتساؤل عن دور الميديا الاجتماعيّة في هذا المجتمع المتّسم بالتغير المستمر خاصة في الظرفية الراهنة التي تتعرض فيها الميديا والتكنولوجيا بصفة عامة للكثير من النقد.

(15) اليوتوبيا هي تصور لعالم مثالي وعكسها الدستوبيا.

النضال المدني من الجماعة إلى المجتمع

محمد ياسين نعلان



محمد نعلان

كاتب سوري، من محافظة إدلب، تولى 1986، يعمل مدرساً لمادة الفلسفة في ثانويات عفرين. يكتب مقالات ودراسات في المجال الفكري والاجتماعي في عدة صحف في تركيا، مثل «إشراق» و«رواء» و«حبر وورق».

في كل البلدان التي تحكمها سلطات مستبدّة نجد فيها نقابات مهنية واتحادات و فرقاً تطوعيّة، ومن المفترض أن تكون الحقوق مصونةً لأفراد هذا المجتمع، بينما كان الواقع في هذه البلدان عكس ذلك تماماً، فالسلطة فيها استطاعت السيطرة على مؤسسات المجتمع المدني وحولتها في واقع الحال لمجتمع عسكري وأداة جديدة من أدوات الدولة لتزيد من سيطرتها على المجتمع، لذلك لن يكون موضوع مقالتنا هذا عن تلك المؤسسات التي يُفترض بها أن تكون تجسيداً لفكرة المجتمع المدني، وسأتجه للبحث في عمق الفكرة ذاتها لأوضح بعض المفاهيم الرئيسة لبناء مجتمع مدني حقيقي يكون طرفاً مقابلاً لتغول الدولة على المجتمع، فعندما نصل بالوعي المجتمعي إلى عمق معنى المجتمع أولاً بمقابل الجماعة، وإلى عمق معنى مدني ثانياً بمقابل السلطة أو العسكرية، وإلى عمق معنى النضال ثالثاً بمقابل الخضوع، عند هذا تصبح تلك المؤسسات والنقابات نتيجة منبثقة عن المجتمع المدني وليس العكس.

هذا وقبل الخوض في غمار جدوى النضال المدني أو عدمها في المجتمعات، فلا بدّ لنا من البحث في فلسفة المفاهيم الأساسية، والبنى الفكرية التي بُنيت عليها أنواع النضالات المجتمعية السياسية منها والمدنية، لذلك إذا ما أردنا فهم الواقع السياسي العربي، فنحن بحاجة لمعرفة الأولويات الفكرية التي تمثل الركائز الأساسية لوعي المجتمع العربي، حيث ينطلق الفكر العربي المجتمعي من مفهوم أساسي، فهو يعطي للسياسة الأولوية في بناء حياة المجتمع بنواحيها كافة، فيعتبر أن جميع مشكلاته متوقفة على التغيير السياسي وقد يكون هذا صحيحاً إلى حد ما في ظل ما نعيشه من أحادية الفكر الذي ينعكس على مجريات الحياة بكل مناحيها، فمعالجة هذه المشكلة تبدأ من إعادة صوغ المفاهيم الفكرية التي على أساسها بنى الإنسان العربي نظرتة للعالم والحياة

ككل، ففي عالمنا العربي مازلنا نعتنق فكرة أن العالم كُلاً لا يتجزأ، ونستبعد فكرة أن العالم عبارة عن متعدد ومختلف ومتجدد.

من هذا المنطلق الفكري فنحن نعيد جميع الأشياء لأصل واحد وعلى هذه النظرة الميتافيزيقية بنينا جميع أطرنا المعرفية الأخرى وخاصة السياسية منها، فتوقفنا عند أفلاطون في عالم المثل الثابت والذي يمثل الحقيقة الثابتة، ورفضنا براغماتية (جيمس) جملةً وتفصيلاً، وعندما ظهرت الفلسفة الجدلية (الديالكتيك) منذ ابن خلدون مروراً بهيغل وختاماً بماركس، كنا إما هيغليين بجذله الهابط من عالم الروح لعالم المادة أو ماركسيين بجذله الصاعد من عالم المادة لعالم الروح، وبما أننا مجتمعات متدينة فسياقنا العقائدي بنماذجه وقوابله الثابتة كان منهجاً لبقية دروب المعارف الأخرى وخاصة السياسة والأخلاق، فوضعنا السياسة والحكم في قمة الهرم، واعتبرنا أن القمة هي التي تصنع القاعدة وتجاهلنا العكس بحسب الإطار الأفلاطوني والجدل الهيغلي.

من هذا المنطلق النظري للفكر العربي، فنحن نتبنى قاعدة «كما يوئى عليكم تكونون» فالناس على دين ملوكها، وتجاهل بالمقابل القاعدة المعروفة لدينا على المستوى النظري فقط «كما تكونون يوئى عليكم».

ولذلك فقد وجدنا في ثورات الربيع العربي مطالبات سياسية أكثر منها مدنية، وذلك لأن الوعي الشعبي العربي أدرك واقع الحال التي تعيشها البلاد والأطر التي تحكم هذا الواقع وهي مطالب محقة إلى حد كبير تماشياً مع الواقع الديمقراطي المكبوت في بلادنا العربية، فالإنسان العربي تناول في ثورته رأس النظام السياسي، لأنه مهيمن على كل الحياة بكل تفاصيلها حتى الأسرية منها، فرأس النظام موجود في مسامات جلودنا وفي الهواء داخل الرئتين وفي محاريب دور العبادة وفي غرف نومنا، فكيف لهذا الإنسان إذا ما أراد الخلاص ألا يثور على هذا الصنم المتحكم في أدق تفاصيل حياته؟!، هذا من الناحية الشكلية للمشكلة ولكن إذا ما أردنا الغوص في جوهر القضية فعلياً أن نطرح على أنفسنا تساؤلات عديدة منها:

- كيف لهذا النظام أن يدخل إلى تفاصيل حياتنا بهذه الطريقة؟

- ومن أدخله؟

- وما كان دوري كإنسان في هذه المشكلة؟

وعندما نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات سندخل في جدلية «النضال وهيمنة السلطة أو تغولها»، وعندها سنضع قدمًا على الطريق الصحيح في مجربات التفكير، وعند ذلك سنطرح سؤالاً جديداً أكثر تعقيداً، ألا وهو:

- إذا ما أسقطنا رأس هذا النظام السياسي المتغول من حياتنا هل ستتغير مسيرة الحياة السياسية والمدنية في بلادنا أم أننا سنعيد صناعة صنم جديد بصيغ مختلفة عما سبق؟

إذاً علينا أن نوضح بعض المفاهيم المتعلقة بهذا الجانب، كمفهوم «الجماعة» ومفهوم «المجتمع»، فكلمة مجتمع غير موجودة بقواميس اللغة العربية لأنها مصطلح حديث النشأة ظهر مع بداية الفكر التنويري في أوروبا عندما ظهرت نظريات العقد الاجتماعي التي أرادت نقل الإنسان من حالته الطبيعية المفترضة في عقول المفكرين أمثال (جان جاك روسو) و(جون لوك) و(توماس هوبز)

إلى حالة الحياة الاجتماعية المؤطرة بقوانين ونظم ومعاملات تهدف لخلق مجتمع مدني يكون فيه الإنسان واعياً حقوقه وواجباته ويعي ذاته بصفته فرداً مستقلاً وذاتاً عاقلةً مُفكِّرةً، وحيث يصبح الانتماء للمجتمع بغض النظر عن التقسيمات الأخرى التي كان عليها في الحالة الطبيعية والتي يمكن لنا القول في الجماعة البشرية حيث الانتماء يكون فيها للتقسيمات الطبيعية من عائلة وعشيرة ومنطقة فمن هذا المنطلق هل نستطيع أن نقول عن الوضع العربي إننا نعيش في مجتمعات عربية، أم في جماعات عربية؟

ما يعيننا هنا هو فكرة الانتماء ففي حالة الجماعة البشرية تكون فكرة الانتماء حالة طبيعية للعشيرة مثلاً، فهي غير قابلة للنقاش أو التفكير، ولا يكون للفرد فيها معايير يقيس عليها حالة انتمائه، بينما في المجتمعات المدنية، تكون فكرة الانتماء حالة فكرية وليست طبيعية، حيث لها معايير فردية تكون فيها الحقوق والواجبات أسساً لتحقيق صيغة المواطنة في المجتمع، ومن فكرة الانتماء هذه نصير إلى علاقة الفرد بذاته وبالأخرين، ففي الجماعة يكون الفرد جزءاً منها، بينما في حالة المجتمع يكون الفرد ذاتاً يشكل مع أقرانه مجتمعاً يصوغون فيه ذواتهم ليصبغوا فيها المجتمع، فيصبح هنا المجتمع مجموع الذوات وليس العكس كما هو الحال ضمن الجماعة، فالفردانية هي السمة الظاهرة للإنسان في المجتمع المدني فتتجلى الحرية ومنها تولد روح الاحتجاج في المجتمع على كل من يحاول التغول على تلك الذات الحرة، فالرفض في الفلسفة هو أولى مراحل التفكير عند الإنسان، ومن هنا ينشأ النضال المطليبي في المجتمع والذي يكون القاعدة الأولى التي بينها للحصول على حريته، تلك التي طالما صُنِّفت ضمن النضالات السياسية والتي يمكن أن نصفها بأنها بنية فوقية ناشئة عن بنية تحتية كانت قد رسخت البذور الأولى لفكرة الحرية في ذهنية الإنسان المدني الذي لا يقبل بأي شكل من أشكال الظلم القائم عليه، سواء من الدولة أو حتى من غيرها كالقطاع الخاص أو حتى من عادات المجتمع نفسه وتقاليده.

فالنضال المدني هو فكر وروح قبل أن يكون أي شيء آخر فلا بد من وجود الوعي بالحقوق والواجبات المنبثق عن الوعي بالذات وأنني كإنسان حر ومواطن أنتمي لمجتمع كان لي قسط من تكوين مفاهيمه وقوانينه، وكما ذكرنا فالنضال المدني فكر وروح فالروح هنا تعني تلك الدافعية المنبثقة من داخلنا لرفض الظلم وعدم تقبله وهي ذاك الصوت الذي يؤرق ثباتنا وخنوعنا للدعة والراحة المصاحبة للتقبل بما يفرض علينا من الآخر، فالوعي وحده لا يكفي بل يحتاج لما يولد فيه طاقة الاحتجاج تلك الطاقة التي تبثها فينا روح الرفض المتولدة في جوارحنا من حالة الحرية التي جبلت بها كينونتنا.

ومما سبق نستطيع أن نقول إنه لا يمكن الفصل بين النضال المدني والنضال السياسي إلا من الناحية النظرية، بينما في الممارسة فالأمر متداخل إلى حد التماهي فإذا ما فصل بينهما فعلياً فسيكون النضال السياسي مخادعة ووسيلة دنيئة لبعض السياسيين لتحقيق غايات مرصية سلطوية، فعندما تبدأ الوعود بتحقيق الحرية والديمقراطية للناس إذا ما كانوا أدوات لتحقيق غاياتهم في الوصول للسلطة، عندها سيتم قلب المفاهيم والتلاعب بها حيث يجعلون من النضال السياسي ركيزة لبناء حياة مدنية تتسم بالحرية، بينما حقيقة الأمر كما بينا ذلك سابقاً، فالنضال المدني هو من يحرك صيرورة التاريخ لبناء نظام سياسي تمت صياغته من روح المجتمع .

وقد يسأل سائل: هل كانت الثورات السياسية عبر التاريخ هي من أنتجت بعدها حرية وعدالة مجتمعية؟

الأمر هنا في ظاهره قد يبدو كذلك ولكن إذا ما تمّ النظر لكل حالة منفردة، والإحاطة بكل ظروف الحالة الثورية، كذلك معرفة الحالة الاجتماعية التي رافقت تلك الثورة، فستختلف تلك المقولة وسيتضح لنا أنه ليست كل الثورات كانت قد أنتجت حرية وديمقراطية، بل سنعرف أن هناك ثورات كانت قد خلفت ديكتاتوريات أسوأ من النظم التي أسقطتها، فالمجتمع الذي أنتج الديكتاتور الأول سيعيد إنتاج ديكتاتور آخر إن لم تكن الثورة ناتجة عن نضال مجتمعي نابع من فكر حرّ عندها فقط لن يسمح هذا المجتمع للأصنام السياسيين بأن يستغلوا ثورته ليعيدوا إنتاج ديكتاتوريات بنكهة ثورية، وهذا ما حصل بالثورة الفرنسية التي خاضت الكثير من التقلبات عبر مراحلها حتى وصلت إلى مبتغاها الأخير وما يُصدّق كلامنا وبالتحديد عن حالة الثورة الفرنسية بأنها لم تكن ثورة سياسية بالمطلق بل هي وقبل كل شيء كانت ثورة على مستوى الفكر السائد في أوروبا،... هو أن المجتمع بقي يناضل حتى بعد سقوط حكم الكنيسة ضدّ من استغلوا ثورتهم للوصول للسلطة، ولم يتوقف النضال إلا ببلوغ الغاية المرجوة، فالأمر لم يكن محصوراً ضد جهة معينة، بل هو ضدّ حالة معينة.

هنا علينا الإجابة عن سؤال في غاية الأهمية والتعقيد، والذي هو (هل الديمقراطية سبب أم نتيجة للنضال المدني؟ بمعنى آخر كيف يمكن أن يكون هناك نضال مدني في بلد محكوم بالقمع ضدّ كل من يقول لا لأبسط الأمور؟ أم أنّ النضال المدني لا يمكن أن يتم إلا في بلد يتمتع بقدر من الحرية والديمقراطية؟).

في الحقيقة، إن الديمقراطية هي نتاج حراك ونضال مجتمعي مستمر وليس أنيئاً، فهذا النضال يشكل هاجساً عند الحاكم الذي يريد التفرد بالسلطة والتغول على الشعب.

لا يمكن أن نعتمد على شخصية الحاكم إذا ما كان رجلاً ديمقراطياً أو ديكتاتورياً فالتخمين في هذا الموضوع ضرب من الغباء الاجتماعي والسياسي، فمن الطبيعي أن الإنسان يميل إلى التفرد وحب السيطرة عندما تسنح له الفرصة، وأما ما نشاهده من زعماء ديموقراطيين في العالم، فذلك ليس لأنهم مجبولون على ذلك، بل لأنهم مضطرون إلى ذلك أمام شعوبهم التي لن ترضى ببقائهم ما لم يكونوا على هذه الحال.

وحتى لا يُفهم من كلامنا إلغاء تأثير الدولة في المجتمع، وأن المجتمع هو الفاعل الرئيس في الممارسة الحضارية، ففي الحقيقة لا يمكن إنكار دور الدولة وتأثيرها حتى في تشكيل الوعي المجتمعي ذاته، وكما يقول حكيم الصين (كونفوشيوس): السياسة هي الاستقامة، فإذا كان الحاكم مستقيماً فهل سيجرؤ المحكوم على ألا يستقيم؟

وبالمقابل هذه السياسة وهذا الحاكم يعيشان في حالة صراع مع المجتمع المدني الذي هو دائم التأهب للحفاظ على حقوقه، وهذا الصراع هو من يولد الحضارة البشرية، فالبلاد التي لا صراع فيها وتعيش حالة من الركود (الستاتيك) هي بلاد لا روح فيها ولا تقدم ولا حضارة.

إن روح الاحتجاج والرفض التي تولد في وعي المجتمع، تكون بمنزلة المحرك الرئيس في

تحريك عجلة التاريخ والحضارة للأمم، وصحيح أن هذه الروح قد تكون متعبة للمجتمع ولكنها ضرورية لتقدمه ولبث الروح فيه، بينما سنجد الراحة والدعة في المجتمعات الخانعة التي لا يطرأ على حياتها أي تغيير قد يعكس صفو هدوئها ولكنها ستبقى في حالتها البدائية التي لن يغيرها سوى الصراع والجدل الديالكتيكي.

في الخلاصة ليس كما نكون يوّلى علينا، وليس أيضًا كما يوّلى علينا نكون، بل هما معًا فالمجتمع المدني عندما تملكه الروح النضالية الراضة للظلم والاستبداد والتي تبقى في حالة مطالبة بأبسط حاجاتها وصولاً لأعلاها، عندها سيتمكن هذا المجتمع من إيقاف تغول الدولة عليه ويفرض عليها ما يجب أن تكون عليه هذه الدولة التي هي بدورها أيضًا ستؤثر بتشكيل وعي هذا المجتمع، وستكون صيرورة التاريخ في حالة تشكل مستمر، فالديمقراطية تُفرض على الدولة ولا تُؤخذ منها، وقد يكون النضال المدني باهظ الكلفة على المجتمع في البلاد التي تحكمها سلطات قمعية، لأن المستبد يخشى على سلطته من العمل المدني أكثر من العمل السياسي، فهو يعرف أن السياسي يمكن احتواؤه بأي طريقة بدءًا من المساومات وانتهاءً بالاغتيالات، بينما العمل المجتمعي المدني مرعب للمستبد لأنهم يدركون أنه ناتج عن عقل جمعي أشبه بالطوفان، فالمجتمع المدني بمؤسساته ونقابات واتحاداته المنفصلة عن الدولة وغير الخاضعة لها من حيث التبعية الإدارية، يشكل هاجسًا دائمًا للحكام الذين يرغبون بالتفرد بقيادة المجتمع، حتى لو جاء هؤلاء الحكام عن طريق انتخابات ديمقراطية، لأن الانتخابات الديمقراطية ما هي إلا إفراز من إفرازات النضال المدني الذي أسس للوصول إلى مرحلة الانتخابات الديمقراطية، أو ما يمكن أن نسميه النضال السياسي عبر الأحزاب، لذلك وبالعودة على بدء علينا قبل التفكير في النضال المدني، أن نعيد تصحيح مفاهيمنا عن معنى المجتمع المدني وكيف نتقل من مرحلة الجماعة البشرية التي ما زالت عالقة في تلافيف الوعي الجمعي، والانتقال لحالة المجتمع والمواطنة وإعادة النظر بمفهوم الانتماء، ومن ثم سنكون وبشكل تلقائي مجتمعًا مدنيًا ينظم ذاته ليصل لحقوقه بالطرق المشروعة، ويجعل من الدولة جهازًا قائمًا على خدمة المجتمع، وليس جهازًا لترويض المجتمع وقمعه.

ملف خاص

رؤى وتجارب نسوية

■ متلازمة العمل المدني؛ دعوة للشفاء أم إنكار للواقع

سلوى زكزك

■ عن الكتابة كنضال مدني؛ في ضرورة توسيع أفق

النضال المدني

ولاء صالح

■ دور الوعي السياسي في توليد النضال المدني

(قراءة في ضوء نظرية الفرصة السياسية)

إسراء عرفات



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

متلازمة العمل المدني؛ دعوة للشفاء أم إنكار للواقع

سلوى زكرك



سلوى زكرك

كاتبة وقاصة سورية. تكتب في مواضيع النسوية والجنس وتهتم بقضايا العنف الاجتماعي. صدرت لها ثلاث مجموعات قصصية.

العمل المدني والإنكار المجتمعي

بعيداً عن التعريفات النظرية وجدلية المصطلحات، يكتنف أي نقاش حول العمل المدني في سوريا إشكال رئيس، وهو التنصل من التعرض إلى موقف الجمهور العام أو المجتمع من العمل المدني، إذ يتم غالباً التركيز على التوصيف الرسمي أو السياسي لهذا العمل، ويتم تجاهل كل ما عداه، ما أحالنا على واقع خاص يمكن تسميته اصطلاحاً اغتراب العمل المدني في سوريا عن جمهوره الأساسي أي الجمهور المستهدف بالعمل المدني وبمهامه الأصيلة.

ثمة إشكالية أكثر إيلاماً وضياعاً، وهي ترنح العمل المدني ما بين قطبين اتهاميين في عمقهما، وهما الارتزاق أو التخوين، وتهمتا الارتزاق والتخوين تشكل حالة عامة، سياسية ورسمية وجماهيرية، ولا سيما أن العمل المدني ما زال باهت الملامح في سوريا، ويُخلط بينه وبين العمل الأهلي، كما أن تعريف بعض الهياكل الحكومية بأنها مدنية مثل النقابات، جعل من توصيف العمل المدني في سوريا ملتبساً بشدة، فكيف يمكن توصيف نقابات يتكون أعضاؤها من العاملين في الدولة ينتخبون مندوبيهم وفق قوائم حزبية مفروضة ولا يملك كل من هو خارج هذه القوائم فرصة الفوز مطلقاً، وكيف يمكن إقناع الجميع بأن النقابات هي منظمات عمل مدني وفضاؤها هو فضاء مدني؟

بعد عام 2011 برز خلط كبير بين العمل الوظيفي المستحدث والطارئ نتيجة دخول المنظمات الدولية للعمل على الأرض السورية، وبين إرث من العمل المدني، ولا سيما النسوي، والذي برز إلى النور وتم ترخيص بعضه، وهو عدد قليل جداً بعد عام 2000، أي العمل الذي نشأ ونما خارج الأطر الحزبية التقليدية كأحزاب الجبهة، لكنه عمل ذو مساحة ضيقة وقوامه عضوات قليلات العدد، عمل مسكوت عنه أو مجهل لاعتبارات أمنية أو لضعف النشاط ومحدوديته.

لقد تم وبقرارات رسمية حزبية صارمة رفض كل الدعوات التي أطلقها أعضاء الأحزاب التقليدية أو الرسمية ذاتها للانتقال، ولو جزئياً، وضمن الهيكل الحزبي ذاته، إلى العمل المدني، لتناول عناوين جديدة مثل العلمانية والجندر والنسوية، وقوبلت بالرفض كل دعوات الانفتاح على منظمات مدنية أخرى، وتم ذلك بسبب تحكم سياسة حزبية أصولية لا تحرم محازبيها من الانتقال إلى العمل المدني فحسب، بل تحاربهم وتعاقبهم وتفصلهم وقد فصلهم من أحزابهم بتهم خيانة المبادئ والقيم الحزبية والشعارات الوطنية.

إذاً يمكن تلخيص مشهد العمل المدني المترنح في سوريا ما بين الوظائف الجديدة في منظمات لم تسمع بها أغلبية السوريين قبل 2011، لكن ازداد الطلب عليها من قبل الجميع لأنها ذات أجر مرتفع وصلاحيات مفتوحة، وما بين العمل المدني ضئيل الأثر وغير المعروف حتى في مجتمعه، والمقيد في مهده، الذي غادر بعض أعضائه، واختار بعضه الآخر الصمت، فيما تجاوزوا القانون الطبيعة المطلوبة لمنظماتهم المدنية و طرحوا قضية عامة واحدة ومركزية فرضتها المطالب العامة بالتغيير بعد عام 2011.

وفي المقابل، اشتدّ تقزيم العمل المدني وتخوينه، وغالباً بقرارات رسمية. وفي أحسن الأحوال يكون التعامل مع ناشطيه وناشطاته بوصفهم حالمين وحالمات أو خارجين وخارجيات على المصنوفة القيمة العامة السائدة. وليس غريباً أن يتم التأكيد، وبحسم، على ضرورة إلحاق العمل المدني القائم بالجهات الحكومية حصراً، وأنه لم يُرخص لأي منظمة مجتمع مدني بعد عام 2012، كما لم يتم إصدار قانون ينظم العمل المدني يلبي الحاجة الاجتماعية الموضوعية لدور المنظمات المدنية.

من نافل القول التأكيد على أن رفض بعض القطاعات السورية للعمل المدني، ولا سيّما تلك التي لم تتعرف إلا على بنى حزبية تقليدية متسلطة، أو تلك التي تنظر إلى الجمعيات الخيرية بوصفها واجهات للنصب والاحتيال على أموال اليتامى والفقراء وذوي الحاجات الخاصة، بحكم التجارب غير المشجعة في هذا المضمار.

ثمة معايير نمطية صارمة وثمة ذاكرة ممتلئة بالتهم تنقض فجأة على رواد العمل المدني، والأكثر خطراً أن غالبية الرافضين/ات يتعاملون مع العمل المدني وكأنه عمل سياسي في جوهره وإن تغير الشكل، عمل مشوش وبلا هدف أو إن صح التعبير لا ترضي أهدافه عامة المجتمع، وغير ضروري أبداً، وفي أحسن الأحوال يتم التعامل معه وكأنه عمل نخبوي لكنه استفزازي للسلطات ولقوى الأمر الواقع وفي الوقت نفسه لا يحظى بأي دعم أو تأييد مجتمعي، خاصة إذا ما تم التعامل معه على أنه عمل مأجور ومجز ومحتكر من فئة قليلة جداً، ولأن باب التوظيف فيه مغلق للعموم، لذلك من الطبيعي أن يتضامن المجتمع أو يتعاطف ولو بشكل عفوي مع سجين سياسي، لكنه يدين أي متطوع أو ناشط في منظمة عمل مدني، بل ويعتبر أن ذلك الناشط يستحق الردع لأنه مستفز وطوباوي ومنقلب على الواقع وعلى التجارب السياسية التقليدية. وإمعاناً في هذا الموقف يتم تحميل ذلك الناشط كل تبعات خروجه عن رضا العقائدية أو الصنمية الحزبية أو الاكتفاء بحالة وظيفية تدر دخلاً.

ساهمت الأحزاب السياسية التقليدية بتشويه صورة أعضائها وعضواتها الذين طالبوا مثلاً بتشكيل لجنة أو فرقة خاصة بحقوق الإنسان ضمن منظمات الحزب ذاته، بل ورفضت أي نشاط مواز يخدم هذه الفكرة، وأمعنت في القمع حين اعتبرت كل عضو في الحزب مفصلاً من الحزب إذا ما سمح لنفسه بالمطالبة بذلك.

العمل المدني والكويتا

يُحسب للعمل المدني حرصه على إشراك النساء والشباب في تشكيلاته وبناءه التنظيمية، وحتى في تشكيل قياداته، وهنا بالذات تتعالى الأصوات الرافضة لتطبيق الكوتا بذريعة أنه إجراء متلاعب به وغير ديمقراطي، لأنه يسمح بوصول النساء والشباب والمكونات الثقافية المتنوعة بغض النظر عن الأحقية والخبرة ونتائج الانتخابات، لكن إصرار هياكل العمل المدني ولو شكلياً على المضي في اعتماد الكوتا كطريقة لإشراك الفئات المهمشة أو الممنوعة سابقاً من الوصول إلى المراكز القيادية، يُعتبر عاملاً محرّكاً مهماً لتثبيت التشاركية وتوسيعها، ولضمان المساواة في نسب التمثيل والعضوية أيضاً، ولكسر آليات التعيين والتوريث في المستويات المتقدمة كما هي سائدة في الهياكل السياسية القديمة.

لقد سمح تطبيق الكوتا في أحيان كثيرة بوصول أشخاص أظهرت تميزاً وأحقية في الوصول والمشاركة في مراكز صنع القرار.

لقد ساهم تطبيق الكوتا في العمل المدني في كسر استحواذ طبقة كثيراً ما استأثرت بالمراكز وبالقرار حتى تحولت إلى بنية مكتفية بحضورها ومانعة للتجديد أو قبول الآخر تحت ذرائع الجنس والعمر والقومية والثقافة وحتى مكان السكن والولادة. وفي الوجه الآخر لواقع مستجد حدثت حالة عكسية نتيجة اعتماد حالات تم التركيز فيها على أعمار محددة للاختيار والمشاركة والقيادة، والمقصود هنا الأعمار الشابة ما أدى إلى إقصاء أصحاب الخبرة أو الأشخاص المميزين والفاعلين ممن تجاوزوا السن المطلوبة. إن ديمقراطية توزيع المسؤوليات والصلاحيات تتطلب من نشطاء العمل المدني كسب الجميع والمزاوجة ما بين الخبرة والحماسة، كي لا تسود قواعد مطلقة تكفي بمقاييس حصرية وشرطية، تحرم البعض من حقوقهم التشاركية بدعوى التجديد أو التغيير. كما ينبغي ربط تطبيق الكوتا الأمثل بدورات زمنية محددة، تفسح المجال للجميع بالتعريف عن أنفسهم وعن مرونتهم وتمثلهم لقضاياهم، على أن يتم بعد انقضاء تلك المدة الركون إلى نتائج صناديق الانتخابات فقط.

وتجدر الإشارة هنا إلى الفرق الكبير بين الموظف الذي امتهن العمل في منظمة دولية أو أحد فروعها ويتقاضى راتباً شهرياً وتعويضات تتعلق بالسفر والمهمات المختلفة وغيرها، ولا يحق له التدخل في آليات عمل منظمته ولا في أهدافها أو توجهاتها، وبين الناشط المدني المتطوع والذي يعتبر العمل المدني قضيته النضالية الشخصية التي يؤمن بجدواها وبنفعها العام للجميع، والأهم أنه من صاغ الفكرة والأهداف الأساسية لمنظمته أو نشاطه وبالتوافق مع زملاء يعتبرهم شركاء في التفكير والخيارات والأداء. إن آلية تلبية أوامر وتوجهات المنظمات المُشغلة للموظفين، حتى لو كانت منظمات ذات توجه مدني، ومساحة أعمالها ونشاطها هي مساحة مدنية، قد تحولت فعلياً إلى مجرد علاقة وظيفية بين رئيس ومرؤوس وموظف ومدير، وأدت أيضاً إلى شيوع نمط من العلاقات يقوم على التزلف المبالغ فيه من قبل الموظفين لإرضاء الإدارة، بغض النظر عن حقيقة مواقف الموظفين وانتماءاتهم. وهذا أثر بشكل مباشر على النتائج، وعلى أشكال التطبيق، على الرغم من الانضباط الوظيفي، فضلاً عن التجاوزات المتنوعة التي تسيء إلى جوهر العمل المدني وأهدافه.

القضية الأكثر أهمية هنا هي انتفاء شرطي الحرية والمسؤولية انسجاماً مع القاعدة الهرمية في

الوظائف المأجورة. قد تقدّم تلك المنظمات عملاً جيداً ومثمرًا، لكنها لا تخلق ناشطين مدنيين، بل موظفين ملتزمين بالأوامر للحفاظ على مصادر دخلهم وأجورهم، وطمعًا في ترفيعات وترقيات متجددة، وهذا أحد التجليات الخطيرة لمنظمات عمل مدني توظيفية تفرضها الحاجة أو البرتوكول الخاص بالأزمات، ولم تتأسس بإرادة مجتمعية جمعية وطنية، ولا تنطلق من تفاعل وفاعلية مدنية تشاركية طوعية أساسها الحق في تكوين وفي حرية العمل المدني وحرية الانتظام في تجمعات أو منظمات مدنية تأخذ دور المراقبة وتتعداه إلى دور المشاركة في رسم السياسات العامة.

العمل المدني والنساء

برزت تاريخيًا هياكل خاصة للعمل النسوي انبثقت بقرار حزبي فوقى من قيادات الأحزاب، وذلك لتشميل العمل بين الفئات الأكثر تهميشًا بالعمل الحزبي، لكن تلك الهياكل عانت من تبعية تنظيمية مقيدة حرمتها حتى من صوغ توجهاتها وأهدافها بصورة مستقلة، وتلاعبت قيادات الأحزاب وبصورة مسبقة بنتائج انتخابات تلك الهياكل، وقد وصل التناقض الحاد بينهما في بعض الأحزاب السياسية إلى فصل العديد من النساء المعترضات على تلك السياسات من تلك الهياكل المستجدة ومن صفوف الحزب أيضًا. وغالبًا ما لجأت النساء المعترضات على الأصولية التنظيمية وتقييد حرية التجديد والاستقلالية إلى العزوف عن العمل بصورة طوعية أو الاستسلام لتاريخية العلاقة مع الهيكلية الحزبية التقليدية بدافع عاطفي مؤثر، وفي أحسن الأحوال بدافع هوياتي نضالي لا يمكن الفكك منه، ولا التخلي عنه لأسباب داخلية ونفسية، وأحيانًا بسبب الخوف من هشاشة الأوضاع الجديدة، وتراجع الاعتراف المجتمعي بعد الاستقالة.

تستحق المنظمات او التجمعات النسوية المدنية، ولا سيّما بعد 2011، وقبله بين عامي 2002 و2005، بحثًا خاصًا مستفيضة، بحكم أنها ازدادت عددًا وحقت سبقًا لافتًا في الطرح، وفي آليات الهيكلة والعمل، على الرغم من أنها -للأسف- حافظت على تكتلات منبثقة من هياكل سياسية قديمة، وبقيت بعيدة بشكل كبير عن الاستقطاب المجتمعي خارج سوريا وداخلها.

لقد وجدت النساء غير التقليديات فرصًا كبيرة لهن لإطلاق هياكل مدنية تعاملت مع النسوية بشكلها المفاهيمي المباشر خارج التوصيف الحزبي، كما أن تعميم المنظمات الدولية لضرورة التدريب على الجندر وملحقاته، وربما فرضه، قد خلق قاعدة معرفية واسعة لدى جمهور نسائي أوسع، لكن هذا العمل المهم اتسم بغياب القاعدة الحقوقية العريضة لبناء مفاهيم وأسس حقوقية ومعرفية مدنية تلبى حاجات النساء بصورة فعلية واعية، وقادرة على بناء هياكل صالحة للمستقبل وقابلة للاستمرار، بعد رفع يد المنظمات الدولية عنها بسبب انتهاء مهماتها وأعمالها.

يمكن القول، وبثقة، إنه بفضل هذا الفرض الدولي تحت تأثير الواقع الدراماتيكي قد تم نشر وتعميم جذور أو قواعد للعمل المدني النسوي، لكنها مهددة بالانكفاء والتوقف في حال توقف التمويل والمتابعة من قبل المنظمات الدولية، وانتقالها إلى ساحة صراع أخرى، أو ادعائها بانتهاء الحاجة إلى وجودها بذريعة انتهاء الصراع.

السؤال الأهم الذي يفرض نفسه هنا: هل ثمة نسوية مدنية حيوية قادرة على الاستمرار في ظل غياب الدعم الدولي؟ وهل يمكن للجهات الممسكة بالواقع السوري ضخ الأمل، والدفع نحو دعم تشكيل وبناء هياكل نسوية مدنية؟ وبطريقة أخرى أكثر دقة؛ هل ثمة إرادة لفعل ذلك؟

إن الإجابة عن السؤالين السابقين تتطلب بشكل رئيس صوغ قانون يعترف بالعمل المدني، يعرفه، يحدد تخومه ومفاصله الهيكلية ومساحات عمله، والأهم أن يكون صالحاً لضمان حماية الكوادر المدنية بشكل عام والنسوية بشكل خاص!

ما يحز في النفس أن الأغلبية تتعامل مع العمل المدني النسوي وكأنه مجرد (حكي نسوان)، أي وفق الصورة النمطية ذاتها في التعامل مع حاجات النساء ومطالبهن وأزمتهن وقضاياهن، ولذلك يرى بعضهم أن بعض الجمعيات الخيرية أو بعض التجمعات النسائية، وليست النسوية، كافية لتلبية حاجات النساء والتصدي لقضاياهن المحققة والعادلة، وهي قضايا غير إشكالية على الرغم من أحقيتها، وغير مقلقة لأنها تكتفي بالمطالب المباشرة وبصورة ودية جداً.

والفرق هنا كبير بين النسائية والنسوية؛ فالنسائية تجمعات قوامها التنظيمي والعدي من النساء حصراً، وقد يتعارض موقف هؤلاء النساء مع النسوية مبدأً ومفهوماً وتوجهاً، أما المنظمات النسوية فيشارك في عدادها نساء ورجال يؤمنون بالنسوية، ويتعاملون معها بوصفها حركة اجتماعية سياسية تطال اهتماماتها قطاعات المجتمع والحياة كلها.

يحتاج العمل المدني في سوريا إلى رؤى عقلانية تستفيد من التجارب السورية والعربية وغيرها، وإلى نضال طويل الأمد، وتراكمي، لبناء المنظومة القانونية التي تشرعن العمل المدني وتحمي ناشطيه وناشطاته.

عن الكتابة كنضال مدني؛ في ضرورة توسيع أفق النضال المدني

ولاء صالح

ولاء صالح

كاتبة وصحافية سورية، تدرس تخصص اللغة الإنجليزية وآدابها. مهتمة بصحافة حقوق الإنسان، وتركز على تغطية قضايا اللاجئين واللاجئات السوريين/ات في لبنان.

حين قرأت تفاصيل ملف «النضال المدني»، لم يستغرق الأمر مني أكثر من دقيقتين لأقرر الحديث عن أحد أشكال النضال المدني غير المُأسس، حتى لو كان النضال بمفهومه ينطوي على الثورة والغضب، لكنني في الحقيقة لم أمارسه أو حتى أريد أن أقاربه من منطلق ثوري، بل كان نتاجاً للمرحلة، وضرورة لها، وهو الكتابة. تستند بعض الأفكار المطروحة هنا إلى معيشتي الذاتية كلاجئة سورية في لبنان منذ تسع سنوات تقريباً، وستكون حجراً أساسياً أقيم عليها رؤيتي.

ما وجدته لزاماً أن أبدأ به هو المجتمع المدني في لبنان، وهنا أتحدث عن المجتمع المدني الفاعل في قضايا اللجوء السوري في لبنان وحسب. من غير المقبول ولا العادل أن نقفز فوقه أو نتجاوزه، كذلك هو مهم في السياق الذي أنوي نقاشه.

ماذا تبقى من مجتمع اللجوء غير المُعبّر عنه سياسياً؟ من يُمثله؟ وماهي أشكال النضال المدني المُتاحة للدفاع عنه؟

بدأت مأسسة تلك المنظمات في الفترة التي تلت توافد أعداد مهولة من السوريين القادمين من سوريا والفارين إما من ملاحقات أمنية أو سعياً نحو حياة أقلّ إيلاًماً، متأملياً أن تتوافر فيها بعض شروط النجاة. وقتها أصبحت منظمات المجتمع المدني في لبنان أحد أبرز الأجسام التي انشغلت في الكشف عن أوجه هشاشة مجتمع اللاجئين، والسعي إلى توفير متطلباتهم الحياتية، بعد ما اتبعت السلطات اللبنانية سياسة الإهمال في ممارسة دورها كحكومة يتوجب عليها تنظيم شؤونهم، وسرعان ما بدأ يتكشف عن رغبة الأخيرة في التخلص من هؤلاء اللاجئين، ولو تمّ تحقيق هذا عبر فرض قوانين تحد من طاقاتهم، ثم تقلص من حقوقهم، وصولاً إلى ترحيلهم بشكل قسري إلى سوريا. يُقدّر عدد اللاجئين السوريين في لبنان بحسب مُعرّفات مفوضية شؤون اللاجئين في آخر تحديث لها نحو 795 ألف لاجئ/ة.

على الرغم من الدور المهم الذي يمكن أن تقوم به المنظمات غير الحكومية في البلاد إلى جانب الحكومية، لكن في حالة لبنان مثلاً، توجهت سلطاته إلى تشديد قبضتها على المنظمات التي تستهدف اللاجئين، بل راحت أبعد من ذلك نحو المضايقات والملاحقات الأمنية للعاملين والنشطاء المدنيين، وبالأخص الفاعلين في قضايا المناصرة، خوفاً من التأثير في سياسات لبنان التي وجدت في عودة اللاجئين إلى سوريا مهمتها المثلى، مُسخرة طاقاتها في ذلك.

كان لتحديد المجتمع المدني عن السياسة عاملاً مهماً في ازدياد معدلات العنف والانتهاكات ضد اللاجئين.

وعلى ذلك، قوّض الكثير من أساسيات عملها، نُزع عن بعضها دورها السياسي وتراجعت قدرتها التأثيرية إلى مساحاتٍ صغيرة وفي بعض الأحيان هامشيّة، فيما نزعَت أخرى عن نفسها دورها السياسي إذعاناً لرغبة السلطات، ومن أجل ضمان استمرارية عملها ولو اقتصر على الجانب الإغاثي فحسب.

كلامي أعلاه لا ينفي حقيقة وجود مشكلات في أداء عمل الكثير من هذه المنظمات، كالأشكاليات المُتعلقة بالتمثيل، وتكريس الصورة النمطيّة للاجئين، ما أدى في نهاية المطاف إلى تحويلهم إلى مجتمع سلبي ومتلق فحسب، ما عدا عدم إشراكهم في خلق مشاريعهم وبرامجهم التي تستهدف اللاجئين، وتحديد هؤلاء «المستفيدين» عن دورهم اللازم للمساهمة في تحديدها وتقييمها.

في السياق ذاته، نجدُ أنّ نسبةً كبيرةً من هذه البرامج تُراعي أجندات الدول المانحة، لكنها لا تراعي الاحتياجات الأساسية للاجئين ضمن سياقاتهم الحياتية والاجتماعية، وبذلك غدت أهداف تلك المشاريع هي إتمامها دون إحداث أيّ تغيير حقيقي يُحسن من ظروف اللاجئين مختلفي الاحتياجات والقدرات.

عبر سؤال توجهتُ به إلى العشرات من اللاجئين السوريين في لبنان للتعبير عن رأيهم بأداء تلك المنظمات. كان هناك شبه إجماع بعدم الرضا عن أدائهم، لكن على المقلب الآخر لم يتناسى أحدٌ ما أن يذكر مساهماتهم في تسهيل بعض شؤونهم القانونيّة في البلاد، والاستجابة إلى بعض احتياجاتهم وتقديم بعض الخدمات الطبية والإغاثية. تقول رابعة القادري وهي ناشطة مجتمعيّة في منطقة البقاع شمال لبنان: «فتحت بعض المنظمات أفقاً لزيادة الوعي السياسي لبعض السيدات، لا أعتقد أن هذا سيكون ممكناً في وضع آخر، أصبحت بعض النساء يدركن مسؤوليتهن في قضايا إنسانيّة، أنا كمُدْرسة سابقة، قدمت لي بعض المنظمات فرصاً لصقل مهاراتي في التدريب في أكثر من مجال، وهذا لا يعني الصورة المثالية للمنظمات، كثيراً ما رأينا الفساد والتمييز، أنا مع ألا تغفل الجانب المضئي الذي ذكرته».

كي نحررَ النضال المدني من الارتهان إلى فعالية منظمات المجتمع المدني، وبغية عدم اختزال هذا النضال باختلاف أدواته ومساراته وطرقه بالتشكّل والظهور بمنظمات المجتمع المدني فقط، -وإن تكن أهم آلياته على الإطلاق- أتحدث هنا عن توسيع أفق هذا النضال ليشمل أيّ فرد، حركة، فئة تعمل على التفكير أو الاشتغال للتأثير في المجتمعات ضد هياكل السلطات القمعيّة، وضد الاستبداد والعنف بشتى أشكاله.

هذا النمط من النضال لا يعني بالضرورة تحدي أشكال التنظيمات الفاعلة مدنيًا وأقصد المُمأسسة، بل يمكن أن يعمل معاً، ومن جهةٍ أخرى، يمكن أن يتخذ موقفاً نقدياً منهم.

وجدتُ في الممارسات الفردية غير المؤسسية النازعة نحو الدفاع عن حقوق اللاجئين، سحرًا نضاليًا مدنيًا من نوعٍ آخر، أكثر قرباً من المجتمع وأكثر إصغاءً له، دون أن أدعي مدى فعاليته، لكنني أستطيع أن أقرّ بجديته في العمل واستمراريته، وبتحقيق تواصل إنساني جيد.

نحن لا نمتلك الحرية، وأقصد بالحرية هنا أن نكون أحرارًا في ممارسة حياتنا التي نشتهي، أو بلغة منظمات الأمم المتحدة: حقوقنا، حقوق الإنسان الأساسية. كأن نتنقل في البلاد بسهولة، ونتعلم من دون التفنن في خلق عقبات بيروقراطية، وأن ندرس في الجامعات التي نريدها، وأن نعلم أطفالنا في المدارس التي يرونها مناسبة من دون الفصل بينهم على أساس الجنسية، وأن نعمل في المهنة التي نشق طريقًا إليها، وليس العكس. لكننا نستطيع أن نتخيل شكل الحرية ونفكر فيها ثم ندافع عن حقنا في امتلاكها وفي ممارستها، وبعدها لكل منا طريقته في تطويرها.

وجدتُ هذا أثناء عملي في مقابلاتي مع أشخاص كثير، وإن لم يتلفظوا بـ «حرية»، لكنهم كانوا أحرارًا في التعبير عن أنفسهم وأحلامهم ومخاوفهم أيضًا، وبالنسبة لي كان هذا شيئًا ذا معنى وسط هذه الفوضى، معنى نضالي، فنحن محاطون ببيئة عنيفة ومُعنفة ومعجونة بالخوف، العنف الممتد من سوريا بمختلف أشكاله ومستوياته، وعنّف بعض السلطات اللبنانية ضدنا والذي يظهر على شكل سياسات لا تعترف باللاجئ، ثم تجاهر في كراهيته ونبذه وإفقاره وصولاً إلى إذلاله، بالإضافة إلى عنف واستبداد فردي وجمعي أحيانًا، للأسباب ذاتها التي وجهتم السلطات إليها.

أؤمن بأن الطريق طويل، وقد لا يكون على قدر التوقعات، فمعاش السوريين في لبنان هو مُعاش هزيل وأليم، وأي نضالات حالية هي تحديات مرهقة، وربما مجازفة حقيقية وسط سياسات العرقلة والملاحقة الأمنية والترحيل. وجدتُ مثلًا في الكتابة نضالًا ملتزمًا، في ظل أنظمة تطبق أسنانها بشراسة على أي تحرك قد يخلخل مساعيها. هل تكفي الصحافة لمواجهة القمع والوحشية؟ بالطبع لا ولا يجب عليها أن تكون ذلك.

ربما رأيتُ فيها هروبًا ونأيًا بالنفس عن الانخراط بتكتل أو أي شكل ثان حالي، أو بديلًا مؤقتًا، وربما الثلاثة معًا، لا حدود للاحتمالات، شأنها شأن النضال حر دائمًا.

دور الوعي السياسي في توليد النضال المدني (قراءة في ضوء نظرية الفرصة السياسية)

إسراء عرفات



إسراء عرفات

كاتبة وباحثة من فلسطين/ نابلس، خريجة قسم العلوم السياسية من جامعة النجاح الوطنية في العام 2014، وحاصلة على درجة الماجستير في التخطيط والتنمية السياسية من الجامعة نفسها في العام 2018، أكتب في عدة مواقع عربية وفلسطينية، صدر لي عن وزارة الثقافة الفلسطينية عام 2020 كتاب نصوص نثرية تحت عنوان: «بورتريه لامرأة غائبة».

مقدمة

إنّ الوعي السياسي له أهمية كبيرة في إحداث التنمية في كافة المجتمعات، وإن أهميته تنبثق أساساً من كونه يؤدي إلى زيادة مستويات المعرفة السياسية لدى المواطنين في أي مجتمع، وهو الأمر الذي يؤدي إلى زيادة فهمهم لمختلف القضايا والظواهر السياسية التي تحدث في دولهم ومجتمعاتهم، ويدفع بهم نحو النضال المدني من أجل تحسين أوضاعهم، والمطالبة بحقوقهم، والمناداة بتحقيق الديمقراطية العادلة والمساواة في الأنظمة السياسية التي تحكم دولهم وتُنظّم حركة مجتمعاتهم⁽¹⁾.

إنّ العلاقة بين الوعي السياسي والنضال المدني تتخذ أشكالاً تبادلية طردية، فازدياد الوعي السياسي لدى مختلف الشرائح في أي مجتمع، يؤدي إلى زيادة مستويات التعبئة الثقافية والسياسية لديهم، ويؤدي إلى امتلاكهم رؤية واضحة لقضايا دولهم ومجتمعاتهم، ويقود نحو اتّساع مشاركتهم في الحياة السياسية، والنضالات المدنية، وعملية صنع القرار السياسي بشكل عام⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك، فإنّ انخفاض الوعي السياسي لدى مختلف الشرائح في أي مجتمع، يؤدي إلى انخفاض مستويات التعبئة الثقافية والسياسية لديهم، ويؤدي إلى تذبذب أفكارهم وتناقضها حول

(1) محمد نجيب المجدلاوي، «أثر الوعي السياسي للشباب الفلسطيني في قطاع غزة: دراسة ميدانية»، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة الأزهر، 2016، ص 18.

(2) المرجع السابق، ص 18.

قضايا مجتمعاتهم ودولهم، وهو ما يجعلهم مغتربين عن مجتمعاتهم، ويقود نحو ضالة مشاركتهم في الحياة السياسية، والنضالات المدنية، وعملية صنع القرار السياسي بشكل عام⁽³⁾.

إن زيادة الوعي السياسي لدى مختلف الشرائح في أي مجتمع، يُشكّل فرصة سياسية مناسبة، يُمكن لقيادة حركات النضال المدني استغلالها، من أجل تعبئة حركاتهم بالموارد البشرية، بما يُساهم في تحقيق مطالبهم، ويؤدي إلى خلق فرصة سياسية أخرى غير تلك التي قاموا باستغلالها.

ومن هنا، كانت هذه المقالة البحثية التي سنحاول فيها تسليط الضوء على دور الوعي السياسي في خلق فرصة سياسية ملائمة، لتوليد النضال المدني، ولرفده بالموارد البشرية اللازمة لتحقيق أهدافه.

أولاً: الوعي السياسي والنضال المدني: تبادلية التأثير والتأثير

تعدد وتختلف تعريفات الباحثين والدارسين بشأن مفهوم الوعي السياسي، ويجيء كل واحد منها في منسجماً مع التوجّهات الفكرية للمعرفين من حيث التركيز على البعد القومي أو الاقتصادي وغيرها من الأبعاد الأخرى التي تنضوي عليها توجهاتهم الفكرية والمعرفية⁽⁴⁾.

هناك فئة من الباحثين والدارسين تُعرّف الوعي السياسي بالتركيز على وضع الأفراد في الطبقة التي ينتمون إليها، حيث يُعرّف على أنه: «نمط الأفكار والقيم والاتجاهات التي تتحدّد من خلالها الأوضاع القائمة، ويتجلى معها الشعور بالوجود الاجتماعي لطبقة أو حركة اجتماعية متميزة، ومدى مواكبة موقفها السياسي لمقتضيات التغيير وتلبية أهدافها في السيطرة على المجتمع».

وهناك فئة أخرى تعرّفه بالتركيز على مكوناته وطرق اكتسابه، حيث يُعرّف على أنه: «مجموع الأفكار والمعلومات المختلفة التي تُكتسب من خلال الثقافة السياسية، التي تنتقل للفرد عبر عملية التنشئة السياسية بواسطة المؤسسات الاجتماعية المختلفة».

ويُعرّف كذلك - على أنه: «إدراك الشخص العادي بأنه عضو في المجتمع، ويُمكن أن يكون له دور فعال، ويعرف أن له حقوقاً وعليه واجبات، وبهذا فإن الوعي السياسي يُعدّ جزءاً من الثقافة السياسية التي تعني (معارف - اتجاهات - قيم - مشاعر - ممارسات)»⁽⁵⁾.

وبالتدقيق في هذه التعريفات الثلاثة، يُمكن استنباط أنّها جميعها تشترك بالتركيز على مسألة أهمية الوعي السياسي الذي يكتسبه الفرد أو تكتسبه الطبقة أو الحركة الاجتماعية من خلال عملية التنشئة السياسية، في زيادة فهم هذه الفئات وإدراكهم لحقوقهم المدنية والسياسية وواجباتهم، وما يجري حولهم من أحداث ووقائع على الصعيدين المحلي والدولي⁽⁶⁾.

كل ذلك يؤدي إلى نشوء ظرف تاريخي قد تشعر ضمنه أغلبية من أفراد المجتمع بأنّها متضررة

(3) المرجع السابق، ص 18.

(4) المرجع السابق، ص 16.

(5) المرجع السابق، ص 16-17.

(6) المرجع السابق، ص 17.

من ممارسات السلطة السياسية التي تحكمها، وترى في الوقت ذاته بأن القيام بتحدي هذه السلطة أو السعي من أجل إسقاطها أو استبدالها، هو هدف يستحقّ العمل من أجله وبذل التضحيات⁽⁷⁾.

إنّ نشوء هذا الظرف التاريخي قد يؤدي إلى انخراط تلك الأغلبية في شكل من أشكال المقاومة المدنية للسلطة، والتي يُمكن الإشارة إليها بالنضال المدني، الذي يُعرّف باعتباره: «أسلوب نضالي، يعتمد على انخراط جماهيري واسع، ويستخدم تكتيكات العمل الجماهيري، وتقنياته، ويسعى إلى تحقيق هدف معين، أو مجموعة أهداف معينة، تُشكّل الإطار العام الذي يُوحّد مختلف الفئات الاجتماعية المنخرطة في نشاط المقاومة أو المستفيدة من قيامها»⁽⁸⁾.

إنّ النضال المدني وفقاً للتعريف السابق، هو شكل من أشكال السلوك اللاعنفي، الذي يوجّه ضدّ قوة أو سلطة معينة، ويكون متضمناً سلسلةً من الإجراءات التي تتسم بالتنظيم والاستمرارية، فهو مقاومة يُمكن نعتها بالمدينة نظراً لارتباطها بالمواطنين والمجتمع، وبسبب طبيعتها السلمية الحضارية غير العسكرية واللاعنفية⁽⁹⁾.

وتبعاً لذلك، فإنّ تبادلية التأثير والتأثير بين الوعي السياسي والنضال المدني تظهر بشكل واضح، في ما يُحدثه الوعي السياسي في إدراك عقول أفراد أي مجتمع وأنفسهم، من حيث أنّه يعمل على زيادة إدراكهم لحقيقة الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يعيشون فيها، كما يؤدي إلى زيادة معرفتهم بحقوقهم السياسية والمدنية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى انخراطهم في النضال المدني، ذلك الفعل الإيجابي الذي يتطلّب مثابرة وتخطيطاً دقيقاً، وقدراً من الشجاعة وقدرة على التحمّل وإصراراً على الاستمرار⁽¹⁰⁾.

وكما أنّ الوعي السياسي يؤثّر في النضال المدني ويؤدي إلى توليده وانبثاقه كحركة جماهيرية إلى العلن، فإنّ استمرار حركة النضال المدني في العمل والنشاط حتى تحقيق هدفها، يرفع من معدلات الوعي السياسي لدى الأفراد المنخرطين فيها، ويُعيد تشكيل هذا الوعي بناءً على معارفهم الجديدة -المتعلقة بزيادة خبراتهم في طرق الاحتجاج وتنظيم الحركات السلمية- التي اكتسبوها عبر انخراطهم في هذا النضال، وعبر تفاعلهم مع ظروفه وإشكالاته.

إنّ مفهوم الفرصة السياسية هو مفهوم يقوم ضدّ كل الأطر المؤسسية والحزبية الرسمية في أي دولة، فهو مفهوم يؤكد على أنّه في ظلّ توق الكثير من القوى المجتمعية والمدنية في أي مجتمع للتغيير، وانغلاق الأطر المؤسسية والحزبية أمامها، فإنّ البديل الوحيد المتاح لها هو البحث عن أدوات أخرى تُمكنها من تحقيق التغيير المنشود.

إنّ المفهوم السابق يرى بأنّ الحركات الاجتماعية والجماهيرية تأتي في مقابل الأطر المؤسسية الرسمية التقليدية في الدولة (جماعات المصالح الرسمية والأحزاب السياسية)، وأنّ الوظيفة الأساسية لهذه الحركات هو السلوك الاحتجاجي الذي يأتي في مقابل وظيفتي التمثيل النيابي والمنافسة

(7) عبد الهادي خلف، المقاومة المدنية، ط1، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1988)، ص 96.

(8) المرجع السابق، ص 94.

(9) المرجع السابق، ص 91.

(10) المرجع السابق، ص 94.

السياسية التي تضطلع بهما الأحزاب السياسية وجماعات المصالح⁽¹¹⁾.

إنّ الفرصة السياسية تعرّف على أنّها «قدرة الحركة الاجتماعية على تعبئة مواردها واستغلال إمكانياتها من أجل التغيير الاجتماعي والسياسي، وذلك من خلال استغلال الظروف المجتمعية التي توفّر في لحظة ما فرصة كبيرة للتغيير، وبالتالي تتمكن الحركة من استغلال هذه الفرصة من أجل تحقيق مطالب الحركة والدفاع عن مصالح أعضائها، الأمر الذي يُمكنها من خلق فرصة سياسية أخرى غير تلك التي استغلّتها»⁽¹²⁾.

وإنّ ديتير رucht (Dieter Rucht) يُناقش مفهوم الفرصة السياسية، ويرى أنّ هذه الفرصة ترتبط بشكل أو بآخر بالبيئة الاجتماعية المحيطة فيها، وبأريه فإنّ هناك العديد من العوامل الاجتماعية التي تُؤثّر على الحركات الاجتماعية والجماهيرية، وتريد من قدرتها أو تحدّها أمام القيام بأنشطتها الاحتجاجية⁽¹³⁾.

إنّ مفهوم الفرصة السياسية يرتبط بمفهوم آخر اقترحه بيتر إيسنغر (Peter Eisinger) وهو مفهوم بنية الفرصة السياسية، حيثُ توصل إلى أنّ تمكن الحركات الاجتماعية والجماهيرية من تنظيم أنشطتها الاحتجاجية محكوم بطبيعة بنية الفرصة السياسية للبيئة الاجتماعية التي تحدث فيها تلك الأنشطة.

إنّ الفرصة السياسية وبنيتها تُشكلان المفهومين الأساسيين في نظرية الفرصة السياسية، وهي النظرية التي تقوم على فرضية مفادها أنّ طبيعة عمل الحركات الاجتماعية والجماهيرية محكومة بالظرف التاريخي الملائم والبنى السياسية المحيطة، فالظرف التاريخي إما أن يُساهم في تطوير تعبئة هذه الحركات أو يُساهم في تقييدها، والبنى السياسية السائدة إما أن تُساهم في تطوير تعبئة هذه الحركات، أو تحدّد من قدرتها على الانطلاق⁽¹⁴⁾.

وتبعاً لذلك، يُمكن القول بأنّ توفّر الوعي السياسي عند أفراد مجتمع ما يُشكّل فرصة سياسية ملائمة لانخراطهم في نضال مدني يتخذ شكل حركة جماهيرية لاعنفية، فاستشعار بعض الأفراد في مجتمع ما ممن لديهم الجرأة والرغبة في إطلاق حركة جماهيرية مدنية لتحقيق هدف معين؛ استشعارهم بوجود الوعي السياسي لدى الغالبية من أفراد المجتمع الذي يعيشون فيه، يؤدّي بهم إلى الإقرار بتوفّر ظرف تاريخي ملائم من أجل الانطلاق بحركتهم، الأمر الذي يقودهم إلى المبادرة بالدعوة إلى هذه الحركة، وإلى تحديد تطلعاتها والأهداف التي ترغب في تحقيقها⁽¹⁵⁾.

إنّ توفّر الوعي السياسي لدى غالبية أفراد المجتمع يشكّل فرصة سياسية ملائمة يُمكن لقادة حركة النضال المدني استغلالها من أجل تحقيق ما يلي:

(11) إسراء عرفات، «الحركات الاحتجاجية ودورها في مخرجات التغيير السياسي العربي - دراسة مقارنة بين مصر وتونس والبحرين»، (رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، 2017)، ص 25.

(12) محمود صلاح عبد الحفيظ المهر، «الحركات الاجتماعية والفرصة السياسية»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 27 (2010)، ص 160-161.

(13) إسراء عرفات، ص 25.

(14) المرجع السابق، ص 26.

(15) عبد الهادي خلف، ص 97.

1. تخطيط النشاطات التي يُمكن لأفراد الحركة القيام بها، وتحديد مجالاتها، بشكل يتمّ عبره تلافى هدر الجهود وتشتيت الطاقات، بما يضمن الوصول إلى أكبر مردود تقوم به الحركة، وبما يضمن استمرارها واستمرار التزام الجمهور بها، ويقود نحو تحاشي استخدام أساليب ووسائل لا تتماشى مع صالحها العام.
 2. توفير الاستعدادات التعبوية للحركة، لتحشيد الجمهور وتسهيل تقبله لها، وانخراطه فيها.
 3. الحفاظ على قوة الدفع لدى الحركة، وضمان استمراريتها واستمرار التزام الجمهور بها، والتأكيد على مصداقيتها باعتبارها حركة تُمثل مصالح غالبية أفراد المجتمع، وتعكس طموحاتهم⁽¹⁶⁾.
- ومما سبق، يُمكن قراءة العلاقة بين الوعي السياسي والنضال المدني في ضوء نظرية الفرصة السياسية وما يرتبط بها من مفاهيم أخرى كالبنية السياسية، بالقول والتأكيد على تبادلية العلاقة بينهما، فالوعي السياسي إذا ما توفّر عند أفراد مجتمع ما يبقى بحاجة إلى حركة نضال مدني لكي تستغله وتخلق من وجوده فرصة سياسية سانحة للتغيير السياسي والمجتمعي، وحركة النضال المدني بحاجة إلى وجود الوعي السياسي عند أفراد المجتمع لتنتقل بدءاً، ومن ثمّ لتفتح لها طرق النمو والاستمرارية ولتضمن دوام التأثير والفاعلية والقدرة على تحقيق الأهداف.

خاتمة

إنّ الوعي السياسي له عدة تعريفات، تشترك جميعاً في التأكيد على مسألة أهميته في زيادة فهم أفراد المجتمعات وإدراكهم لحقوقهم المدنية والسياسية وواجباتهم، وما يجري حولهم من أحداث ووقائع على الصعيدين المحلي والدولي. وإنّ زيادة فهم أفراد المجتمعات وإدراكهم لتلك الحقوق والواجبات، وبالظروف المحيطة بهم، يؤدي إلى نشوء ظرف تاريخي قد تشعر ضمنه أغليبتهم بالضرر الذي يلحق بها من ممارسات السلطة السياسية التي تحكمها، وترى في الوقت ذاته بأن القيام بتحدي هذه السلطة أو السعي من أجل إسقاطها أو استبدالها، هو هدف يستحقّ العمل من أجله وبذل التضحيات.

وإنّ نشوء هذا الظرف التاريخي يُعتبر فرصة سياسية يُمكن للراغبين في الانطلاق بحركة النضال المدني استغلالها، من أجل الدعوة لحركتهم، والانطلاق بها، وتخطيط نشاطاتها وتحديد مجالاتها، وتوفير استعداداتها التعبوية، وحشد الجمهور لها، والحفاظ على قوة دفعها، كلّ ذلك بما يضمن استمراريتها، واستمرار التزام الجمهور بها، بوصفها حركة تُمثل مصالحه، وتعكس طموحاته.

إنّ العلاقة بين الوعي السياسي والنضال المدني في ضوء نظرية الفرصة السياسية هي علاقة تظهر وتؤكد من خلال ملاحظة ما يحدثه الوعي السياسي إذا ما توفّر عند أفراد مجتمع ما، حيثُ يشكّل فرصة سياسية مناسبة، يُمكن لقادة حركة النضال المدني استغلالها، من أجل تعبئة حركتهم بالموارد البشرية، بما يُساهم في تحقيق مطالبهم، ويؤدي إلى خلق فرصة سياسية أخرى غير تلك التي قاموا باستغلالها، حيثُ يُفتح لهم الطريق من أجل النمو بحركتهم وضمان استمراريتها، وفعاليتها، وزيادة قدرتها على تحقيق أهدافها.

(16) المرجع السابق، ص 98-99.

المراجع

- خلف، عبد الهادي. المقاومة المدنية، ط1، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1988).
- عرفات، إسراء. «الحركات الاحتجاجية ودورها في مخرجات التغيير السياسي العربي - دراسة مقارنة بين مصر وتونس والبحرين»، (رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، 2017).
- المجدلاوي، محمد نجيب. «أثر الوعي السياسي للشباب الفلسطيني في قطاع غزة: دراسة ميدانية»، (رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة الأزهر، 2016).
- المهري، محمود صلاح عبد الحفيظ. «الحركات الاجتماعية والفرصة السياسية»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 27 (2010).



■ حوار مع ريمون المعلولي
أجرى الحوار: رواق ميسلون



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

حوار مع ريمون المعلولي

أجرى الحوار: رواق ميسلون



ريمون المعلولي

أستاذ دكتور في أصول التربية، عضو هيئة تدريسية في كلية التربية بجامعة دمشق حتى 15 شباط/ فبراير 2016، أستاذ الثقافة العربية في مركز تعليم اللغات بجامعة كونكورديا، ميسوتا، الولايات المتحدة منذ عام 2018. من الأعمال العلمية: إشراف على رسائل علمية لدرجتي الماجستير والدكتوراه في التربية، مشارك في وضع أدلة لمنظمة اليونيسيف حول الطفولة والمراهقة - 2004، مؤلف لعدد من الكتب الجامعية وغير الجامعية، منها: بنية الأسرة الريفية وعلاقتها بالأوضاع التعليمية لأبنائها - وزارة الثقافة 1996. التربية البيئية والسكانية، كلية التربية جامعة دمشق 2009. التربية وتنمية الشخصية الاجتماعية، دار الإصدار العلمي، عمان-الأردن، 2015. كفاية التربية، دار الإصدار العلمي، عمان-الأردن 2015، ومشارك في تأليف العديد من الكتب الأخرى. أنجز عشرات البحوث العلمية المحكمة والمنشورة في مجلات سورية وعربية. مشارك في أوراق عمل علمية في مؤتمرات عربية وعالمية.

أجرت رواق ميسلون حواراً مع الدكتور ريمون المعلولي، وهو عضو هيئة تحريرها، وتناول الحوار مفهوم النضال المدني والموضوعات المتعلقة به، وتجسيده في سورية والمنطقة العربية.

السؤال الأول: اكتسب مفهوم العمل المدني زخماً عالمياً في العقود القليلة الماضية وخصوصاً بعد انهيار المنظومة الاشتراكية التي اتسمت بسيادة نظم شمولية فيها، واليوم تثار أسئلة كثيرة حول مفهوم العمل المدني وأشكاله وإمكانياته... هل لك أن تطلعنا على دلالات هذا المفهوم، وأشكاله، ومجالات عمله؟

مفهوم النضال المدني: النضال المدني (Civil Struggle) هو نوع من النشاط أو العمل الاجتماعي تمارسه الشعوب أو فئات منها (سياسية أو مهنية أو ثقافية أو حقوقية أو بيئية...) بقصد إحداث تأثير في السلطة أو في مسؤولي القطاعات النافذة في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، تمارسه عبر وسائل سلمية ومدنية لتحقيق أهداف اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية.

يشمل النضال المدني عادة الاحتجاجات السلمية، والمظاهرات، والحملات الاجتماعية، والتحالفات، والتضامن الاجتماعي، والتعبئة الشعبية، وغيرها من الأنشطة التي تهدف إلى تغيير القوانين أو السياسات أو الظروف الاجتماعية بطرق غير عنيفة.

يتطلب النضال المدني عادة مناهج منظمة واستراتيجيات تحريرية لتحقيق التغيير. يمكن أن يشمل ذلك التوعية والتعليم، والضغط السياسي، والتحالفات مع المنظمات غير الحكومية والجمعيات الخيرية، واستخدام وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، وتنظيم الحملات العامة، والاعتصامات، والتصويت في الانتخابات، والعمل التطوعي، وغير ذلك الكثير.

الأمثلة على النضال المدني تشمل حركات حقوق الإنسان، والحركات النسائية، والحركات البيئية، والحركات الاجتماعية للعدالة الاجتماعية، والحركات السياسية التي تسعى لتحقيق التغيير في الأنظمة السياسية بطرق سلمية.

على العموم، يهدف النضال المدني إلى تحقيق التغيير الإيجابي في المجتمع بشكل ديمقراطي وسلمي دون اللجوء إلى العنف أو الاستخدام غير المشروع للقوة.

وهناك العديد من أشكال النضال المدني نذكر منها:

- 1 - الاحتجاجات والمظاهرات: تعد الاحتجاجات والمظاهرات وسيلة شائعة للتعبير عن الرفض أو الدعوة إلى التغيير. يجتمع الأشخاص في مكان عام ويحملون لافتات ويتلون هتافات لجذب الانتباه إلى قضيتهم.
- 2 - الحملات الاجتماعية: تستند إلى استخدام وسائل التواصل الاجتماعي والإعلام للتوعية بقضايا معينة وجذب الدعم والانضمام إلى الحملة.
- 3 - العصيان المدني: يتضمن هذا الشكل من النضال عدم الامتثال للقوانين أو السياسات التي يعتبرها المشاركون غير عادلة أو غير مقبولة. يمكن أن يتضمن ذلك إضراباً عاماً أو عدم الدفع للضرائب.
- 4 - التعبئة الشعبية: تتمثل بتنظيم مسيرات أو وقفات احتجاجية واسعة النطاق تشمل عدداً كبيراً من الأشخاص.
- 5 - الاعتصامات: يقوم المشاركون بالمكوث / جلوساً أو وقوفاً أمام مبنى حكومي أو منشأة معينة تتبع لهيئة وطنية أو أممية للتعبير عن احتجاجهم بشكل سلمي.
- 6 - التصويت والمشاركة السياسية: يمكن أن يتوجه الناخبون والناخبات إلى صناديق الاقتراع لاختيار ممثلهم أو التصويت على الدستور أو أي قوانين مطروحة للتصويت على مستوى الرأي العام أو على مستوى مجموعات سكانية: مهنية-مناطقية... إلخ.
- 7 - الانخراط في منظمات غير حكومية: تسمح هذه المنظمات بتنظيم الجهود والعمل المجتمعي لتحقيق التغيير في مجالات معينة مثل حقوق الإنسان، والبيئة، والتعليم.
- 8 - الضغط الدولي: يتضمن ذلك استخدام العلاقات الدولية للضغط على الحكومات أو المؤسسات لتحقيق تغييرات في السياسات أو في السلوك.

السؤال الثاني: في سورية، نعلم أن النظام السوري منع طوال نصف قرن أي شكل مستقل من العمل السياسي أو المدني، بحكم شموليته وارتكازه على أيديولوجيا قمعية، فهل مارس السوريون النضال المدني قبل الثورة السورية في آذار/ مارس 2011؟

تمثل تجربة النضال المدني التي خيبرها السوريون قبل ثورة آذار 2011 حالة معيارية، لفهم خبرات شعوب أخرى مرت بذات الظروف لناحية سيطرة النظم ذات الطبيعة الشمولية والاستبدادية، وعليه يمكن عدّ التجربة السورية الممتدة من عام 1958-2011 مقارنة صائبة لفهم أحوال العمل المدني في البلدان التي سادتها تلك النظم من الحكم.

لقد مرت سورية قبل قيام الوحدة مع مصر عام 1958 بعهد انطلق منذ 1945 امتلكت فيه رزمة من القوانين التي أولت اهتماماً ملحوظاً بالجمعيات الأهلية، كالقانون / 49 / الخاص بتنظيم الجمعيات الخيرية والمؤسسات الاجتماعية، والقانون رقم / 52 / لسنة 1949 بشأن الأندية، وأكد دستور البلاد لعام 1950 على حق المواطنين بتأليف الجمعيات وحريتها، وتلا ذلك صدور قانوني / 66 / و / 4 / لعام 1952 المتعلقين بإجراءات إشهار الجمعيات، ومن ثمّ المرسوم / 199 / 1952 الذي نظم الرياضة والعمل الكشفي، وصولاً لقانون الجمعيات والأحزاب الصادر بالمرسوم رقم / 47 / تاريخ 1953.

في عام 1958 حدثت انتكاسة نوعية على صعيد التنظيمات الأهلية بما فيها السياسية بعد صدور القانون رقم / 93 / الذي ألغى كل القوانين السابقة، إضافة إلى لائحته التنفيذية الصادرة بالقرار رقم / 1330 / تاريخ 1958 والمرسوم التشريعي الصادر بتعديله رقم / 224 / تاريخ 1969. مؤسساً لفهم مختلف لمعنى الجمعيات، ولعلاقتها مع الحكومة، وهو القانون الذي تعاملت بموجبه الحكومات المتعاقبة مع المجتمع.

ففي 8 آذار / مارس 1963 تم إعلان حالة الطوارئ مع وصول حزب البعث إلى السلطة، وبموجبه تم منح سلطات واسعة للحاكم العرفي منها: وضع القيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والإقامة والتنقل والمرور في أماكن أو أوقات معينة، وتوقيف المشتبه فيهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام توقيفاً احتياطياً والإجازة في تحري الأشخاص والأماكن في أي وقت.

وقد عززت الحكومات المتعاقبة في ظل سلطة البعث من سلطاتها على الجمعيات من خلال تشكيل الاتحادات العامة في أوساط مختلف السكان، مثل الاتحاد العام النسائي، واتحاد الطلبة واتحاد العمال. وقد صدرت بقوانين ومراسيم منحها حق احتكار مجالات العمل الخاصة بكل منها. وهكذا تعطلت الحياة المدنية بمختلف أشكالها في سورية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد شهدت سورية تغيرات اقتصادية- اجتماعية في مطلع العقد الأول من الألفية الراهنة بعد تبني الدولة سياسة اقتصاد السوق الاجتماعي مع بداية الخطة الخمسية العاشرة، وتقلص دور الدولة الاجتماعي، فضلاً عن التطورات العالمية والإقليمية، ما دفع النظام الحاكم إلى تبني إطار أكثر مرونة لحكمه التسلسلي تجلّى جزئياً في السماح بظهور منظمات المجتمع الأهلي السوري، بهدف تعويض انسحاب الدولة التدريجي من الضمان الاجتماعي، ولكن مع إبقائها تحت وصاية الدولة وإشرافها. وهكذا نمت عشرات الجمعيات غير الحكومية، وتعددت أغراضها

وتوجهت نحو برامج التنمية، وتحولت التنظيمات غير الحكومية لأن تكون إطاراً محرراً للجماهير بهدف إشراكها في العملية التنموية، ولتقديم بعض الخدمات بدلاً من الدولة. وقد أدى هذا التطور إلى تسليط الضوء على هذا القطاع سواء على المستوى الاجتماعي أو السياسي أو الفكري. كما ظهرت في الوقت عينه منظمات دفاعية، تعمل من أجل دعم الحريات وحقوق الإنسان والتحول الديمقراطي عملت في ظروف تقييدية شديدة. فضلاً عن ظهور مجموعة من الجمعيات التي تبنت أهدافاً تربوية وتنموية وصاغت برامجها وأنشطتها مؤكدة على مهماتها في نشر الوعي وتكوين القيم والاتجاهات وتنمية الاهتمامات بالقضايا البيئية والسكانية، والصحية. استمر ذلك حتى مطلع عام 2011.

السؤال الثالث: كيف أثرت الثورة التي اندلعت في آذار 2011 بسورية على النضال المدني، الذي مارسه نشطاء سوريون؟ وما أشكال النضال المدني الذي مارسوه، ومعنى الخبرات التي اكتسبوها؟

من فضائل الثورة على السوريين - ما وفرته لهم من فرص للتعليم على ممارسة العمل المدني بعد طول حرمان امتد على مدى خمسين عاماً ولم يكن تعلمهم سهلاً فقد تعلموا « من كيسهم » فقد انخرطوا مدفوعين بضغوط الحاجة لممارسة شتى صنوف النضال المدني بمستويات متفاوتة من الاتقان والاستثمار.

لقد وجد السوريون أنفسهم فجأة في ظروف جديدة تطلبت منهم الانتقال من حالة العطالة المدنية إلى حالة الفعل / النضال المدني ولم يحصل ذلك الانتقال بيسر، ولنا أن نتصور أن شعباً وُلد غالبية أبنائه في الخمسين سنة الأخيرة، وفتحت أعينهم على دنيا خالية من الحياة السياسية والحزبية إلا من حزب واحد! شغلت شعاراته فضاء سورية، وجميع الأجيال كانت ملزمة بالمرور في مدارس البعث النظامية وغير النظامية وأقصد: مدارس الطلائع ثم الشبيبة واتحاد الطلاب، التي تضح في عقولهم أيديولوجيا الحزب، المُشربّة بالمناهج التعليمية وأنشطتها. وفي حياتهم العملية، ولا يجدون سوى «المنظمات الشعبية» و«النقابات المهنية» المصوغة وفق مواصفات السلطة. مجتمع لا تنظيمات مدنية فيه، ولا أحزاب سياسية، لا انتخابات حرة، ولا قدرة على التعبير. لم يعرف السوريون معنى الانتخاب إلا في الكتب المدرسية، ويتم عرضها بصورة مشوهة، لم يتعلموا النقد والتعبير، لم يعيشوا خبرات الحياة المدنية الأولية.

بعد انطلاق الثورة بدأ تعلم السوريين العمل المدني في الميدان مباشرة فأخذوا ينظمون أنفسهم من أجل التظاهر، وتعلموا تشكيل الشبكات الإعلامية وتأسيس الاتحادات والتنسيقيات في مختلف المدن والبلدات والقرى، تعلموا كيف يؤسسون منظماتهم التطوعية وإدارتها، وتمكنوا من إقامة المشافي الميدانية وإدارتها في أصعب الظروف، وشكّلوا فرق الإسعاف والإنقاذ التي تعمل على خطوط القتال وفي مواقع القصف، نظموا حملات جمع التبرعات والمساعدات في داخل سورية وخارجها وتوزيعها على مستحقيها.

أقاموا المدارس في ظروف وأماكن استثنائية جداً، تمكنوا من ترميم ما استطاعوا من المهدم والمخرب منها درءاً للقصف، وساهموا في الإعمار وإصلاح المنازل والمستشفيات وأنشؤوا مشاريع

المياه والصرف الصحي في المناطق المتضررة. فضلاً عن تمكنهم من تأسيس مراكز بحثية ودور نشر وجمعيات مهنية بديلة.

السؤال الرابع: بعد الثورة السورية في آذار/ مارس 2011 ظهرت هيئات ومؤسسات مدنية متنوعة، ما تقويمك للمسار العام لها؟ وهل تعتقد أنها تؤسس لمجتمع مدني فاعل ومؤثر؟

تمكن السوريون منذ مطلع عام 2011 من ممارسة أشكال متعددة من النضال المدني فرضتها ظروف الحرب وما خلفته من كوارث على السكان. وبرز من بينها العشرات من منظمات المجتمع المدني، وقد تصدت لمجموعة متنوعة من الأنشطة الإغاثية والتنمية، بما في ذلك تقديم المساعدة الإنسانية مثل توزيع الغذاء وتأمين الإسكان والرعاية الصحية للسوريين المحتاجين، ودعم التعليم والمشاريع الاجتماعية والاقتصادية وكذلك دعم النساء وتمكينهن وحماية الأطفال قدر المستطاع وتوثيق الانتهاكات التي مارستها مختلف الأطراف المسيطرة المنخرطة بالعمليات الحربية. ومع ذلك واجه عمل المنظمات المدنية تحديات حقيقية كانت سبباً في ضعف أدائها، وأكثر من ذلك كانت سبباً لانحراف العديد منها عن غاياتها المرجوة. أذكر من تلك العقبات والتحديات:

1 - تحديات تتصل بالاستقلالية والتمويل، فعالية منظمات المجتمع المدني تعتمد بشكل كبير على التمويل الخارجي، وهذا يمكن أن يؤثر على استقلاليتها وقراراتها. وقد تضطر إلى العمل تحت تأثير التمويل الدولي أو السياسات الخارجية للدول المانحة. وكثيراً ما ترتبط أهداف برامجها بسياسات الجهات المانحة وبرامجها ما يقلل من قيمة ما تقوم به تلك الجمعيات وجدواها.

2 - انخفاض عوامل الأمان والاستقرار بسبب النزاع المستمر في سورية ما يعرض الأفراد والمنظمات لخطر فقد الأمان. وبالفعل فقد تعرضت العديد من المنظمات وأعضائها للاعتقال والتهديدات والعنف.

3 - صعوبة وصول المنظمات إلى المناطق المتأثرة بالنزاع بحرية ودون عوائق وهي المستحقة للدعم والمساندة وقد تفرض سلطات الأمر الواقع والجماعات المسلحة تحديات كبيرة تمنع تنقلهم وتحركهم.

4 - يشكل التعاون والتنسيق بين المنظمات المختلفة وسلطات الأمر الواقع من جهة، والشركاء الدوليين من جهة ثانية تحدياً نظراً للتشدد الذي تمارسه تلك السلطات من النواحي السياسية والتمويلية والأمنية.

5 - صعوبة احتفاظ المنظمات العاملة بالشأن المدني باستدامة الأنشطة وتمويلها على المدى البعيد بسبب عدم اليقين الدائم والتغيرات التي تطرأ على أولويات التمويل.

في مقابل ذلك تمارس بعض منظمات المجتمع المدني في سورية مهماتها بجهد لتقديم الدعم والمساعدة للمجتمع المحلي والمتضررين من النزاع.

وعلى الرغم من التشوهات والانحرافات التي تصيب عمل بعضها فتجربة جمعيات المجتمع

المدني - وإن كانت لا تجسد كل أشكال العمل المدني - فهي تجربة تساهم في تراكم خبرات هذا النوع من العمل العديد للناشطين المؤمنين بمفهوم العمل الطوعي والمستقل، والتي سوف تكون مفيدة في بناء رأس المال البشري لسورية الحديثة.

السؤال الخامس: ما أبرز التحديات التي يواجهها النضال المدني في ظروف العمل التي تفرضها السلطات ذات الطابع الشمولي؟

يواجه النضال المدني تحديات كبيرة نتيجة للقيود والقمع الذي يمارسه النظام الحاكم وكذلك سلطات الأمر الواقع ومن التحديات نذكر:

- 1- فرض السلطات المستبدة والشمولية قيوداً صارمة على حرية التجمع والتنظيم، ما يُعقد عمل النشاط لتنظيم فعاليات ونشاطات ومسيرات، فكثيراً ما يتم تفريق التجمعات بالقوة واعتقال المشاركين.
 - 2- مراقبة السلطات الشمولية الأنشطة ذات الطابع المدني بما فيها مراقبة عمل المنظمات المدنية بشكل دقيق. وكثيراً ما تستخدم وسائل التجسس والتحقق السري على النشاطات المدنية ومعرفة من يشارك فيها.
 - 3- فرض تقييدات صارمة على حرية الصحافة والإعلام المستقل. وكثيراً ما تقوم بمصادرة المطبوعات وحجب المواقع الإلكترونية ومضايقة الصحفيين والنشطاء وقد تقوم باعتقالهم.
 - 4- اللجوء إلى ممارسة الاعتقالات ومضايقة النشطاء وإجراء التحقيقات السرية والتعذيب وقمع الأنشطة المدنية والمنظمين.
 - 5- إصدار قوانين قمعية / تقييدية تهدف إلى ضبط نشاط المنظمات المدنية وتجريم بعض الأنشطة المدنية.
 - 6- تجريم الجمعيات والمنظمات في بعض الحالات، لمنع تأسيسها وتسجيلها أو لتجريم نشاطها.
 - 7- القيام بتدمير ممتلكات المنظمات العاملة بالشأن المدني العام وإغلاق مكاتبها بدعوى انتهاكاتها القانونية.
 - 8- اللجوء لفرض الضغوط المالية على منظمات المجتمع المدني من خلال تجميد حساباتها أو فرض ضرائب مرتفعة عليها ما يعيق استمرارها في أداء عملها.
- ومع ذلك، فإن العمل المدني يظل مهماً في تحقيق التغيير الاجتماعي والسياسي على المدى الطويل، حيث يمكن للمنظمات والنشطاء العمل باستمرار على تعزيز حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة في وجه التحديات.

السؤال السادس: هل يمكن استنفاد مفهوم المجتمع المدني بمنظمات المجتمع المدني، أي هل تعتقد أن هذا المفهوم يمكن أن يُختزل بوجود عدد من المنظمات أم أن الأمر أعقد من ذلك خصوصاً من حيث علاقته بمفهوم الدولة الحديثة؟ بمعنى آخر هل يمكن بناء منظمات مجتمع مدني في ظل دول ينعدم فيها القانون؟

في البلدان التي ينعدم فيها القانون أو يتم فرض تقييدات شديدة فيها على الحريات المدنية والتنظيمات المدنية، فإن العمل المدني يواجه تحدياً كبيراً. ففي مثل تلك الظروف يصبح من الصعب جداً إقامة منظمات مجتمعية بشكل قانوني وفعال.

ومع ذلك، يمكن للناشطين المدنيين النظر في عدد من الأمور التي قد تمكنهم من القيام بأعمال مدنية في ظل دول لا تعترف بالدستور والقانون نذكر مثلاً:

- 1 - تعاون الناشطين مع بعض المنظمات الدولية لتأمين الدعم لها أو مع مؤسسات حقوقية أممية تعمل في مجال تعزيز الحريات المدنية في البلدان التي تعاني من قيود قانونية.
 - 2 - ممارسة العمل المدني ضمن المساحات الممكنة، من خلال دراسة القوانين المحلية والمعايير والمتطلبات التي تنظم العمل المدني، والبحث من خلالها عن مساحات تمكن الناشطين من العمل المدني قدر المستطاع.
 - 3 - اتخاذ تدابير السرية والأمان لحماية الأنشطة وكذلك الأعضاء من الانتهاكات الحكومية المحتملة.
 - 4 - إيجاد سبل وقنوات تواصل سرية لتبادل المعلومات وتنظيم الأنشطة.
- إن ممارسة المنظمات المجتمعية لأي أنشطة مدنية في ظل الظروف التقييدية الصارمة تتطلب إبداعاً والتزاماً بمبادئ حقوق الإنسان، وقد يكون ذلك تحدياً كبيراً، ولكنه يمكن أن يكون أيضاً ضرورياً للعمل على تغيير الوضع والمساهمة في تحقيق العدالة والديمقراطية.

السؤال السابع: هل يمكن للعمل المدني أن يساهم في خلق رأي عام لمجتمع مؤلف من مكونات متعددة، «سورية» على سبيل المثال.؟

الرأي العام هو مصطلح يشير إلى جملة الآراء والاتجاهات والمعتقدات التي يتشارك فيها الجمهور بشكل عام فيما يتعلق بقضايا معينة.

يؤدي العمل المدني دوراً بارزاً في تكوين الرأي العام، من خلال القوى المجتمعية الفاعلة بما تضم من منظمات مجتمع مدني، وأحزاب سياسية وروابط ونقابات مهنية وعلمية ... الخ.

تتضح أهمية الدور الذي يؤديه النضال المدني بتكوين الرأي العام في المجتمعات التي تضم تنوعات سكانية كما هي حال المجتمع السوري الذي يتسم بتركيب ديمغرافي متعدد الثقافات: ديانات وإثنيات ومذاهب.. والمسألة المطروحة أمام هذا المجتمع تتمثل في أهمية وجود رأي عام يعبر / يجسد آراء السوريين جميعاً ومعتقداتهم ويمكنهم من العيش معاً أو التعايش ف ما بينهم، مع الاحتفاظ بحق ممثلي الثقافات المتنوعة بسماحتهم وخصائصهم الثقافية.

يؤدي العمل المدني دوره في خلق الرأي العام وفق المسألة المطروحة أعلاه من خلال تشجيع مختلف الأطراف على الانخراط في حواراتٍ دائمة قادرة على إنتاج تفاهات على ما يجمعهم من مصالح وأهداف وقيم مشتركة، ويساعدهم على فهم نقاط تباينهم واختلافهم ووعيهم مع إدراك أنها لن تفسد جوهر العلاقة التي تربط بينهم، وسوف تكون المشتركات بمنزلة الوشائج التي تشدهم إلى بعضهم، وتقوي قناعاتهم بحيوية صيغة العيش المشترك، بما تتضمنه من تفاعلات فيها الأخذ والعطاء بين مختلف الأطراف الثقافية، ففي مثل هذه الشروط يولد الرأي العام الموحد لهم.

ومن بين قوى العمل المدني التي تؤدي أدوارًا حاسمة في خلق الرأي العام تبرز النظم التعليمية التي تتسم بالانفتاح، فمن خلالها يمكن خلق فضاء ثقافي مشترك بين المواطنين من خلال ما تنشره عبر مناهجها وأنشطتها التعليمية من قيم المدنية والوطنية الديمقراطية، والتعددية والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان...

فضلاً عن دور التربية، تبرز أمام قوى المجتمع الأخرى مجموعة من الآليات والفعاليات التي تساهم في توليد الرأي العام وتأمين استدامته، نذكر منها:

- 1 - تنشيط الفعاليات الهادفة للنهوض بتوعية الجمهور ورفع مستواه الثقافي عبر توجيه الجهود نحو نشر المعلومات وتوعية الناس بالقضايا المهمة وتوجيههم نحو فهم أفضل للقضايا السياسية والاجتماعية.
- 2 - تنشيط الحوار والمناقشة من خلال تنظيم فعاليات ومناقشات عامة تجمع بين مختلف الأصوات والآراء لتبادل الأفكار وبناء التوافق.
- 3 - تشجيع عمليات التواصل بين مختلف فئات المجتمع: لتنشيط التفاعل والحواف ما بينها وفهم قضاياهم المشتركة وتقدير احتياجاتهم وتنشيط مشاركتهم في عمليات صنع القرار.
- 4 - استثمار وسائل التواصل والإعلام المستقل في نقل الرسائل والأفكار والأخبار بشكل موضوعي ومتوازن.
- 5 - تنظيم فعاليات ومظاهرات سلمية للتعبير عن الرأي والمطالب وجذب انتباه الجمهور.

السؤال الثامن: في ظل نقص المعرفة والخبرة بالنضال المدني لدى القطاعات الواسعة في المجتمع السوري، بحكم عوامل عديدة، هل يمكن لميدان التربية أن يساهم في ردم هذه الهوة؟ ما معنى التربية على النضال المدني؟ وما أشكال مثل هذه التربية وأهدافها ومضامينها؟ وما دورها في إعداد الأجيال للعمل المدني؟

التربية على العمل المدني هي «جملة العمليات الهادفة إلى تنمية وعي المتعلمين ومعرفتهم بغايات العمل المدني وأهدافه ومضامينه وغرس الاتجاهات والقيم المتصلة بالعيش المشترك والتعاون والشراكة وقبول الرأي المختلف وحقوق الإنسان... وغيرها من المضامين المتصلة بهذا النوع من العمل، فضلاً عن تمكينهم من إتقان المهارات اللازمة لممارسة العمل المدني في مواقف الحياة المختلفة في (المدرسة، الأسرة، النادي، الحي... الخ)، من خلال تشجيعهم على

المشاركة في الأنشطة المجتمعية والسياسية، مثل الانتخابات والاحتجاجات السلمية، وحفظ البيئة وتنوعها، وتعزيز القيم الديمقراطية وحرية التعبير، والعدالة الاجتماعية، والمساواة. وتطوير مهارات التفكير النقدي وحل المشكلات واتخاذ القرارات الصائبة، وتعزيز الاهتمام بالمسائل الاجتماعية الأكثر حساسية في المجتمع مثل التعليم، والصحة، والبيئة. تشجيعهم على ممارسة العمل التطوعي في مختلف المجالات وتعزيز التفاعل الاجتماعي من خلال بناء شبكات اجتماعية قوية تساهم في تعزيز التعاون والتفاهم بين أفراد المجتمع.

يكمّن الهدف الرئيس للتربية على العمل المدني في تشجيع الأفراد على تطوير مهارات القيادة والتعاون وحل المشكلات وتبني قيم المسؤولية الاجتماعية. هذه القيم والمهارات تساهم في تعزيز الاستقرار والازدهار في المجتمع وتنمي التفاعل الإيجابي بين الأفراد والمؤسسات لتحقيق التغيير الإيجابي في المجتمع.

تؤدي التربية على العمل المدني دورًا مهمًا في تشكيل مجتمعات مدنية أكثر تقدمًا وتطورًا، حيث يمكن للأفراد المشاركة الفعالة في تحقيق التغيير وتعزيز العدالة والديمقراطية في المجتمع.

تمارس التربية على العمل المدني وظائفها من خلال تفاعل أشكال التربية الثلاثة «النظامية وغير النظامية واللانظامية». وتحقق أهدافها من خلال العديد من الوسائل منها:

* تضمين موضوعات العمل المدني في مناهج تعليمية متنوعة، عبر أساليب متنوعة مثل تشريب/ بث تلك الموضوعات في ثانيا عدد من المقررات التعليمية الأكثر قربًا من تلك الموضوعات « كالتربية المدنية، والاجتماعية والوطنية... أو عبر تخصيص فصل كامل ومستقل لهذا النوع من الموضوعات في كتب مواد أخرى كالتربية الاجتماعية والتربية الصحية.

* تنظيم الفعاليات والأنشطة الاجتماعية المجتمعية مثل حملات التطوع والتبرع بالوقت والموارد للأعمال الخيرية والمشاركة في مشروعات تحسين البيئة والمجتمع.

* تؤدي التربية اللانظامية التي يمارسها الأهل دورًا مهمًا في تعزيز الوعي المدني لدى أطفالهم من خلال المناقشات حول القيم والأخلاق وتشجيعهم على المشاركة في الأنشطة المجتمعية.

* ولوسائل الإعلام دور مهم في نقل القصص والأمثلة الناجحة عن الأفراد والجماعات التي تعمل بجد في المجتمع المدني وتشجيع الآخرين على الانضمام إلى تلك النماذج والأمثل.

* وكذا تؤدي المنظمات غير الحكومية دورها من خلال ما تقدمه من برامج توجيهية وتثقيفية حول أهمية العمل المدني وكيفية المشاركة فيه وبخاصة العمل التطوعي وقيمه.

ولكي تتمكن التربية على العمل المدني من التأثير في المجتمع، وإحداث فروق جوهرية في الناشئة، تحتاج إلى بيئة سياسية واجتماعية - ثقافية ملائمة.

مقاربات حول ملف العدد



■ منظمات المجتمع المدني السوري في قلب المخاطر؛
مواجهة زلزال 6 شباط 2023 نموذجًا
محمود الوهب

■ حكاية 12 عامًا من حياة الفضاء المدني السوري بعد
الثورة
فادي ديوب

■ دور النضال المدني في بناء الخط الثالث في ظل
مجتمع منقسم بالحرب؛ دراسة للحالة السورية
رياض زهر الدين

■ لمجتمع المدني الاضطراري؛ محاولة في بارادائم جديد
لعلاقة المدني بالسياسي
حسين شاويش

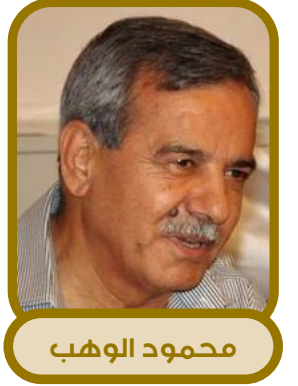


تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

منظمات المجتمع المدني السوري في قلب المخاطر؛ مواجهة زلزال 6 شباط 2023 نموذجًا

محمود الوهب

كاتب سوري، وُلد في عام 1945 في مدينة الباب بريف حلب، تخرج في دار المعلمين وعمل مدرّسًا للمرحلة الابتدائية، في عام 1976 بدأ بدراسة الأدب العربي في جامعة حلب، وانتقل في العام ذاته من حقل التعليم إلى دائرة الأحوال المدنية، عمل في صفوف الحزب الشيوعي نحو 20 عامًا، وفي العام 2001 رشحه الحزب الشيوعي للعمل في جريدة النور كمسؤول عن القسم الثقافي والمحليات، واستمر في ذلك العمل نحو 10 سنوات حتى العام 2011، ليعترك العمل السياسي بعدها وينتقل إلى المجال الأدبي الإبداعي. كتب أول مجموعة قصصية في عام 1995 وكانت تحمل اسم «إشراقات الزمن الماضي»، ثم كتب بعدها أربع مجموعات قصصية. أسّس في عام 2006 دارًا للنشر في مدينة حلب.



محمود الوهب

هذا البحث

يحاول البحث إضاءة دور منظمات المجتمع المدني -هذه التجربة الجديدة في حياة السوريين- في التصدي لتتائج زلزال شباط/ فبراير 2023 الذي ضرب جنوب تركيا، وشمال سورية، وأفعالها الرائدة، على الرغم من إمكانياتها البسيطة! ويقتضي البحث الإجابة الموحدة، عن أسباب الفواجع التي تخلفها الزلازل في مثل بلادنا، وأهمها عجز الإنسان عن التنبؤ بوقوعه، على الرغم من التقدم العلمي وأدواته، ويتخذ البحث نموذج من خلال وقائع عينية رصدتها أعمال منظمات الدفاع المدني (الخوذ البيضاء، وفريق ملهم، ومنظمة أريج الإغاثية، إضافة إلى وحدة دعم الاستقرار، وعموم المتطوعين أفرادًا وفرقًا) ويبرز البحث روح الاندفاع الوطني والإنساني التي تجسدت تعاونًا خلاقًا وعملاً جادًا ودؤبًا، إنقاذًا وإغاثةً، وصولًا إلى النتائج وما ترتبته على المجتمعات المتضررة، والدول المعنية.

خطوات البحث

أولاً: مقدمة عامة

ثانياً: تعريف موجز عام بظاهرة الزلازل، استناداً إلى علم الجيولوجيا.

ثالثاً: دور منظمة الدفاع المدني (الخوذ البيضاء) وفريق ملهم، ونماذج من منظمات الإغاثة، والحملات الشعبية التطوعية، فرقا وأفراداً، في العمل الإنساني.

رابعاً: خاتمة

أولاً: مقدمة عامة

بداية لا بد من الإشارة إلى أن منظمات المجتمع المدني في سورية هي منظمات حديثة العهد، وتجربة جديدة في مجتمعتها، وعلى الرغم من أنها نشأت خارج موطنها، على عكس ما تقول به شروط إنشائها، إلا أنها شكلت حالة خاصة بروحها الشبابية، وبتنوع ميادين عملها، وبالوعي متعدد الأوجه الذي تكتسبه، وما يعوّل عليه في بناء سورية المستقبل، ولعل تجربة كارثة الزلزال الموجهة تبين مدى أهمية هذه المنظمات في بناء الدولة الحديثة، وخاصة في سورية، التي أرهاقها زلازل الاستبداد أكثر بما لا يقاس من زلزال الطبيعة.

وما يزال الإنسان يواجه أخطاراً طبيعية شديدة التأثير في مستلزمات حياته وممتلكاته، وتفرض أعباء على بني الإنسان في أنحاء الأرض بما تخلفه من أحزان وندب جراح لا تندمل.

وإذا كان الإنسان قد استطاع التنبؤ ببعض تلك الأخطار، ما ساعده على التقليل من أضرارها، واتقاء شرورها، فإنه لا يزال عاجزاً أمام انعدام قدرته على التنبؤ بالزلازل، فيظل عرضة في بعض المجتمعات لأضرارها المتعددة سواء ما تعلق منها بتهديم الأبنية أو بتخريب البنية التحتية في المدن فتؤثر في سبل حياة الإنسان وعيشه. فضلاً عما تختطفه من أحياء رجالاً ونساءً وأطفالاً. على الرغم من كل ما توصل إليه الإنسان، من تقدم علمي وتكنولوجي، وما امتلكه من أدوات عالية الجودة، ذات جدوى لدى استخدامها. لكن عنصر المفاجأة يبقى تأثيره أشد أخطراً. الأمر الذي يفرض على الدول، ومنها تحديداً، الواقعة على خطوط الزلازل، مهام وقائية إضافية، تأخذ في الحسبان كل ما ذكر، وخاصة الأبنية. وإذا كان هذا البحث يُعنى بالزلزال الأخير المنوه عنه، فإن تركيزه على الجانب السوري، وخاصة في مناطق الشمال. فمؤسسات الدولة التركية، وبما تمتلكه من قدرات، وأدوات قد تصدت لأخطاره. حيث وقوعه في تركيا على الشعبين التركي والسوري. ولأن منظمات المجتمع المدني قد أدت دوراً مهماً، ومن بينها منظمة «الدفاع المدني» (الخوذ البيضاء) التي كان لها دور ريادي في مواجهة نتائج الزلزال، على الرغم من افتقارها للألات والمعدات الضرورية. فتوجهت ببناء إلى المنظمات المختلفة التي قدمت ما لديها، ومن بين ذلك رجال أعمال وفصائل عسكرية، ومنظمات إغاثية، وكل منها سد جانباً ما. فجاء العمل متكاملًا ليساهم في تخفيف آلام الناس، ويلبي بعض حاجاتهم، ومن تلك المنظمات نأخذ نموذجين هما «فريق ملهم» ومنظمة

«أورانج»، وثمة مساهمة لمنظمة مدنية عامة، هي «وحدة دعم الاستقرار»، إضافة إلى فرق تطوعية كثيرة من جيل الشباب بذلت جهودًا مهمة في مجال الإغاثة إضافة إلى حملات التبوع (الفرعات) التي انهالت بكثرة من مدن الباب وجرابلس وإعزاز، وصرفت على تأمين وقود للآليات وأماكن لإيواء الناس الذين غدوا في العراق. ولوازم أخرى من غذاء ولباس ودواء، ونقل إلى مناطق آمنة. وقليل من المال، في مثل تلك الأوقات، يسد فجوات حياتية لها أهميتها. ويوثق البحث ما جرى بشهادات حية عن واقع العمل الإنساني الهائل ومشاهدات فردية، ووقائع إنسانية لها تأثيرها في النفوس ونرصد ذلك بالوثائق والأرقام والفيديوهات.

ثانيًا: تعريف موجز عام بظاهرة الزلزال، استنادًا إلى علم الجيولوجيا

الزلازل قديمة جدًا وأتت على مدن كثيرة فمحتها عن الوجود. وأن القرآن الكريم أتى على ذكر الزلازل، في إطار عظة للناس، وحضهم على العمل الطيب، وتذكيرهم بأن الحياة الدنيا قصيرة، وبقرب وقت الحساب، وأن الحياة الأبدية آتية. «يومئذ يصدر الناس أشتاتًا ليرَوُّا أعمالهم فمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، ومَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.»⁽¹⁾ ولتأكيد حتمية يوم القيامة. «وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث مَنْ فِي الْقُبُورِ.»⁽²⁾

إن معرفة ماهية الزلازل علميًا تسهّل أعمال التصدي له. فالزلازل، حسب خبراء الجيولوجيا، هو «اهتزاز شديد، وحركة مفاجئة في القشرة الأرضية، يحدث في مناطق الصدوع بين الصفائح التكتونية التي يتكون منها الغلاف الصخري للأرض.»⁽³⁾ وتتحرك فوق طبقة الستار (الوشاح)، مسببة ضغطًا على صخور القشرة الأرضية، ما يؤدي إلى تشكل الصدوع، وحدوث الزلازل.⁽⁴⁾ والزلازل أربعة أنواع منها ما ينجم عن حالات طبيعية، ومنها ما تسببه أعمال الإنسان في عمق القشرة الأرضية وهي:

«أولًا: التكتونية، وتحدث عندما تتكسر القشرة الأرضية بسبب تأثير بعض القوى الجيولوجية في الصخور والصفائح التكتونية، فتحدث فيها تغيرات فيزيائية وكيميائية، وتعدّ من أكثر أنواع الزلازل شيوعًا. ثانيًا: البركانية، وهي الناتجة عن القوى التكتونية وتحدث بالتزامن مع حدوث النشاط البركاني. ثالثًا: الانهيارية، هي زلازل صغيرة الحجم، والتأثير، وتسببها الموجات الزلزالية الناتجة عن انفجار الصخور تحت سطح الأرض! وتحدث في الكهوف تحت الأرض أو المناجم. رابعًا:

(1) الآيات 6- 7- 8 سورة الزلزلة آياتها: ثمانية، وترتيبها 99 قرآن كريم.

(2) الآية 7 من سورة الحج آياتها: 78 وترتيبها 22 مصدر سابق.

(3) الصفائح التكتونية: «هي الطبقة الخارجية من سطح الأرض والمسمّاة الغلاف الصخري (الليثوسفير) (Lithosphere) المكون من القشرة وطبقة الوشاح الصلب، ويتراوح سمك الطبقة الخارجية بين 50 و100 كلم، وهي مكونة من صفائح صلبة كبيرة وصغيرة، وتشكل حركتها معالم سطح الأرض المختلفة» مقال: «ما هي الصفائح التكتونية؟ تاريخها وتطور نظريتها ونتائج حركتها» 12 شباط/ فبراير 2023 موقع الجزيرة الرابط: <https://2u.pw/M2rEHF>

(4) ياسمين أبو خديدة، ما هي أسباب ظهور الزلازل، 5 تموز/ يوليو 2021، موقع جيولوجي.. الرابط: <https://2u.pw/KJuChL>

الانفجارية وهي الزلازل الناتجة عن انفجار جهاز نووي أو كيميائي. ويُسمّى المكان الذي يبدأ منه الزلزال مركز الزلزال، ويُمكن الشعور بالزلازل (خلال حدوثها طبعاً) على بعد مئات الكيلومترات أو آلافها، من موقع حدوثها⁽⁵⁾.

ما الزلزال الذي ضرب جنوب تركيا وشمال غرب سورية؟!

يعود السبب المباشر للزلزال الذي ضرب جنوب تركيا، وشمال غرب سورية في الساعة 4،17، الرابعة وسبع عشرة دقيقة من صباح الإثنين في 6 شباط/ فبراير 2023 إلى الصدع الكبير الذي أحدثه تصادم الصفائح التكتونية الأناضولية (شرق الأناضول) والأخرى العربية. ويُعدُّ من أقوى الزلازل في تاريخ كل من تركيا وسورية. فقد بلغت قوته على مقياس ريختر 7،8 درجة ودام 1،58 دقيقة وثمان وخمسين ثانية، وكان قريباً من سطح الأرض، ما يعني إطلاق كمِّ هائل من الطاقة تعادل مئات القنابل الذرية، في حين بلغت الهزة الارتدادية، أو الزلزال الثاني الذي وقع بعد تسع ساعات فقط، 7،5 درجة. وأخذ الزلزالان ضحايا بشرية قدرتها «إدارة الكوارث والطوارئ التركية «أفاد» بـ 45،089 ألف وتسع وثمانين وفاة مساء الجمعة 24 فبراير 2023. وإذا ما أُضيف إليها الوفيات في سورية البالغة 5.914 آلاف وتسعمئة وأربع عشرة وفاة، يصبح العدد الإجمالي 51،003 ألفاً وثلاث وفيات، وبذلك يتجاوز عدد المصابين الـ 120 ألفاً، وانهيار 160 ألف بناء!⁽⁶⁾ أغلبها وقع في مدن أنطاكية ومرعش التركيتين، وجنديرس السورية في أقصى شمال مدينة عفرين، قريباً من الحدود السورية/ التركية. و«أوضحت مجلة «إيكونوميست» البريطانية، أن زلزال تركيا كان أحد أكبر الزلازل على الإطلاق، وأكثرها كارثية، نظراً لعدة عوامل تحت الأرض أبرزها قوته، مع أقوى هزة ارتدادية ناهيك بأنه حدث على عمق (11) ميلاً ما يعادل (17.9 كيلو متراً) من سطح القشرة الأرضية، وبالقرب من المناطق السكنية⁽⁷⁾. وأوقعت الهزات الارتدادية التي أخذت تتالي، على الرغم من ضعفها، رعباً آخر مولدة عند الناس تصوّراً يوحي بدوام الحال، ما شكّل قلقاً لدى الكثيرين وحالاً من «الفوبيا»، إذ غدت أية حركة، أو صوت في هذه الزاوية من البيت الذي يسكنه، أو تلك هاجس خوف دائم. وهكذا فضلت الأغلبية، على الرغم من شدة البرد، البقاء في الشوارع والحدائق. أو في المساجد والمدارس أو في السيارات، إن وجدت، وفي غير ذلك من الأماكن العامة التي فتحت أبوابها في تلك الأوقات.

وعلى الرغم من هول الزلزال بحسب وُصفِ علماء الجيولوجيا وخبراء الزلازل له، وكما أكدته الوقائع على الأرض. وعلى الرغم من مفاجأته المعنيين من سياسيين وسواهم، وإصابتهم بشيء من الدهشة، والذهول إلا أن أعمال مجابهة أخطاره، كانت على قدر المسؤولية، وعلى الرغم من ضعف

(5) أنوار الفلايلة، تعرف على أنواع الزلازل، 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2021 الرابط: <https://2u.pw/gNnIRw>

(6) حصيلة وفيات زلزال تركيا وسورية ترتفع إلى 51 ألفاً، موقع الجزيرة 1 آذار/ مارس 2023 رابط: <https://2u.pw/Z12XRd>

(7) مقال: "لماذا كان زلزال تركيا وسورية مميتاً إلى هذا الحد"، تلفزيون العربي، 7 شباط/ فبراير 2023، عن إيكونوميست. الرابط: <https://2u.pw/j42M9W>

الإمكانيات، ونقص المعدات، فقد كان للعمل الجماعي، ولفزعة الشعب في داخل البلاد وخارجها، سواء في تركيا أم في سورية، قوة في شحذ الهمم، وبعث روح الحمية الوطنية والإنسانية التي خففت، شدة وطأة الزلزال، وقسوتها.

ثالثاً: دور منظمة الدفاع المدني (الخوذ البيضاء) وفريق ملهم، ونماذج من منظمات الإغاثة، والحملات الشعبية التطوعية، فرقا وأفراداً، في العمل الإنساني

دور منظمة الدفاع المدني السوري (الخوذ البيضاء)

«الدفاع المدني السوري المعروفة بـ: (الخوذ البيضاء) هي مؤسسة إنسانية، تركز عملها في مساعدة المجتمعات في سورية، وقد بدأت في عام 2013 عندما التقى عدد من المتطوعين من الانتماءات كافة معاً مستجيبين لنتائج قصف النظام السوري الجوي والبري على المدن والبلدات السورية، ولسد الثغرات الحاصلة بسبب سحب الخدمات الحكومية الأساسية مثل الإطفاء والرعاية الصحية! ويتكون فريقنا الآن من (3300) متطوع ومتطوعة، يعملون في جميع المناطق السورية التي يمكنهم الوصول إليه. ويسعى الفريق لإنقاذ حياة الناس، ومساعدتهم على التعافي من تأثير الحرب، والكوارث الطبيعية، وأنقذ الفريق حتى الآن نحو 127 ألف شخص في الزلزال الأخير. وكنا قد فقدنا 304 متطوعين، أغلبهم كانوا ضحايا قصف استهدفهم النظام في أثناء إنقاذهم المدنيين من تحت الركام»⁽⁸⁾ وقسم تقرير المنظمة استجابتها إلى عدة مراحل توزع عليه العمل وفق ما يلي:

1 - مرحلة الاستجابة الأولى

خلال الأيام الأولى كان التركيز على الاستجابة الطارئة وإنقاذ العالقين وانتشال الجثث، وكانت فرق المنظمة تسابق الزمن لإنقاذ الأرواح تحت الأنقاض. ويلاحظ أن التقرير أتى على ذكر الأرقام الكلية لكنه لم يذكر تفصيلاتها بالكامل إذ أهمل الأرقام ما دون المئة لاقتلتها فحسب، بل لتناثرها على عشرات القرى والمنازل وتوزع أعضاء المنظمة عليها.

حالات الوفاة

بلغ عدد الوفيات في شمال غربي سورية 2172 وفاة، بينهم الكثير من النساء والأطفال وأغلبهم من مدينة جنديرس/ عفرين وعددهم 517 ومن مدينة حارم/ إدلب 363 ثم مدينة الأتاب/ حلب 235 تليها سلقين/ إدلب 221 ثم بلدة أرمناز/ إدلب 155 وبلدة عزمارين/ إدلب 140. وبذلك يكون التقرير قد أغفل، بحسب الرقم الكلي أعلاه، نحو 541 حالة وفاة، موزعة على عشرات القرى.

الإصابات

أما ما دونّه التقرير من إصابات فقد بلغ نحو 2950 مصاباً جرى إسعافهم. وقد توزعوا على النحو التالي: 831 جنديرس و328 الأتاب، و258، سلقين، وبسني غرب إدلب 215، وحارم 210

(8) موقع الدفاع المدني <https://www.syriacivildefence.org/ar/who-we-are/volunteers>

وأرمناز 200 وعفرين 170 وعندئذ تأخذ الأعداد بالانخفاض تدريجياً وصولاً إلى حدود مئة مصاب لتنتهي بأقل الأعداد، وبواقع 5 إصابات. وواضح أن المنطقة الجغرافية التي عملت فيها المنظمة هي ريفا إدلب وحلب.

الأبنية المدمرة وتوزعها

بلغ عدد الأبنية المدمرة كلياً أكثر من 580 بناء، وعدد الأبنية المنهارة جزئياً، تجاوز 1570 بناء وهذه الأرقام تمثل فقط توثيق فرقنا، وما زالت الفرق مستمرة بعملية التوثيق. نذكر نماذج من توزعها. العدد الأكبر من المباني المدمرة كان في مدينة جنديرس إذ بلغ 200 مبنى مدمر كلياً و500 مبنى جزئياً، وفي مدينة سلقين 50 مبنى مدمراً كلياً ونحو 300 مبنى متضرر جزئياً، تليها بلدة أرمناز 30 مبنى مدمراً كلياً و15 مبنى مدمراً جزئياً، وطاول التدمير الأبنية الطابقية التي تتألف من 4 طوابق. وتضررت مبان في مدن سرمدا والأتاب وملتس ويسنيا وحارم والدانا، وتصعد الآلاف منها التي تشكل خطراً على ساكنيها. وعلى ذلك فقد أصبح أكثر من 50 ألف عائلة بلا مأوى، وطرق مغلقة، وبنى تحتية خارج الخدمة. وجبال من الركام.

2 - مرحلة الاستجابة الثانية

قُدمت المساعدة إلى الناجين للتعافي وتجاوز تأثيرات الكارثة! وشكّل ذلك تحدياً حقيقياً في ظل ظروف صعبة تعيشها المنطقة عبر إزالة الأنقاض وإعادة تدويرها، واستخدامها لتجهيز مخيمات إيواء مؤقتة للناجين من الزلزال، ومستشفيات ميدانية، لعلاج آلاف الجرحى. إضافة إلى إنشاء مخيمات إيواء للمصابين الذين بحاجة إلى رعاية طبية، لم تبخل بها الكثير من المتطوعات.

3 - إزالة الأنقاض

وضعت المنظمة خطة متكاملة لتنفيذ عمليات إزالة الأنقاض، وتم التنسيق مع المجالس المحلية لوضع محددات تأخذ بالحسبان أولية البدء بالأبنية الواقعة داخل النطاق العمراني التي كان لها تأثير في حياة المجتمعات، والانتقال إلى أبنية تأثيرها محدود. والتزمت المنظمة بمحددات قانونية تحفظ حقوق مالكي العقارات المهدامة، وممتلكاتهم، فشكّلت لجنة متخصصة حصلت على تفويض من الأهالي، ومتابعة تسليمهم أماناتهم، ومفرزات عملية إعادة التدوير.

ويجري تنفيذ الأعمال وفق منهج صديق للبيئة، يضمن تسريع عمليات رفع الأنقاض بما يخفف تبعات وجودها داخل الأحياء السكنية، ويساعد على إعادة تأهيل البنى التحتية، وإعادة تدوير الأنقاض آخذين بالحسبان المعايير المتعلقة بالمخاطر البيئية، واستخدام الأنقاض على نحو أمثل لا يحمل أية أضرار مؤثرة في البيئة. وتمكنت فرق المنظمة خلال شهرين من إزالة 140 ألف متر مكعب من الأنقاض، وفتح أكثر من 50 كم من الطرقات المغلقة.

4 - خدمات مراكز الإيواء

عملت فرق الدفاع المدني في مدن دارة عزة، وأريحا، وإعزاز على تجهيز مراكز إيواء المتضررين بالتنسيق مع المجالس المحلية في المناطق المشار إليها، تضمنت تجهيز موقع الخيام ونقلها وتركيبها وتسهيل الطرق المؤدية إليها لضمان تأمين الخدمات اللوجستية بيسر وسهولة وبلغت مساحة الأرض

التي جُهزت لإيواء المنكوبين نحو 146 ألف م2. وقامت المنظمة بتزويد مراكز الإيواء ضمن مناطق (إدلب، كفر يحمول، أريحا، وكفر تخاريم) بمياه الشرب المعقمة ومن الآبار المعتمدة لضمان عدم تلوثها بالكوليرا وغيرها من الجراثيم. بالإضافة إلى تأهيل خطوط للصرف الصحي لتخديم مراكز الإيواء في بلدة الغزاوية بريف عفرين وبعض مراكز الإيواء بريف إدلب الغربي، وإغلاق مواقع عمليات الحفر، بعد تركيب خطوط الصرف الصحي، وحفر جُور فنية ضمن مراكز إيواء مؤقتة في مدينة جنديرس وريفه.⁽⁹⁾

فريق ملهم التطوعي

يعرّف السيد «عاطف نعنوع»⁽¹⁰⁾ «فريق ملهم» بقوله:

تأسس فريق ملهم التطوعي بمبادرة من مجموعة طلاب جامعيين في الأردن عام 2012 وكانت المبادرة بسيطة، لكنها كبرت، ففي العام 2015 رخص الفريق في تركيا موقعًا إلكترونيًا يعتمد على التبرعات الفردية، لا على تمويل منظمات، أو دول. وفي العام 2016، حصل على ترخيص في فرنسا، وفي العام 2018 في ألمانيا والسويد وكندا وفي 2023 في أمريكا. ولدى الفريق اليوم 110 موظفين و350 متطوعًا. ويعمل الفريق، بعد أن نال ثقة الناس، بميزانية مناسبة، هناك أكثر من (125000) ألف متبرع على نحو دوري.

يعمل الفريق في شمال غرب سورية، وهو فريق ثوري، يقوم بحملات استجابة إلى أوضاع إنسانية سيئة (قصف، حصار) ولديه سرعة في التعامل مع الطوارئ، فهو مستقل القرار ما يعطيه حرية الحركة، وقد لمس الناس ذلك خلال الزلزال الأخير، فبعد ست ساعات فقط، كنا نقدم مساعدات: (معدات، مازوت، مواد أساسية للمشافي). ودعمنا أفرادًا وأسراً بمبالغ مالية في شمال سورية كانوا بحاجة لها، وأوينا عددًا من العائلات في التجمعات السكنية التي كنا، أصلًا، نوزعها على الناس. فتحنا خطأً ساخنًا مع إدلب وإعزاز. أطلق الفريق بعد حدوث الزلزال بثلاثة أيام، حملة بث مباشر باسم: «قادرون»، جمع تقريبًا 13 مليون دولار خلال أسبوع! كما استقبل تبرعات عينية من تركيا ودول العالم.. في الأيام المقبلة سنبدأ بمشروع بناء 2000 منزل سكني لتعويض المتضررين بعد أن أنجزنا أعمال الدراسات والتخطيط، ولدينا فريق هندسي لديه خبرة واسعة.

أعمال الفريق في الشمال السوري⁽¹¹⁾

تركز الدعم الأولي لـ «فريق ملهم» على إنقاذ العالقين، فجرى دعم فرق الإنقاذ في الدفاع المدني بالمحروقات، ومعدات الحفر وسوى ذلك. لأجل متابعة العمل الأهم، والأصعب، والأكثر جدوى. وبالطبع وزّع الفريق وجبات غذائية يومية في أماكن العمل.

جرى تأمين أكثر من 1700 عائلة متضررة قدم لها مأوى في الشمال السوري من خلال مراكز تجمعات الإيواء وتخديمها. وتأمين تنقلات للمنكوبين والمرضى، بالتنسيق مع المشافي، ومراكز الإيواء على الخط الساخن. وتضمنت المساعدات الطبية في الشمال السوري أعمال الإسعاف والعمليات الجراحية العاجلة، وتأمين وقود لتشغيل المراكز الطبية والمشافي، والعيادات المتنقلة وتزويدها بالمواد الطبية (تخدير وأدوية ومستلزمات العمل الجراحي ومنها الجراحة العظمية).

وساهم فريق ملهم بتقديم خدمات طبية أخرى: مستهلكات للعمليات العينية، الأجهزة والمعدات الطبية، كراسي عجلة ونقالات إسعاف، إنشاء محطة لتحلية المياه في مشفى غسيل الكلى، وتقديم أغذية ووجبات لمرافقي المرضى. ومن أهم ما أنشأه الفريق في مدينة جنديرس المنكوبة نقطة طبية ضمت أطباء وممرضين يعملون على مدى 24 ساعة.

قدم الفريق مساعدات إنسانية تمثلت بحلول سريعة، فوزع سلال طوارئ لأكثر من 16800 عائلة. إضافة إلى مساعدات نقدية مباشرة، وتأمين مواد تدفئة للمتضررين، وأكفان للضحايا.⁽¹²⁾

وعلى الرغم من تأثير الزلزال السلبي في الشمال السوري، فإن فريق ملهم راض عما قدمه من خدمات واستجابة فورية أنجزها متطوعو الفريق في الساعات الأولى من الزلزال، وخلال الهزات الارتدادية التي استمرت عدة أيام. وكانت الكارثة صاعقة على المتضررين المهجرين في شمال سورية وجنوب تركيا، وعملت معظم المنظمات باستمرار في مجال إيغاثة المتضررين⁽¹³⁾.

وحدة دعم الاستقرار/ والاستجابة الطارئة لكارثة الزلزال

وحدة دعم الاستقرار منظمة مدنية غير ربحية. تأسست عام 2018 تعمل على تعزيز استقرار سورية من النواحي الاجتماعية كافة (الخدمية، الإنسانية، الأمنية، السياسية)، عبر مشاريع الخدمات والحكومة، وبناء السلام وتعزيز الديمقراطية.

استجابت كوادر «وحدة دعم الاستقرار» منذ الدقائق الأولى للكارثة، بإمكاناتها المادية، ومعرفتها الواسعة بالمناطق التي تأثرت بالزلزال، ومن خلال علاقاتها بالسلطات، والفعاليات المحلية المختلفة وتمثلت الاستجابة بإجراءات طارئة وسريعة يمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً:

أ- تنفيذ اجتماع طوارئ لكوادرها في فروعها ومكاتبها كافة، داخل سورية وخارجها. ووضعت خطة طوارئ سريعة خصصت موازنة طوارئ أولية.

ب- فتح قنوات تواصل مباشرة مع المجالس المحلية والسلطات والفعاليات في المناطق المتأثرة بالزلزال شمال غرب سورية.

ج- جرى تنظيم قاعدة بيانات بالأضرار البشرية والمادية والحاجات الطارئة للمناطق كافة، وسجلت البيانات الرقمية المباشرة وفق ما يرد الوحدة من نقاط الاتصال في كل المناطق المنكوبة أو المتأثرة. وكانت البيانات تُحدَّث يومياً وتُنشر على المعرفات الالكترونية العامة.

د- قيام فرق وحدة دعم الاستقرار بجولات ميدانية طافت المناطق التي ضربها الزلزال ووقفت على حجم الأضرار البشرية والمادية ونوع كل منها، وعقد اجتماع ميداني مع المجالس المحلية

(12) الأسود، فيصل: حول استجابة فريق ملهم في الأيام الأولى، مرجع سابق: الرابط <https://molhamteam.com/posts/1842979>

(13) الأسود، فيصل: مراحل الاستجابة، مرجع سابق، الرابط: <https://drive.google.com/drive/folders/10CJ-HODEUNdoqqlaLuZBXywfgeacZZ-b>

- والفرق التطوعية للتحقق من المعلومات والبيانات الواردة وتأكيدها ضمن قواعد البيانات⁽¹⁴⁾.
- هـ- تنفيذ اجتماع في مكتب وحدة دعم الاستقرار في مدينة اعزاز بحضور منظمات إنسانية ومنظمات من المجتمع المدني ومشاركتها في تنظيم العمل، وتوحيد الجهود والتنسيق عبر خريطة تفاعلية أنشأتها الوحدة بهدف توضيح أنشطة كل منظمة، والمواد التي تقدمها وأماكن العمل حتى تصل المساعدات لمستحقيها على نحو عادل لتكون قاعدة البيانات موحدة.⁽¹⁵⁾
- و- عقد اجتماع تنسيقي في مجلس جنديرس للسلطات المحلية، والمنظمات الإنسانية، ومنظمات المجتمع المدني والفعاليات لتنسيق العمل وتوحيد الجهود أيضًا.

ثانيًا: على الصعيد الميداني

- قدمت «الوحدة» محروقات لعدد من الآليات المُتبرِّع بعملها لرفع الأتقاض. كما قدمت المساعدة اللوجستية لنقابة المهندسين الأحرار للكشف عن المنازل المتضررة.
- زيارة أماكن الإيواء الجماعي، والمخيمات المحدثة، وتقديم مبالغ نقدية للعائلات المتضررة ولدور الأيتام. وقدمت «الوحدة» أدوية ومستلزمات طبية للنقاط الطبية في المخيمات المستحدثة.
- جرى تقديم الخيام لعدد من مخيمات الإيواء للعائلات المتضررة بالزلزال. وكذلك لعائلات في مدينة جنديرس/ منطقة عفرين. وبنينا كتل حمامات في المخيمات والتجمعات المحدثة في كل من جنديرس وإعزاز.
- استئجار سيارات صهاريج مياه شرب متنقلة في مدينة صوران وتوزيعها بشكل مجاني للعائلات التي تأثرت بالزلزال.
- إعداد قائمة بأسماء الصحفيين والإعلاميين المتضررين من أجل تقديم مساعدات طارئة لهم. إنارة المخيمات عبر تركيب أعمدة إنارة بالطاقة الشمسية.
- إقامة لقاء للمانحين الدوليين في مدينة إسطنبول بالتعاون مع الدفاع المدني وهيئة التفاوض السورية لعرض الإحصائيات وحجم الأضرار الناتجة من أجل حشد دعم دولي لمتضرري الزلزال. اوما تزال وحدة دعم الاستقرار تعمل على تنفيذ خطتها للاستجابة الطارئة لكارثة الزلزال من خلال:
- توسيع قواعد البيانات لديها في رصد الأضرار في المرافق العامة والبنية التحتية والخدمات للمناطق كافة وتقويم الحاجات اللازمة لإعادة تأهيلها.
- الاستمرار في تلبية الحاجات الإسعافية الطارئة بشكل مباشر للعائلات المتضررة وبكافة أشكالها وفق ما تقتضيه الحالة
- التواصل والتنسيق المستمر مع الأطراف الدولية المهتمة في التدخل وتقديم الدعم للمناطق

(14) <https://2u.pw/ZwYrKWQ>

(15) مصدر سابق.

المتضررة في شمال غرب سورية.

• الاستمرار في عملية التنظيم وتحديث البيانات مع المنظمات.

وقد انطلقت المنظمة بهذه الإجراءات إذ رأتها لا تفصل عن سياق الخطط الاستراتيجية للوحدة التي تمضي في تنفيذها. ومنها:

التنمية السياسية وتعزيز الديمقراطية، بناء السلام والتماسك المجتمعي، تعزيز دور الشباب والنساء، الخدمات والتنمية وتعزيز دور المجالس المحلية، تنمية المجتمع المدني وتمكينه، (مجالس محلية - نقابات - اتحادات - منتديات وفرق تطوعية) إضافة إلى التنظيم الإعلامي وحماية الصحفيين. والإصلاح الأمني.⁽¹⁶⁾

دور منظمات الإغاثة (منظمة أورانج نموذجًا)

عملت في الإغاثة منظمات كثيرة وما تزال منها: «بنفسج» و«إحسان» و«شفق» و«وطن» و«تكامل الشام» و«بهار»، و«بيان» و«غول» واختطف الزلزال من الأخيرة عشرين من أعضائها. كما فقدت «أورانج» اثنين من شبابها أيضًا.

عمل منظمة أورانج الإغاثية خلال زمن الزلزال

بدأت الاستجابة بعد أقل من مرور 24 ساعة على الكارثة، فقد أنشأنا مراكز إيواء في منطقة إدلب وإعزاز لمساعدة الذين غادروا منازلهم المتصدعة. ولأجل الذين لم يعودوا يشعرون بالأمن في بيوتهم، فالكارثة كانت صادمة مع سقوط أبنية متعددة وتصدّع الكثير منها.

تركّز العمل في المرحلة الأولى على تقديم أشكال الرعاية المتاحة من أمكنة نوم وتدفئة وطعام في مراكز الإيواء التي أنشئت. أما في المرحلة الثانية فعملنا في منطقة عفرين على تقديم الخبز المجاني ووجبات خاصة بالأطفال. وأقول عفرين لأنها تحولت بعد الزلزال إلى مخيمات بعد أن كانت مكتظة بالأبنية، فهاجر أهلها بحثًا عن مكان آمن، وخشية من أية هزات ارتدادية قد توقع ضحايا إضافية، كما حدث في جنديرس حيث الكارثة، وبقاء بعض الناس تحت الركام أيامًا.

في المرحلة الثانية قمنا بتوزيع وجبات مطبوخة على الأهالي الذين لجؤوا إلى المخيمات في منطقتي إدلب وإعزاز وريفهما إلى مخيمات جهّزت على عجل. وفرنا بطانيات، ووسائد، وألبسة شتوية للعوائل التي خرجت من بيوتها على عجل. وقدمنا سلل الغذاء التي تحتوي موادًا غذائية أولية رئيسة: (رز، سكر، شاي، سمّنة، زيت بنوعيه نباتي وزيتون، برغل، عدس بنوعيه، شوكولا، جبنة سائلة).

وثمة خدمات اجتماعية ونفسية جرى تقديمها بعد تلك الأعمال الأولية مثل: جلسات دعم نفسي وأنشطة ترفيهية وهدايا للأطفال لإخراجهم من هول الصدمة.

افتتحنا في عفرين مشروعًا جديدًا للتعليم أسميناه: «التعليم المتنقل» وهو استجابة لمتضرري

(16) السلال، منذر: (المدير التنفيذي لـ «وحدة دعم الاستقرار») الرابط: <https://2u.pw/fnji2G>

الزلزال وللأطفال الذين انقطعوا عن تعليمهم، وهو عبارة عن سيارات كبيرة متنقلة، حولناها إلى صفوف صغيرة للأطفال يقدم لهم فيها مواد تعليمية أساسية بالإضافة للأنشطة الترفيهية، حفاظًا على معلوماتهم السابقة، وتطويرها.⁽¹⁷⁾

غسان ياسين وفريقه التطوعي⁽¹⁸⁾

يتحدث السيد «غسان ياسين» عن مساهمته مع بعض أصدقائه من الذين كانت لديهم تجربة إغاثية أيام جائحة «كورونا»، فيقول: خرجت من إسطنبول بسيارتي كالهائم على وجهه فأبي وأمي شمال سورية، وعلمت، في ما بعد، أن غرفتين من منزلهما قد تهاوتا، لكنهما نجوا سالمين، وأختي، كمعظم سكان عيتاب، غدت في الشارع خوفًا من هزات ارتدادية، وهناك أصدقاء لي ومعارف! وهكذا قصدت عيتاب، ولم أكن قد رتبت شيئًا أبدًا. كنت مدفوعًا بالعجز الذي كاد أن يقتلني، فالواجب يرتب عليّ القيام بعمل ما. إذًا لابد من أن أكون هناك، وطوال الطريق كنت على صلة بأهلي ومعارفي الذين يمكن أن نتعاون معًا، ولدي وصولي أعدت ترتيب غرفة الواتس التي كانت أنشئت خلال أزمة «كورونا». ومع السؤال عما يحتاجه المتضررون بدأ العمل، وراح ينمو ويكبر، ومعه أخذنا نشعر بالارتياح، فلا شيء يريح الإنسان ويفرح قلبه أكثر من تأدية واجبه الإنساني في مثل تلك الحالات. وما حصل لا يكاد يصدق. كانت لهفة الناس بعضهم على بعض فوق الوصف، إذ تجلى العمل بأروع صورته، وبما يسمى شعبياً: بـ «روح الفزعة» العالية عند الناس، وبتجاوبهم لتأمين الكثير مما يلزم من مال وخيام ولباس وسلل غذائية. وضرب مثلاً عن صديق له من بلد عربي، اتصل به ليقدم فيلا من ثلاثة طوابق فارغة في مدينة طرابزون، جاهزة للسكن، وكيف استطاع هو وزملاؤه أن يؤمّنوا نحو 6 إلى 7 عائلات نحو (40-45) فردًا. منهم كانوا قد نقلوا من هطاي إلى إسطنبول، إذ سارع بعضهم لتقديم الباص، وآخرون لدفع الأجرة، في وقت ازداد فيه الطلب على وسائل النقل. وكل ذلك كان يجري عبر الهواتف، ومن خلال الثقة المتبادلة بين فرقاء العمل واندفاع الناس بلهفة وروح إنسانية، واستطعنا تأمين ألف عائلة مجموع بين (5-6) آلاف فرد بتقديم سلال غذائية وخيام ومبلغ نقدية متواضعة، لكنها مهمة عند حاجتها.

شهادات عامة

1 - رائد الصالح

كانت لحظات حدوث الزلزال مخيفة ومرعبة، لكن لم يكن لدينا مكان للخوف. الشيء الوحيد الذي كنا نفكر فيه هو كيف نستجيب للكارثة بمثل ذلك الحجم غير المتوقع. بعد دقائق أعلننا حالات الطوارئ، وجرى توزيع الفرق وفق خطة استجابة متكاملة. كنا في سباق مع الزمن لإنقاذ الأرواح العالقة تحت الأنقاض، وسط صعوبات كبيرة، لا بسبب حجم الكارثة بل لافتقارنا للآليات الثقيلة والمعدات المتطورة.

كان إنقاذ الأرواح، ملحمة حقيقية، لعب الدور الحاسم فيها خبرة المتطوعين التي اكتسبوها من

(18) ياسين، غسان: صحفي سوري، مكالمة على الهاتف، وتسجيل صوتي.

قبل، أي خلال استجابتهم للدمار الذي كانت تلحقه الغارات الجوية التي يقوم بها النظام وحلفاؤه. وكان الدعم الشعبي يمنحنا القوة والإرادة، وجاء التضامن حتى من المناطق الخاضعة لسيطرة النظام، فالروح الوطنية الجامعة هي الطاغية على كل شيء.

ويشير التقرير إلى تخاذل الأمم المتحدة وعدم تفعيلها آليات الاستجابة للكوارث إذ كان حجم التأثير كبيراً وعميقاً، وكان درساً ذا أهمية في رفع الصوت، مطالبة بعدم تسييس العمل الإنساني.

انتهى الزلزال لكن آثاره لم تنته، فقد بدأ العمل الجدي بعد انجلاء غبار الكارثة، فآلاف العائلات باتت بلا مأوى، والبنى التحتية خارج الخدمة، وجبال من الركام. كانت مساعدة الناجين على تجاوز آثار الكارثة تحدياً حقيقياً في ظل ظروف قاسية تعيشها المنطقة، وكذلك مساعدة المجتمعات المتضررة على التعافي. وضعت المنظمة استراتيجية لإزالة الأنقاض، وإعادة تدويرها، واستخدامها في تجهيز مخيمات إيواء مؤقتة للناجين، ولإنشاء مستشفيات ميدانية لمعالجة آلاف الجرحى.⁽¹⁹⁾

2 - هشام سكيف

يقسم السيد هشام سكيف حال الاستجابة البشرية عند مجابهة تأثيرات الزلزال إلى ثلاثة أقسام، فالقسم الأول كان في الساعات الاثنتي عشرة الأولى، إذ استيقظ الناس على حجم الكارثة المذهلة التي تفوق التصور، فالعجز أمامها فرض نفسه بقوة، لا بسبب عدم جاهزية الناس لمباشرة العمل، بل لضرورة قراءة متطلبات الواقع وأهمها الآليات الثقيلة! ومع ذلك بدأ العمل بما هو متاح باليدين وبأدوات بسيطة. أما المرحلة الثانية فقد استغرقت اثنتين وسبعين ساعة، بدأت حين وجه السيد «رائد الصالح» (رئيس منظمة الدفاع المدني) نداء إلى التنظيمات كافة. مدنيين وعسكريين. وأهم ما تضمنه النداء تقديم الآليات الثقيلة والمحروقات. فالآليات الموجودة لدى الدفاع المدني لا تفي بالعرض أولاً، وثانياً، تحتاج إلى وقود نظيف، وجاءت الاستجابة سريعة، إذ وضعت قيادة الجيش الوطني كل ما لديها تحت تصرف منظمة الدفاع المدني، وكما يقال، نشأ خط ساخن بينه وبين الدفاع المدني، وصارت معظم الجهات تلبية حاجة منظمة الدفاع المدني التي غدت أشبه بغرفة عمليات وكان من أهم حاجاتها: «بواكر»، «تراكسات»، «حقارات»، من النوع الثقيل، وقد أمّنها لهم مقالون في قطاع البناء، وفصائل من الجيش الوطني.

وكان أن برز أماننا تحدياً كبيراً، فمعظم المنطقة التي يجري العمل فيها أرياف، قراها متباعدة مثل قرى جنديرس وترمانين والأتاب وغير ذلك. ما جعل الآليات محكومة بالمسافات التي تأخذ زمنًا أطول، بينما عملية الإنقاذ تسابق الزمن. في اليوم الرابع، أي مع بدء المرحلة الثالثة، حدث إنجاز كبير بإنقاذ أناس أحياء ما شكل دافعاً للعمل وابتعاداً عن حالة العجز، ليحل مكانها شعور بجدوى العمل الذي راح يخفف من فداحة الكارثة، وأخذت روح الفرحة تنتشر في أرجاء المنطقة، لتوفير الإمكانات المفقودة، إذ وصلت أكثر من 50 آلية، وثمة من تبرع بالوقود المناسب ودخلت عناصر جديدة لتساهم في هذا العمل الوطني والإنساني الكبيرين.

(19) الصالح، رائد: رئيس منظمة الدفاع المدني السوري (الخوذ البيضاء) حديث على الهاتف، وتسجيل صوتي.

أما التحدي الثالث والأخير فتجلى بظهور مئات آلاف الناس الذين صاروا، خلال ساعات، في العراء! وفي أماكن متباعدة، وطرق متشققة بفعل الزلزال ذاته، ومع طقس بارد، ومتقلب بين ثلج ومطر وصقيع. وهنا توزع المنقذون والمغيثون على فرق يختص كل منها في فرق لتسهيل تقديم الإغاثة الفورية: الإيواء، الغذاء والدواء، اللباس، وغير ذلك. في البداية لعبت المنظمات التركية الـ: («إي هاها» و«الهلال الأحمر») دورًا مهمًا ما بين إدلب وعفرين وعموم مناطق الشمال. وبلغ عدد الذين لحقتهم أضرار مختلفة نحو مليون إنسان.⁽²⁰⁾

3 - منذر السلال

الحمالات الأهلية والشعبية لعبت دورًا كبيرًا، وخاصة في مجال الإغاثة، وكانت أسرع من بعض منظمات المجتمع المدني، وخاصة الكبيرة منها، إذ كانت مقيّدة بإجراءات معينة، لكن المنظمات الصغيرة باشرت مع حملات المتطوعين، وكما لا نغمت أحدًا حقه علينا الإشارة إلى دور بعض الفصائل وخاصة في مجال إحضار الآليات الضرورية لإزالة الركام، وتمكين المنقذين من عملهم، هناك فصيلان أحضرا أكثر من أربعين آلية كذلك بعض المقاولين أحضروا آلياتهم طالبين فقط ملاءها بالوقود. وبعضهم أحضر آليات من تل أبيب وأدخلت إلى تركيا، ثم إلى جنديرس. هناك أمور أضرت كثيرًا هي الأعمال العشوائية، فلم يكن ثمة خبراء للإشارة بكيفية العمل وتسلسله.

في الأسبوع الأول كانت الحملات الشعبية أو الفزعات التي أتت من الباب، ومارع، وجرابلس. وكلها حملات تطوعية، دافعها وطني وإنساني. وهناك حملة قوية عرفت بحملة «9،800» (حملة الصرافين)، إذ بلغت أكثر من مليون دولار، حتى إن إعانات جاءت من خارج البلاد مثلًا: اتصل بي أناس قادمون داغستان، وأعطوني مبلغًا قائلين: «نريدك أن توصله إلى أهلنا في الداخل»، وجاء أناس من أوكرانيا أيضًا.

أما عن الإغاثة فإن دور المنظمات جاء في المرتبة الثالثة. بعضها انتظر لفتح المعابر، أو لياتيها تمويل، بينما المنظمات الصغيرة كان دورها أسرع، كما كان فعل المتطوعين كذلك.⁽²¹⁾

سلبيات ونواقص برزت خلال الزلزال

وإذا كنا قد لمسنا ذلك النشاط في التصدي لآثار الزلزال في موقعه السوري والتركي فإن ثمة نواقص وسلبيات برزت، وزادت من ثقل الكارثة وخاصة في مجالي البناء، واثقاء ظاهرة الزلزال فقد «لاحقت السلطات التركية بعض مقاولي البناء، ومنهم: «محمد يسار كوسكون»، مالك مجمع «رينسانس ريزيدنس الذي يتكون من اثني عشر طابقًا ومثني شقة سكنية» يقطنها 850 إنسانًا في مدينة «أنطاكية»، وبرزت عيوب في «ديار بكر» وغازي عينتاب في الأبنية، وقطع أعمدة من بعض المباني، لوحق المسؤولون عنها، ففي مؤتمر صحفي في أنقرة أعلنت وزارة البيئة والتحضّر وتغير المناخ أن 120940 قسمًا مستقلًا في 24921 مبنى سيتم هدمها فورًا، بينما قالت: إن 729 ألفًا و435

(20) اسكيف، هشام. قيادي في الجيش الوطني، سياسي وكاتب. لقاء مباشر، وتسجيل صوتي.

(21) السلال، منذر.. (المدير التنفيذي لـ «وحدة دعم الاستقرار») لقاء مباشر، وتسجيل صوتي.

قسمًا مستقلًا في 122 ألفا و279 مبنى لحقت بها أضرار طفيفة»⁽²²⁾ وإذا كانت مثل هذه العيوب برزت في تركيا، فإن الكارثة أكبر في سورية، فالبناء العشوائي الذي أخذ يحيط بالمدن الكبرى على مدى حكمي حافظ وابنه كان ينهار من تلقاء نفسه بسبب الفساد المشترك بين تعاون تجار البناء، والفاستدين في مجالس تلك المدن، ثم أتى قصف النظام وحلفائه ليهدمها كليًا! و«لن يكون من السهل أبدًا مواجهة آثار الزلزال طويلة الأمد، يجب أن يعرف العالم أجمع أن سورية لم تكن تحت الأنقاض جراء الزلزال فقط، سورية تحت الأنقاض منذ اثنتي عشرة سنة، وعليه أن يكون بجانب المنكوبين وألا يدهم لمصيرهم»⁽²³⁾.

و«أخيرًا لا بد من التنبيه إلى أمر مؤسف جدًا وهو أن النظام قد احتكر معظم مواد الاستجابة التي وصلت، وحرّم مستحقيها من الاستفادة منها، بالإضافة لضغوطه، ومنعه دخول القوافل الإنسانية للشمال السوري المحرر. وفق معلومات مستقاة من مصادرها»⁽²⁴⁾.

شهادة معاناة لأحد الأصدقاء الناجين من أنطاكية

خلدت إلى النوم، بعد أرق. في الرابعة وسبع عشرة دقيقة، أخذت العفاريت تحمل سرير نومي، وتؤرجحنا معًا، كأنما تريد ان تلقي بنا إلى الهاوية، أو ترطمنا بجدران الغرفة! أسمع جلبة. لست قادرًا على وصفها، ولا تمييزها. جدار ينشق وخزانة تنكب على وجهها! وعيت على صوت زوجتي تصرخ بي: انزل بسرعة، الهزة قوية. قفزت فوق خزانة الأحذية التي انقلبت أمام الباب، فصرت إلى الدرج، لأنضم إلى «أشتات الناس» الآخذة في الانحدار من طوابق سكنها، وطبقاتها، أهول معها، يرتطم بعضنا ببعض، وبصيحات الأطفال المشحونة بخوف وهلع شديدين. رجال ونساء يدعون بعضهم والأطفال إلى الإسراع في الانحدار. الدرج لا يأبه بأحد، يوقع هذا، ويطيح بذلك. صرنا إلى الساحة المقابلة للعمارة، نقف تحت رحمة عصف الرياح، وهطل المطر. تقذفنا الأرض تارة وتميد بنا أخرى. فرسل أيدينا لتساعد أرجلنا على الثبات. وأين للأرض من لحظة ثبات؟! ها نحن أولاء حفاة عراة على العشب والتراب مبللين بماء السماء.. بعضهم أوى إلى سيارته مع أسرته، ونعم بدفء مكيفها. أنا لم أنتبه لارتداء ثيابي ولا لـ (طقم أسناني)، فكيف لي أن أصطحب مفتاح سيارتي؟! أعاني طغيان الرجفان وشدة البرد والخوف. فتح باب سيارة، وصوت رجل تركي ينادي: كال. هرعت لأحشر داخلها بصعوبة، أغلق الباب، فنعمت بشيء من الدفء! رأيت زوجتي تصعد مع نساء إلى صندوق شاحنة مركونة بعيدًا عن سور العمارة. وسارت بنا المراكب في شوارع أنطاكية إلى أن أخذت خيوط الضوء ترينا ركام الأبنية، والأخرى المائلة كأنها تعاتب الأرض! قوافل من المراكب تزحف ببطء وسط الشارع، تتعد عن الأبنية ما أمكنها! أشار من وراء مقود السيارة صاحبها: إلى أين تريد الوصول؟! أجبت إلى شارع الإكنجي. شرطي المرور أمره بالالتفاف. فنزلت لأكمل السير حافيًا تحت المطر، أحاول تجنب حطام الفخار والزجاج. خشية الإصابة بجروح. عدت أختلج من البرد أكثر مما كنت عليه. الدفء! أين أجد الدفء؟! طلبت من

(22) عودة، ضياء.. مقالة (لماذا تلاحق السلطات التركية المقاولين) 12 موقع الحرة/ شباط/ فبراير

2023. الرابط: <https://2u.pw/o7gmZk>

(23) الصالح، رائد. من شهادته التي مرّ تدوينها.

(24) المصطفى، منير، مصدر سابق.

أحدهم أن يحتويني بسيارته قليلاً. فأشار إلى ناحية «تنور مديحة» فهناك نار موقدة. انضمت هناك إلى حلقة تصطلي بالنار. رأني صديق، فأرسل لي مع ابنه شحاطة ومعطفًا وبشكيرًا جففت رأسي. نظرت الى حشود العابرين الذاهلين، فوجئت بزوجتي بينهم! ناديتها وبقينا متحلقين حول الموقد إلى أن خيم الليل من جديد، وهزات الأرض تتالي، ومعها أرواحنا تهتز وترتجف. أغلب الناس تلهج بذكر ربها بأعمق درجات الإيمان، وأنا منهم! فما كان أقربنا إليه في ساعات العسرة.⁽²⁵⁾

روايات وقصص عن حالات إنسانية

مرت بنا حالات مؤثرة جدًا خلال تعاملنا مع الكارثة. فكان لكل منها حكاية حزن، ومعاناة ألم تختلف عن الأخرى بتفاصيلها، وخصوصًا حالات الأطفال الذين فقدوا من يعيلهم، (أمهات، آباء إخوة كبار) كنا نجالد مشاعرنا، أمام حالات الانكسار التي نقرأها في عيون المنكوبين بالاستمرار من أجلهم، وما واجهنا من تفاعل ودعم عالمي للأطفال، وللمتضررين دور كبير في الحُص على المتابعة، وبث روح العمل في النفوس، وتجاوز التعب والإرهاق، وفضاعة الكارثة.⁽²⁶⁾

- طفلة تحت الأنقاض تنادي المنقذ، تقول له «عمو طالعني (أخرجني) وأشتغل عندك خدامة كل حياتي»

- رجل انزوى يبكي لثلا نراه، ونحن نقدم له ولأسرته التي في العراء خيمة، وحاجات أخرى.

- رجل كردي من جنديرس بقي معه أحد المنقذين العرب ست ساعات يحاول إنقاذه بأدوات بسيطة كي لا يصاب بأذى إلى أن نجح في إنقاذه. حينها لم يتعرف على منقذه، او ما يزال يحكي قصته، وبيحث عمن أنقذه ليشكره.

رابعًا: خاتمة مكثفة تتضمن النتائج والتوصيات

وبعد، لعل البحث قارب، على نحو أو آخر، حقيقة ما خلفه الزلزال من فواجع وكوارث مادية، وبما أخذه من ضحايا، وما ألحقه من أضرار جسيمة في سُبل حيوات الناس، ومفرداتها، ولم يغفل البحث في توثيقه للكثير من الوقائع المادية بالأرقام والفيديوهات، وعبر المقابلات الحيّة، وبما رصدته أعين الناس من مشاهد إنسانية، كما أنه أفاد من العلم في تعريفه لظاهرة الزلازل بعيدًا عن تصورات ضبابية، لا تنتمي إلى الحقيقة. وركز البحث على المنظمات السورية التي كان لها الدور الأهم في عمليات التصدي لمخلفات ذلك الزلازل وهي التي مارست أعمالًا مشابهة عندما تصدت لقصف النظام وحلفائه من روس وإيرانيين للمدن الآمنة منذ العام 2011 فقتلوا ودمروا وهجروا.

وعلى الرغم من مفاجأة الزلزال، وقلة الإمكانيات، إلا أن الجهود المبذولة من المنظمات والأفراد والمدفوعة بحمية وطنية وروح إنسانية عاليتين، قد أنجزت الكثير، وتغلبت على الصعوبات والعوائق، وأخيرًا لعل البحث يخلص إلى نتيجة يفيد منها دول المنطقة التي تعيش على خط الزلازل بدعوتها

(25) مقابلة شخصية لـ: صديق بعد قراءتها على صفحة الفيسبوك لديه رابط الصفحة: <https://2u.pw/>

AgOMul

(26) حالات إنسانية، الأسود، فيصل، مرجع سابق رابط فيديو: <https://youtu.be/A12QwSyWwYM>

حكاية 12 عامًا من حياة الفضاء المدني السوري بعد الثورة

فادي ديوب

مدير مكتب التنمية المحلية ودعم المشاريع الصغيرة في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام السوري.



فادي ديوب

أولاً: مقدمة

عندما طلب مني عرضُ سرديّ مختصرٌ عن تطور الفضاء المدني السوري منذ انطلاق الثورة السورية في 2011 ولغاية اليوم، أحولته إلى مقالة، ظهر لي نوع من التخوف والشك في قدرة انطباعاتي وذاكرتي أن تعكس صورة منصفة عما حدث خلال 12 عامًا، بحكم أن الاعتماد سيكون على الذاكرة والقدرة على ترتيب ما اختزنته من أفكار، ونظرًا إلى عدم قدرتي على التفرغ لكتابة مقال كهذا في الوقت الزمني المحدد. فقد شجعني نقاش مع صديق حول كون هذا المقال سيرفد دراسة أو يحفز أعمالاً بحثية موسعة وجدية لما أعدّه شخصياً جانباً شائقاً وحيوياً ومهمًا جدًا من تداعيات الثورة السورية التي فتحت باب تطور متناهي السرعة للفضاء المدني السوري؛ وما ساندها من فرص، وما واجهها من ظروف وتحديات، بما فيها قمع النظام نفسه. ولا بد من الإشارة هنا إلى ما ولدته هذه السرعة بحد ذاتها من فرص وتحديات، عوضت في عقد ونيف عن عقود من العقم المفروض من قبل الهيمنة الأمنية المطلقة لنظام الأسد على أوجه الحياة العامة كافة في سورية.

اسمحوا لي إذاً أن أبدأ هذا المقال بالتأكيد على أنه لا يمثل عملاً بحثياً مطلقاً نظرًا لكونه لم يبن على تقصُّ دُؤوب للمعلومات أو على تحليل علمي عالي المنهجية ولكنه شهادة، حاولت تسهيل قراءتها للمهتمين، من جهة، وتيسير البناء عليها للباحثين، من جهة أخرى، وذلك عن طريق ترتيبها بشكل منهجي. هي شهادة منبثقة عن تجربة ذاتية منخرطة لحد ما، قمت بصقل قراءات من خلالها وكذلك من خلال عدد كبير من النقاشات الجماعية والمسائلات الذاتية خلال 10 سنوات من الانتماء لفريق أتيح له العمل في عدة مناطق داخل سورية، تعاون فيها مع ما يزيد على 60 مجلسًا محليًا

و70 منظمة/ فريقًا/ مبادرة في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، وكان كذلك منخرطًا في الفضاء المدني السوري خارج سورية ومساهمًا مؤسسًا في عدد من المبادرات الجماعية والشبكات المدنية. كما أرجو من قراء هذا المقال الابتعاد عما سعيت لتجنبه، وهو التعميم المطلق أو حتى النسبي. إن الفضاء المدني السوري منذ 2011 تضمن عشرات النقابات والاتحادات والتجمعات المهنية والمطلبية، مئات المجالس المحلية المدنية، وعدة آلاف من المنظمات والفرق والمبادرات، عملت كلها في سياقات محلية وزمنية شديدة الاختلاف ولذلك لا يمكن، في أي حال ولأي كان، إطلاق قواعد تعميمية عليها. ما حاولت نقله هنا هي ظواهر رأيت أنها منتشرة إلى حد كاف لعدم عدّها بحد ذاتها حالات استثنائية ولكن ينقصها التحري الإحصائي اللازم لمعرفة مدى انتشارها وحجمها وأغلبيتها إن وجدت أغلبية كهذه لها.

توضيح أخير حول كون هذا المقال يتحدث عن تطور الفضاء المدني منذ انطلاق الثورة السورية وهو لا يتطرق لوضعه قبل الثورة ولا يعني أبدًا عدم وجوده قبلها. من المهم برأيي البحث حول تطور الفضاء المدني قبل الثورة ودراسة تداعيات هذا التطور على مرحلة ما بعد انطلاق الثورة.

كما يجدر التنويه إلى أن المقال سيركز بشكل أساسي على أهم ثلاثة «تمظهرات» للفضاء المدني السوري منذ انطلاق الثورة السورية: التنسيقيات أولاً ومن ثمّ المجالس المحلية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (التي نشأت كفاعليات عمل مدني قبل تحولها لدورها الحقيقي كأدوات حكم محلي) وأخيرًا المنظمات/ الفرق المدنية.

ثانيًا: الفضاء المدني السوري خلال 12 عامًا منذ اندلاع الثورة

تسمح قراءة الفضاء المدني منذ انطلاق الثورة السورية في 2011 بملاحظة ترابط تطوره مع تطور الثورة نفسها بما أحدثته من زلازل في المجتمع السوري وفي النظام الحاكم، وما أنتجته القوى المختلفة الأخرى المتدخلة في الوضع السوري.

يمكننا لتبسيط التوصيف، تقسيم الـ 12 عامًا من تطور الفضاء المدني السوري إلى مراحل، ليست متساوية في المدة الزمنية، تحمل كل منها ملامح وتطورات أساسية في هذا الفضاء المدني كنتيجة لعوامل مؤثرة بدرجات مختلفة ساهمت في كل مرحلة بصقل هذه التطورات:

- مرحلة الحراك الشعبي الممتدة تقريبًا لنهاية عام 2011،
- مرحلة التحول الإغاثي الممتدة لمنتصف عام 2013،
- مرحلة المأسسة والانتقال الجزئي أو تثبيت لقسم من القيادات خارج سورية بمقابل ازدهار المجالس المحلية داخلها والتي امتدت لعام 2015،
- مرحلة النمو والتجمع العددي وبداية التباعد النوعي أو القطاعي التي استمرت لغاية عام 2017،
- مرحلة بداية الانحسار الكمي والجغرافي مع بداية نوع من «الصحو» التي استمرت من 2017 لغاية 2019،
- مرحلة هيمنة سلطات الأمر الواقع المستمرة للآن والتي يتضح فيها خلال آخر عامين بحث عن

مقاربات لحماية الفضاء المدني من الاضمحلال المتسارع عن طريق إعادة تقاربه البيئي وردم الفجوات التباعدية بينه وبين المجتمعات المحلية.

1- مرحلة الحراك الشعبي (من انطلاق الثورة إلى نهاية عام 2011)

لعل من أهم تمايزات الثورة السورية عن مثيلاتها في الربيع العربي هو ظهور عمل التنسيقيات المحلية وانتشارها وتطورها كتعبير أو كانعكاس مدني عن الحراك الشعبي، وقد ساهم لاحقاً في استمراره وتأقلمه مع استراتيجيات قمع النظام (وتأقلمها هي أيضاً) ولكن ليس كمحرك أساسي للحراك في بداياته. فبينما كانت انطلاقات الثورات العربية كافة مبنية بشكل أساسي على انخراط شعبي واسع النطاق، ظهر في تونس تأثير للمجتمع المدني الموجود أصلاً من خلال النقابات والمنظمات الحقوقية ذات الوزن في تبني هذا الحراك ومساندته منذ أيامه الأولى، وكذلك في مصر حيث كان من جهة الانفتاح النسبي للنظام المصري على المجتمع الدولي، وتلقيه لحجم لا يستهان به من المساعدات الدولية، أثار في تكون تراكم عمل مدني من منظمات غير حكومية شابة قبل الثورة المصرية تلاقى مع بعض الأحزاب السياسية التي كان النظام المصري قد سمح لها بممارسة بعض الأنشطة ومع منظمات خيرية، منها قسم أساسي مرتبطة بتيار الإخوان المسلمين، وساهم هذا التلاقي في «تنظيم» الحراك الشعبي أو تقويته منذ أيامه الأولى. وكذلك كان في اليمن تراكم مدني مهم قبل الثورة ساهم ليس فقط في تنظيم الحراك ولكن في استمراره كحراك سلمي لمدة طويلة وعدم تحوله لحمل السلاح كما حصل في سورية (الثورة الليبية انتقلت للحالة المسلحة بسرعة كبيرة لم تترك مجالاً لأي تعبير مدني حقيقي).

في الحالة السورية، ومع غياب لحالة مدنية حقيقية كبيرة الانتشار في بداية الـ 2011، كان مع ذلك هناك عناصر مهمة أثرت ليس في تنظيم الحراك بشكل مباشر ولكن في تنظيم الحالة المدنية التي انبثقت عنه وساهمت في استمراره وتطوره: التنسيقيات المحلية.

انبثقت التنسيقيات كحالة عفوية في الأيام الأولى من الثورة لتجمع مجموعات من الشباب والشباب الأكثر اندفاعاً وانخراطاً في الحراك الشعبي ضمن مجموعات عمل (تنسيقيات) على مستوى الأحياء في المدن الكبرى وعلى مستوى البلديات والمدن الصغرى (تنسيقية واحدة للبلدة أو المدينة) إضافة إلى بعض التنسيقيات «المهنية» العابرة للمناطق (الطلاب، المحامين، الأطباء). تشكلت هذه التنسيقيات كاستجابة لاحتياجات الهاجس الأمني والضرورات اللوجستية والتنظيمية وبسرعات متفاوتة بين الأحياء والمناطق. وسرعاناً ما بدأت تظهر الحاجة لتنسيق العمل بينها لزيادة الفاعلية اللوجستية والأمنية أولاً وبهدف زيادة الفاعلية الإعلامية حيث كان المخرج الإعلامي أحد أهم ما نجحت التنسيقيات المحلية في القيام به وكان العمل وقتها يشمل توثيق الانتهاكات (كان التوثيق وقتها يهدف لنشر هذه الانتهاكات وتعرية النظام أمام مناصريه داخل سورية وخارجها، أكثر من هدف التوثيق الحقوقي).

بسرعة كبيرة نسبياً (خلال الشهر الأول من الثورة)، وبجهود عدد قليل من الفاعلين في المنظمات الحقوقية المستقلة الموجودة في سورية وقتها ومن بعض الحركات اللاعنفية التي وجدت (والتي كانت تعد على الأصابع) وكذلك من مجموعة من المنخرطين السابقين في المحاولة المدنية/

السياسية التي ظهرت في سورية مباشرة بعد استلام بشار الأسد للسلطة (لجان احياء المجتمع المدني والتي أوصلت تدايعاتها إلى إعلان دمشق)، ظهرت تنظيمات جامعة للتنسيقيات المتعددة وكان أهمها لجان التنسيق المحلية والهيئة العامة للثورة السورية (وإلى حد ما اتحاد تنسيقيات الثورة السورية).

كانت التنسيقيات المحلية منخرطة بشكل كبير مع مجتمعاتها المحلية ومع الحراك الشعبي والذي أضاف للانخراط المباشر في التظاهرات دورًا بتقديم الدعم المادي لهذه التنسيقيات، مما أمن لها موارد مهمة ساعدتها، من جهة، لتنويع أدواتها في النضال اللاعنفى (مكبرات الصوت المخفية والموقوتة، إسقاطات ضوئية، صبغات مختلفة)، ومن جهة ثانية، في تأمين الحماية عمومًا ومن خلال التوثيق الإعلامي خصوصًا (كاميرات مخفية، أجهزة اتصال وتواصل).

يمكن هنا لحظ تأثير مهم للحراك الشعبي في هذه المرحلة ناتج عن ظهور أغاني الثورة كبدية لخلق مفردات ثقافية مشتركة تجمع السوريين وتؤمن، من جهة، انخراطًا «أمنًا» لعدد كبير منهم (سماع هذه الأغاني وترديدها في الأماكن الآمنة)، ومن جهة أخرى، أدوات نضال لاعنفى سهلة الانتشار (عن طريق فكرة مكبرات الصوت الموقوتة). ومن الهم أيضًا الإشارة هنا إلى تنوع مصادر هذه الأغاني بين تلك التي نشأت من قبل «متخصصين» (فنانين أو مجموعات شبابية فنية) أو من قبل مغنين شعبيين (قسم منهم حور بعض الأهازيج الرياضية لأندية كرة قدم معروفة).

وكذلك يجب لحظ الأهمية المطلقة لوسائل التواصل الاجتماعي (سكايب وفيسبوك وقتها)، ليس فقط لتأمين قنوات اتصال آمنة بين التنسيقيات، ولكن أيضًا لإنشاء شبكات تواصل آمنة داخل سورية وخارجها، سهلت عملية وصول سريعة لتبادل الأفكار وتحضير أدوات مساندة للكفاح اللاعنفى (موسيقى، أفلام، ملصقات، تصميمات، آليات تحقق، أدوات توثيق وأرشفة).

كما أمنّ إنشاء التنظيمات الجامعة للتنسيقيات مستويات مكاملة ومهمة لعملها:

- التنسيق العابر للمناطق (بشقيه الإعلامي من خلال توحيد الرسائل، والأمني من حيث ضبط مواعيد انطلاق التظاهرات محليا بالتوازي المبرمج مسبقاً أو المقرر لحظياً لنشيت قدرات الأجهزة الأمنية على التدخل)؛
- الوصول للقنوات الإعلامية الكبرى والحصول على تغطيات مباشرة للتظاهرات (مما زاد من الحشد لها برأىي)؛
- الوصول لمعدات تقنية (بما فيها اشتراكات أنترنت فضائية) تمكنت هذه التنظيمات من تنظيم قنوات إمدادها باستخدام شبكاتهما من الناشطين خارج سورية؛
- تأمين جهات مركزية تراقب تدفق الموارد المالية، الواردة بشكل أساسي من المجتمعات المحلية، ثم من السوريين في الخارج ومن بعض الدول المساندة (عبر سفاراتها في سورية قبل إغلاقها وعبر خارجياتها بالاستناد لشبكات السوريين خارج سورية)، وتنظيم توزيع هذه الموارد بين التنسيقيات؛
- وأخيراً وصول وسائل الإعلام لصانعي القرار في عدة دول لحمل رسائل التنسيقيات والحراك الشعبي للرأي العام خارج سورية.

بالوقت نفسه، وبسبب وجود عدة تنظيمات جامعة مختلفة، بدأ نوع من التنافس بين هذه التنظيمات بالظهور. ومع أن هذه الحالة بقيت كتنافس «ودي» لم يحمل أي نتائج سلبية في هذه المرحلة، إلا أنه مهد في المراحل اللاحقة لبدايات فواصل (تجنبًا لاستخدام كلمة شروخ) في الفضاء المدني السوري والذي كان تعبيره الأكبر وشبه الحصري خلال هذه المرحلة هو التنسيق المحلي وتنظيماتها الجامعة.

2- مرحلة التحول الإغاثي (من نهاية 2011 إلى منتصف عام 2013)

مع نهاية 2011، بدأت تظهر في عدة مدن في سورية، ما يمكن تسميته «أحياء آمنة»، أتاح حمل بعض الناشطين فيها للسلاح انخراط بعض أفراد الجيش المنشقين في الحراك، ومنعت القوات الأمنية للنظام من دخولها. وإضافة إلى كون هذه المناطق أو الأحياء أصبحت أكثر أمانًا للتظاهر، أصبحت أيضًا ملاذًا آمنًا لعدد من العائلات التي هجرت أحياء أخرى بسبب تصاعد غير محتمل لقمع النظام فيها. كما أدى «عزل» الأحياء الآمنة، لتحديد حركة بعض قاطنيها وبالتالي انقطاعهم عن النشاط الاقتصادي وبالتالي عن مصادر دخلهم.

تراكم الاحتياجات الاقتصادية لهذه العائلات أدى لنشوء حاجات إغاثية ازداد حجمها بالتدريج مع انتشار وتوسع لحالات خروج أحياء عن منال القوات الأمنية.

كان التفاعل الأكثر انتشارًا للتنسيقات المحلية في هذه الأحياء مع هذه الاحتياجات هو تحمل مسؤولية تجاهها. وبالتالي بدأت التنسيقات بتخصيص قسم من مواردها وكذلك قسم من جهودها لدور إغاثي ظهر وبدأ بالتنامي باطراد.

من المهم هنا لتجنب أي خلط، ذكر اختلاف ما ذكر مع التجربة في حماة كمناطق «آمنة» والتي دامت حوالي الشهرين في منتصف 2011 والتي كان تحييد القوى الأمنية فيها «طوعيًا» سببه، على ما يبدو الآن، تجربة قام بها النظام بتلبية طلب محافظ حماة بسحب القوى الأمنية وترك المدينة «تدير نفسها». ظهرت في التجربة في حماة حركة تكافل وتنظيم مجتمعي عالية جدًا تمركز حول النشاط الأساسي وقتها وهو تنظيم تظاهرات كبيرة جدًا. هذه التجربة، التي أنهاها النظام باقتحام المدينة مستخدمًا قوات الجيش، كان لها برأيي أثر لاحق في سعي الحراك «لتحييد أحياء» كوسيلة لخلق أماكن تظاهر آمنة. لكنها كانت مع ذلك تجربة مختلفة، مبكرة، سمح بها النظام وكانت أقصر زمينًا ولم تتعامل مع الحاجات الإغاثية التي بدأت بالظهور في بقية الأحياء الآمنة لاحقًا.

من جهة أخرى، أدى تغير التكتيك الثوري المرافق لظهور هذه الأحياء الآمنة إلى محاولات تنظيم تظاهرات كبرى متفاوتة الاحجام وواسعة الانتشار (وهو ما كان عامل إرهاب كبير للقوى الأمنية وساهم برأيي في إقحام الجيش بعملية القمع)، وإلى زيادة كبيرة في أعداد الضحايا والجرحى. وفي ما يظهر لغاية نهاية 2011، كان إطلاق النار على المتظاهرين ما يزال يسعى لتفريق التظاهرات (بقنص عدد من المشاركين فيها) وليس القتل الممنهج الذي ظهر لاحقًا، لكن اتساع عدد التظاهرات ومواجهتها بهذه الآلية لتفريقها أدى لتزايد كبير في أعداد الجرحى والقتلى ووضع على عاتق الناشطين في التنسيق (والذين زاد انخراط الممرضين والأطباء معهم بشكل متسارع

خلال هذه الفترة) مسؤوليات عمليات استجابة طيبة خصصت لها أيضًا نسب متزايدة من الموارد والطاقات.

بالتوازي، مع تركيز النظام على عمليات اعتقال واسعة جدًا ومتصاعدة ابتداءً من أواخر 2011 تصاعدت الاحتياجات التوثيقية التي تصدت لها التنسيق المحلية (في هذه المرحلة تحولت أهداف التوثيق لأهداف حقوقية وللضغط الإعلامي على النظام لإطلاق سراح المعتقلين أكثر منها لهدف تعرية النظام إعلاميًا).

إذًا، ومع بدء النشاط الإغاثي للتنسيقات المحلية وتصاعد الاستجابة الطيبة والدور التوثيقي، ظهرت بداية تحول جوهري في الفضاء المدني السوري. وأدى أيضًا تصاعد هذه الاحتياجات إلى حاجة متصاعدة «لتفرغ» قسم من الناشطين ضمن التنسيق، بالإضافة لكون احتفاء قسم منهم من الملاحقة الأمنية ضمن الأحياء الآمنة نسبيًا، أو بالاختباء، قد عزلهم عن قدرة متابعة أي نشاط اقتصادي مدر للدخل، وبالتالي بدأت حركة «مهنة» العمل المدني وتحويل قسم منه من التطوع إلى التفرغ.

كما أدى إنشاء الجيش الحر لقرار عدد من الناشطين الفاعلين ضمن التنسيق للانضمام له. هؤلاء الناشطون شكلوا (وما يزالون يشكلون هم أو أقرباؤهم ضمن الفصائل العسكرية المختلفة) قنوات تواصل مهمة بين الفضاء المدني والفضاء المسلح. وتمكن الإشارة خلال هذه المرحلة إلى محاولة دولة قطر لخلق تفاعل ممنهج بين التنسيق وبين «الجيش الحر»، وذلك عن طريق تقديم عرض للتجمعين الأساسيين للتنسيقات (لجان التنسيق المحلية والهيئة العامة للثورة السورية) بتمويل مغر مقابل انخراطهما مع الجيش الحر «لتنظيم عمله» (وهو عرض رفضته لجان التنسيق المحلية وقبلته الهيئة العامة وقتها). لم تؤد هذه المحاولة لأي تفاعل بنوي مثمر بين الفضاء المدني والفضاء العسكري.

كذلك، أدى قرار مشاركة لجان التنسيق المحلية في المجلس الوطني السوري الناشئ في نهاية 2011 (مقابل قرار الهيئة العامة للثورة السورية بعدم المشاركة) لتباعد بين فاعلي المجتمع المدني على الأرض (التنسيقات)، من جهة، ومن جهة أخرى، لبدايات دور سياسي للفضاء المدني السوري متمثلًا في مقاعد ضمن المجلس «للحركات الثورية». لم يثمر هذا الدور عن أي فاعلية نظرًا لعدم التوازن الصارخ بين وزن هذه المقاعد ووزن المقاعد التي أعطيت لجهات سياسية وشخصيات سياسية معارضة.

في نهاية النصف الأول من 2012، ظهر تغيير في تكتيك النظام بعد عجزه عن التعامل مع تكتيك الانتشار الواسع لرقعة التظاهرات، وتزايد عدد الأحياء الآمنة و«استقلاليتها» (وساهم في هذه الاستقلالية تنظيم الدور الإغاثي للتنسيقات المحلية وظهور آليات تنسيق محلية ببعض الحالات يقودها مجالس محلية ناشئة تنسق بين حاملي السلاح، ونشاطات التظاهر)؛ فانتقل النظام من محاولات اقتحام هذه الأحياء لقصفها عن بعد. وكانت ردة الفعل (وغالبا كان كذلك وراءها دوافع أخرى سياسية، نابعة من محاولة استنساخ النموذج الليبي) هي انتقال الجيش الحر لاستراتيجية «التحرير».

أدت هذه الاستراتيجية، وتفاعل النظام المتزايد عنفًا وقصفًا إلى تفاقم البوادر المتعلقة بالدور الإغاثي والطبي. كما أدى تزايد رقعة المناطق «المحررة» إلى انخماذ شبه كامل في النشاط التظاهري فيها نظرًا لأن التظاهر في هذه المناطق فقد «معناه» بسبب خروجها عن سيطرة النظام التي كان قد تمحور التظاهر شيئًا فشيئًا ضدها (بمقابل التظاهر من أجل مبادئ الحرية والكرامة والعدالة). كما أن عددًا كبيرًا من الناشطين في المناطق التي بقيت تحت سيطرة النظام كانوا إما قد «نزحوا» للمناطق المحررة أو قد «اعتكفوا» عن التظاهر، لكون الصراع مع النظام تحول إلى مواجهة عسكرية جعلت قسمًا منهم ينسحب إما لموقف شخصي رافض لحمل السلاح أو لوصول قناعة بعدم جدوى التظاهر طالما تحول الصراع لنزاع مسلح.

بدأ في هذه المرحلة نموذج المجالس المحلية في «المناطق المحررة» بالانتشار، ليضم ضمنه قسمًا من أفراد تنسيقيات هذه المناطق إضافة إلى أفراد من عاملين ضمن القطاع العام المحلي (بلديات، دوائر، مديريات، مدارس، مستشفيات، الخ) فقدوا وظائفهم ودورهم بانسحاب الدولة السورية الذي رافق فقدان النظام السيطرة على هذه المناطق. ولغاية منتصف 2013 (بالأصح لغاية خروج مدينة الرقة كأول مركز محافظة عن سيطرة النظام في الشهر الثالث في 2013)، جعل الانطباع السائد وقتها بقرب «سقوط النظام» تركيز هذه المجالس بشكل أساسي على تكرار دور التنسيقيات في تنظيم العمليات الإغاثية والطبية دون الالتفات بشكل أساسي في هذه المرحلة إلى ترميم البنى التحتية ولتقديم الخدمات العامة (حصل تغير جذري في هذه المقاربات خلال النصف الثاني من 2013 كما سنرى في توصيف المرحلة اللاحقة أدناه).

كانت هذه المجالس المحلية في بداياتها (ولغاية 2019)، بطريقة تشكيلها (هيئات عامة من الناشطين والوجهاء تنتخب فريقًا تنفيذيًا، وهو أقرب لآليات تشكيل المنظمات أو الجمعيات) وبنوع مهماتها، جزءًا من الفضاء المدني أكثر من كونها جزءًا من الفضاء السياسي أو الإداري (القطاع العام) الذي كان من الطبيعي أن تنتمي إليه.

من المهم هنا أيضًا التذكير أن نشوء الائتلاف الوطني لقوى المعارضة والثورة السورية في نهاية 2012 وتخصيص مقاعد فيه «للمجالس المحلية» أدى لنشوء محاولة سياسية «من الأعلى للأسفل» لتشكيل مجالس محلية عن طريق «التعيين» (مرورًا بمجالس محافظات «حرة» متوافق على أعضائها سياسيًا بين مكونات الائتلاف، تسمى بدورها مجالس المدن والبلدات). فشل هذه المحاولة و«انتصار» نموذج المجالس المحلية المشكلة محليًا، حافظ إلى حد كبير على هذا الطابع المدني للمجالس المحلية، مقابل طابعها السياسي.

شهدت هذه المرحلة (نهاية 2011 لمنتصف 2013) تحولًا جذريًا في آليات التمويل الأساسية للتنسيقيات وللمجالس المحلية. حيث أدى إنهاك الموارد المالية للحراك الشعبي (من جهة بسبب طول الفترة منذ انطلاق الثورة ومن جهة ثانية لذهاب قسم من هذا التمويل باتجاه متطلبات حمل السلاح) وكذلك إنهاك موارد السوريين المقيمين خارج سورية، فأدى ذلك إلى أن تصبح أغلبية التمويل من مصادر غير سورية. يمكن هنا الإشارة إلى نوعين أساسيين للتمويل «الخارجي» خلال هذه المرحلة (مع التذكير بتحول الاحتياجات خلال هذه الفترة إلى الإغاثة، الاستجابة الطبية، توثيق الانتهاكات وأهمها الاعتقال التعسفي، والدعم المالي لقسم من ناشطي التنسيقيات): الدول الغربية،

والتي كانت ما تزال تمول دعمها خلال هذه المرحلة إما باستخدام صناديق الدعم «السياسي» أو عبر تحويل استخدام ما كان قبل الثورة من مساعدات تنموية مخصصة لسورية، ومن دول الخليج العربي التي رصدت العمل الإغاثي والطبي «للمحتاجين» (طبعًا إضافة إلى دعم حمل السلاح كما ظهر).

جدير بالذكر أيضًا، أن الانتقال من نموذج العمل المدني كتسسيقيات لنموذج العمل كمجالس محلية أعاد وزن العمل التطوعي خلال النصف الثاني من هذه المرحلة نظرًا لاتساع عدد المنخرطين بشكل كبير جدًا بسبب توسع رقعة المناطق المحررة وعدم قدرة المصادر التمويلية المختلفة على تغطية مالية «لعمل متفرغ» للعاملين في هذه المجالس.

نهايةً، ساهم الاحتياج للاستجابة الطبية في هذه المرحلة بزيادة انخراط الأطباء السوريين خارج سورية من خلال منظمات غير حكوميتين أساسيتين: سامز (جمعية الأطباء السوريين الأميركيين) والتي كانت منشأة قبل انطلاق الثورة السورية، والأوسوم (اتحاد المنظمات الطبية والإغاثية السورية) والتي نشأت خلال هذه المرحلة كاستجابة لتداعياتها (في منتصف 2012).

3- مرحلة المؤسسة (من منتصف 2013 إلى نهاية 2015)

أنتج تصاعد المعارك منذ منتصف 2012 عمليات نزوح متزايدة طالت أعدادًا كبيرة من السوريين وجهاز خروج عدد من المعابر الحدودية مع دول الجوار عن سيطرة النظام أرضية لموجات اللجوء الكبيرة التي أتت لاحقًا (ابتداءً من منتصف 2013).

كما أدى انعدام السيطرة على المعابر لتدفق عدد كبير من المقاتلين الأجانب وغالبهم من الجهاديين لينضموا لعدد من الجهاديين السوريين والعرب الذين كان يحتجزهم النظام في سجونهم وأطلقهم بعد أشهر قليلة من انطلاق الثورة السورية. ولذلك تنامي خلال عام 2013 التوجه (أو بالأصح التوجهات) الجهادية ضمن صفوف حاملي السلاح الموجه وقتها ضد قوات النظام (قبل ارتداد الجهاديين على قوات الجيش الحر المعتدلة وانهاؤها/ ابتلاعها بالتدريج مع الوقت لغاية 2019).

بدأت بوادر الصدام بين مكونات الفضاء المدني وحاملي السلاح من التيارات الإسلامية المتعددة (الوهابية، الصوفية، السلفية ومنها التابعة للقاعدة) منذ النصف الثاني من 2013، وبشكل أساسي بدءًا من تمركز داعش ضمن مدينة الرقة بعد أشهر قليلة من خروجها عن سيطرة النظام في آذار 2013 وقبل سيطرة داعش المطلقة عليها في مطلع 2014 (لتعلنها في منتصف 2014 عاصمة لخلافتها الممتدة على قسم من سورية ومن العراق).

وتنوعت أساليب التهريب من قبل القوى المسلحة الجهادية، بدءًا من التهريب النفسي والتهديدات، للاعتقال، الخطف والإخفاء ولغايات الاعتقال. دامت هذه الفترة من منتصف 2013 ولغايات بداية 2019، حيث ترجم استقرار سيطرة سلطات الأمر الواقع في 2019 بأساليب أقل عنفًا نسبيًا تمثل في عرقلة أو إيقاف لعدد من أنشطة الفرق المدنية والتذكير المتواصل عن طريق رسائل مباشرة واستدعاءات مختلفة «بغلبة» هذه القوى الجهادية أمنياً وعسكرياً في مناطق سيطرتها (وهي

ممارسات أضحّت مشتركة لجميع سلطات الأمر الواقع على اختلاف أنواعها ومناطق سيطرتها بما فيها النظام السوري بذاته). كما حاول عدد من الفصائل ذات الطابع الجهادي خلال هذه المرحلة الممتدة من منتصف 2013 لنهاية 2015 إيجاد مكونات مدنية تابعة لها عن طريق إحداث مجالس «شوري» كبديل عن المجالس المحلية الناشئة، إلا أن الأغلبية العظمى لهذه المجالس اختفت بسرعة أو التحق قسم من أفرادها بالمجالس المحلية «المنافسة» (كل في حيه أو بلدته) التي حصلت على قبول شعبي أوسع بسبب تضمينها لأفراد إما يحملون بعض الخبرات التقنية أو ذوي سمعة مجتمعية جيدة (غالبًا تم انتخابهم من هيئات عامة مجتمعية توافقية).

في هذا الوقت وفي هذه المرحلة، بدأت حالة إدراك عام لدى الناشطين المدنيين السوريين بتوجه سورية نحو صراع طويل الأمد لن ينهيه تدخل دولي مأمول من الدول «الداعمة للثورة» (وخصوصًا بعد مهزلة الرد الأميركي على الاستخدام الكبير، وإن ليس الأول، من قبل النظام للسلاح الكيميائي في الغوطة متجاوزًا بذلك الخط الأحمر الذي كان الرئيس الأميركي باراك أوباما كان قد رسمه). وترافق هذا الإدراك مع وعي مماثل بعدم قدرة الأجسام السياسية الحاضرة، وعلى رأسها الائتلاف، على تولي زمام إدارة المناطق التي خرجت عن سيطرة النظام (كان مثال الرقة واضحًا. الرقة التي كانت أول محافظة تخرج بشكل كامل عن سيطرة النظام، والتي كانت تمتلك موارد مهمة أولها سد الفرات، والتي تقاعس الائتلاف عن الانتقال إليها وإدارتها). هذا الوعي بدأ يُشكل عند المجالس المحلية الناشئة قناعات بضرورة انتقال دورها لا يشمل مواصلة العمل الإغاثي ودعم الاستجابة الطبية فقط ولكن البدء في عمل خدمي (ترميم للبنى التحتية الأساسية وإعادة تشغيل بعض الخدمات)، بما فيه الخدمي الإداري (سجلات النفوس والسجلات العقارية). وكان أداء هذه المجالس (والتي تنامي عددها لاحقًا ليتجاوز 400 مجلس محلي في المناطق التي لم تعد تحت سيطرة النظام) متفاوتًا إلى حد كبير بحسب قدرة المجالس، بالتعاون مع منظمات المجتمع المدني (وخصوصًا تلك التي بدأت بالتسجيل خارج سورية، وبالأخص في تركيا ولبنان)، للحصول على الموارد المالية الضرورية، بما فيها قدرتهم على تأمين «رواتب» للعاملين فيها تقابل حجم عملهم واحتياجاتهم الاقتصادية التي لم تعد تتناسب مع ما كان يمكن تغطيته من خلال نموذج العمل التطوعي.

في هذه الأثناء، وبعد خسارته للرقة، أدى تغيير النظام لتكتيكاته القمعية والانتقال لحالة حرب كاملة مستخدمًا كافة الأسلحة الممكنة (المدفعية الثقيلة، الصواريخ الباليستية، الطيران، براميل المتفجرات، السلاح الكيماوي)، معتمدًا على النموذج الحربي الذي طوره بالتعاون مع حزب الله في القصور (والذي كان قد بدأ بتجربته في الهجوم على بابا عمرو وقبل عام من ذلك)، إلى حركات نزوح ولجوء دفعت بملايين السوريين خارج منازلهم وأنتجت أكبر كارثة إنسانية في العالم بعد الحرب العالمية الثانية.

بدأ تفاعل المجتمع الدولي مع هذه الكارثة أولاً بتفعيل عدد من الدول «الداعمة للثورة» لصناديقها التمويلية الإغاثية بالتوازي مع صناديقها الدولية «السياسية والتنموية» التي كانت مفعلة منذ انطلاق الثورة (وفي حالة دول الخليج والولايات المتحدة الأميركية تم أيضًا تفعيل الصناديق التمويلية العسكرية). هذا التحول الأساسي في بنية التمويل المتوفر انعكس على طبيعة الفضاء المدني السوري (والذي بدأ في هذه المرحلة يتحول إلى ثلاثة فضاءات متميزة وهي فضاء ضمن

مناطق سيطرة النظام، وفضاء داخل سورية الخارجة عن سيطرة النظام وفضاء خارج سورية تركز معظمه في تركيا ولبنان).

بدأ، بناء على هذا التحول، ظهور تجمعات سورية مدنية (كان قسم منها لمنظمات غير حكومية او تحول عنها) متخصصة بالإغاثة أو الاستجابة الإنسانية الطارئة. وإضافة إلى التباين الجغرافي، بدأ بالظهور تباين بين الفرق المدنية الإغاثية والفرق المدنية التنموية والحقوقية.

كما أدت زيادة المخصصات الدولية الكبيرة لمساعدة سورية إلى خلق حالة جذب للمنظمات الدولية الكبرى (إغاثية كانت أو تنموية/ حقوقية) لتتخبط منذ منتصف 2013 في الشأن السوري وليبدأ معظمها في فتح مكاتب في دول الجوار وعلى رأسها تركيا ولبنان. وظفت هذه المنظمات لديها عددًا من الناشطين السوريين الذين كانوا جزءًا من الملايين المشكلين لموجات الهجرة. وبسبب عدم قدرة هذه المنظمات على الوصول الآمن للمناطق الخارجة عن سيطرة النظام، عملت وبشكل أساسي بالاستناد إلى شبكات علاقات الناشطين السوريين، الذين أصبحوا عاملين عندها، وتواصلوا مع عدد كبير نسبيًا من الفرق والمنظمات المدنية المحلية التي نشأت خلال هذه الفترة، إما كمظهر ثانٍ لتحول التنسيق المحلية (إضافة للمظهر الأول المتمثل بالمجالس المحلية)، أو بفعل انخراط شرائح جديدة من المجتمعات المحلية (عاملين في القطاع العام سابقًا، شبابات وشبابًا اضطروا للتوقف عن الدراسة الجامعية بسبب تعذر وصولهم لجامعاتهم ضمن مناطق سيطرة النظام). وكانت أيضًا هناك تجارب دعم من هذه المنظمات الدولية لبعض المجالس المحلية بشكل مباشر خلال هذه المرحلة (المجالس الأكثر نضجًا كمجلس حلب، الرقة، دوما، سراقب)، وهو نموذج أصبح أكثر انتشارًا في المراحل اللاحقة، خصوصًا بعد اعتماد عدد من المنظمات الدولية الإغاثية فرقًا لها داخل سورية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام.

كما أدى قرار مجلس الأمن 2165 في عام 2014، والذي نصّ على إمكانية تزويد السوريين بمساعدات عبر الحدود بدون طلب موافقة من الحكومة السورية، إلى إنشاء منصتي أوتشا (الوكالة الأممية المتخصصة بتنسيق الاستجابة الطارئة في حالات الأزمات الإنسانية) الإضافيتين في الأردن (عمان) وفي تركيا (غازي عنتاب) إضافة إلى منصتها في دمشق (وهذه سابقة أممية بأن تكون الاستجابة الإنسانية في بلد عضو تتم عبر أكثر من منصة، منها موجودة خارج البلد المعني)؛ والتين بدأتا، من جهة، في تنسيق عمليات الاستجابة الإنسانية بين المنظمات الدولية والسورية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (من عنتاب باتجاه مناطق الشمال والوسط، بما فيها ريف دمشق، ومن عمان باتجاه مناطق الجنوب)، ومن جهة أخرى، في إدارة الصندوق الأممي المخصص للإغاثة لهذه المناطق.

صدر القرار الأممي والارتفاع المضطرد في حجم الاحتياجات الإغاثية والتمويل المخصص لها، وبالترافق مع تواجد عدد متزايد من الناشطين السوريين في دول الجوار، أدى لارتفاع كبير في عدد المنظمات السورية المسجلة في دول الجوار (ليتجاوز لاحقًا في مرحلة ما الـ 3000 منظمة). وساهمت متطلبات العمل مع المنظمات الدولية ومع الأوتشا في مأسسة سريعة لهذه المنظمات المعنية بالإغاثة، مأسسة تمت وفق المنظومة الدولية للعمل الإنساني أي وفق مبادئ التدخل الإنساني بدون أي محاولة مواءمة مع الوضع السوري وبتجاهل كامل لكون الكارثة الإنسانية في

حالة سورية سببها سياسي/ حقوقي (بمعناه المنطلق من حقوق الإنسان). يجب التنويه هنا إلى كون كلمة الأوتشا فيما يلي ستعني بشكل أساسي منصة الأوتشا في غازي عنتاب لأنها الوحيدة التي كان لها تأثير حقيقي في سيرورة الفضاء المدني السوري (لكون منصة عمان، ولغاية إغلاقها في نهاية 2018، قد تعاملت فقط مع المنظمات الدولية بسبب عدم سماح الحكومة الأردنية بوجود منظمات سورية تعمل انطلاقاً من أراضيها إلا فيما ندر، ولكون منصة دمشق تعاملت حصراً مع المنظمات التي سمح بها النظام، وأهمها تلك التي ارتبطت به).

ظهرت في هذه المرحلة أيضاً بدايات عمل مدني مبني على الحقوق (حقوق الإنسان، حماية الأطفال، تمكين النساء)، واكتظ المشهد المدني السوري بعشرات إن لم نقل مئات الأنشطة المتعلقة برفع القدرات (كمكون أساسي لأغلبية المشاريع التي حصلت للمنظمات الدولية غير الإغاثية على تمويل لها من الدول الغربية خلال هذه الفترة)، ساهم في ازدهارها حرية التنقل بين الشمال السوري وبين تركيا خلال هذه المرحلة مما أتاح إمكانية العمل على دورات تدريبية، أقيمت ضمن الأراضي التركية واللبنانية، لعدد كبير من الناشطات والناشطين الموجودات/ ين في الداخل السوري وكذلك بعض العاملات والعاملين في بعض المجالس المحلية. وترافق ذلك مع استثمار كبير في المعدات الإلكترونية التي زود بها عدد كبير منهم/ هم.

كما ظهرت في أواخر هذه المرحلة أيضاً، وخصوصاً في مناطق الشمال السوري الخارجة عن سيطرة النظام، بدايات التنافس بين المجالس المحلية ومنظمات المجتمع المدني المحلية أو الفرق المحلية للمنظمات الدولية والسورية المتواجدة في دول الجوار لتنفيذ المشاريع الخدمية أو الإغاثية (مع التذكير بأن شمال شرق سورية في هذه المرحلة، ولو أنه خرج لحد كبير عن السيطرة الأمنية للنظام، إلا أن الاتفاقية بين النظام وحزب الاتحاد الديمقراطي التي أدت لذلك في أواخر 2013، سمحت باستمرار مؤسسات الدولة السورية في تقديم الخدمات العامة في شمال شرق سورية). كان أحد أهم أسباب هذا التنافس هو رفض بعض الممولين وخصوصاً الصندوق الإغاثي الأممي الاعتراف بالمجالس المحلية والتعامل معها والطلب، عوضاً عن ذلك، من المنظمات السورية المنفذة والمربطة بها بتنفيذ المشاريع مباشرة. أدى هذا إلى خلق حالة تنافسية غير صحية وإلى تهميش عدد كبير من المجالس المحلية (وخصوصاً الأضعف منها) وخلط للأدوار نتج عنه عشوائية كبيرة في اختيار المشاريع وتحديد الأولويات المحلية (والتي كانت وما تزال تبنى على أساس قطاعي، وليس مناطقياً، من قبل منصات تنسيق الأوتشا التي تتسم آلياتها بإقصاء شبه كامل للصوت المحلي، إذ تعتبر أوتشا أن وجود منظمات سورية و/ أو عاملة داخل سورية ضمن منصاتها هو كفيلاً بتمثيل الصوت المحلي، وهو افتراض خاطئ برأيي. تسبب كل هذا في هدر لا يستهان به للموارد.

بالتوازي، انحسر العمل المدني بشكل كبير جداً في مناطق سيطرة النظام خلال هذه المرحلة (ربما باستثناء مناطق شمال شرق سورية التي أدى غياب السلطة الأمنية للنظام فيها إلى استمرار عمل مدني «توعوي» حول الحقوق عموماً). حيث أبعد تحول الصراع إلى حرب عددًا من الناشطات/ الناشطين عن الانخراط (قسم لا يستهان به منهم/ هم غادر سورية، بينما ابتعد قسم آخر عن العمل المدني إما طوعاً أو خوفاً من استفراد الأجهزة الأمنية به بعد تضاؤل رقعة سيطرتها، بسبب خروج مناطق واسعة عن سيطرة النظام، ما أدى لزيادة تركيز لقدرات هذه الأجهزة على عدد أقل من الناشطين في مساحة جغرافية أقل بكثير). كما أن قرار المساعدات الإنسانية الذي شمل

مناطق سيطرة النظام، والتي لجأت فيها الأمم المتحدة لتفعيل آلياتها التقليدية بالعمل مع الدول الأعضاء أي من خلال التعاون مع حكومة البلد المعني، أعطى للنظام إمكانية تحديد القنوات التي يمكن للمساعدات الإغاثية (ولاحقاً التنموية) العمل وفقها، وفرض على الأمم المتحدة أسماء عدة منظمات مرتبطة به ليطمئنت التعامل معها (وعلى رأسها جمعية البستان، الأمانة السورية للتنمية والهلال الأحمر السوري). هذا الافتراق الجغرافي الأول يبين مسارات الفضاء المدني ساهم في خلق تباينات واضحة ليس فقط في أساليب العمل ومحدداته ولكن أيضاً في تراكم الخبرات والقدرات للناشطات والناشطين وكذلك للفرق والمنظمات، حيث تطور هذا التراكم بسرعة أكبر في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام وفي دول الجوار عنه في المناطق التي بقيت تحت سيطرة النظام.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المرحلة شهدت، وخصوصاً في نهايتها، بداية الافتراق المادي بين العاملين في المنظمات المتعددة وبين المجتمعات المحلية. بداية كان توظيف الناشطات والناشطين من قبل منظمات دولية في دول الجوار مؤسساً لمستويات دخول فردية غير معهودة ومقيسة بحسب مستويات الدخل الداخلية لهذه المنظمات. ثم انتقلت هذه الآلية ولكن بمستويات أقل للمنظمات السورية وللعمالات والعاملين بها في بلدان الجوار لتسمح لهن/ لهم بعيش كريم وآمن ضمن ظروف غير مستقرة وآليات إقامة لا تسمح لهن/ لهم بالاستفادة من آليات الحماية الصحية والاجتماعية لهذه البلدان (إن وجدت). ثم، تم نقل هذا المفهوم للعمالات والعاملين ضمن المنظمات داخل سورية (السورية أولاً وفي مراحل لاحقة الدولية). وكان بدء انهيار العملة السورية وما نتج عنه من بدء انهيار الدخل ومستوى الرواتب، مقيماً بالدولار، قد أدى إلى أثر آلي جعل مستويات دخل العاملين ضمن المنظمات (والمقدرة بحسب مستوى الرواتب ما قبل الثورة وهو 300-400 دولار شهرياً) يزيد بضعفين أو ثلاثة عن مستويات الرواتب المقارنة في سورية (والتي تحولت بنتيجة انهيار الليرة لتصبح حوالي 100-150 دولار شهرياً). تصح الإشارة هنا أيضاً إلى كون مستويات الدخل المطلوبة للعيش خارج مناطق سيطرة النظام خلال هذه المرحلة كانت أكبر من نظيراتها في مناطق سيطرة النظام التي كانت أنها ما تزال تتمتع بإسهام لا يستهان به من الدعم الحكومي (والمقدم عبر منظومة الأسعار المدعومة).

4- مرحلة النمو والتجمع العددي وبداية التباعد النوعي (من 2015 إلى منتصف 2017)

خلال عام 2015 حدثت عدة تطورات مهمة على صعيد القوى المقاتلة على الأرض السورية. فبينما بدأ التحالف الدولي ضد داعش بإيقاف تمددها على الأراضي السورية والعراقية (وحتى بدء دفعها على الانحسار، ابتداءً من نهاية 2015 بالاعتماد على القوات البرية لقوات سوريا الديمقراطية، قسد، التي شكلت وقتها). تمكن جيش الفتح (والمكون بشكل أساسي من جبهة النصرة وبعض من انضم لها من فصائل ابتلعها لاحقاً عند تكوين هيئة تحرير الشام) من انتزاع ثاني مركز محافظة من سيطرة النظام: مدينة إدلب. كما شهد عام 2015 بداية التدخل الروسي العسكري المباشر في الحرب على الأراضي السورية (على ما يبدو من خلال فهم ما قد يمكن تفسيره الآن، وبعد سنوات نشرت فيها بعض المحادثات بين أوباما وبوتين، على أنه إشارات تشجيع أميركية على هذا التدخل من خلال تعبير عن قلق أميركي من تداعيات سقوط النظام واحتمالية وصول جماعات جهادية للحكم في سورية).

كما تطورت في هذه المرحلة عملية انقضا الفصائل العسكرية الإسلامية المتطرفة على باقي الفصائل المقاتلة ضد النظام (جيش الاسلام في العوطة الشرقية، داعش في مناطق سيطرتها، جبهة النصرة من جهة وأحرار الشام، والتي اغتيلت قياداتها التي كان معولاً عليها نوع من الاعتدال في نهاية 2014، من جهة أخرى). تجدر الإشارة هنا لاستثناء بارز في فصائل «الجبهة الجنوبية» العاملة في درعا عن هذا الانقضا (كانت هذه الجبهة مدعومة أميركياً كما كان كذلك عدد من الفصائل «المعتدلة» في الشمال السوري والتي تُركت للابتلاع بعكس نظيراتها في الجنوب).

وفي نهاية هذه المرحلة (نهاية 2016 للربع الأول من 2017)، كان هناك نقطتا تحول أساسيتان، ليس فقط في مسارات الفضاء المدني السوري ولكن في تطور الحال السورية عموماً، وهما: سقوط حلب الشرقية بيد قوات النظام وإعلان تركيا عملية درع الفرات لإخراج داعش من مناطق ريف حلب الشمالي والشمالي/الشرقي (مما ترجم بظهور سلطة أمر واقع إضافية وهي تركيا).

كل هذه العوامل أدت لمضاعفة كبيرة في أعداد الضحايا والجرحى وحركات النزوح والتي لم تعد تترجم بلجوء للدول المجاورة نظراً إلى إغلاق الحدود مع سورية. فالحدود مع لبنان سيطر عليها حزب الله، الحدود مع العراق أصبحت ضمن الخلافة الإسلامية التي أعلنتها داعش، الحدود مع الأردن كانت قد أغلقت سابقاً من طرف الحكومة الأردنية، والحدود مع تركيا أغلقت بعد الاتفاق التركي مع الاتحاد الأوروبي، الذي سارع بعد وصول موجات اللجوء لأراضيه براً عبر تركيا والذعر منها (ذعر أوجته حركات وأحزاب اليمين المتطرف في دول الاتحاد الأوروبي)، إلى مقايضة مساعدات أوروبية لتركيا، مخصصة لتغطية قسم من تكاليف إقامة اللاجئين السوريين لديها (والذين وصلت أعدادهم لحوالي 3.5 مليون)، مقابل إغلاق حدودها مع سورية وإيقاف تدفق اللاجئين من سورية إليها.

تعاظم الكارثة الإنسانية في هذه الفترة وتزايد المساعدات الإغاثية الدولية تُرجم بزيادة في عدد المنظمات السورية وبالأخص العاملة بالإغاثة خلال الفترة 2015 إلى 2017 بالتوازي مع ازدياد في حجم بعض المنظمات السورية وعلى رأسها الإغاثية بعد مأسستها التي تمت خلال المرحلة السابقة (وخصوصاً، بالنسبة للمنظمات الإغاثية، من خلال تعاملها مع الأوتشا).

وتجب الإشارة هنا لظهور عدد متزايد (كان قد بدأ بالتزايد منذ الـ 2014) من المنظمات والفرق المتخصصة أو العاملة على مواضيع تمكين المرأة والمواضيع المرتبطة بحقوق الإنسان وانعكاس ذلك على نوعية الأنشطة غير الإغاثية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام.

كما ظهر في هذه المرحلة (2015-2017) عدد من الشبكات والتحالفات بين المنظمات المدنية السورية، كان أهمها التحالفات بين المنظمات الإغاثية المنخرطة في منصات التنسيق القطاعي التي أدارتها الأوتشا (كانت الأوتشا محفزاً أساسياً في إنشاء هذه الشبكات لحصر التخاطب بينها وبين المنظمات الإغاثية السورية عبر هذه الشبكات). وظهرت بمقابلها تحالفات أصغر حجماً خارج نطاق العمل الإنساني بهدف أولي هو المناصرة للقضية السورية عموماً وتنسيق بعض الجهود خارج نطاق التعامل مع الموضوع السوري كاستجابة إنسانية.

بدأ هنا ظهور شرح بين المنظمات السورية العاملة بالإغاثة (والتي يمكن القول إنه كان يغلب عليها طابع تقاربي مع التيارات الفكرية «الإسلامية») والمنظمات العاملة في القطاعات التنموية

والحقوقية (والتي كان ضمنها تقارب أكبر مع التيارات الفكرية «العلمانية»). هذا الشرخ لم يكن فكرياً بل تنظيمياً (بطريقة العمل ومقاربتة على الأرض) ومالياً (حيث اختلفت القدرات المالية بشكل كبير بين القدرات الكبيرة للمنظمات العاملة في القطاع الإغاثي وتلك الأصغر حجماً في القطاعين التنموي والحقوقى).

لذلك يمكن القول إن مرحلة 2015 إلى 2017 كانت مرحلة التوسع الكبير بالعدد والحجم للمنظمات المدنية السورية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام. وهي بداية التجمعات «القطاعية» والتي ترجمت بتباعد وشبه انقطاع للتواصل العابر للقطاعات (إغاثة من جهة وتنمية/ عمل حقوقي من جهة ثانية).

كما أدى عدم سماح الأوتشا خلال هذه المرحلة بالتعامل مع المجالس المحلية (وهو ما تغير لاحقاً) إلى تزايد شدة الحالة التنافسية بين هذه المجالس وبين المنظمات وخصوصاً الإغاثية، وبشكل واضح جداً في الشمال الخارج عن سيطرة النظام (في المناطق المحاصرة كالغوطة الشرقية، وريف حمص الشمالي / حماة الجنوبي، خفت ظروف الحصار كثيراً من الحالة التنافسية، بينما ساهمت الرغبة القوية من قبل ناشطي درعا في الحفاظ على التعاون بتجاوز هذه الحالة التنافسية في الجنوب الخارج عن مناطق النظام). وبسبب قدراتها الأكبر، مالت كفة هذه الحالة التنافسية لمصلحة المنظمات الإغاثية في الشمال مما ترجم بضعف متزايد لدور المجالس المحلية وفعاليتها هناك ليتحول دور بعضها إلى دور تمثيلي / حل نزاعات / .

كانت هنالك، مع ذلك، حالات استثنائية مهمة ضمن المجالس المحلية خلال هذه الفترة (وعلى رأسها مجلس حلب الشرقية قبل سقوطها بيد النظام، «سراقب»، وعدة مجالس محلية أخرى في الغوطة الشرقية)، حيث وصلت هذه المجالس إلى حالات تنظيمية وقدرات وموارد مهمة (عبر مساعدات دولية وصلتها من خلال منظمات سورية وسيطة وداعمة لفكرة المجالس المحلية ودورها وأهميتها)، جعلت أداءها خلال هذه المرحلة نماذج واعدة لتجارب الحكم المحلي وأسست لبداية عملية انتقال آليات عمل المجالس المحلية ودورها في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام من شكلها كتجمعات عمل مدني لشكلها الواجب كإدارات محلية أو كجهات حكم محلي.

وبينما نجحت فكرة المجالس المحلية بفرض نفسها كواقع على الفصائل المقاتلة وخصوصاً الإسلامية منها، بدأ تمدد هذه الفصائل الإسلامية خلال هذه المرحلة يمهّد «لاستيعاب» عدد من هذه المجالس وخصوصاً الرائدة منها (باستخدام القوة «الناعمة» كما حصل في إدلب بعدما حل جيش الفتح مجلسها الذي تم انتخابه بعد «تحريرها»، وفي سراقب التي التفت على مجلسها المنتخب عناصر تابعة لجبهة النصرة، أو بطرق أكثر ذكاء وأقل تحكماً كما استطاع فعله جيش الإسلام عن طريق إيصال مرشحين مقربين منه لمجلس دوما عبر آليات الانتخاب من قبل الهيئة العامة للمجلس).

لكن، وعلى الرغم من هذا، يمكن عدّ هذه المرحلة عمومًا مرحلة ازدهار نسبي للمجالس المحلية وبداية في تحول دورها ليعود مناسباً لمهامها. كما ترافق أيضًا في نهاية هذه المرحلة (خلال 2016-2017)، مع بدء عمل مجموعة من المنظمات والفاعلين السوريين على آليات تكوين هذه المجالس وعملها ورفع لقدراتها وإعادة تفعيل مستوى مجالس المحافظات في المناطق

الخارجة عن سيطرة النظام، والتي تحولت آليات تشكيلها من الفرض من الأعلى (كما تم خلال عملية تشكيل الائتلاف) إلى آليات انتخاب من قبل هيئات عامة مشكلة من مرشحي المجالس المحلية (ظهرت بالأخص هنا مجالس محافظات «حرة» ومنتخبة في درعا، الغوطة الشرقية، حمص، حماة، إدلب وحلب).

ولا بدّ هنا من ذكر الجهود الحوكمية القطاعية التي بذلت خلال هذه المرحلة في قطاعي الصحة والتعليم والتي ساهمت فيها لحد كبير منظمات مجتمع مدني معنية وأدت لتطوير عمل وآليات تشكيل وإدارة مديريات تقنية متخصصة والتنسيق بينها عبر المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (وأدى عمق التأثير فيها لديمومة استقلالية عالية ليومنا هذا لهذه المديريات عن حكومة الإنقاذ في شمال غرب سورية).

كما يلحظ هنا في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام بدايات نشاطات أنواع أخرى من التجمعات المدنية خارج نطاق المنظمات وهي التجمعات «المطالبيّة أو المهنيّة» (روابط ونقابات واتحادات). ومع أن قسمًا منها بدأ منذ المراحل السابقة (نقابات مهنية «حرة»)، إلا أن معظمها كان (وما يزال لآن بعض الحالات) عبارة عن حالات استنساخية عن مثيلاتها في مناطق سيطرة النظام. ولكن، وخلال هذه الفترة، نشأ بعضها بدوافع تنسيقية ذاتية حقيقية (اتحاد الفلاحين في الغوطة الشرقية، بعض روابط ذوي الاحتياجات الخاصة) بينما فعّل بعضها الآخر دوره بشكل واضح (نقابات المهندسين، المحامين، الأطباء). لكن وبوسط التضخم الكبير عددًا وحجمًا للمنظمات والفرق والمبادرات المدنية بقي هذا النوع من الحراك المدني هامشيًا نوعًا ما من حيث الزخم والانتشار ضمن الفضاء المدني خارج مناطق سيطرة النظام.

عمومًا أيضًا، أدى إغلاق الحدود في الشمال والجنوب وحصر الحركة من خلال عدد من المعابر وبداية تمركز السلطات بيد بعض الفصائل وتحكم قسم منها بهذه المعابر وكذلك انتشار الحواجز بين مناطق السيطرة واحتدام المعارك إلى ازدياد كبير في كلف السلع داخل سورية أدى لتضخم اقتصادي (على الرغم من الثبات النسبي لليرة السورية خلال هذه المرحلة). زاد هذا التضخم من جهة، وازدياد تواجد المنظمات الدولية (معظمها إغاثية)، بسبب زيادة المساعدات وازدياد حاجاتها التوظيفية من السوريين (في دول الجوار ومن ثم انتقالها لتوظيف فرق داخل سورية)، من جهة أخرى، إلى تفاقم عملية تضخم رواتب العاملين في المنظمات (مع الانتباه أيضًا لعامل تضخم كلف الحياة في مدن تركزت هذه المنظمات في دول الجوار بسبب الإقبال عليها كغازي عنتاب أو مرسين في تركيا). انعكس ذلك، من جهة، بزيادة الحمل التشغيلي على المنظمات المدنية السورية (وخصوصًا الأصغر حجمًا منها وبالتالي بشكل أكبر على تلك المنظمات غير الإغاثية)، ومن جهة أخرى، بزيادة «التباعد الطبقي» بين «مجتمع العاملين في المنظمات» وبقية شرائح المجتمع في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (بما فيها العاملون ضمن المجالس المحلية التي أصبحت المنظمات، وخصوصًا الإغاثية منها، منافسةً للمجالس ليس فقط في تقديم الخدمة وفي الحصول على التمويل، بل أيضًا في جذب الكوادر والكفاءات).

ولا يمكن الحديث عن الفضاء المدني السوري في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام خلال هذه المرحلة دون الإشارة للدور الكبير والمؤلم الذي لعبه الفاعلون المدنيون خلال عملية إخلاء حلب

الشرقية من سكانها قبيل دخول قوات النظام إليها في نهاية 2016. فمن جهة، أدى المجتمع المدني دور الوسيط التفاوضي بين الفصائل المقاتلة في حلب الشرقية وبين قوات النظام/ القوات الروسية، ومن جهة ثانية، كان له الدور الأساس في التنظيم اللوجستي لعملية الإخلاء وتنظيم عملية الإيواء والاستجابة الإنسانية لعشرات الآلاف من المدنيين الذين تم إخلاؤهم. كما شكل سقوط حلب الشرقية نقطة تحول بارزة في طبيعة التوازن بين الفضاء المدني والفضاء العسكري في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام ليبدأ معها ترجيح كفة الفضاء العسكري على الفضاء المدني (والمستمر في التقهقر إلى يومنا هذا).

ولا بدّ لتوصيف هذه المرحلة، من الحديث عن الفضاء المدني في مناطق سيطرة النظام، والذي يمكن اختصاره بهيمنة شبه كاملة للمنظمات المرتبطة بالنظام على القسم الإغاثي مع ظهور بوادر فرق محلية لها استقلاليتها (خصوصاً في مناطق السلمية، حماة، الساحل، السويداء) تعمل على أنواع «آمنة» من الأنشطة مرتبطة بتمكين المرأة، وحقوق الأطفال والتدريبات المهنية.

وساهم استمرار الحالة الأمنية الاستثنائية في شمال شرق سورية، في المناطق التي لم تدخلها داعش، في الابقاء على هامش جيد للعمل المدني، ولكنه افتقر للوصول إلى التمويل الدولي اللازم والذي كان إضافة إلى تركيزه على موضوع المساعدات الإنسانية التي لم تحتجها بشدة هذه المناطق وقتها... كان يرى في الحالة «الهادئة» نسبيًا في هذه المناطق عذرًا لعدم التركيز عليها.

ويمكن الحديث هنا عن الانفصال المتنامي في هذه المرحلة بين الفضاء المدني في مناطق سيطرة النظام وذاك الفاعل في المناطق الخارجة عن سيطرته ولتبقى صلة الوصل الصغيرة الممكنة هي لقاءات معظمها سرية في بيروت بمبادرات إما من منظمات دولية أو سورية.

كما تجدر الإشارة إلى أن اتفاقية تركيا مع الاتحاد الأوروبي حول الحد من حرية حركة السوريين من وإلى تركيا أدت أيضًا إلى ظهور تباعد متزايد بين منصتي العمل المدني من خارج سورية وهما غازي عنتاب وبيروت (مع التنويه أنه مؤخرًا بدأت أربيل تظهر كمركز تجمع أو كمنصة للمنظمات العاملة في شمال شرق سورية). وأثرت أيضًا على طبيعة عمل المنظمات السورية في الشمال السوري انطلاقًا من تركيا لتخلق نمط عام من التوزيع الإداري (وخصوصًا في المنظمات الإغاثية) تمركزت فيه الإدارة وصنع القرار في تركيا تاركة فقط المستويات التنفيذية للعاملين في هذه المنظمات داخل سورية. وأصبحت غازي عنتاب خلال هذه الفترة مركزًا أساسيًا ومجمعًا «للفاعلين القياديين» في مجتمع المنظمات المدنية (تليها بيروت) ومركز التقاء بين هذه المنظمات وبين المنظمات الدولية وممثلي المانحين الدوليين.

ونهاية لتوصيف هذه المرحلة، من المهم لحظ الأثر الذي خلقه إنشاء غرفة دعم المجتمع المدني التابعة لمكتب المبعوث الخاص الأممي لسورية في منتصف 2016 والذي كان في بداياته عامل تأزم إضافي ضمن المجتمع المدني السوري في تلك الفترة (بسبب آليات الاختيار والعمل غير الموفقة عند إقلاع هذه الغرفة) لتكون عاملًا مساهمًا في الشروخ العديدة التي بدأت تظهر في الفضاء المدني السوري والتي أشرت لها أعلاه.

5 - مرحلة بداية الانحسار الكمي والجغرافي مع بداية نوع من «الصحو» (2017 إلى 2019)

بدأت تحولات العمل العسكري تتضح بعد سقوط حلب الشرقية بيد النظام من جهة، وإطلاق عملية درع الفرات من قبل تركيا بالتوازي مع انتقال التحالف الدولي ضد داعش لاعتماد أساسي على قوات قسد كقوة برية مدعومة من التحالف لاستعادة القسم السوري من الأراضي التي كانت تسيطر عليها داعش، من جهة ثانية. ففي منتصف 2017 كانت داعش قد انتهت في شمال شرق سورية وقبلها بأشهر في شمال سورية. وكانت هذه السنة هي سنة تحضير وإعادة توزيع لقوات النظام باتجاه الجنوب، لبداية الحملة ضد الغوطة الشرقية في مطلع 2018، ثم السيطرة عليها في نيسان من هذا العام، ليتقل الهجوم بعدها باتجاه مناطق درعا والتي أثرت الفصائل فيها المصالحة، كما فعلت بعدها الفصائل القليلة التي كانت متبقية في القسم المحاصر من ريف حمص الشمالي وريف حماة الجنوبي. وبهذا كان النظام وداعموه قد أتموا السيطرة على مناطق غرب الفرات الوسطى والجنوبية كافة (باستثناء رقعة جغرافية صحراوية في الجنوب على الحدود الأردنية بقيت فيها قاعدة أميركية ومخيم للنازحين هو مخيم الركبان).

في هذه الأثناء، قامت جبهة النصرة، تحت مسماتها الجديد «هيئة تحرير الشام»، بالقضاء شبه الكامل على تواجد أحرار الشام في مناطق إدلب في النصف الثاني من 2017 لتصبح القوة العسكرية الوحيدة في إدلب.

وكان إطلاق عملية غصن الزيتون من جانب تركيا والتدخل العسكري المباشر إلى جانب فصائل أصبحت تابعة للإرادة التركية بشكل مطلق منذ إطلاق عملية درع الفرات، وما نتج عنه من تهجير قسري لعشرات آلاف العائلات من مناطق عفرين،... تهيئةً نهائياً للمعاداة التي كانت قد بدأت بالظهور بين قسد وبقية الفصائل في الشمال السوري (منذ بداية عملية درع الفرات وترافق انطلاقها مع هجوم قسد على تل رفعت في شمال حلب وعمليات التهجير القسري التي رافقتهم)، وأصبح بعد معركة عفرين مقسماً لثلاث مناطق سيطرة عسكرية: قسد مسيطرة على كافة مناطق شرق الفرات وعلى قسم يمتد حتى منبج غرب الفرات؛ تركيا وما يتبعها من مجموعة فصائل مسيطرة على مناطق ريف حلب الشمالي من منبج لعفرين (ثم على شريط حدودي بين رأس العين وتل أبيض استولت عليه القوات التركية وما يتبعها من فصائل في عملية نبع السلام في نهاية 2019)؛ وهيئة تحرير الشام مسيطرة على إدلب وريف حلب الغربي (بعد هجومها عليه في مطلع 2019)، ليتم بعدها اقتطاع أجزاء مهمة من مناطق سيطرة هيئة تحرير الشام بعد هجوم النظام وداعميه في مطلع 2020 (بالأخص في ريف إدلب الجنوبي حيث سيطر النظام على مدينتين كانتا تتمتعان برمزية قوية وهما معرة النعمان وسراقب)، ولتتم نشر قوات تركية في عدد كبير من نقاط المراقبة على خط النار الفاصل بين قوات هيئة تحرير الشام وقوات النظام.

تجمدت من بعد مطلع 2020 هذه الخارطة العسكرية إلى حد كبير.

لذلك، كانت الفترة من نهاية 2016 لمطلع 2020 أكثر الفترات التي شهدت حركات نزوح وتهجير قسري تعدد مسببوه، لينزع عن النظام وبشكل نهائي حصريته ارتكاب هذا النوع من جرائم الحرب وليخلق تراكباً معقداً جداً من المظلميات انعكس بقوة على الفضاء المدني السوري والذي بدأ فيه تثبيت لشرخ إضافي وهو شرخ شمال-شرق / شمال-غرب.

وفي الوقت الذي شهدت فيه بداية هذه المرحلة استمرارًا للتنامي مبالغ المساعدات الدولية لسورية (وبالأخص الإغاثية منها)، أدت التحولات العسكرية السابقة إلى انكفاء عدد أكبر من الدول المانحة على دعم العمل الإنساني بشكل شبه حصري (على حساب ما كان قليلًا أصلًا من دعم العمل التنموي/الحقوقي). وفي نهاية هذه المرحلة بدأت بوادر استقرار حجم الدعم (في مقابل ارتفاع مستمر في الاحتياجات)، قبل بدء انخفاضه بوتيرة مستمرة وإن كانت ضعيفة.

وبينما بدأت هذه المرحلة ببوادر تحول صحي لدور المجالس المحلية نحو حكم محلي في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (انتخابات مباشرة لعدة مجالس محلية في الغوطة الشرقية، تحسن القواعد الحوكمية بين مجالس المحافظات والمجالس المحلية، تحسن دور المديرية في قطاعات الخدمات والتعليم والصحة)؛... أدت استعادة النظام لمناطق الجنوب والوسط، ثم سيطرة هيئة تحرير الشام على مناطق إدلب كافة وريف حلب الغربي، وكذلك سيطرة قسد على شمال شرق سورية، وتركيا على مناطق الريف الشمالي لحلب، إلى انحسار كبير في هذا الحكم المحلي، ولتكتمل عملية انتقال المجالس المحلية إلى خارج الفضاء المدني ليدخل ضمن الفضاء الإداري بشكل كامل، ولكن مع الأسف ضمن إدارات شديدة المركزية من جهة (النظام، الإدارة الذاتية التي أنشأتها قسد وأخذت مداها بعد انتهاء عملية التحرير من داعش، وحكومة الإنقاذ التي أنشأتها هيئة تحرير الشام في نهاية 2017)، أو إدارة مبعثرة فيها تدخل خارجي كبير تحت غطاء صوري للحكومة الموقته السورية في مناطق سيطرة تركيا، من جهة أخرى.

وباستعادة النظام للغوطة الشرقية ولمناطق درعا من جهة، وسيطرة هيئة تحرير الشام على ريف حلب الغربي من جهة ثانية، لم يعد على الجغرافيا السورية أي منطقة جغرافية تحمل أي نوع من التوازن أو الندية بين الفضاء المدني والفضاء العسكري، وليصبح الفضاء المدني المتعدد الشروخ تحت هيمنة سلطات أمر واقع متعددة، يدافع في كل منطقة هيمنة فيها عن هوامش تحركه المختلفة، بما يسنح له من أدوات وقوة لمواجهة تسلط هذه السلطات.

كما عانت التجمعات المدنية السورية في دول الجوار هذه الفترة (والتي بأغلبها العظمى كانت منظمات غير حكومية) من تقلص كبير في حالة التعاون السياسي والإداري من حكومات هذه الدول، وبدأت تظهر في طريق هذه التجمعات عراقيل إدارية وقانونية متنامية لتحيّد قسمًا مهمًا من طاقاتها ومواردها بعيدًا عن المساندة للمجتمعات المحلية داخل سورية أو للاجئين خارجها، والتي أنشئت هذه التجمعات من أجلها. وأدى الإفراط في الحذر الذي تعاملت به المنظومة المصرفية العالمية مع تصاعد العقوبات على سورية إلى زيادة تعقيدات عمل هذه المنظمات. كما أدى العرف السائد لدى معظم الدول المانحة الغربية منها بتدوير موظفيها، القائمين على إقرار المساعدات ومتابعة استخدامها، لوصول شريحة جديدة من موظفين لم يكن لديهم أي ارتباط سابق مع الملف السوري (وهو ما بدأ بالظهور في المرحلة السابقة، أي ابتداء من 2015، ولكن تفاقم أثره خلال هذه المرحلة)، وبالتالي بدون أي انخراط معنوي حقيقي (ما عدا بعض الاستثناءات الفردية)، لتتحول المساعدات لعمليات تقنية بحتة يسعى القائمون عليها للحماية القانونية الذاتية بشكل متزايد (ولاسيما تصاعد تواجد حركات اليمين المتطرف في البرلمانات وخصوصًا الأوروبية منها وقرب هذه الحركات من النظام السوري كان يزيد الضغط الرقابي على المساعدات المخصصة للمناطق

الخارجة عن سيطرته). ترجم هذا كله بزيادة كبيرة في الأعباء الإدارية والمحاسبية للمنظمات السورية التي كانت تتلقى تمويلًا من هذه الدول (مباشرة أو عبر المنظمات الدولية)؛ وساهم في تضخم كبير في الكلف الإدارية للمنظمات السورية المتمركزة في الخارج، ولزيادة تمركز اتخاذ القرارات ضمن المنظمات في خارج سورية (بالقرب من السلطات الإدارية النافذة ومن ممثلي الدول والمنظمات الدولية المانحة).

وأدت عودة مناطق واسعة لسيطرة النظام وتهجير سكانها إلى الشمال (ومن بينهم فاعلون في الفضاء المدني لهذه المناطق) إلى تحييد عدد كبير من فاعلي الفضاء المدني داخل سورية، ودفع قسم كبير منهم (وخاصةً الفاعلين في القطاعات غير الإغاثية) إلى خارج سورية (معظمهم تهربًا) بسبب «الاحتفاظ» النسبي في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام في الشمال (عمليات نزوح المدنيين نتج عنها تجمعات كبيرة ضمن مخيمات ما تزال لالآن تفتقر لأي إمكانيات أو مساحات عمل مدني مختلف عن الاستجابة الإغاثية، وبالتالي، ففاعلون المدنيون في القطاعات غير الإغاثية فقدوا مساحات عملهم بسبب النزوح والتمركز السكاني للنازحين في مخيمات).

كما أدى قرار الأوتشا في تركيا في 2017 بإقرار مسموحية التنسيق مع المجالس المحلية للمنظمات الإغاثية المتعاملة مع الأوتشا، وانتقال هذه المسموحية بشكل تلقائي لمسموحية التنسيق مع سلطات الأمر الواقع في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، بدون أن تتم أي عملية مراجعة لهذا القرار... أدى إلى إنشاء «تفاهمات» تضمن لهذه السلطات تدخلات متفاوتة المستوى في عملية الاستجابة الإغاثية (من التدخل في تحكيم عملية التوزيع، لفرض أسماء مستفيدين معينين، لاقتطاع جزء من المساعدات).

وتبغى الإشارة هنا أيضًا للتجربة الأليمة الثانية التي عاشها الفاعلون المدنيون لدى تهجير الغوطة الشرقية بعد سقوط حلب الشرقية. فبينما كان للفاعلين المدنيين دور مؤثر على الأقل في تأمين ظروف الإجلاء في حلب الشرقية (التفاوض والتحصير اللوجستي)، شهد الفاعلون المدنيون في الغوطة، وعلى الرغم من ما كانوا قد راكموه من فاعلية وتواجد خلال سنوات الحصار، تهميشًا كبيرًا في عمليات التفاوض وقرارات الإخلاء وتنفيذها بسبب إصرار المفاوض العسكري الروسي الذي كان يقود عمليات الهجوم على التفاعل حصراً مع الفصائل العسكرية، والمكون المدني كان قد خسر تواجدته في المفاوضات والقرارات في الغوطة الشرقية. هذا التهميش للمكون المدني جاء كإضافة لعدم قدرته قبل احتدام الهجوم على الغوطة الشرقية، على رأب صدع المعادة بين فصلي الغوطة الشرقية الأساسيين (جيش الإسلام وفيلق الرحمن)، والذي ظهر واسعًا في حملة قوات النظام مطلع عام 2018، كما كانوا قد نجحوا في تحييده في سنوات سابقة.

وفي سياق موازٍ داخل سورية، (ولحد مشابه في دول الجوار) أدى «تفاقم تضخم» رواتب العاملين ضمن منظمات المجتمع المدني في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (بسبب تزايد أثر توظيف قسم منهم لدى المنظمات الإغاثية الدولية من جهة، وبسبب التضخم الاقتصادي الناتج عن ارتفاع كلف السلع في هذه المناطق الناتج عن المعارك وعن تقسيم سورية إلى مناطق، تفرض أتاوات من قبل سلطات الأمر الواقع المختلفة على عبور السلع إليها وبينها، من جهة ثانية)، و«انهيار» مستوى الدخل العام بالمقابل بسبب انهيار قوي في قيمة العملة السورية (خلال 2017 ومن ثم خلال

2019)،... أدى هذان العاملان إلى تعاضم التباعد الاقتصادي بين العاملين في المنظمات وغيرهم من المواطنين. هذا «التباعد»، متراكبًا مع عامل «التفاهات» مع سلطات الأمر الواقع (والتي أصبح لعدد من المجالس المحلية دور «تنفيذي» فيها، بعدما أصبحت معظم هذه المجالس تحت سيطرة مباشرة لهذه السلطات)، بدأ يولد لدى المجتمعات المحلية، وكذلك لدى شريحة متنامية من الفاعلين المدنيين «المتنحين» إما «طوعًا» أو قسرًا (لأسباب أمنية أو بسبب الهجرة أو بداية انخفاض المساعدات الدولية)،... يولد إحساسًا بانتشار للفساد المالي ضمن هذه المنظمات (يتطلب برأيي هذا الموضوع دراسة موضوعية جادة وواسعة لتقصي مدى حقيقة انتشاره وحجم هذا الانتشار). وهذا لا يلغي حقيقة نوع من «الانحراف» في مسار عمل بعض المنظمات السورية خلال هذه المرحلة، من خلال تحول وظيفتها وآليات عملها (أو على الأقل القبول بتحول كهذا فرض عليها من قبل المانحين) نحو مهنية بحتة، فقدت الروح الأساسية للعمل المدني وهو الانخراط الطوعي المؤمن بقضية، ولتحول قسم لا يستهان به، ممن يفترض أن يكون انخراطهم في العمل المدني نابعًا من إيمان كهذا، إلى «موظفين» يسعون أولاً لتأمين لقمة العيش (وهو سعي مشروع لكنه في حالة العمل المدني يجب أن يأتي دائمًا ثانيًا برأيي) ضمن قطاع اقتصادي أصبح «مغريًا».

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مناطق سيطرة النظام في هذه المرحلة شهدت هوامش أكثر اتساعًا للعمل المدني من خلال انشغال النظام وقواه الأمنية بوضع المعارك المختلفة، في الوقت الذي ازداد فيه حجم المساعدات المخصصة لمناطق سيطرة النظام (بسبب استعداده للسيطرة على مناطق متعددة من جهة، ومن جهة ثانية، بسبب تمركز المساعدات الدولية أكثر فأكثر حول الاستجابة الإنسانية الطارئة، وتفضيل الدول المانحة إمرارها إما عبر الوكالات الأممية، التي تفضل آلياتها التعامل مع الحكومات المعترف بها، أو عبر المنظمات الدولية التي بدأ قسم منها يطلب الحصول على الترخيص بالعمل ضمن مناطق سيطرة النظام، راضخة لطلبه منها حصريّة العمل في مناطق سيطرته والانسحاب من العمل في غيرها).

وفي سياق مواز، بدأ تمويل عمليات إعادة الاستقرار من قبل التحالف الدولي ضد داعش لشمال شرق سورية المحرر من داعش (وكذلك لشمال حلب في الفترة ما قبل عملية غصن الزيتون)، يُترجم بإنشاء عدد متزايد من المنظمات السورية داخل سورية (بالأخص شرق الفرات) وخارجها (بالأخص في أربيل وفي ألمانيا)، تخصص جلها الأعظم في تقديم خدمات كبديل عن أو مكمل للمجالس المحلية، وخصوصًا في مناطق سيطرة قسد، نظرًا لعدم رغبة التحالف (وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية) في إعطاء شرعية كبيرة للإدارة الذاتية، شرعية قد تنتج من خلال تمكين كبير للمجالس المحلية التابعة لها.

ولكن، وعلى الرغم من مستوى تحديات غير مسبوق في هذه المرحلة (من 2017 إلى نهاية 2019)، وعلى الرغم من تعدد أنواع الشروخ ضمنه، بدأت تظهر ضمن الفضاء المدني السوري (والذي، بعد خروج المجالس المحلية منه، صار مركزًا على شكل منظمات أو فرق مجتمع مدني) بوادر «صحوة» إدراكية دفعته لتجمعات مختلفة نوعيًا عن سابقتها (والتي كانت عملياتية أو قطاعية لحد كبير). حيث أدرك عدد مهم من المنظمات الإغاثية السورية مسألة تماديها في فهمها «الحيادي» لمبادئ التدخل الإنساني، والذي كان لاستخدام الدول المانحة لصناديقها الإغاثية (وبالتالي لسيطرة موظفيها «المبرمجين» على هذه المبادئ الحيادية) من جهة، ولانخراط المنظمات الدولية الكبرى

الإغاثية الواسع من جهة ثانية، ولآليات تدخل عمل الوكالات الأممية وعلى رأسها الأوتشا من جهة ثالثة... كان له أثر كبير في إنتاج هذا التمادي. كانت لاستعادة النظام للسيطرة على حلب الشرقية وهجومه على الغوطة الشرقية أثر في هذا الإدراك، سمح لمنظمات إغاثية سورية بالتوجه نحو التقارب مع المنظمات العاملة في القطاعين التنموي والحقوق. وظهر هذا التقارب أولاً في جهد المناصرة والضغط السياسي غير المسبوق (حتى دولياً) إبان الحملة على الغوطة الشرقية، والذي أتاح للمجتمع المدني السوري وصولاً مباشراً إلى أعضاء مجلس الأمن (قمة الهرم في القرارات الدولية)، والذي، على الرغم من عدم قدرته على تغيير المخرجات (بسبب الفيتوات الروسية/ الصينية)، إلا أنه أظهر وزناً مهماً للمجتمع المدني السوري (من وجهة نظري كان عاملاً أساسياً في التخصيص الرمزي لثلث أعضاء اللجنة الدستورية للمجتمع المدني، رمزي لأنه لاحقاً تم ملء مقاعده بطريقة أعادت الوزن للمكونات السياسية بشكل رئيس). ثم ظهر هذا التقارب في محاولات إجراء لقاءات متعددة عابرة للقطاعات (إغاثية، تنمية، حقوق)، بهدف تدراك الشروخ أولاً، وثانياً بهدف إطلاق بدايات إنتاج فكري/ معرف مشترك حول مواضيع أساسية بدأت تبرز على الساحة السورية كمواضيع إعادة الإعمار والتعافي المبكر وترشيد المساعدات وحماية الفضاء المدني ورصد الانتهاكات والمحاسبة (على الجرائم المرتكبة) والعدالة الانتقالية والحفاظ على السردية الحقيقية لما حدث/ يحدث في سورية.

كما تعاظم في نهاية هذه المرحلة التفاعل الدولي مع المجتمع المدني السوري كفاعل مهم في الشأن السوري. وبعد إحداث الآلية المستقلة المحايدة والمستقلة من قبل الأمم المتحدة حول الجرائم المرتكبة في سورية وتعاملها بشكل كبير مع المنظمات السورية المختصة، والبدء في تحسين آليات عمل غرفة دعم المجتمع المدني (ابتداءً من نهاية 2019) وتشكيل اللجنة الدستورية مع تخصيص ثلث مقاعدها للمجتمع المدني السوري (كرمزية قبل كل شيء)، فبدأت مظاهر مهمة لهذا التفاعل بين المنظمات المدنية السورية.

6 - مرحلة هيمنة سلطات الأمر الواقع (من 2020 إلى الآن)

بعد انتهاء حملة قوات النظام على الريف الجنوبي لإدلب والريف الغربي لحلب في مطلع 2020، حصل استقرار كبير نسبياً في المعارك ومناطق السيطرة.

سورية أصبحت مقسمة لأربع مناطق سيطرة عسكرية (مع عدم عدّ منطقة الرقبان وما حولها منطقة بحد ذاتها نظراً إلى صغر حجمها من حيث عدد السكان): منطقة سيطرة النظام، منطقة سيطرة قسد، منطقة سيطرة تركيا ومنطقة سيطرة هيئة تحرير الشام.

كل منطقة سيطرة عسكرية أضفت عليها القوات المسيطرة صيغة حكم مختلفة تشارك كلها في كون القرارات الأساسية والحقيقية فيها بيد القوة العسكرية المسيطرة وتفرعاتها العسكرية والأمنية، وتترك بعض القرارات الإدارية والخدمية لواجهات «حكومية» لا سلطة حقيقية لها (غير تلك التي توفرها لها السلطة العسكرية/ الأمنية في منطقتها).

أصبح لسورية أربع حكومات: الحكومة السورية، الإدارة الذاتية، الحكومة المؤقتة وحكومة الإنقاذ، تعمل ثلاث منها بمركزية شديدة، بينما للرابطة منها (الحكومة المؤقتة والتي، بقرارها أو رغماً عنها،

هي الوحيدة غير الموجودة فيزيائياً في منطقة ممارسة دورها) دور صوري لحد كبير يترجم بما يشبه عشوائية حوكمية عالية في مناطق عملها (مناطق سيطرة تركيا).

لجأت قسد وهيئة تحرير الشام في 2018 و 2019 لإجراءات علنية واضحة لكونها المتحكمتين المطلقتين بوضع الخطوط الحمر المحددة لهوامش العمل المدني (رمزياً عبر اعتقالات طويلة الأمد قامت بها قسد وعبر اغتياالات قامت بها هيئة تحرير الشام آخرها كان اغتيال رائد فارس). بينما عاد النظام بعد «انتصاره» إلى عمليات التضييق على الفاعلين المدنيين من خلال زيادة تواتر «الاستدعاءات» (وهي التقنية التي تبنتها كل من قسد وهيئة تحرير الشام بدرجات مختلفة، ثم بدأت لاحقاً تتبعها الفصائل التابعة لتركيا في مناطق سيطرتها). التضييق على الهامش المدني في مناطق سيطرة تركيا بدأ بالظهور لاحقاً (2021) ولكن عبر أدوات الإسلام السياسي (المجلس الإسلامي السوري، منابر المساجد، بعض الفصائل العسكرية).

وفي الوقت نفسه، اتبعت قسد وهيئة تحرير الشام آليات تحييد القسم «المطالبي» من الفضاء المدني (النقابات والاتحادات)، آليات طالما عمل عليها النظام، وذلك عن طريق ربطها بشكل أو بآخر بالسلطة الحاكمة. لتبقى فقط مناطق السيطرة التركية مكاناً لهامش عمل مستقل نسبياً للنقابات والاتحادات (في نهاية 2022، فكان هناك 12 اتحاد/ نقابة مهنية معلنة ومختلفة الأحجام والفاعلية في مناطق سيطرة تركيا).

ترجم توقّف النزوح (لغاية ما بعد الزلزال في مطلع 2023)، وثبات التعداد السكاني المترافق مع بدء حركات عودة لبعض النازحين (بشكل داخلي ضمن منطقة السيطرة الواحدة وأهمها منطقة سيطرة النظام)، إضافة إلى الانشغال العالمي بمواضيع أخرى (كوفيد في 2020 و 2021 ومن ثم الحرب الروسية-الأوكرانية)، ... تُرجم بتسارع انخفاض حجم المساعدات الدولية لسورية.

وبينما كانت بعض المنظمات السورية تنمو حجمًا، نتج عن انخفاض الدعم انخفاض ملحوظ في عدد المنظمات السورية المسجلة في دول الجوار وخصوصاً تلك العاملة في الشمال الغربي. وكانت سيطرة النظام على مناطق كاملة قد أنهى وجود المنظمات/ الفرق المدنية المتواجدة فيها (تحدثنا أعلاه عن «الاكتظاظ» في مناطق الشمال، والذي منع ترجمة النزوح القسري لهذه المناطق بزيادة ملحوظة في عدد المنظمات/ الفرق المدنية، وبالتالي أدى لعدم تعويض ما تم خسارته من أعدادها).

في مناطق سيطرة قسد، ظهر تزايد في عدد المنظمات المدنية «الخدمية والإغاثية» بسبب تزايد الدعم، على الأخص الأميركي (والذي تركز على هذه المنطقة بعد سيطرة هيئة تحرير الشام على ريف حلب الغربي من جهة وبعد عملية غصن الزيتون التي قامت بها تركيا على الرغم من المعارضة الأميركية من جهة ثانية). وعلى الرغم من نتائج الضغط الروسي في مجلس الأمن والتي أدت لإغلاق معبر اليعربية وإيقاف مرور المساعدات العابرة للحدود إلى مناطق شرق سورية من دول الجوار (العراق وتركيا)، أدى قرار عدد من المنظمات الدولية بطلب ترخيص للعمل من الإدارة الذاتية وتمكنها من توظيف فرق محلية تابعة لها إلى تكرار ما كان قد سبق في المرحلة السابقة من عمل المنظمات (بالذات الإغاثية) في شمال غرب سورية: «تركيز» على الإغاثة والخدمات، «تفاهمات» مع سلطات الأمر الواقع يتم من خلالها اقتطاع حصص، «تضخم في رواتب العاملين في المنظمات أدى لشرخ اقتصادي بينهم وبين مجتمعاتهم المحلية، وتجمعات تشبيكية شبه «مفروضة

من قبل المانحين»، ومع أهميتها في تنسيق العمل، فقد كانت مبنية على أساس «انغزالي» جغرافياً ومحماية بشكل كبير لسلطات الأمر الواقع التي تسيطر على مناطق عملها.

وشهدت مناطق سيطرة النظام ازدياداً في «تطبيع» العمل الإغاثي مع الحكومة السورية، أولاً من قبل الوكالات الأممية المختلفة (التي أصدرت حتى في مطلع 2022 النسخة المحدثة من الإطار الاستراتيجي للمساعدات الأممية بالتعاون مع الحكومة السورية وفيه تبين صرخة لقسم من سرديّة النظام حول «عودة نسبية للأمن والاستقرار لثلاثي الأراضي السورية»)، ومن قبل منظمات دولية إغاثية كبرى، وبعدها من عدد من الدول المانحة (إعادة فتح مكتب إغاثي سويسري، تلاه تقديم أوراق اعتماد السفارة السويسرية لوزير الخارجية السوري على الرغم من إقامتها ببيروت، تلاه ارتفاع وتيرة الزيارات «التفقدية» لمناطق سيطرة النظام لعدد من الدبلوماسيين المقيمين في بيروت كسفيرة السويد ورئيس البعثة الأوروبية لسورية).

وزاد اختلاف الواقع التمويلي والعملي بين مناطق السيطرة المختلفة من تباعد منظمات المجتمع المدني وتضاؤل مساحات وفرص التواصل بينها وأدى تحابي بعضها مع سلطات الأمر الواقع في مناطقها إلى تنامي عدم الثقة وظهور اتهامات متبادلة بالتعامي عن الانتهاكات (ولا سيما بين شمال شرق وشمال غرب سورية).

ولكن يمكن القول إن هذه المرحلة شهدت بالتوازي ارتفاعاً ملحوظاً في قدرات المنظمات المدنية السورية التقنية أولاً ومن ثم المعرفية ثانياً و«التواجدية»/التنسيقية أخيراً.

فقد أدت التحديات المرتبطة بالعمل التقني للمنظمات السورية (التضيقات في دول الجوار والتضيقات المصرفية الدولية) من جهة، والتزايد المتنامي في الضغوط التمويلية «لحرفنة» العمل المدني السوري (وهو ما يفقده بالتوازي تأصله كعمل حامل لقضية كما ورد أعلاه)، من جهة أخرى، إلى تنامي القدرات العملية للمنظمات السورية (والذي ترافق بشكل طبيعي ومؤسف مع ارتفاع كبير في كلفها التشغيلية). هذا التراكم التقني كان، وعلى الرغم من آثاره السلبية الواضحة، عامل تراكم معرفي، سمح للمجتمع المدني السوري بإنتاج خبرات حقيقية مدركة لمنظومة المساعدات الدولية وآلياتها ونواقصها وقادرة على الاحتكاك بخبراء من سياقات دولية مختلفة (كحالة أفغانستان بعد الانسحاب الأميركي منها في 2021 وعواقبه الكارثية على المجتمع المدني الأفغاني)، وقادرة على إنتاج حالة تحليلية نقدية عالية المستوى لهذه المنظومة وقادرة على تصميم حلول لها (طبعا في حال وجود إرادة سياسية دولية في تبني هكذا حلول كهذه، وهو شيء غير متوفر حالياً مع الأسف).

ظهرت في هذه المرحلة أيضاً بوادر نضج في فحوى العمل المدني، بدءاً من ظهور بعض الروابط «المطلبية» داخل سورية (حقوق ذوي/ذوات الإعاقة، حملة متطوعين ضد كورونا، تجمعات نسوية مختلفة)، أو عابرة داخل/خارج سورية كروابط الضحايا المختلفة، ومن ثم تعاظم دور المنظمات العاملة على مواضيع المحاسبة والتفافها على حالة عدم القدرة على استخدام المحكمة الجنائية الدولية في حالة سورية بالذهاب نحو تفعيل محاكمات فردية متعددة في عدد من المحاكم الأوروبية لأشخاص وجهت لهم اتهامات بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية، إلى جهود

المناصرة المركزة والتي استندت إليها تجمعات لسوريين في المهجر لتدفع دول لتحركات سياسية فردية (قانون قيصر، قانون العقوبات الفردية الأوروبية، الدعوى المشتركة الكندية-الهولندية على الحكومة السورية أمام محكمة العدل الدولية بتهمة استخدام التعذيب الممنهج).

كما تنامي الحضور السوري المدني كفاعل مؤثر على الساحة الدولية من خلال تنظيم عمل غرفة دعم المجتمع المدني، ومن خلال ظهور معرفي متين لكتلة «المستقلين» ضمن الثلث المخصص للمجتمع المدني السوري في اللجنة الدستورية (وهي الكتلة التي لم يطلب لا من النظام ولا من هيئة التفاوض المعارضة الموافقة عليها)، ومن خلال تنامي المشاركة الفعالة في أيام الحوار الموازية لمؤتمر بروكسل للمانحين، وكذلك تنظيم أول مؤتمر (ولو كان افتراضياً وليس فيزيائياً) بتنظيم سوري، دُعي للمشاركة فيه ممثلو المانحين حول المساعدات الدولية وضرورة كونها مبنية على المبادئ.

وظهرت في إطار هذا الحضور عدة مبادرات مهمة وواعدة للتنسيق والمناصرة، منها خارج سورية كتحالف المنظمات السورية الأميركية، المجلس السوري البريطاني ومنصة الشبكات المدنية السورية العاملة في الخارج، ومنها عابر للحدود والتقسيمات كتحالف روابط الضحايا ومؤخرًا مبادرة «مدنية». وهي تعمل كلها وبآليات مختلفة وبأهداف متكاملة لحد كبير على زيادة وزن الصوت السوري وتأثيره في عمليات اتخاذ القرار على المستويات السياسية، القانونية والتمويلية (في المستويات السياسية، التصميمية أو البرمجية لعمليات التمويل).

وأخيراً، لا بدّ من الذكر أن الزلزال الطبيعي الذي ضرب شمال غرب سورية وجنوب غرب تركيا في مطلع عام 2023، وبعلى الرغم من الدمار الذي أحدثه في مناطق في سورية كان قسم كبير منها أصلاً قد تعرض لتدمير بسبب الخيار الكارثي للنظام بالحل القمعي بمواجهة الثورة السورية، إلا أنه فتح باباً مهماً لتعميق «الصحوة» التي كانت قد بدأت منذ سنوات، ولتزيد حالة الإدراك لدى الفضاء المدني السوري، أو على الأقل ضمن تمظهره الأكبر والأكثر فعالية حالياً: المنظمات والفرق المدنية، بضرورة زيادة التعاضد (وبالذات بشكل عابر لمناطق الصراع من جهة، ومن جهة أخرى، عابر القطاعات لخلق نموذج سوري من مفهوم الـ triple nexus المقارب بين فاعلي العمل الإنساني، فاعلي العمل التنموي وفاعلي العمل الحقوقي)؛ وكذلك بضرورة إنتاج آليات سورية للتنسيق المشترك، وبضرورة الوصول والتأثير المباشر على صانعي القرار الدولي (سياسياً، قانونياً وتمويلياً)، وضمن وجود آليات لإشراك المجتمعات المحلية في عمليات اتخاذ القرارات التمويلية ومساءلتها عن هذه القرارات وعن تنفيذها.

ثالثاً: خاتمة

هذه المقالة هي محاولة تجميع أفكار وذكريات منبثقة من تجربتي مع مسارات العمل المدني في سورية وانخراطي فيها منذ انطلاق الثورة السورية إلى يومنا هذا. يحتاج إنصاف هذه التجربة الغنية إلى بحوث كثيرة ومتعمقة أمل أن تتناول بالدراسة الأفكار والترابطات التي أوردتها في المقالة.

في رأيي الشخصي، شهدنا خلال 21 عاماً منذ انطلاق الثورة السورية عملية نشوء سريعة جداً لفضاء مدني واسع (كما قلت هناك حاجة إلى دراسة وضع وتداعيات المجتمع المدني ما قبل

الثورة، لكن ما لا يمكن إنكاره هو حالة الانتشار الواسع الذي أوجدته الثورة للفضاء المدني (أوصلته إلى درجة من التعقيد (بمعنى الغنى وأيضاً بمعنى «التشربك») تسمح بالقول إنه واعد لمستقبل سورية.

ركز المقال بشكل أساسي على أهم ثلاثة «تمظهرات» للفضاء المدني السوري منذ انطلاق الثورة السورية: التنسيقيات أولاً والمجالس المحلية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام (التي نشأت كفاعليات عمل مدني قبل تحولها لدورها الحقيقي كأدوات حكم محلي) وأخيراً المنظمات/ الفرق المدنية.

حاولت قدر الإمكان إدراج التحديات التي رأيتها، إما قد واجهت هذا الفضاء المدني أو تأصلت داخله، وربطها مع تطورات سورية منذ انطلاق الثورة. لكن وبعلى الرغم من كل التحديات، والتي يتطلب قسم منها حلولاً أساسية (وأهمها مخاطر استمرار التباعد عن هموم المجتمعات المحلية و«حرفنة» الفضاء المدني)، أعتقد أن انخراط عشرات الآلاف من السوريين والسوريين (إن لم نقل بضع مئات من الآلاف إذا أخذنا بعين الاعتبار كل من شارك في الأنشطة والفعاليات) في الشأن العام من خلال هذا الفضاء، وتراكم التجارب، الفاشلة منها والناجحة، التي تمت وتم فيه، لا بد أن ينظر له بالعموم كتراكم مهم وحيوي لمستقبل سورية وبالتالي يجب حماية قدرته على التطور والاستمرار الإيجابي. مع الإشارة إلى كوننا نمر، في وقت كتابة هذه المقالة، بتحويلات سياسية متعلقة بسورية بعد بدء التطبيع العربي مع النظام. وقد تكون هذه المرحلة الحالية منعطفًا جديدًا يؤثر بشكل أساسي في تطور الفضاء المدني السوري.

دور النضال المدني في بناء الخط الثالث في ظل مجتمع منقسم بالحرب؛ دراسة للحالة السورية

رياض زهر الدين



رياض زهر الدين

كاتب سوري، يحمل إجازة في الحقوق من جامعة دمشق، صدر له كتاب بعنوان (نقد الفكر السياسي) عن دار الينابيع بدمشق 2002، وشارك في كتاب بعنوان (عبد العزيز الخير) من إصدارة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر. كتب عشرات الدراسات في الدوريات العربية.

توطئة

على الرغم من وجود عدة تعاريف للمجتمع المدني، تعكس جميعها تجارب مجتمعات الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى أن أعاد تحديثه وإحياءه غرامشي في مطلع القرن العشرين، إلا أنها كانت في مجملها عاجزة عن ضبط الحالات الخاصة بمجتمعات الأطراف، وكما لا توجد حتى الآن نظرية حول الدولة، فإنه لا توجد نظرية تحدد الاستراتيجية الملائمة للنضال المدني في ظل الأنظمة السلطوية أو في ظل العولمة، حيث تسود الفوضى وتكثر التدخلات والضغوط الخارجية على الدولة الوطنية، وتضعف السيادة، أو تتحدث عن طرق معالجة إشكاليات العمل المدني السلمي ضمن المجتمعات التي تشهد نزاعات وحروباً أهلية تحتجز تشكله وتمنعه من تعريف نفسه وتحديد دوره أمام الأطراف المتصارعة. لذلك شهدنا التناقض الواضح بين هذه التعاريف، بسبب كثرة التوظيف السياسي بالمفهوم خدمةً لأجندات للفاعلين الاجتماعيين في الواقع الملموس. بينما بالحقيقة ما يحدد مضمون أي تعريف ويكسبه معنى في نهاية الأمر، هو العمل المنظم القادر على تأمين وحدة المجتمعات المنقسمة واستقرارها في ظل الحروب كالحالة السورية، أو يمنع انقسامها بسبب الصراعات الاجتماعية على إدارة السلطة والثروة.

يسلط هذا البحث الضوء على المفاضلة بين استراتيجيتي عمل للمنظمات المدنية، الأولى نشأت في ظل بيئة غير آمنة أو غير مستقرة لا يوجد فيها توافق على عقد اجتماعي محدد ولا دستور جديد أو حل سياسي ناجز يفتح أبواب التحول الديمقراطي، بل جرى تفريغها من سلطة الدولة

التوتاليتارية لمصلحة سلطة أشد خطورة وتحكمًا من سابقتها في حرية الأفراد والمجتمعات، هي سلطة منظمات العولمة ورؤاها الخاصة بالتوقف على أعتاب إدارة أزمة الإفقار والتهميش بالعمل المدني الإغاثي ومثالها الأوضح النزاع السوري، وتقويم أداؤها في ظل الإنجاز والأهداف المعلنة، واستخلاص دروس التجربة منها.

والانتقال في شقه الثاني إلى مناقشة معالم استراتيجية عمل بديلة لتنظيمات مدنية ديمقراطية مستقلة القرار منبثقة عن الداخل السوري، تقوم على العمل التطوعي غير المأجور، مسنودًا بحراك شعبي متحرر من هيمنة سلطة الدولة وقيم المجتمع التقليدي معًا، وأيضًا من كل ما يحتجز التطور الذاتي التلقائي للشعوب، مثل حل الصراعات بعيدًا عن العنف، في مرحلة ما زالت تسيطر عليها تناقضات معقدة من ضمنها، وجود نظام تسلطي، تصدعت سلطته دولته، لكنه على الرغم من ذلك ما زال يشعر أنه خرج منتصرًا على ثورة الشعب ضده، وبات قادرًا بشكل منفرد على إعادة إنتاج نظامه التسلطي من جديد، إلى جانب صعوبة بناء مجتمع مدني في ظل قيم مجتمع أهلي وأخلاقه، يحتجز تشكله بإرادة أفراده الحرة، ويعرقل مسار تشكل كتلة تاريخية تمضي بعزم إلى الحداثة. لذلك شهدنا حالة تعارض في استراتيجيات العمل المدني ظهرت في تعريف الأمم المتحدة الذي ينسجم إلى درجة كبيرة مع متطلبات قوى العولمة ومفهومها الخاص للمجتمع المدني، بعد أن باتت الحاكم الفعلي للعالم، يقابله التعريف الأكثر مقاربة للحالة العربية، الذي قدمه رئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية الدكتور (سعد الدين إبراهيم)، حيث أعطى دورًا أساسيًا لمنظمات المجتمع في تحديد أولويات عمل هذه المنظمات المدنية، وفي رسم معالم طريق النضال المدني المحلي الخاص بها، من دون أن يفصل بين النضال المدني والنضال السياسي⁽¹⁾.

والخط المدني حتى يتحول إلى قوة ثالثة تقف دون بلوغه غايته مجموعة من العقبات، ومن بينها تحديد طبيعة العلاقة التي تربطه بالعمل السياسي ذي الطابع النخبوي، هل هي علاقة منافسة على السلطة السياسية أم تنسيق من أجل إنجاح التحول الديمقراطي؟ والنضال المدني عبر تنظيماته المتعددة، وحتى ينجح يفترض عدم استهدافه السلطة بشكل مباشر، ويبقى دوره محصورًا في ممارسة الضغط على صانع القرار السياسي، ويمكن بذلك أن يؤدي دور الوسيط بين الأطراف المتنافسة، في أثناء عملية التفاوض مع النظام السوري، ويعتمد ذلك الخط بشكل كبير على الحراك الشعبي السلمي، في ممارسة ضغطه، من أجل تعزيز فرص الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، في مواجهة القوى المتمركزة في عملها حول السلطة، داخل أطراف النخب الحزبية والسياسية المتصارعة.

مقدمة

قبل عقد من اندلاع الثورة السورية عام 2011 عرفت البلاد نوعًا من الحراك النخبوي الذي يمزج بين النضالين المدني والسياسي، في حين جرت محاولات جادة من قبل النخب السياسية اليسارية ذات التوجه العلماني، لإعادة التأسيس النظري لمفهوم المجتمع المدني بما يتلاءم مع الظروف السورية بعيدًا عن موروثها الأيديولوجي السابق، ليأخذ عملها طابع التبشير بعقلانية العمل السياسي

(1) المجتمع المدني ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي، سعد الدين إبراهيم، تقديم لكتاب الموجة الثالثة، مركز ابن خلدون لدراسات الإنمائية القاهرة، 1991، ص 10.

وديمقراطيته بعيداً عن الحلول الانقلابية، وبثقافة منفتحة مضادة للأصوليات المستحكمة بالفكر من خلال العادات والتقاليد، إلى جانب نشاط ميداني تركز في مجمله على المطالبة بالمواطنة وحقوق الإنسان السوري، والدفاع عن حرية الأفراد بمواجهة أحادية النظام الشمولية، عبّدت جميعها الطريق أمام الثورة السورية.

استراتيجية النضال المدني في ظل الثورة

تشكلت تنسيقيات الثورة السورية خلال الأشهر الأربعة الأولى، بشكل تطوعي وفق استراتيجية النضال السلمي، ولكن ما لبثت أن انقلبت بحكم التدخلات الخارجية، وسيطرة العنصرية على الحراك الشعبي إلى هيمنة استراتيجية منظمات العولمة المدنية على العمل المدني السوري، تلك الاستراتيجية القائمة على إفراغ المجتمع من هيمنة السلطة المركزية، وما ينتج عنها من تفكك المجتمع، وحالة الانقسام والفوضى، والضغط على الدولة باتجاه التفكك أيضاً، ليصبح دور هذه المنظمات حينها منصباً على إدارة أزمة التهميش والفقر في البلاد، من خلال التركيز على العمل الإغاثي، ليتم إثرها تقاسم دور الدولة المركزية بين عدة إدارات محلية منفصلة ومتنافسة. وهذا ما حدث في التجربة السورية، حيث تركزت الجهود على الحوكمة المحلية، والعمل الإغاثي، وجهود محاربة الإرهاب والتطرف الإسلامي، عن طريق جمع المعلومات عن قوى الأمر الواقع، لمصلحة منظمات الدعم والتمويل، التي كانت مهتمة هي وأجهزة استخباراتها، برصد تمدد نفوذ قوى التطرف الإسلامي على الأرض السورية.

وقد وضحت معالم تلك الاستراتيجية من خلال ابتعاد اتحاد الدول الأوروبية عن ممارسة الضغط باتجاه الحل السياسي⁽²⁾، والاكتفاء بدعم العمل المدني الإنساني في سوريا، عبر مؤتمرات المانحين في بروكسل، حيث ذهب التمويل على مشاريع قصيرة الأجل لتخفيف العنف الناتج عن الفوضى، وزوال سلطة الدولة الخصم للدود للعولمة، بينما جرى إهمال مشاريع التمويل طويل الأجل، المتعلقة بالتنمية والتحديث، وتم تحويلها جراء ذلك إلى منظمات متنافسة متصارعة على استقطاب تمويل الدول المانحة للمساعدات، وتنشيط خبرات الكادر باتجاه الحوكمة كشكل من أشكال إدارة الأزمة، والتأسيس لسلطة سياسية بديلة مدعومة من الخارج كمقدمة لخروج المنطقة وشعوبها من الفعل والتاريخ⁽³⁾.

مر النضال المدني خلال سنوات الحرب بعدة مستويات من العمل، انتقلت على إثرها التنظيمات المدنية من الاستقلال الكامل في قرارها، ومرحلة السلمية والتشبيك والتنسيق إلى مرحلة العمل المسلح، والانقسام والصراع البيئي، والتعبئة بالتدرج للقوى الإقليمية والدولية، فأضحت بذلك أداة بيد تلك الأجنداث، وخرجت عن أهدافها في بناء قطب مدني مستقل.

كانت البداية مع تنسيقيات الثورة بمبادرة من شباب الحراك في الداخل بشكل عفوي وبقرارهم المستقل، التي لعبت دوراً أساسياً في تنظيم التظاهرات السلمية داخل المدن وتوحيد شعاراتها،

(2) استراتيجيات للانخراط الأوروبي مع منظمات المجتمع المدني السوري في الشتات، ص 10.

(3) المرجع السابق.

ودعمها بالتغطية الإعلامية، وتأمين الدعم اللوجستي للمتظاهرين، نقلت الحراك السلمي من مرحلة العفوية المطلقة إلى مرحلة التنظيم النسبي، وسدت فراغ غياب القيادة السياسية للثورة. ومع اتساع الحراك تطورت هذه التنسيقات إلى مستوى أعلى من التنظيم وتم التشبيك فيما بينها، وخلال أربعة الأشهر الأولى، تأسست ثلاثة أجسام رئيسة داخلية مستقلة، هي لجان التنسيق المحلية بقيادة رزان زيتونة ومازن درويش، والهيئة العامة لقيادة الثورة بقيادة سهير الأتاسي ونضال درويش، والمجلس الأعلى لقيادة الثورة بقيادة عماد الدين رشيد وواصل الشمالي، انضمت هذه التشكيلات لاحقاً للمجلس الوطني السوري المعارض⁽⁴⁾. في مرحلة لاحقة بدأت هذه التشكيلات المدنية بالخروج عن سلميتها وأخذت تعمل على دعم الكتائب المسلحة التي انشقت عن الجيش، ثم تورطت أكثر في إنشاء المجالس العسكرية وفي عمليات شراء السلاح وتمويل لفصائل الجيش الحر، وذلك بما يخالف مهمات المجتمع المدني الذي ينحصر دوره بإدارة الصراعات سواء كانت مع السلطة أو داخل المجتمع المدني بأسلوب سلمي، بعيداً عن العنف والطائفية وكل ما يتسبب بالانقسام الاجتماعي، وما يفقد مبرر وجودها.

أما في مرحلة الصراع المسلح وفي المناطق السورية الخارجة عن سيطرة النظام، فقد بدأت تبرز للوجود تنظيمات جديدة ذات طابع مدني غير حكومي، تمولها دول أجنبية بأجندات عمل معولمة، ومقرات عملها الرئيسية موجودة خارج الحدود السورية.

فرص بناء المجتمع المدني في ظل الانقسامات الراهنة؟

تحدثت دراسة أوروبية صدرت حديثاً عن البيئة المحتملة لتمكين منظمات المجتمع المدني من العمل داخل سوريا، فحصرتها في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، ممثلة بمناطق: شمال شرق سورية حيث تسيطر وحدات حماية الشعب الكردية، وشمال غرب سوريا حيث تسيطر هيئة تحرير الشام، وعلى الرغم من ذلك تجد الدراسة، فرصاً ضعيفة للعمل المدني فيها، وبيئة مقيدة لهذه الأنشطة، أما في مناطق سيطرة النظام وبحسب تقديراتها، فهي فرص شبه معدومة، حيث تميز الدراسة بين ثلاث مناطق جغرافية، الأولى: اللاذقية ودمشق، والعمل العلني فيها مستحيل، أما ريف دمشق فهو أكثر فعالية وقبولاً له من المناطق السابق ذكرها، أما المنطقة الثالثة، الأكثر ملائمة للعمل المدني المنظم فهي السويداء، حيث يتوفر لديها الاستعداد لحمل أعباء تلك المهمة⁽⁵⁾. وكل ما سبق ذكره ريسوغ لاسراتيجية الانخراط الأوروبية القائمة على دعم منظمات المجتمع المدني الموجودة في الشتات، بدلاً من التوجه نحو الداخل السوري⁽⁶⁾، في حين يتم تجاهل سائر المناطق السورية الخاضعة لسيطرة النظام، مثل حمص ودرعا، ففيها فجوة كبيرة بين أبناء المجتمع الواحد، نتيجة التمزق الاجتماعي الذي حدث بسبب الحرب الأهلية التدميرية.

(4) كيف خسر المجتمع المدني السوري استقلاليته في حرب الأجندات المتصارعة، أسعد العشي، 2020، مركز كارنيغي.

(5) استراتيجيات للانخراط الأوروبي مع منظمات المجتمع المدني السوري في الشتات، إروين فان فين، باتريس نون، مؤسسة فريدريش إيبيرت، أيلول/ سبتمبر 2021، ص 6.

(6) المرجع السابق.

ولعل حمص تبقى المثال الأوضح لذلك الانقسام الاجتماعي الطائفي الحاصل في سورية، حيث تحدثت دراسة حديثة للمحاماة جمانة قدور⁽⁷⁾ عن طبيعة التناقضات الراهنة داخل المجتمع الحمصي، الذي تفكك إلى ثلاثة أقسام رئيسة بفعل الحرب، الأول بين أنصار النظام وخصومه، حيث يمضي النظام في سياسات التغيير الديمغرافي بالمدينة ومن ضمنها إعادة إحياء مشروع (حلم حمص)، واتباعه سياسة منع الخدمات عن الأحياء السنية بالمدينة، وكذلك الأمر استثناءه سياسة الاعتقال، خارقاً بذلك تعهده للذين أجروا التسويات معه، إضافة لمنعه إعمار الأحياء السنية وعدم سماحه لمن يرغبون بالعودة من المهجرين إليها إلا بموافقات أمنية، وتنفيذه سياسة الاستيلاء على الأملاك الخاصة بموجب القانون رقم 10 لعام 2018. أما التناقض الثاني، فهو التناقض الطائفي بين العلويين والشيعية والسنة، ما يؤكد وجود تفارق تام بين أبناء البلد الواحد. أما التناقض الثالث، فهو بين الروس والإيرانيين على مد النفوذ بحمص. لتستنتج الدراسة من ذلك بأنه لا نجاح لمسار العملية السياسية، إن لم يتم ربطه بمسار آخر مواز للعدالة الانتقالية، لمقاضاة أولئك المسؤولين عن الاعتقالات الجماعية، والقتل، والتعذيب، والاعتصاب. فالنظام بسلوكه الثأري الطائفي الجديد، يضع أسساً وقواعد لنزاع مستقبلي أشد خطورة من السابق. من العرض السابق ذكره، نجد أن النظام السوري، بات عاجزاً عن إدارة الأزمة أو حتى إدارة الملف التعايش بين مكونات محافظة حمص، وكذلك الأمر في محافظات حماة ودرعا وغيرها من المدن المختلطة، ويأتي وجود إيران ليزيد المشهد السابق تعقيداً، ومن هنا وضمن مهمات الانتقال الديمقراطي، فإن تنمية المجتمع المختلط طائفيًا، سيقع عبء معظمها على عاتق المجتمع المدني السوري المحلي المستقل مستقبلاً، قبل أن يكون مسؤولية الدولة.

في الحقيقة هناك تناقض رابع أغفلت ذكره الدراسة السابقة، وهو الصراع الطبقي وانعكاساته على حياة السوريين، حيث قاد تدمير المدن الحضرية السورية ليس فقط لتحطيم التعايش الثقافي بين الطوائف، بل لتحطيم نمط عيش الطبقة الوسطى داخل المدن عند كل الطوائف، وهي الطبقة التي أدت دوراً رئيساً في دعم سلطة البعث بدايةً استيلائه على السلطة، وبنيت معه عقداً اجتماعياً استمر لحين حصول انقلاب 1970، الذي أحدث عملية فرز مهمة داخلها، وعلى وقع توجهات النظام الليبرالية بالانفتاح الاقتصادي التدريجي وتخليه عن المشروع الشعبوي في التنمية المستقلة، كفت بموجبه برجوازية الدولة البيروقراطية عن لعب دورها البونابرتي السابق، وانتقلت إلى التحالف مع تجار السوق السوداء، وسماسرة القطاع الخاص شركاء الاقتصاد الحكومي في نهب المال العام وهدره، ومع شريحة تجار غرفتي تجارة مدينة دمشق وحلب، مما سمح تدريجياً بنشوء طبقة وسطى جديدة مختلفة عن سابقتها بأصولها الحضرية، وبكونها لا تدين بالولاء لشعارات البعث الشعبوية، بل لمصلحة أفرادها بالترقي الطبقي، كونها أكثر احترافاً وتعليماً وأقل أيديولوجية من سابقتها، ولكنها أكثر استعداداً للانغماس بتوجهات الفساد والهدر الاقتصادي الحكومي، ذلك الفرز الطبقي الجديد الذي شجع على حدوثه، سياسية الإفقار المتزايدة التي كان ينتهجها النظام، بحق أصحاب الدخل المحدود، مقللاً بذلك من عدد المستفيدين بالترقي الطبقي بين موظفي الدولة ما عدا أولئك الذين يظهرون ولاءهم المطلق له، كما أنها في أغليبتها بسبب إغلاق المجال السياسي

(7) حمص: انقسامات تعكس وتجسد الصورة الكلية للنزاع السوري العالق، جمانة قدور، مركز كارنيغي للشرق الأوسط.

في سورية، طبقة غير منظمة في تنظيمات سياسية أو مدنية تكسبها تماسكاً وهوية طبقية، بحيث يكون لديها الاستعداد لخوض نضال مدني ضد أجهزة السلطة المهيمنة، ونظراً لكونها طبقة مدنية مستقرة في مدنٍ فرص العمل لدى القطاع الخاص فيها ما زالت قليلة، كان من السهل على النظام احتواؤها اقتصادياً، بجعله العمل لدى الدولة لفترة خمس سنوات أمراً إلزامياً لشريحتي الأطباء والمهندسين، حيث انصبت جهوده على محاولات تفرغ هذه الطبقة بشرائحها المتعددة أيديولوجياً عن طريق إفسادها، أو تحييدها لتأخذ صفة التكنوقراط، كشكل من أشكال الهيمنة الطبقية عليها، ولكن ما لبثت عملية غسل الأدمغة أن ضعف تأثيرها في سنوات الألفية الثالثة، مع تفكيك دولة الرعاية الاجتماعية، وإلغاء قرار العمل الإلزامي لدى الدولة، وتفضيل قسم منهم العمل لدى القطاع الخاص المتنامي دوره خلال تلك الفترة، ما جعلها تتحرر تدريجياً من التبعية للقطاع الحكومي. ومن أفراد أسر هذه الطبقة، تشكلت تنسيقيات الثورة السورية عام 2011، فجاءت الحرب لتدفع بها لمصاف المهجرين والفقر والتهميش الكاملين، وتفقدتها سائر مكتسباتها المادية والمعنوية، لتكون هي وحدها من لديه المؤهلات من بين سائر الطبقات الاجتماعية المتعددة، لبناء أطر تنظيمية لمجتمع مدني جديد بهوية الاختلاف على وقع التناقضات الراهنة، وتخوض النضال المدني ضده وفق رؤية وإرادة مستقلة، باسم الشعب السوري الواحد، وبعيداً عن الاستقطابات الخارجية، ومشاعر الخوف والكرهية التي زرعتها النظام بين أبناء البلد الواحد، مما أعاد بناء عرى تضامن جديدة، قبل أن يحدث التصادم والانقسام مجدداً خلال الحرب، وما سهل قيامها بهذه المهمة، رأسمالها المعرفي والثقافي، وأن لديها خبرة في الشأن العام من خلال العمل البيروقراطي لدى الدولة، ومن تداخل شرائحها مع الطبقات الأساسية المتناحرة، وكل تلك الميزات سوف تمكنها في المستقبل أيضاً من خوض حرب ناعمة ضد هيمنة أجهزة الدولة التسلطية مستثمرة الثورة التكنولوجية السريعة آلية لإنتاج الوعي المدني الجديد الداعم للحراك الاجتماعي، في حين تخترق بنيتها الثقافية وعلاقاتها الاجتماعية سائر الاختلافات إذ لا يوجد نمط إنتاج واحد يحدد مواقعها من الصراع الطبقي الدائر داخل المجتمع المدني، أو عصبية طائفية أو دينية أو إثنية واحدة، تتحكم في ردود أفعالها، لذلك موقفها أقرب الآن يكون مستقلاً عن الصراعات الاجتماعية وعن سلطة الدولة، ويمكنها إضافةً إلى ما سبق ذكره، من لعب دور الوسيط بين الطبقات وموقفها من أطراف الصراع، ويمكن أن تتغير على المدى المتوسط والطويل، مع اشتداد عملية الفرز الطبقي بداخلها.

ولكن ما يمكن استخلاصه على المستوى النظري من تنامي دور الطبقة الوسطى في تفعيل الحراك الشعبي السلمي، أنه يأتي على حساب دور المثقفين الذي أخذ مؤخراً بالتآكل والانحسار التدريجي، بعد أن كانوا شبه طبقة لديها الثقافة والمعرفة كثرة أو رأس مال رمزي، تمارس من خلالهما السلطة، حيث يكسبها دورها في إنتاج العقائد والأيديولوجيات المكانية والقوة، في حين ما تقدمه الطبقة الوسطى الجديدة في ظل الثورة التكنولوجية، يحقق ربط المعلومات بين أوسع شرائح المجتمع، دون تضمينها أيديولوجياً وتكون مضطرة إلى تقديم التحليل النظري، أو النقد والتفسير لثقافة خيرية بشكل يومي. وهذا لا ينفي قابلية التنظيمات المدنية المنبثقة عنها، لحمل أجنادات الصراع المتضادة، إذا ما فقدت استقلالها الذاتي إزاء سلطة الدولة أو المنظمات الدولية أو حيادها المؤقت الهش عن الصراع الطبقي في المجتمع، وانزلت باتجاه تأجيج مشاعر الخوف والكرهية، والصراع وعدم الاستقرار، بعيداً عن التسامح ونبذ العصبية.

بحثاً عن استراتيجية بديلة للنضال المدني

النضال المدني الذي يحتاجه المجتمع السوري في هذه المرحلة، هو الذي يعيد للبلاد الوحدة الاقتصادية والاجتماعية والاستقرار بنزع عوامل الأزمة بشكل تدريجي وسلمي، وبما يساهم في بناء كتلة تاريخية داعمة لمشروع التغيير الديمقراطي مستقبلاً، وذلك بعد أن فرقته الحرب وصراع النخب السياسية على السلطة، حيث يمكن للمجتمع المدني من لعب دور القوة الثالثة، التي توازن بين أطراف الصراع من أجل تضافر الجهود خلال الفترة الانتقالية، والإسهام في خوض معركة الدستور الجديد للبلاد ليكون أساس تعاقد جديد يجمع الناس من حوله. وهذا يعيدنا للحديث عن ضرورة مأسسة هذه المنظمات على أسس وطنية ديمقراطية مستقلة القرار، حتى تكون مؤهلة لحمل خطاب ثقافي عابر للطوائف والإثنيات والطبقات، يستطیع التعبئة وتحشيد الجمهور وراءه، وتقديم رؤية للمتطوعين والمتبرعين والمشاركين في المشاريع التنموية، تستقطب القطاع الخاص المحلي، وترسم مساراً تكاملياً مع الدولة، وفي إرساء علاقات اجتماعية جديدة بين الطبقات والطوائف والإثنيات، فتؤدي المنظمات المدنية دوراً في إنتاجها وإدارة الصراع بين أطرافها بشكل سلمي، عبر قنوات تفاوض وديناميات داخلية مفتوحة مستقلة عن تدخلات السلطة. وحتى يكون النضال المدني ديمقراطياً شعبياً بشكل جوهري، يفترض قيامه على العمل التطوعي غير المأجور بما يؤمن استقلاله عن أي سلطة تسعى لاستتباعه سواء كانت سلطة الدولة أم عائدة لدول خارج الحدود السورية، وتطوير خبرتها في إدارة الصراع مع السلطة السياسية أو صراع الطبقات المتنافسة على السلطة والثروة سلمياً وبشكل تراكمي.

أبرز معالم هذه الاستراتيجية البديلة للمجتمع المدني الجديد

- 1 - استقلالية القرار والتحرر من التبعية الراهنة بالابتعاد عن التمويل الدولي، وبشكل مخالف تماماً لما يجري لدى منظمات الشتات السوري.
- 2 - التركيز على العمل داخل مناطق سيطرة النظام، وقوى الأمر الواقع معاً، بما يؤكد الهوية الجديد للعمل المدني، ويكسبه رصيماً اجتماعياً.
- 3 - التركيز على مشاريع التنمية ذات التمويل الذاتي طويل الأجل، بما يتيح خلق نمط إنتاج تعاوني بين الفاعلين الاجتماعيين الجدد، ويعزز ثقافة الاعتماد على الذات وسد فراغ الثغرات التي تم التخلي عنها من قبل الدولة التسلطية الراهنة، ما يزيد من قدرة تحمل المجتمع على الصمود في وجه متغيرات مفاجئة، كما يتيح له ممارسة الديمقراطية من القاعدة من دون أن يتم فرضها عليه من الأعلى.
- 4 - جوهر المجتمع المدني السوري الغائب حالياً عن الفعل، هو العمل التطوعي غير المأجور.
- 5 - إدارة الصراعات الاجتماعية والسياسية مع السلطة وبين الطبقات المتنافسة على السلطة والثروة بشكل سلمي، عبر قنوات تفاوض ومنصات حوار مفتوحة بين المناطق والمكونات بشكل دائم.

- 6 - دعم المجتمع المحلي بقيادة مشاريع داخل سورية بما يعزز علاقات التنسيق والتشبيك في العمل المدني بين المناطق، بدلاً من التنافس بين المجموعات المدنية المختلفة.
- 7 - تعتبر مهمة مشاركة المجتمع المدني المسنودة بحراك مدني في الداخل السوري، إحدى أدوات الضغط الجماهيرية في مرحلة التفاوض على الدستور المؤقت للمرحلة الانتقالية، والدستور الدائم خلال المرحلة الانتقالية.
- 8 - بناء مفهوم الحوكمة داخل مناطق الحكم المحلي الموسع، على أساس ديناميات للمجتمع المدني، تقوم على الاعتراف بشرعية التعددية الثقافية والتعايش بين المكونات داخل المناطق المختلفة، بدلاً من العمل على بناء سلطات محلية بديلة لسلطة الدولة، بحيث يكون هناك نوع من التكامل بين مشاريع التنمية المدنية داخل المناطق السورية، والمشاريع التي ترعاها الدولة، بجدلٍ يقوم على الترابط لا على الانقسام. فإضعاف دور الدولة أو السعي إلى تغييبها عن الفعل والحضور، هو في الوقت نفسه إضعاف للمجتمع المدني، ويقود إلى اضمحلاله، وهذه النبوءة أطلقها ماركس الشاب سنة 1847، وقد أكدت تجربة المنظمات المدنية غير الحكومية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، حيث فشلت هذه المنظمات في سد فراغ سلطة الدولة.
- 9 - لعل الهدف الرئيس المطلوب إنجازه ضمن الاستراتيجية البديلة اليوم، هو استثمار عجز النظام في إدارة الأزمة الاقتصادية الخانقة، نتيجة تقطع أوصال الدورة الإنتاجية الواحدة على مستوى البلاد، بالعمل على عودة الحراك الشعبي السلمي إلى المحافظات السورية بشكل تدريجي، وهو مسار للنضال المدني السلمي، يجمع الناس في مختلف المناطق والانتماءات، وصولاً لمرحلة التشبيك وعقد مؤتمر وطني مدني شعبي لا يستثني أحداً، مهمته الضغط باتجاه الانتقال الديمقراطي، والاعتراف بالآخر على قاعدة (لا غالب ولا مغلوب)، كمسار منفصل عن الحل السياسي الدولي، وهو لا يبلغه، ولكن لا يراهن عليه كمسار وحيد مسؤول عن الحل السياسي، بل يجب فتح مسار شعبي للحل من خلال التشبيك بين المناطق.
- 10 - إن وجود مجتمع مدني سوري في الشتات، مستتبع للدول الداعمة بالتمويل والتخطيط، منفصل في ظروف عمله عن ظروف الشعب في الداخل السوري، يسعى بشكل لتمثيله والهيمنة عليه بشكل أحادي، هو خيار غير ديمقراطي، خصوصاً عندما يرفض الاعتراف بشرعية النضال المدني التطوعي المستقل في الداخل السوري، لذلك هو يشكل عامل كابح لتحقيق تلك الاستراتيجية، ويمكن أن يؤدي دوراً مساعداً في إنجاح النضال المدني السوري، فيما لو تغيرت مساراته ومركزاته الحالية، ليصبح عاملاً داعماً لإنجاح النضال المدني في الداخل، وليس التنافس معه.
- 11 - عدم الفصل بين النضالين المدني والنضال السياسي، عندما يكون الأمر متعلقاً بنزع هيمنة الدولة التسلطية الراهنة عن المجتمع المدني والأهلي في سورية، فالتخارج القائم بين الجانبين يضعف الطرفين معاً، في حين اختراق حاجز الهيمنة، يستوجب منهما التنسيق والتكامل، وبشكل خاص في العمل ضمن إطار النقابات المهنية في مناطق سيطرة النظام.

النضال المدني في الحواضن الاجتماعية للنظام (الساحل السوري)؟

لا بد من الاعتراف بداية بوجود استعصاء لنهوض النضال المدني في مناطق مثل الساحل السوري ومحافظة دمشق، حيث هيمنة النظام ما زالت مستمرة ولم تتغير خلال سنوات الثورة السورية، ويتصرف فيها بتحكم شديد المركزية.

استطاع النظام السوري خلال العقود الماضية، فرض هيمنته على الطائفة من خلال سياسة الإفقار شديد للريف العلوي، وتقديم نفسه كمنقذ وحيد لها بفتح باب التطوع أمامها في الجيش وأجهزة الأمن، وساهم بإنجاح تلك الاستراتيجية، إغلاقه المجال السياسي بوجهها، ومنعه تشكيل نخب سياسية معارضة له أو حتى مستقلة عن هيمنته، حيث شن حرباً شعواء على النخب والمرجعيات بكافة أشكالها، وكان الاستثناء الوحيد الذي استطاع كسر تلك القاعدة في محاولة جادة لإفشال ذلك المخطط ونجح في ذلك إلى حين، هو حزب العمل الشيوعي الذي تمكن من استقطاب النخب العلوية المعارضة لنهج النظام على مدار عدة عقود من الزمن، على أساس برنامج يتناقض طبقياً مع نهج الإفساد والانعزال الطائفي، وذلك بعد أن استعادت الحلقات الماركسية برنامج ٢٣ شباط، وقامت بتحديثه وتطويره في ضوء الظروف السورية. وقد تم مواجهة تلك المحاولة من قبله بقمع شديد قل نظيره، لأن مشروع الحزب نجح في استقطاب أبناء الساحل السوري، عندما عبر عن تطلعاتهم العلمانية على قاعدة العدالة الاجتماعية بدلاً من العصبية الطائفية، وفي تأطير عمل النخب السياسية، محدثاً فرزاً واضحاً داخل مجتمع الساحل على أساس البرنامج السياسي وليس الانتماء العشائري، وقد عبر عن تلك التناقضات بين النخب العلوية الراضية للخطوط الحمر عند النظام، خلال عقد سبعينيات القرن الماضي، بو علي ياسين في كتابه (الثالوث المحرم: الدين، والجنس والصراع الطبقي).

ومع بدايات تظاهرات الثورة السورية عام 2011 وبحسب دراسة للباحث (د. راتب شعبو)، فقد امتزجت توجهات الرأي العام العلوي، (بالخوف من التغيير مع التوق إليه، وقد تغلب الشعور الأول) بفعل الانزياح في مسارها باتجاه الأسلمة⁽⁸⁾، وقد توزعت توجهات الرأي العام العلوي من الثورة السورية بحسب الدراسة المذكورة بين أربعة مواقف، هي موقف فئة المستفيدين من النظام والداعمين له. وموقف الفئة المعارضة التي انقسم موقفها بدوره إلى شطرين، الأول يمثل رأي الأقلية وقد دعم شعار إسقاط النظام. والشطرن الثاني يمثل رأي الأكثرية، حيث وجدت بالنظام الشر الأهون بمواجهة الفاشية الإسلامية، لذلك اكتفت بالمطالبة بإصلاح النظام. والرابع، هو موقف فئة غالبية العلويين من الفقراء الذين يخشون التغيير على الرغم من بؤسهم، خوفاً من الاضطهاد الإسلامي⁽⁹⁾، وهذه الكتلة السلبية الوازنة، هي غير مستفيدة من سلطة الدولة، لذلك هيمنة النظام السوري عليها كان ضعيفاً، بسبب تضررها من سياسة نقص الخدمات والرعاية الاجتماعية، وفقد الأبناء في حروب النظام الأهلية التدميرية.

ولكن مأساة الحرب الأخيرة بدأت بقلب كافة المعطيات السابقة التي أنتجها نهج الإفقار المتزايد

(8) العلويون والثورة السورية، راتب شعبو، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية.

(9) المرجع السابق.

والإفساد الطائفي من قبل النظام، نتيجة حجم الخسائر الكبير بين أبناء الطائفة الفقراء من المجندين والمتطوعين في أجهزة الأمن والجيش خلال سنوات الحرب، حيث زج بهم على خطوط المواجهة الأولى، ما وضع أسر الساحل السوري في تناقض مع سياسته، ودفع إلى بلورة موقف عام، أخذ يتصاعد بين صفوف فقراء العلويين، ويسوغ لأول مرة إحجام الشباب العلوي عن المشاركة في الصراع⁽¹⁰⁾، في حين نجد النظام قد نزع عنه الرداء الطائفي، حين أبعد الحرس القديم للأسد الأب عن السلطة، وطور النظام باتجاه توريث السلطة، وخص العائلة وأبناء العشيرة المقربين منه، بمغانم السلطة، تاركًا تحمل عبء مخاطرها للطائفة، بدلًا من تقديم حلول مادية لتحسين الأوضاع المعيشية للأسر التي فقدت أبناءها بالحرب.

وقد كشف محضر اجتماع لنخب علوية في الشتات، مع البعثة الدبلوماسية الروسية الدائمة في الأمم المتحدة في جنيف بتاريخ 15 حزيران/ يونيو 2020، مقارنة النخب العلوية المغيبة عن الحضور للأزمة، نستخلص منه بعض الحلول المقترحة من قبل الحاضنة الاجتماعية للنظام، لفك ارتباطها به، وبحسب رأي هؤلاء، فإن الأمر يحتاج إلى الحوار والتوافق بين سائر المناطق السورية، للتوصل لعقد اجتماعي جديد، بتوجهات علمانية وخارج آليات الحل الدولي، يأخذ بالحسبان مخاوف كل من تركيا وإسرائيل في الحسبان، ويؤسس لإدارة محلية بصلاحيات موسعة للمناطق، قد تصل للحل الاتحادي بعيدًا عن التخوين بتهمة الانفصال، وبالمقابل هناك حالة من الرفض لربط مصير الطائفة بمصير النظام السوري؛ وكما نقدر دافع هذا الموقف الإيجابي المشروط، هو الخوف من الإسلام السياسي السني، الذي بات يحتجز تشكل حراك شعبي ضاغط على النظام، للمطالبة بالعدالة الاجتماعية، والتعجيل في إعلان وقف الحرب، وبدء التفاوض على الانتقال الديمقراطي، ومسار الحوار بين المكونات حول عقد سوري جديد، يمكن البدء فيه على صعيد النخب أو الحراك الشعبي المدني كجزء من النضال المدني، وبشكل منفصل عن مسار التفاوض السياسي مع النظام.

النضال المدني في بيئة اجتماعية متغيرة تقطنها الأقليات (السويدياء)

حقق النضال المدني خلال سنوات الحرب في السويداء، عدة قفزات إلى الأمام في مسار متصاعد، حيث شكلت المواجهة الأولى مع الجيش إبان أحداث البدو في تشرين الأول/ أكتوبر 2000 شرحًا عميقًا بين الجانبين، حدث في إثرها هبة شعبية على أدوات السلطة بالمحافظة، كسرت حاجز هيمنة الدولة التسلطية على المجتمع بأجهزتها القمعية والتي استمرت لعدة عقود، سقط على يد جيش النظام قرابة 300 ضحية بين جريح وشهيد، وكانت الخطوة الثانية مع تجربة المتدييات والاعتصامات في زمن ربيع دمشق حيث أعلن العمل السياسي المعارض عن نفسه وبدأ ينشط باتجاه عقد اللقاءات على نطاق واسع وقد تعززت هذه دون انقطاع داخل منازل المعارضة السياسية، وتجذرت بصورة أكثر فعالية مع إعلان دمشق، وإعلان بيروت دمشق، التي حاول النظام قمعها من خلال فصل العديد من النشطاء المدنيين من العمل الوظيفي حيث بلغ عدد من فصلوا آنذاك قرابة 11 مدرسًا وموظفًا نذكر من بين هؤلاء (أ. مروان حمزة، أ. غسان جنود، أ. فضل الله حجاز، أ. هيثم صعب وآخرون)، واعتقال بعضهم نذكر منهم (أ. غالب عامر، أ. جبر الشوفي)، ومع

(10) المرجع السابق.

اندلاع تظاهرات الثورة السورية عام 2011، تأسست تنسيقية لتنظيم شؤون التظاهر، تحت مسمى (لجنة العمل الوطني)، تحولت بعد أشهر إلى تجمع مدني سياسي يضم الأحزاب السياسية إلى جانب النقابات المهنية، التي انشقت عن التنظيمات الخاضعة لسيطرة النظام تحت مسمى (تجمع القوى الوطنية في محافظة السويداء)، وهو ما زال مستمرًا في نشاطه حتى تاريخه. وكان من أبرز إنجازاته، المحافظة على سلمية العمل السياسي، على الرغم من حملات الاعتقال الجماعية التي طالت طيفًا واسعًا من المتظاهرين، إذ تمكنت هذه القوى من ممارسة الضغط للإفراج عن حوالي 550 معتقلًا، تكفل المحامون الأحرار بالدفاع عنهم أمام المحاكم المتخصصة بدون مقابل وبشكل تطوعي، وتوثيق عشرات حالات الوفاة لأبناء المحافظة تحت التعذيب والتي بلغت قرابة 25 شهيدًا وبالاعتقال حيث بلغ عدد هؤلاء قرابة 47 شهيدًا. والإنجاز المهم الثاني لتجمع تمثّل بالنأي بنفسه عن الانقسامات السياسية الحاصلة بين صفوف المعارضة السورية بين الداخل والخارج، على الرغم من الجمع في عضويته بين الأحزاب المنتمئة لهيئة التنسيق الوطنية، وتلك المنضوية في المجلس الوطني، أمثال حزب الشعب الديمقراطي السوري وإعلان دمشق. ولعل المكون المدني الأهم الذي ظهر مع الثورة، ولعب دورًا رائدًا في تثبيت قيم السلم الأهلي، وأد الفتنة الطائفية وإفشال محاولات الإيقاع بين الجارين مجتمعين درعا والسويداء، وبين المكون البدوي داخل المحافظة، هي (الهيئة الاجتماعية للعمل الوطني في السويداء)، التي مأسست نفسها بانتخابات دورية وفق لائحة تنظيمية معلن عنها، ورأسها فخريًا قامة وطنية تقليدية، تحظى باحترام وقبول شعبي، هو (أبو معين جمال هنيدي)، أمن وجوده للهيئة غطاء مهمًا من المجتمع الأهلي لحماية أنشطتها من قمع النظام ونجا بأعجوبة من محاولة اغتيال فاشلة. ولعل الحدث الأبرز الذي تحقق خلال الحرب على صعيد السلم الأهلي تمثّل في تقديم ملجأ آمن للمهجرين من كافة المحافظات السورية، وبشكل خاص أبناء محافظة درعا، حيث وصل عدد هؤلاء قرابة 300000 ألف نسمة من نساء وأطفال وأصحاب مهن حرة. أي بقدر العدد الفعلي لسكان المحافظة. إذ سمحت هذه الهجرة المؤقتة، بخلق بيئة اجتماعية مختلطة بين مختلف المكونات السورية، وهذا يحدث لأول مرة في تاريخ المحافظة.

ولعل التطور الأبرز الذي طرأ على المجتمع الأهلي خلال الحرب، انقسام مشيخة العقل الموحد بين الدروز على نفسها، وهي المؤسسة الدينية التي تم استتباعها والسيطرة عليها من قبل النظام طوال عقود، فكان موقفها يتراوح بين الحيادية الخاصة والولاء، إلى أن ظهرت إرهابات الحرب الأهلية عام 2012، عندها برزت على الساحة (حركة رجال الكرامة) بأفق ديني محلي، لمواجهة تهديدات عمليات الخطف التي قامت بها جبهة النصرة لأبناء المحافظة ومحاولاتها الفاشلة في السيطرة على مطاري، الثعلة وخلخلة، والتي عززها الفراغ الحاصل نتيجة انحسار سلطة الدولة المركزية ووتراخيها في تقديم الخدمات للمواطنين، وعدم ضبطها الفلتان الأمني، وتفشي الغلاء في الأسواق وتفشي حالة الفقر وتلاشي الطبقة الوسطى، حيث تدرجت مواقفها، لتصل لمقاربة الحالة الوطنية نتيجة الأعمال العسكرية للنظام ضد أبناء محافظة درعا، وقيامه بتجنيد الشبان العاطلين عن العمل في ميليشيات رديفة للجيش لتشاركه في أعماله القتالية، والمبادرة إلى رفض توريث أبناء الجبل بذلك، أو إرسال أبناء المحافظة إلى الجبهات لقتال أبناء الوطن الواحد، مما استدعى إلقاء الجرم الديني على زعيم الحركة (الشيخ أبو فهد وحيد البلعوس) وهدر دمه بتحريض من السلطة، انتهى باغتياله مع كوكبة كبيرة من قادة الحركة وبتفجير المشفى الوطني في 4 أيلول عام 2015،

نشبت إثرها حالة هيجان واضطراب داخلي ما لبثت أن توقفت، وعلى الرغم من ذلك لم تنجح سياسة العنف في تطويع موقف الحركة الرافض للانخراط في الحرب التدميرية، ما اضطرت النظام الأمني لتطبيق سياسة الاحتواء بدلاً من العنف عن طريق اختراق الحركة بقيادة أقل تصلباً واستفزازاً للنظام، تقبل بالتنسيق الأمني مع الأجهزة الأمنية داخل المحافظة، حيث تم عزل التيار المعارض الرافض التنسيق معها من قيادة الحركة. وفشلت كل جهود السلطة في إدارة الفراغ الحاصل بشكل مباشر، على الرغم من الانقسام الاجتماعي الحاصل في المشهد السياسي داخل المحافظة، بين ثلاثة تيارات رئيسية، الأول تيار موالي، مكون من مشايخ المؤسسة الدينية الثلاثية المنقسمة بدورها على نفسها بين القبول بالتبعية المطلقة والنسبية للسلطة الأمنية إلى جانب ميليشيات محلية تسندها من تصنيع الأجهزة ومدارة من قبلها، كالدفاع الوطني، وقوات (الشيخ نزيه جربوع)، والحزب السوري الاجتماعي، وحزب الله السوري. وتيار وطني مدني وسياسي معارض يدير صراعه مع السلطة سلمياً. والثالث تيار رمادي محايد إيجابياً، وهو التيار الأكبر من أبناء الطبقة الوسطى، فضل تهجير أبنائه إلى خارج البلاد، حيث بلغ عددهم هؤلاء بحسب بعض التقديرات قرابة المئة ألف شاب وشابة، رفضوا الخدمة العسكرية والاحتياطية في الجيش، أو القبول بسياسية الحرب الأهلية التدميرية للنظام. كما شهدت دوائر الدولة نزيفاً حاداً بعدد الموظفين الذين تم تسريح قسم كبير منهم، بسبب رفضهم الالتحاق بالخدمة الاحتياطية، وبشكل خاص داخل قطاعي الصحة والتعليم، ما انعكس سلباً على الأوضاع المعيشية لأبناء الأسر الفقيرة والمتوسطة، وأدى إلى مغادرتهم مدارس التعليم الرسمي المجاني، والذهاب نحو التعليم الخاص على المستويات كافة.

ولعل التغيير السياسي النوعي، هي الانشقاقات السياسية التي حصلت داخل الجبهة الوطنية التقدمية للنظام في عام 2011، حيث غادرها معظم كوادر أحزابها، معلنة انحيازها لجانب ثورة الشعب السوري الواحد، وقد تشكل في المحافظة تجمع سياسي لكوادر الأحزاب الشيوعية، وتجمع للبعثيين الأحرار الذين انشقوا عن حزب السلطة السياسية، وأصدروا بيانات سياسية تدين عنف الأجهزة الأمنية والجيش بحق المتظاهرين، وداعمة لثورة الشعب السوري السلمية.

وكان يمكن لعملية الفرز لمصلحة خط النضال المدني أن تتطور أكثر فيما لو حافظت الثورة على سلميتها، حيث أدت العسكرة والأسلمة إلى توقف التظاهرات الداعمة لثوار درعا وسائر المدن السورية، وقد بقيت هذه التظاهرات متوقفة إلى أن جرى استئناها بشكل متقطع ومتصاعد بدءاً من العام 2020 على شكل تظاهرات واعتصامات داخل وخارج المدينة وخارجها، وصلت لدرجة قطع طريق دمشق السويدي، اعتراضاً على سياسات الغلاء ورفع أسعار المواد الأساسية والعزل والحصار. وبعد انتهاء النظام من عملياته القتالية في درعا والتسويات هناك مع بدء تنفيذ اتفاقيات خفض التصعيد، حاول الارتداد على المجتمع المحلي وإعادة قبضته الأمنية عليه مجدداً، لكنه فشل في تغيير موقفه الرافض للتجنيد الإجباري أو المشاركة بالقتال على الجبهات خارج حدود المحافظة، وكان من بين محاولات الضغط تلك تنظيمه لغزو داعش عام 2017 الذي سقط إثره قرابة 273 شهيدة وشهيداً، وإطلاقه يد عصابات المخدرات التابعة لحزب الله، ورعايته الخطف المنظم، والقتل والتعذيب والتصفية عبر شبكة إجرامية موزعة في المناطق، بقصد تمزيق وحدة أنسجة المجتمع، إلى أن انتفض المجتمع المحلي في الشهر السابع من عام 2022 مجدداً بوجه عصابات الأشيقياء، وقام بتفكيك أهم تنظيم إرهابي بناه الأمن خلال سنوات بساعات، والذي

كان يقوده المجرم (راجي فلهوط)، المسؤول عن شبكة الخطف، وإنتاج المخدرات وتوزيعها في المنطقة الجنوبية، ليخلق ذلك الهجوم المفاجئ، توازنًا هشًا بين المجتمع المحلي بقواه الأهلية والمدنية وبين السلطة الأمنية العميقة الكامنة في العلاقات العامة وميليشياتها التابعة، وفي مرحلة تالية تابع المجتمع المحلي هجومه على موقع الميليشيات، موجهًا ضربة جديدة لتنظيم إجرامي آخر يقوده المجرم (سليم حميد)، وبعدها لتنظيم (رامي مزهر)، وأخيرًا جاء تنظيم الاعتصام السلمي والصامت، في ساحة الكرامة في مطلع عام 2023 والذي استمر لمدة ثلاثة أشهر وأعقبه الهجوم على مبنى المحافظة بعد التضخم الاقتصادي المتزايد، الذي كان يضغط على معظم شرائح المجتمع، وبشكل خاص أبناء الطبقة الوسطى من ذوي الدخل المحدود، ليعبر عن بروز قوة مدنية جديدة، أعادت التوازن بين مجتمع ضربته الفوضى وبات مهددًا بالانفجار وبين السلطة الأمنية، ما أسقط ذلك المخطط الرهيب قبل أن يتوقف ذلك الحراك مؤقتًا، بعد التهديدات الأمنية المتزايدة للناشطين بالاعتقال والتصفية والفصل من الوظائف، حيث أرغمت السلطة على تنظيم اعتصامات مضادة مؤيده لها بشكل أسبوعي، ولكن جاء الحراك السلمي الأخير حاملًا رسالة واضحة للسوريين الشركاء بالوطن، بوجود أمل وإمكانية لخوض نضال مدني داخل مناطق سيطرة النظام، وأن المجتمع المحلي المكون من أقلية طائفية، قد تحرر من هيمنة الدولة التسلطية، ولديه القدرة على التوسع والاستقطاب، مسنودًا بخبرة متراكمة تؤهله لخوض حرب مواقع جديدة ضد سلطة أمر الواقع، وإفشال سياسة التكريع والحصار والإفقار الجارية ضده، والتوسع أكثر باتجاه الاعتماد على الذات في تنظيم شؤونه الأمنية والاجتماعية الداخلية بشكل جماعي تلافياً لفوضى مفتعلة، والتعبير عن رأيه المستقل، فيما يدبر ضده، سواء جاء من جهة الداخل أو الخارج، وقد ساهم في تدعيم صمود المجتمع في مواجهة تحديات تلك الظروف الاجتماعية والاقتصادية الصعبة، مبادرة أبناء الجبل في دول الاغتراب، لدعم ذويهم في الداخل اقتصادياً ومادياً، بحيث بات حراك السويداء، التعبير الأوضح لمجتمع متحرر من هيمنة الدولة التسلطية، ونقطة بداية لتشكيل مجتمع مدني جديد بهوية الاختلاف بقواه الذاتية.

خاتمة

بينت الدراسة فشل استراتيجية التنظيمات المدنية غير الحكومية المهيمن عليها من جانب أجنادات قوى العولمة في سورية، لذلك كان من الضروري البحث عن استراتيجية بديلة للنضال المدني، تأخذ بعين الاعتبار جوانب الضعف في التجارب السابقة. وقد قدمت الدراسة معالم لهذه الاستراتيجية البديلة.

كما أظهرت إمكانية النضال المدني في بعض المناطق بعكس ما تروجه المنظمات المدنية في الشتات، مع الاعتراف باحتجازه في مناطق سورية أخرى، لأسباب متعددة جرى الحديث عنها.

إن مشروعية بناء الخط الثالث على قاعدة النضال المدني في الداخل السوري كخط بديل، لخط المعارضات السورية المراهنة على الحل السياسي برعاية دولية، في تحقيق الانتقال السياسي بتقاسم مغنم السلطة مع نخب النظام، وبديل بالوقت نفسه للنهج الاستبدادي للنظام، يتمثل بانسداد أفق

الحل السياسي التفاوضي للأزمة السورية، ومن تفكك الأطر السياسية للمعارضة بعد أن فقدت استقلالية قرارها، وباتت تستمد شرعيتها في تمثيل الشعب السوري من الإرادات الدولية والدول المتدخلة بالأزمة، بدلاً من الشعب نفسه.

لذلك بات النضال المدني خياراً استراتيجياً لاستنهاض حراك شعبي سلمي بشكل تدريجي وبنضال متراكم، بعيداً عن آلية التحالفات السياسية النخبوية، التي هدفها الصراع على السلطة، ما يعيد للسوريين فرصة الإمساك مجدداً بمصيرهم.

المجتمع المدني الاضطراري

محاولة في باراديم جديد لعلاقة المدني بالسياسي

حسين شاويش

مواليد 1953 في أسرة فلسطينية لاجئة إلى سوريا، دكتور في الطب البشري وعلم النفس، مقيم في برلين منذ عام 1990. لديه عدة إصدارات، منها: (أفكار حاقمة الهاوية، أو إعادة صناعة الطوائف)، دار ابن رشد، اسطنبول 2022. (الرماد الثقيل، أو الطائفية جذورًا ومصائر)، دار الفارابي، بيروت 2017. (الإسلام عشقًا)، دار بعل، دمشق 2014. (سفر بين العوالم)، دار السويدية، أبوظبي 2009، الحائز على جائزة ابن بطوطة. ولديه مساهمة في كتاب علم نفس الشخصية المستقلة لمحمد شاويش، دار أرواد، سوريا 2016، ومجموعة من المقالات والريبورتاجات والقصص الصحفية، والتي حازت إحداها على جائزة القصة الصحفية لمركز «بديل».



حسين شاويش

مشروعية السؤال وصعوبات البحث

ينتقل المجتمع السوري من حالة استثنائية إلى التي تليها، حتى كاد هذا المجتمع ينسى طرق الحياة في الأوضاع العادية. ولعلّ العقد الأخير هو الأكثر استثنائية سواء في المناطق التي يسيطر عليها النظام، أم شرقيّ الفرات أم غربيّه.

هذه الحالة الاستثنائية في شكلها الأخير تستفزّ العقل التحليلي بشكل خاص، ليس بسبب المفاجآت التي يجب انتظارها في حالات عدم الاستقرار كالحالة السورية فحسب، وإنما لصعوبة فهم آليات استمرار المجتمع بالحياة «كمجتمع وظيفي» في ظلّ الأزمات التي يعيشها. فالحياة في سورية الآن هي تحدّد حقيقي لحدود التصوّر. إحدى السيّدات كتبت أنّ شراء الفروج يكلفها راتب شهر كامل. المنظومة الاجتماعية يجب نظرياً على الأقل أن تكون ممزّقة تماماً. على الرغم من ذلك فقد استطاع المجتمع أن يتغلّب على كارثة طبيعية هائلة كالزلازل بشكل أو بآخر. سألت الكثيرين ممّن عايشوا تلك الكارثة هناك فأجمعوا على هذه الملاحظة الواقعية: لقد كان هناك تضامن اجتماعي هائل لا يتوقّف عند حدود العائلة. ليس فقط الكنائس والمساجد قدّمت ما عندها وما يصلها من منظّمات أخرى كمساعدات عينية أو مالية، أو كمأوى. ولكن هناك صيدليات تتبرّع بالدواء ولجان تُشكّل بهدف تقديم خبراتها أو قوّة عملها ببساطة من أجل مساعدة المتضرّرين أو لتقويم وضع بيوتهم. ونقرأ عن إعلانات في الفيس بوك من نوع: عندي مجال لإيواء أسرة، أرجو

الاتصال لتأمين ذلك. وقرأنا في الصحافة عن مساهمة نقابة المهندسين السوريين الفنيّة والمالية (من مصدر صحفي معارض هو السيريانوز) ... إلخ. وبخصوص هذه المساهمة نفسها سألت مساعدة مهندسة متطوّعة فحدّثتني عن استمرار دواليب البيروقراطية الاستبدادية الفاسدة في الدوران حتّى في مبادرات كهذه وأماكن أخرى في عزّ تلك الأزمة. لكنّ المحصّلة العامّة تدلّ على أنّ المجتمع مارس «وظيفيّة» المدنيّة على الرغم من كلّ شيء، أو ربّما بسبب ذلك «الكلّ شيء».

بعض اللجان والجمعيات التي نشطت خلال تلك الكارثة الطبيعيّة هي مؤسسات كانت موجودة سابقاً كنقابة المهندسين⁽¹⁾ التي ذكرناها آنفاً. وبعضها كان خاملاً فجعلها الزلزال تعود إلى النشاط وبعضها تمّ تأسيسه على عجل. وبعضها كان امتداداً محلياً لمنظّمات إغاثة عالمية. لقد عمل المجتمع السوري في ظلّ حالة استثنائية هي أنّ الدولة مفلسة تقريباً وقد عاشت لفترة طويلة في حالة «تنفس اصطناعي» وهذا يعني عجزها عن الاستمرار في تقديم الكثير ممّا كانت تقدّمه من خدمات في الحالات العادية. إن تراجع «المجتمع السياسي» سمح إذاً للمجتمع المدني بأن يتقدّم ليحتلّ تلك الفراغات⁽²⁾.

هذا هو إذاً «المجتمع المدني الاضطراري».

هذا المجتمع المصّر على الحياة لم يحظ بالكثير من الانتباه. لقد وضع العالم الخطّة «أ» فقط وهي إسقاط النظام بسرعة، ولم يضع الخطّة «ب»، أي ماذا إذا لم يسقط؟ وما العمل بخصوص المجتمع السوري في الداخل؟ لقد قرأت بنفسني وسمعت من الكثيرين ما يشبه قناعتهم بأن من بقي في سورية تحت سلطة النظام هو بساطة موالٍ. وهل يستحقّ الموالون أيّ اعتبار إنساني؟ يكتفي هؤلاء بإرضاء ضميرهم الإنساني بالتفكير بوضع اللاجئين في المناطق غير الخاضعة لسلطة النظام. هذا الموقف الانتقائي للضمير الإنساني ليس غريباً على العالم. الوعي انتقائي دائماً، كما نعرف. لكنّ انطباق اهتمامات الضمير على مستلزمات الموقف السياسي (يعني المصلحة السياسية)، هو بساطة تشوّه إنساني، يمكن عدّه أحد المظاهر المؤسفة للكارثة السورية الكبرى. قد لا نجد هذا الموقف بهذا الوضوح الفضائحي، لكنني أكاد أجزم بوجوده، في اللاشعور على الأقل لدى الكثيرين. فإذا قرنت البجوحة التي يعيش فيها هؤلاء «الكثيرون» يصبح الموقف المذكور سقوطاً أخلاقياً كبيراً. لقد كان مصير السوريين الذين يعيشون في مناطق النظام أسوأ من مصير ركّاب طائرة مختطفة من قبل بعض القراصنة. حيث تمّ فرض الحصار على الطائرة على أمل أن يؤدّي جوع الركّاب إلى ثورتهم على القيادة الفاسدة الوالغة في دمائهم. لكنّ ما حصل هو ما كان يمكن أن يتوقّعه أقلّ الناس ذكاءً في هذا العالم، وما حصل أصلاً قبل ذلك في كلّ الحالات المشابهة. لقد ازدادت تخمة القبطان وزاد جوع الركّاب.

وليست السلطة القديمة في دمشق هي الوحيدة المشغولة بـ «حفظ البقاء»، وتكاد في الواقع الفعلي تختصر وظائفها بالوظيفة الأمنية وبطرق تمويل ذلك. نجد هذا الوضع نفسه في المنطقتين الأخريين من سورية شرق الفرات وغربه، حيث تحارب «سلطات الأمر الواقع» هناك من أجل حفظ البقاء أيضاً وبأي طريقة، على الرغم من الفوارق الكميّة المعروفة في سهولة تمويل ذلك البقاء أو صعوبته وبغضّ النظر عن مصادره.

من جهة أخرى، هذا الانشغال بحفظ البقاء لحكومة الاستبداد القديم في دمشق ولـ «سلطات الأمر

الواقع» الأخرى في باقي مناطق الجغرافية السورية الحالية هو الذي يترك هامشاً واسعاً - وإن خارج مجال الممارسة السياسية المحضّة - لكلّ من المجتمع الأهلي ولأشكال أخرى للحراك الاجتماعي لتتولّى مهمات الحدّ الأدنى من «التضامن الاجتماعي» التي لا بدّ منها للاستمرار بالحياة، ولمواجهة الأزمات والكوارث.

السؤال عن مشروعية استخدام هذا التعبير «مجتمع مدني اضطراري» مبرّر طبعاً. وهذه ليست المرّة الأولى التي تجعل فيها المجتمعات العربية السوسولوجيا المعاصرة تراجع حساباتها لتكتشف نقصاً هنا أو هناك. في أكثر من مساهمة أكاديمية ألمانية يُذكر الحراك الاجتماعي الكبير إبان الربيع العربي بأنّه أحد المظاهر التي فاجأت المراقب العالمي والتي تعبّر عن «مجتمع مدني نشيط» في تلك البلدان التي لم يكن الأوربيون يتوقعون وجود مجتمع مدني كهذا فيها. (المثال: د. إلف أوزمن، جامعة غيسن، محاضرة بعنوان «ما هو المجتمع المدني»⁽³⁾). وقصّة هذا المجتمع المدني العجيب ليست جديدة تماماً. فهو يلعب مع السوسولوجيين لعبة القط والفأر فيظهر حيث لا يتوقعه أحد، ثم يغيب فترة طويلة ليظهر من جديد. كان أولئك العلماء قد قطعوا من وجوده الأمل في الأنظمة الشمولية الشرق-أوروبية لكنّه كان فقط مختبئاً ليفاجئهم في بداية الثمانينات لابساً ثوب نقابات التضامن الحرّة. وكما سأوضّح أدناه فقد كان لتلك المفاجأة ما بعدها.

عموماً فإنّ قيمة أي تعريف، وهنا نتحدّث عن تعريفات علم-اجتماعية تكمن في أنّه يشرح واقعة ما عندما يمكن التّثبت من وجودها. هذا الحكم يصبح ضرورياً بشكل خاص في حالة المصطلحات الغامضة أصلاً، كما هو الحال مع تعبير «المجتمع المدني» سأستعرض أدناه المراحل المختلفة لذلك المفهوم وكيف تغيّر مدلوله، وأظنّ أنّه لم يستقرّ تماماً بعد. وهذه حال كلّ ما يتعلّق بالمجتمعات، لأنّها هي نفسها غير مستقرّة. وهذا من طبيعتها على أي حال.

إذا كان كذلك فسيكون علينا طرح مجموعة من الأسئلة منها مثلاً إن كان ذلك «المجتمع المدني الاضطراري» هو مجرد حالة اجتماعية استثنائية ستزول بزوال الأزمة الكبرى التي خلقتّه. أم أنّه حالة نشاط استثنائية لمجتمع مدني كان دائماً موجوداً ولكن كانت تغلب عليه السلبية بسبب استفحال الاستبداد السياسي. ومنها مثلاً السؤال عن طبيعة ذلك المجتمع وإن كان العنصر الأهلي فيه طاعياً إلى درجة الحكم بأننا في الواقع لا نتحدّث هنا عن مجتمع مدني وإنّما عمّا «علمتم وذقتم» من مجتمع أهلي يتمثل بالأسرة والعشيرة والمسجد والكنيسة. وأخيراً السؤال عن دور الخارج الحاسم في إمكانية استمرار «المجتمع المدني الداخلي» في الحياة والوظيفية، بسبب ضرورة التمويل من ناحية وإمكانية الضغط على السلطة السياسية لتخفّف من قمعها له من ناحية أخرى.

ولكن قبل محاولة الخوض في بعض ذلك، فلا بدّ من المرور العابر على هذه المسائل على أي حال، لا بدّ من ذكر بعض صعوبات البحث. هذا العمل يعاني من صعوبات متوقّعة تتعلّق بطبيعة الموضوع وحقل البحث وقلّة الدراسات ذات العلاقة... إلخ. لكنّ الصعوبات غير المتوقّعة أكثر إثارة للاهتمام. فمن ضمن حوالي الأربعين شخصاً الذين طرحت عليهم هذه المسألة لعلّ لديهم أي خبرات ميدانية تفيدني في بحثي تفاعل أقلّ من عشرة بطريقة تدلّ على أنّهم فهموا الإشكالية التي تكمن وراء السؤال وأدلوهم بطريقة بناءة. الآخرون اكتفوا بترداد الأحكام المسبقة شديدة

(3) https://www.youtube.com/results?search_query=Elif+%C396%zmen+Zivilgesellschaft.

التشاؤم التي اعتدنا على سماعها كلما دار الحديث عن الوضع السوري. ذلك «الكف» إن صح استخدام هذا الاصطلاح التحليلي النفسي هنا وهو إحدى آليات الدفاع النفسية، هو بلا شك إحدى الصعوبات غير التقليدية للبحث العلمي.

سبب هذا «الكف النفسي» ليس واضحاً من الوهلة الأولى. فهو شديد التغليف بـ «تعقيل / عقلنة» تجعل أي حديث عن ظاهرة إيجابية في المجتمع السوري، مهما كانت متواضعة، أمراً ممنوعاً و«ارتكابه» يثير الإحساس بالخيانة. الصورة النمطية والوحيدة المقبولة نفسياً هي «نظام متوحش» ومجتمع ضحية. وليس صعباً صياغة المحاججة العقلانية التي تستنتج ذلك. وكلمة «عقلنة» (بالألمانية Rationalisierung) أي استخدام تبرير يبدو منطقياً لتغطية الدوافع الحقيقية لسلوك معين هي بالمناسبة مجرد ترجمة لآلية دفاع نفسية أخرى من إبداع فرويد كما هو معروف أيضاً.

الصراع على المفهوم

تنطلق الكثير من الأدبيات السورية المعارضة من مُسَلِّمة أن الاستبداد الطويل استطاع قتل المجتمع المدني تقريباً وأن علينا إحياءه. وهذه الكلمة الأخيرة هي نفسها التي اختارتها جماعة «إحياء المجتمع المدني»⁽⁴⁾ في الفترة المعروفة باسم «ربيع دمشق».

هيفلياً يبدو هذا الحكم غريباً تماماً. إذ هل تستطيع أي سلطة على الإطلاق القضاء على المجتمع المدني؟ ولعل هذا السؤال يمكن طرحه بشكل آخر: هل يمكن لنا أن نتخيل مجتمعاً يتكوّن فقط من مجموعات صغيرة منعزلة من الأسر يتربّع فوقها جهاز الدولة الاستبدادي؟ وهذا السؤال ينطلق - كما هو واضح - من تعريف هيفل الأكثر شهرة للمجتمع المدني. الجواب نعم، عندما نبحث عن المجتمع المدني في رؤوسنا فقط، وليس في المجتمع الواقعي الملموس. لقد كان مفهوم المجتمع المدني الموجود في رؤوس «الإحيائيين» لا ينطبق على ما هو موجود. ما كان موجوداً هو سبيكة خليطة يتداخل فيها الأهلي والمدني الخاضعان لتدخلات الدولة الاستبدادية. وهم لا يريدون سبيكة مخلوطة، بل معدناً صافياً ووفق المواصفات الأوربية-الغربية الحالية. فجاء الحكم بأن المجتمع المدني غير موجود، تقريباً. وأُعترف بأن الأمر ليس سهلاً. فالمطلوب هنا هو الخروج عن الطريقة السائدة في التحليل. وهي طريقة مغرية كونها مدرسية جداً وميكانيكية جداً. لكن هذا بالذات ما يجعلها فاشلة جداً. ما زال أحد الطرق الأكثر نجاعةً للخروج من هذا المأزق هو مراعاة الظاهرة التي اشتغل على تحليلها المنظر العربي الأكبر في مجال الاقتصاد السياسي، سمير أمين. أقصد قانون التطور غير المتكافئ، الذي يجعل تطوّر مجتمعات مراكز المنظومة العالمية مختلفاً عن تطوّر مجتمعات هوامشها. وهناك مجموعة كاملة من الظواهر الأخرى ذات الصلة إلى هذا الحد أو ذاك. منها مثلاً ظاهرة تداخل مراحل تطوّر تلك المجتمعات. وهي ظاهرة تنطبق على كل مجتمعات هذا العالم، وقد يتعايش القديم والحديث، سواء كأنماط إنتاج أو كأساليب للحياة. أخيراً فهذه الصعوبات تظهر بوضوح أكبر عندما يكون الموضوع المدروس ملتبساً أصلاً. إذ لا يكاد يتفق اثنان على تعريف دقيق لمفهوم المجتمع المدني.

(4) لجان إحياء المجتمع المدني، الوثيقة الأساسية. من كتاب «يسألونك عن المجتمع المدني» لعبد الرزاق عيد، ص 135.

ولكن، لتجاوز هنا هذه العقبة التعريفية/ النظرية. ولنتنقل إلى الممارسة. وكي نرى كيف كان يفكر «الإحيائيون المدنيون» في هذا الخصوص علينا أن نقرأ عن طريقة إحياء المجتمع المدني في الوثيقة الأساسية للجان الإحياء «لذلك كله تلح الحاجة اليوم إلى إحياء مؤسسات مجتمعية واجتماعية متحررة من هيمنة السلطة التنفيذية والأجهزة الأمنية التي منحت نفسها جميع الصلاحيات. و متحررة من الروابط والعلاقات والبنى التقليدية، كالمذهبية والعشائرية والطائفية ومستقلة عنها، وذلك لإعادة إنتاج السياسة في المجتمع بوصفها فاعليته الحرة الواعية والهادفة، ولتحقيق التوازن الضروري بين المجتمع والدولة وتنسيق وظائفهما في سبيل تحقيق الحرية والعدالة والمساواة وتعزيز الوحدة الوطنية، من ثم توطيد هيبة الدولة وسيادتها وصيرورة القانون مرجعاً عاماً وحكماً للجميع. ففي نطاق المجتمع المدني فقط يمكن إطلاق حوار وطني شامل قوامه حرية الرأي والتعبير واحترام الرأي الآخر والاعتراف بما فيه من صواب». إذاً المجتمع المدني مطلوب لإعادة إنتاج السياسة في المجتمع ومن أجل إطلاق حوار وطني شامل وهو أيضاً «إنتاج للسياسة». وحول شروط ذلك الحوار المنشود: «وليس من حوار ممكن من دون حرية الرأي والتعبير، ومن دون نقابات حرة وإعلام حر وأحزاب حرة ومنظمات اجتماعية حرة ومؤسسة تشريعية تمثل الشعب حقاً وفعالاً». وهذا كله إنتاج للآلات التي تعيد إنتاج السياسة في المجتمع أي بكلمات أخرى أنها تفترض وجود الديمقراطية.

تعالوا نجرب استبدال تعبير «المجتمع المدني» بتعبير «النظام الديمقراطي اللبرالي التعددي» وسنرى أن المضمون لن يختلف إطلاقاً، بل لعلنا سنكون بعد ذلك الاستبدال أقرب إلى الدقة. ولعل هذا الاعتراض الأخير هو الذي جعل عزمي بشارة يطالب اليساريين العرب بالنضال المباشر من أجل الديمقراطية بدلاً من الحديث عن مفهوم ضبابي من نوع «المجتمع المدني». وسأتناول الموقف «العدمي» لبشارة من هذا الموضوع بشكل أوسع قليلاً أدناه.

يبدو لي أن لجان إحياء المجتمع المدني كانت في الواقع تنظيمًا سياسيًا يناضل من أجل نظام ديمقراطي تعددي ليبرالي. ولكنها جاءت بهذا الخليط «ديمقراطية زائد مساواة زائد عدالة» وسمته «مجتمعاً مدنيًا» لأسباب بعضها مفهوم وهو «التقيّة». إذ إنها توقعت أن كلمة «مدني» سيكون وقعها أقل وطأة على آذان النظام الاستبدادي من كلمة «ديمقراطي». ومن تلك الأسباب أيضاً أن المدني هو تجاوز للأهلي، وهذه المطالبة بتجاوز الشكل الأهلي - أي العائلي والعشائري والطائفي والديني - للنضال الاجتماعي هي المتبقي الوحيد من الوعي اليساري القديم لهؤلاء. أما السبب الأخير فهو أن هذا المفهوم الجديد هو «ذات النضال الجديدة» البديلة للطبقة. فالنضال الطبقي لم يعد «موضة» في بدايات القرن الحادي والعشرين.

هناك أطراف أخرى ستنافس تنظيمًا من هذا النوع على شرعية استخدام مصطلح المجتمع المدني من نوع «منظمات المجتمع المدني اللاحكومية (NGOs) أو المنظمات الأهلية غير الحكومية وغير الربحية والتي كنا نسميها عادة «الجمعيات الخيرية» أو الجمعيات المدنية التي كانت تعمل أصلاً منذ أن وجدت الدولة في مختلف المجالات ودون هدف الربح المادي، كالنوادي الثقافية مثلاً. بل يمكن إضافة «الأوقاف الخيرية» التي قد تمارس وظيفة الرعاية أو التربية والتعليم لبعض فئات المجتمع الهامشية أو ذات الوضع الخاص لسبب أو لآخر، أو وظائف اجتماعية أخرى... الخ. يعني

باختصار كلّ مكُونات تلك «السيبكة الاجتماعية» المخلوطة التي ذكرتها أعلاه.

سيتمّ تجاوز مشكلات التعريف المذكورة أعلاه لدى «الإحيائيين»، وهي في الواقع مشكلات وعي ذاتي أيضاً، تحت تأثير الحراك الاجتماعي الهائل خلال أحداث الربيع العربي. وكمثال على قفزة من هذا النوع ما نقرؤه لدى مجموعة أسست عام 2017 من قبل بعض الناشطين باسم «حركة البناء الوطني» التي حدّدت لنفسها مساراتٍ ثلاثة: الهوية، والحوكمة، والعمل المدني. وهنا لا نرى فكرة إحياء من في القبور، بل العمل مع البشر الواقعيين. كما لا نرى «تبادل المواقع» بين مفهومي «ديمقراطية» و«مدنية» كما كان يفعل الإحيائيون. فد «الحركيون» - أي جماعة حركة البناء الوطني - ليس للصراع السياسي على السلطة أولوية عندهم. السياسة عندهم هي عمل مدني و تثقيفي.

هيفل ينشطر من جديد بفضل غرامشي وليش فاليزا

يروي لنا عزمي بشارة في كتابه الذي خصّصه لدراسة هذا المفهوم «المجتمع المدني» وتطوّره، أنّ نجاح نقابات التضامن في بولونيا الثمانينيات في المساهمة الحاسمة لقلب نظام الحكم الذي كان يوصف في الغرب بأنّه شيوعي كان هو ما جعل المنظرين الغربيين يبعثون مفهوم المجتمع المدني من مرقدته ويحولونه إلى «تعبير موضة». بالنسبة لهم كانت نقابة ليش فاليزا هي المثال الأنموذجي للمجتمع المدني وللتأثير النوعي الذي يمكن أن يخلقه. لقد انقلب نظام المجتمع البولوني رأساً على عقب وجرّ بعده مجتمعات أوربّا الشرقية كلّها. لكنّ ما فعله عمّال نقابة سوليدارنوش «التضامن» هؤلاء بدءاً من 1980 كان يمكن وبكل بساطة تسميته «حركة النقابات الديمقراطية» مثلاً وليس بالضرورة «حركة المجتمع المدني» إلا إذا التزمنا من الآن فصاعداً باعتبار الحراك النقابي هو المكوّن الأكثر أهميّة للمجتمع المدني، وهو ما لم يفعله السوسيولوجيون البورجوازيون الأوربيون ولأسباب أيديولوجية محضة. فالكثيرون منهم رأوا في رفاق ليش فاليزا الصفة التي تعجبهم أكثر، أي مناضلين ضد النظام الشمولي، وليس صفة العمّال النقابيين.

إلا أنّ ثمة حراكاً اجتماعياً مهمّاً آخر حصل في أوربّا الغربية وأمريكا قبل ذلك باثنتي عشرة سنة بدأه الطلاب والشباب عموماً وأدّى إلى ثورة على النظام الاجتماعي السلطوي السائد على كل المستويات تقريباً بدءاً من النظام الأبوي للأسرة أو انتهاءً بنظام التعليم الجامعي. ولم تسلم السياسة الخارجية من هذه الثورة، وخاصّة الغزو الأمريكي لفييتنام. ولا يزال يسمّى أبطال هذه الثورة حتى الآن «الثمانية والسِتّين» لأنها اندلعت عام 1968. كان بعض أساتذتي في الجامعة (برلين) من هؤلاء. هم جزء من نشطاء تلك الثورة أنشؤوا جمعيات ومنظمات صغيرة تمارس العمل المدني بأفق سياسة ال 68 المذكورة وتصرّ على أن تظلّ منظمات سياسية «خارج- برلمانية» بسبب تفضيلها للديمقراطية المباشرة على الديمقراطية البرلمانية. بهذا المعنى فهي نوع من الامتداد للسينديكالية- الفوضوية التي راجت في القرنين الماضيين. وهي بذلك تمثّل الصوت الذي لا يُسمع لا في البرلمان وخاصّة الطلبة وإن كان الإعلام لا يوليها الكثير من الاهتمام. إذاً فهذه محطة مهمة سبقت دخول «تضامن» إلى الذاكرة السوسيولوجية. هناك فروق سوسيولوجية مهمّة بين الحركتين. ففي حين أنّ ثورة «تضامن» كانت ثورة نقابات حرّة، تميّزت ثورة الثمانية والسِتّين بأنها ثورة جيل ما بعد

الحرب العالمية الثانية. لذلك قادها الطلبة (وحاولوا تثوير العمّال من دون الكثير من النجاح) وما نجحوا في تغيير النظام المدرسي والجامعي ليصبح أقلّ سلطوية وأكثر «إدارة ذاتية» فحسب، بل لقد حقق مبدأ «اللاسلطوية» الذي رفعوه درجة من القبول الاجتماعي في كلّ المجالات المدنيّة إلى درجة يمكن أن يسمّيها غرامشي، لو كان حيًّا يومها، هيمنة ثقافية.

ما نسمّيه الآن بالعربية «المجتمع المدني» هو ترجمة للمصطلح الإنكليزي society civil الذي هو بدوره ترجمة تقريبية عن اللاتينية وهذه بدورها عن الإغريقية (يعني بقدر ما يمكن أن نقرّب لغويًّا ما يفصل تاريخيًّا عصر الثورة الصناعية الأوربية عن أئنا وروما قبل ألفي سنة). أمّا في ألمانيا هذه الأيام فالمصطلح هو Zivilgesellschaft وهو نقل حرفي عن الإنكليزية. لكنّ هيغل كان يسمّي هكذا Gesellschaft Bürgerliche وهو يعني المجتمع البورجوازي. عندما يستعمله «ناشطو» هذه الأيام يكون في مخيلة من يعرف الألمانية منهم تعبيرًا آخر لم يستخدمه هيغل وهو Bürgergesellschaft ومعناه «مجتمع المواطنين» وهو هراء كامل، أو لنقل إنّه أدلجة لا معنى علميًّا لها. فالمجتمع المدني هو دائمًا جزء معيّن من المجتمع ككلّ. وذلك «المجتمع ككلّ» هو -حاليًّا على الأقلّ- مجتمع مواطنين قانونيًّا. والواقع هو أنّ الألمانية هنا تعود إلى عاداتها القديمة التي كانت «ترفع ضغط» ماركس، أي الغموض. فكلمة Bürger يمكن أن تعني بورجوازي أو مواطن. وقد كانتا مترادفتين تقريبًا أيام هيغل، أي القرن الثامن عشر والرابع الأول من القرن التاسع عشر. يفهم هذا من يعرف التاريخ الأوروبي. وقد ذكر هيغل نفسه ذلك على أي حال. وقد يبدو هنا أنّ الهروب إلى كلمة zivil التي تشير إلى المدنية هو محاولة لطمس البعد الاجتماعي-الطبقي للتعبير الأصلي. أي أنّه سلوك أيديولوجي. القارئ العربي سيتذكّر سلوكًا مشابهًا باستخدام الكلمة نفسها «مدنيّة» لدى الحديث عن «دولة مدنيّة» لطمس التعبير الأكثر جذرية، أي «علمانية». و«الأيديولوجي» هنا هو طبعًا «الإسلامي السياسي» وأتباعه من المنافقين العلمانيّين. وهذا ليس في سورية فحسب.

تاريخ الكلمات هو مجرد ظلّ لتاريخ الأشياء. فعندما انشقّ «الشيء الاجتماعي» إلى معسكر بورجوازي وآخر عمّالي في المدن الأوروبية كان لا بدّ للكلمات من أن تنشقّ أيضًا. وهنا استعار الألمان الكلمة الإنكليزية zivil لتعبّر عن «المدني» وحافظوا على كلمتهم الألمانية bürgerlich لتعني «بورجوازي» فلم يعد من الغريب أن نقرأ هذا التعبير Zivilgesellschaft bürgerliche الذي يجمع الكلمتين ويعني المجتمع المدني البورجوازي. وعكسه طبعًا المجتمع المدني الاشتراكي. ومن نافل القول إن هذا التفريق لن يجده المرء إلّا لدى من لم يزل يهتمّ بـ «الشيء الاشتراكي». وقد سمعت هذا التعبير في إحدى محاضرات السيّد سابينه كبير عند عرض أطروحتها للدكتوراة حول موضوع «غرامشي والمجتمع المدني» والسيّد المذكورة ألمانية وكتبت تلك الأطروحة في الأيام الأخيرة لجمهورية ألمانيا الديمقراطية.

المعنى السائد لتعبير المجتمع المدني حاليًّا في الثقافة السائدة هو إيّاه في مشارق الأرض ومغاربها، أي المنظمات غير الحكومية NGOs. وقد أصبحت هذه الحروف الثلاثة ونصف من الشيع بحيث تستطيع قولها بالعربية «ان جي أوز» بكل فخر. وهي تعطي الشعور بالشياعة واتباع آخر موضحة. وإذا كانت الكلمة هي ظلّ الشيء فهي قناعه أيضًا. والقناع قد يخفي عكسه. فالمنظمات غير الحكومية قد تكون قناعًا إنسانيًّا جميلًا للحكومات لتنفيذ سياساتها -بما فيها التجسس-، عندما تكون هي الممولة لتلك التنظيمات. وقد تكون قناعًا للممول الآخر وهو الشركات الكبرى. ونعرف أنّ البحث

عن «ممول لوجه الله» قد يطول. مسألة التمويل هذه هي ما جعل النقابات تلعب دورًا محوريًا في السياسة، لأنّها ذاتية التمويل، وهي ما جعل الحركات الطلابية بذلك التأثير، لأنّها لا تحتاج إلى تمويل أصلاً. وهو الذي يجعل المنظمة غير الحكومية التي تحترم نفسها وبرنامجها تصرّ على تنويع وشفافية التمويل. وأخيرًا هو ما جعل بعض «الأن جي أوز» تنال احترام العالم كالأمنستي إنترناشيونال وبعضها سيء السمعة يقضي بعض أعضائها حكمًا بالسجن بتهمة التجسس.

إدًا فهناك «مجتمع مدني» و«مجتمع مدني آخر». ولكي نفهم ذلك علينا سرد القصة كاملة، باختصار. فقد أصابت هذا التعبير «غفوة» طويلة استمرت حوالي القرن، حيث كاد أن يختفي من الدراسات الاجتماعية-السياسية إلى أن عاد إلى الحياة، كما رأينا أعلاه.

لنبدأ الرحلة إذن من «الجدّ الأوّل» الذي استخدم مفهوم المجتمع المدني وجعله جزءًا من مخطّطه الفلسفي، أي هيغل. وعلى الرغم من أنّه لم يكن هو من اخترع هذا التعبير، إلاّ أنّه هو من أشهره، بلا شك.

كانت ألمانيا هيغل هي بروسيا، الدولة الاستبدادية المتأثرة بفكر التنوير. وكانت تخطو خطواتها الأولى في الحداثة متأثرة بمن سبقها سياسيًا، أي فرنسا، واقتصاديًا، أي بريطانيا. وبظهور البورجوازية والسوق من جهة ومفهوم الفرد (شكله الأنموذجي هو المواطن البورجوازي الذي أنتجته الثورة الفرنسية) والحريّات المدنية من جهة أخرى. كان المطلوب هو تميّز الدولة المركزية عن النبلاء (سواء النبالة الدنيوية أو الدينية) من جهة وتميّز علاقات السوق التعاقدية المعتمدة على «نظام الحاجات المادية» عن العلاقة الطبيعية/العضوية التي تميّز الأسرة من جهة أخرى. وهذا ما جعل هيغل يقترح هذه الأنواع الثلاثة من الحيّز الاجتماعي: الأسرة والمجتمع المدني والدولة. بحيث يكون المجتمع المدني هو الحيّز الوسط ما بين الأسرة والدولة. وكلمة «وسط» هنا يجب فهمها بالمعنى الديالكتيكي/الحركي، كما هو الحال في كلّ مفاهيم هيغل. التي ينفي أحدها ما قبله إلى أن يتم «تجاوزهما» من خلال مفهوم ثالث، لا يلغيهما بل يكملهما و«يضمّهما في كليّة منطقية». وإذا جعل هيغل الأسرة هي الأطروحة فلأنّها هي العلاقة المباشرة (الجنس والحب) الدامجة لأعضائها دون توسّط العقل. الأسرة عند هيغل هي شخص واحد. ثم جعل المجتمع المدني نفيًا لها لأنّه ينتج عن خروج أولئك الأعضاء (أعضاء الأسرة) عنها كأشخاص متميّزين مستقلّين. المجتمع المدني هو بهذا المعنى شخصيّات مستقلّة ذات حاجات تطلب تلبيتها من الآخر ولذلك فهي مضطّرة للدخول مع هذا الآخر بعلاقات عمل وتبادل عن طريق العقود والإقناع. التناقض الأساسي للمجتمع المدني بهذا المعنى هو ما بين خصوصيّة الفرد (المشخص أو الشخصي بتعبير هيغل) وجماعية العلاقة الإنتاجية-التبادلية. وهو واحد من تناقضات وصراعات لا نهاية لها. الدولة هي التجاوز الذي يضمّهما في «كليّته». إنّها تريد أن تكون «العامّ» المطلق وفي الوقت نفسه الفرد المطلق الواعي لذاته (يجسد ذلك المستبدّ العادل بالتعبير العربي). حدّد هيغل اللحظات الثلاث للمجتمع المدني كالتالي (الفقرة 188 من كتاب فلسفة الحق):

- نظام الحاجات، حيث تلبية حاجات الشخص الواحد تتم من خلال تلبية حاجات الجميع عبر العمل والتبادل.

- تحقيق (حرفياً: التنفيذ الواقعي) للحرية (وهي العقلي-العالم) وحماية الملكية من خلال تنفيذ القانون.
- تأمين المصالح الخاصة باعتبار ما بها من عمومية (يعني للجميع) بمواجهة التعسف. وذلك من خلال مؤسسات الشرطة. والتغلب على البؤس من خلال التعاونيات.

نرى في هذه المنظومة الفكرية كل عناصر انشطارها. ولذلك لم يكن من الغريب انشقاق تلاميذ هيغل إلى معسكرين متعادين، يساري مادّي ويميني مثالي. أخذ اليسار فكرة نظام الحاجات والعمل والتبادل والتناقض الطبقي وجعلوه ينتهي بالشيوعية. ورفضوا تماماً المفهوم الهيجلي للدولة. نقدّ ماركس التأسيسي معروف ولكنه نسف كل هذا المفهوم «المجتمع المدني» عملياً وفضل أن يتحدث عن طبقات. غرامشي من جهته حافظ على المفهوم وجعل المجتمع المدني يواجه الدولة بصفقتها «المجتمع السياسي»، كما سنرى. وحتى هذه الفكرة كان يمكن أن يصل إليها هيغل لو عاش أكثر وشهد ثورات نصف القرن التاسع عشر.

المجتمع المدني وفق هيغل لا يمكن وجوده بلا دولة. وجود دولة تعي دورها الموحد والضابط للصراع الاجتماعي هو شرط أساسي لوجود المجتمع المدني واستمراره. لكنه يريد استبدادية لا تنشأ عن عقد اجتماعي مثلاً، كما كان الفرنسيون يقولون.

جرى الانتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية من خلال عملية طويلة، لم تجر على مستوى واحد فقط، ولا في بلد واحد فقط، وترافقت بعلاقة سببية معقدة مع مجموعة من «الثورات» هي الثورة الصناعية والثورة على نظام الطبقات الثابتة القديم وانضمّ فلاحو الأمس وأقنانه إلى بورجوازيي اليوم ليشاركوهم لقب «مواطن». وهكذا «امتلاً» الحيز الاجتماعي الذي يتوسط الأسرة من ناحية والدولة من ناحية أخرى بأفراد أحرار ذوي حقوق «طبيعية» باعتبارهم بشرًا (إعلان حقوق الإنسان). ترتب على ذلك وجود حاجة إلى جهاز بيروقراطي ضخم تديره الحكومة ولجهاز قضائي وبوليسي مركزيين تابعين للدولة. وهكذا بدأ «المجتمع السياسي» يأخذ شكله الذي نعرفه اليوم ويقف بمواجهة «مجتمع مدني» هو بقية المجتمع. وفي الوقت الذي تبدو فيه الدولة موحدة فإن المجتمع المدني يعيش صراعاً داخلياً إجبارياً بين مكوناته الطبقية والثقافية وصراعاً ضد الدولة لكبح تسلطها وانحيازها للأغنياء. وضد الأسرة والروابط الأهلية الأخرى بقدر ما تحافظ هذه الروابط على نظامها العصبي أو التسلطي الأبوي أو كليهما.⁽⁵⁾

(5) بعد أقل من قرن من هذا الكلام ستأخذ المنظومة الاجتماعية شكلاً جديداً تضم فيه الدولة مؤسسة تمثيلية آتية من صفوف المجتمع المدني هي البرلمان. وستظهر الطبقات الجديدة لا ككتل إنتاجية فحسب، أي تأخذ تعريفها الاقتصاد-سياسي من خلال موقعها في علاقة الإنتاج، بل وكقوى ممثلة سياسياً سواء في البرلمان أو في المجتمع المدني نفسه بشكل نقابات وأحزاب. تختلف هذه الصورة المعقدة في عشرينات القرن الماضي عنها في هذه الأيام. ونحن هنا نتحدث عن الدول الصناعية الرأسمالية المتقدمة. لو أخذنا معياراً لفهم تلك الصورة المعقدة هو التمويل لفهمنا جانباً مهماً منها. النقابات تمول نفسها. لكن الأحزاب (الكبرى تسمى الأحزاب الشعبية، وهي في ألمانيا الحالية اثنان قديمان نسبياً هما الاشتراكي الديمقراطي والديمقراطي المسيحي، وواحد جديد هو الخضر. وهناك أحزاب أصغر هي اليسار والليبرالي و«البديل من أجل ألمانيا» القومي) تحصل على مساعدات تمويلية من الدولة بقدر حجمها. أمّا نواب البرلمان فإلى جانب الراتب الذي يتقاضونه وما قد

معادلة «الدولة هي حاصل جمع المجتمع السياسي زائداً المجتمع المدني» نقرؤها في كراسات السجن لأنطونيو غرامشي⁽⁶⁾. لكن الصياغة الواردة قبل سطرين هي محاولتي الخاصة لجعل المعادلة تناسب أوضاعنا في هذه الأيام.

يظل المفهوم الآخر والأكثر شهرة لدى غرامشي ضرورياً هنا ليعيد للمعادلة السابقة بشكلها المعدل ديناميكيته، أقصد مفهوم «الهيمنة الثقافية».

لا تكفي السيطرة القمعية للسلطة السياسية ولا السيطرة الاقتصادية للطبقة السائدة لضمان خضوع الطبقات الدنيا. الهيمنة الثقافية فقط هي ما يضمن ذلك الخضوع. مكان إنتاج تلك الهيمنة وتدويرها هو المجتمع المدني، لأنه هو المكان الذي يتم فيه التداول والتعامل عن طريق التعاقد والإقناع لا عن طريق السلطة والقمع (الدولة بالمعنى الضيق)، ولا عن طريق التأثير العاطفي والعصوي (المجتمع الأهلي وخاصة الأسرة والمجموعة الدينية الضيقة). ينتج أدوات الهيمنة الثقافية (فلسفة، أفلام، أغاني، أفكار موجهة للحياة اليومية «العادية»... الخ) «المثقفون الممارسون»، أي الممارسون للثقافة. لأن غرامشي يعتبر كل الناس مثقفين. بل إنه يقول: إن كل الناس فلاسفة. لكن جزءاً منهم فقط يمارس الثقافة كعمل منتج. وهذه الفكرة البسيطة والخاصة ليست خاطرة عابرة أبداً. إنها

يكون لديهم من أعمال خاصة يستطيعون التعاقد مع الشركات التجارية والصناعية. وقد كشف أحد تقارير المجلة الشهيرة «دير شبيغل» أن كل نواب البرلمان تقريباً لديهم «عقود استشارية» من هذا النوع الأخير. وأن تلك العقود هي في الواقع رشوات خالصة مقابل تسهيل اتخاذ بعض القرارات لصالح الشركة المتعاقدة. العقد لا يحتوي ذلك حرفياً طبعاً، فهذا فساد صريح. كل ما يحتويه العقد هو أن على البرلمان أن يلقي محاضرة واحدة في السنة على الأقل في مقر الشركة مثلاً. وهناك طبعاً الجمعيات الصغيرة NGOs غير الحكومية، «ذات النفع العام» كجمعيات البيئة وتمكين المرأة وحماية الطفل... الخ. هذه الجمعيات هي ما يحتكر عادة لقب المجتمع المدني في هذه الأيام. وتمويلها هو إما من الدولة أو من شركات القطاع الخاص.

أصبحت الفكرة التالية نوعاً من البديهيّات لدى كل من حكم ألمانيا منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية: مصلحة الدولة العليا هي نفسها مصلحة شركات التصنيع الثقيل وشقيقاتها من الشركات الكبرى الأخرى التي تشكل المساهمة الأكبر في التصدير. ونعرف أن ألمانيا ظلت وإلى فترة وجيزة تحمل لقب «بطل التصدير العالمي» (يرد هكذا حرفياً في الأدبيات الألمانية المحلية)، إلى أن سلبتها الصين هذا «الشرف». نرى تطبيقات هذه الفكرة في السياسات الاقتصادية لسكان «مقرّ المستشارية» - أي الحكام والحاكمات - أيًا كان حزبهم.

فهل سنستنتج أن السياسيين سواء أكانوا حكماً أم برلمانيين هم مجرد أدوات لأصحاب الشركات الكبرى؟ نعم، فيما يخص الاقتصاد على الأقل.

إذا أضفنا إلى هذا «التحليل التمويلي» تحليل الهيمنة الثقافية نعرف لماذا أطلق لويس ألتوسير لقب «مؤسسات الدولة الأيديولوجية» على الأحزاب والمدارس والجمعيات والكنائس وطبعاً «مؤسسة الأسرة». بهذا المعنى فالالتوسيرية هي تطوير لنظرية الهيمنة الثقافية الغرامشيّة.

(6) القارئ العربي يعرف غرامشي من خلال الترجمة العربية المختصرة جداً لدفاتر السجن. الكاتب الألماني يعرف أكثر قليلاً، ولكن النسخة الأصلية، أي الإيطالية، ليست مترجمة بالكامل إلى أي لغة أخرى، كما تخبرنا الدكتورة المذكورة أعلاه، سابينه كبير. والتي نقلت الكثير من هذا الأصل الإيطالي في أطروحتها للدكتوراة.

أساس نظري لرأيه في طريقة كسر الهيمنة وإنتاج هيمنة مضادة. إذ إن مهمة «المثقفين العضويين» للطبقة العاملة ليست أن يُحرروا طبقتهم من الهيمنة الثقافية للطبقة السائدة فقط، بل وأن يدرّبوها على ممارسة ثقافتها وإنتاج فلسفتها الخاصة ونشرها في المجتمع المدني لتحويلها إلى ثقافة هيمنة جديدة. يرى غرامشي أن الهيمنة الثقافية قد تسبق الهيمنة السياسية إذا أحسن العمل عليها ونشرها. ونعرف أنه جرّب ذلك في المدينة العمالية الإيطالية «تورين».

كان خروج الملايين إلى الشارع في ربيع 2011 في سورية دليلاً دامغاً على كسر الهيمنة الثقافية للنظام القديم. وبدأت تنتشر عناصر مشتتة لثقافة جديدة أوضح ما فيها «النفي». تعرف ما لا تريد لكنّها لا تعرف تماماً ما تريد. كانت كافية للمرحلة الانتفاضية التي كانت «ضد». ضد الديكتاتورية، ضد توريت الحكم، ضد القمع البوليسي، ضد المظاهر الطائفية في الجيش وقوى الأمن... الخ. أمّا الجزء الإيجابي فكان يقتصر على فكرة سياسية واحدة هي الديمقراطية. لا شيء بخصوص «ثقافة جديدة» ولا نظام اجتماعي-اقتصادي جديد. ولا شيء يشي بتحسّس المشكلة التي بدأت بالبزوغ قبل أن تنهي الثورة عامها الأول، أي مشكلة «الاستبداد الديني».

نعرف الآن كيف فرضت عسكرة الثورة وأسلمتها بتأثير المال الخليجي بشكل أساسي والإسلام السياسي العربي-التركي هيمنة ثقافية جديدة بدأت «موازية» ثم لم تلبث طويلاً إلى أن أصبحت سائدة في أغلبية المجتمع السوري وهي الثقافة الدينية. ولقد أثبتت التجربة في البلدان العربية الأخرى أنّ السلطة السياسية تلجأ فوراً إلى تبني الثقافة الدينية لتزاد على الإسلام السياسي إذا شعرت بأنّه بدأ ينافسها على الهيمنة على المجتمع فكرياً. هذا ما حصل في سورية أيضاً وهو تفسير ظاهرة المدّ الديني المدعوم من قبل النظام الحاكم. ساهم في التسريع في هذا المدّ الديني التأثير الإيراني وكلّ ظاهرة الصحوة الإسلامية «الممولة بتروليّاً» كما هو معروف.

لا تنجح ثقافة ما إن لم تناسب نمطاً إنتاجياً على مقياسها. ويبدو لي أنّ الهيمنة الثقافية كانت لا تزال ممكنة في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي لأن النظام كان ما يزال قادراً على «الإقناع». انتهى ذلك في الثمانينيات على الأغلب. ونعرف كيف تحوّل النظام في سورية إلى منظومة اقتصادية يحكمها تحالف يجمع الكومبرادور مع مجموعة من كبار الضباط في الجيش والأمن تحت إشراف العائلة الحاكمة ومشاركتها. وهو نظام كان يضمن سكوت الفقراء من خلال تشغيلهم في القطاع العام وجهاز الدولة المتضخم وسكوت الأغنياء من خلال ضمّهم إلى التحالف الاقتصادي الحاكم المذكور أعلاه. وهو ما يضمن مراقبتهم وابتزازهم في الوقت نفسه. أولئك الذين يؤهلهم تعليمهم أو ثقافتهم أو مركزهم لأن يصبحوا «مثقفين ممارسين» أو مؤثرين بهذه الفئة من الناس، كالمعلمين والمهندسين والأطباء، مشمولين أكثر من غيرهم في «آلة التشغيل والمراقبة» هذه. كان المجتمع السياسي طاغياً حجماً وتأثيراً ولا يترك للمجتمع المدني إلا الحيز الذي يجبره هذا عليه بحكم ضرورة استمرار وجود ووظيفيّة المجتمع (استمرار تلبية الحاجات وفق التعبير الهيغلي). لكنّ الصراع بينهما لم يخمد أبداً، للسبب الأخير نفسه. وقد رأينا كيف تغيّرت ديناميكيات هذا الصراع لصالح المجتمع المدني (فقط نسبياً طبعاً) في مرحلة ضعف النظام.

في الفهم الغرامشي للعلاقة ما بين المجتمعين السياسي والمدني لا يتم استبعاد المجتمع الأهلي من المدني. وهذا الموقف ناجم عن تجربته الشخصية وبرنامجه لإيجاد كتلة تشمل فلاحي الجنوب

الإيطالي. لكنّ هناك نقطة أخرى قد تكون أكثر أهميّة هنا وهي أنّ الحدود التي تفصل هذين المجتمعين ليست سورًا صينيًا. والمثال الأوضح هنا هو تحوّل النقابات الحرفية التقليدية القديمة التي كانت تضمّ أهل مهنة معيّنة وتتبع على الأغلب في الوقت نفسه فرقة صوفية معيّنة إلى نقابات حديثة علمانية. بل إن تحولاتها في بولونيا كانت أكثر راديكالية فقد تحوّلت نقابة تضامن البولونية من نقابة تابعة عملياً لحزب شيوعي إلى نقابة حرّة ثم أعلنت بعد عدد من السنوات أنّها كاثوليكية. لا يغيّر من هذا الحكم كون الجزء المتحوّل لم يكن يشمل كلّ النقابة. ثم هناك مثال الوقفيات. نظام الوقف في سورية أقرب إلى العلمنة فيما يخصّ جزأه الخدماتي. علاقة الشد والجذب، التعاون مع الصراع، الانتقال التدريجي من الصفة الأهلية المحدودة إلى الصفة المدنية المنفتحة على المجتمع. كل ذلك يشبه ما يسمّيه غرامشي «حرب المواقع» من أجل كسر الهيمنة. لكنّ هذه الحرب لا تنجح بلا خطّة للهيمنة الثقافية في الوقت نفسه.

المؤسسة الأكثر خطورة في كلّ مؤسسات المجتمع المدني فيما يتعلّق بالهيمنة الثقافية هي اتحادات ومنظّمات الطلبة. إنّها الأكثر حيوية واستقلالاً ومقدرةً على تحديّ ابتزازات الدولة ومحاولات الرشوة من قبل رأس المال والسوق. حراك/ ثورة 1968 في أوروبا وأميركا بدأه الطلبة مثلاً. تكرّر ذلك في مصر مثلاً وفي أكثر من مكان. كان نجاح الإخوان المسلمين بدعم (أو تغاضي) أجهزة أنور السادات في السيطرة على الجامعات (وكان جزءاً من حملتهم للسيطرة على المجتمع المدني، وقد نجحوا في ذلك في معظم النقابات) الإنجاز الأكبر للهيمنة الثقافية على مصر. ولأن الطلبة يتجدّدون باستمرار كالنهر فإنّ اليأس من إحداث تغيير ثقافي في الجامعات لا معنى له أبداً.

بين النظرية والتطبيق

رأينا كيف جعل هيغل المجتمع المدني يكاد يتطابق مع المجتمع الإنتاجي-التبادلي الذي سمّاه «نظام الحاجات». وجعل وجود دولة مركزية قويّة وموحّدة شرطاً لوجوده. وفي حين استمرّ التقليد اليساري في هذا المسار، استبعد سوسيولوجيو الثقافة السائدة منظّمات المجتمع المدني من «السوق» تماماً وجعلوها منظّمات غير اقتصادية ولا تبغي الربح وتبحث باستمرار عن مصادر للتمويل. فلو سألت مواطناً عادياً في إحدى متروبولات تلك الدول عن منظّمات المجتمع المدني فسيقول لك ما ستسمعه من أستاذ العلوم الاجتماعية نفسه تقريباً، وهو نفسه ما ستسمعه من الدكتور أوزمن التي ذكرتها أعلاه إذا سمعت محاضرتها (الرابط في الأسفل) واختصاره أنّ المجتمع المدني هو الحيّز ما بين كلّ من الفرد (في الأسرة) والاقتصاد (السوق) والدولة. بل إنّ الألمان وجدوا لهذه الحيّزات الثلاثة قافية مشتركة هي التاء (Staat, Markt, Privat) ربّما لسهولة الحفظ، أو كيلا يخطر ببال أحدهم تعريفات غير مناسبة تشمل النقابات والمجالس (والمدارس) العمالية كما فعل غرامشي مثلاً.

معيار التفريق هنا هو الهدف والطريقة للتواصل والتبادل الاجتماعيّين في كلّ واحدة من هذه الحيّزات: ففي حيّز الاقتصاد (يعني السوق) يكون هدف التواصل هو إحراز الربح. وفي حيّز الدولة يحدث التواصل بهدف توصيل الأوامر والقوانين وتنفيذها والوسيلة هي القسر. وأخيراً فالعاطفة والعصبيّة هي هدف التواصل والتعامل في حالة الأسرة والمجموعة الدينية أو العلاقات الشخصية المحضة الأخرى. منظّمات المجتمع المدني موجودة خارج ذلك كلّ. إذًا يجب أن تكون

غير حكومية وغير شخصية أو أسرية (وعلى الأغلب ليست مؤسسة دينية أيضاً) ولا تستهدف الربح المادي. وعند السؤال عن تمويلها يكون الجواب ببساطة: إما الدولة أو الشركات. وإذا عرفنا أن الدول الرأسمالية الصناعية الكبرى تسير منذ نهاية الثمانينيات على الطريق النيوليبرالي، أي «بيع الدولة للرأسمال الخاص»، ما سيجعل الفرق بين مصدرَي التمويل المذكورين تافهاً جداً.

هل كان غرامشي يتوقع ذلك عندما جعل المجتمع المدني كله في مواجهة المجتمع السياسي كله؟ لا أدري. لكن ما واجهه غرامشي في الفترة الثانية من حياته (توفي الرجل عام 1927) هو الدولة الفاشية الإيطالية. إن الفاشية لا تسمح طبيعتها التوتاليتارية بقوة مؤثرة خارج سيطرتها. إنها تريد احتلال كل المجالات التي تستطيع احتلالها. ولذلك كان التخلص من الفاشية مهمة أولى لنضال كل القوى الاجتماعية غير المستفيدة مباشرة من الفاشية. وعند اللزوم وفق مبدأ «حرب المواقع»، أي الهجوم على المواقع الضعيفة للنظام. وليس العمل العسكري مقصوداً هنا. بل العمل المدني وخاصة الثقافي لنزع الهيمنة الثقافية للقوى السائدة.

نجد هنا الكثير من نقاط التشابه بين الوضع السوري والوضع الإيطالي الذي واجهه غرامشي. وقد تفيدنا تنظيراته وتكتيكاته أيضاً.

أخيراً، فقد تفيدنا العودة إلى الملامح النظرية الأساسية المعروضة أعلاه في تبرير التعبير «مجتمع مدني اضطراري». رأينا أن وجود الدولة ونوعيتها (قوية مركزية موحدة كشرط مطلق عند هيغل، وغير فاشية كشرط نسبي عند غرامشي) يقرران في الوقت نفسه نوعية المجتمع المدني ومهامه. الدولة السورية الحالية ومن يقوم مقامها في المناطق الخارجة عن سيطرتها عندها كل العيوب المذكورة أعلاه. وأهمها الضعف والنزوع الفاشي. لا يمنع ذلك طبعاً وجود المجتمع المدني «في ذاته» ولكنه يعرقل وجوده «لذاته». وبمجرد ضعف هذه «العرقلة» يعود ذلك المجتمع المدني إلى ممارسة مهامه. نعم يبدو هذا العمل اضطرارياً. لكنه قد يستمر إذا استطاع الناشطون المدنيون التجذر في تربتهم الطبيعية، الناس.

الجمعيات السورية المشهورة كأحد إمكانات الحراك المدني

ذكرت في ما سبق الدور المركزي للنقابات في التغيير الاجتماعي وأسباب ذلك وأهمها الاستقلال الاقتصادي عن كل من الدولة والسوق. ولذلك فقد كانت وستبقى لفترة طويلة هي المنظمة الأهم من بين منظمات المجتمع المدني. ثم ذكرت الدور الخاص والمركزي للطلبة واتحاداتهم ومنظماتهم في كسر الهيمنة الثقافية ونشر هيمنة بديلة. يبقى ذكر الدور الخاص للجمعيات المشهورة، أي المسموح بنشاطها رسمياً.

لا بد من توضيح منهجي هنا. فالنظام السياسي السوري الحالي، والذي ما زالت طريقته في إدارة المجتمع والدولة محافظة بخطوطها العريضة على مبدأ حكم الحزب الواحد (مع جبهة أحزاب صغيرة تابعة)، هذا النظام احتفظ بما كان مسموحاً به (مشهراً) من جمعيات مدنية سبقت مجيئه إلى السلطة 1963. بل ولم يقفل الباب تماماً أمام إنشاء جمعيات جديدة ليست تابعة رسمياً للحزب الحاكم (وجبهته)، لكنه فعل كل ما يستطيع لكي يجعل نشاط تلك الجمعيات لا يشكل أي خطر على وجوده وهيمنته السياسية. ومن هنا نفهم المعاناة الكبرى لجمعيات حقوق الإنسان مثلاً. فإذا

كانت الجمعية تعمل أيضًا من أجل الحريّات الديمقراطية فعليها أن تتوقّع أن يعاملها النظام كأى حزب سياسي معارض. وهو ما حدث مثلاً مع «لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان» التي سُجن أعضاؤها كما يسجن أي معارض سياسي خطر. ولكن ذلك لم يمنع ممارسة بعض المنظّمات ذات الصفة النقابية لدور نضالي من أجل حقوق الإنسان، كتنقيب المحامين في السبعينيات والثمانينيات مثلاً، مستفيدةً من صفتها الحقوقية. بل إنّها هدّدت بيوم إضراب إن لم تلبّ مطالبها. كان رد فعل النظام قاسياً، لكنّ حراك المجتمع السوري الهائل التالي لا يمكن فهمه لولا هذه البدايات.

هناك جمعيّات ثقافية يقع عملها في المجال الرمادي ما بين السياسة والثقافة المحضّة. وهي تمارس مع السلطة لعبة القط والفأر. فقد روى لي السيد ف.م. وهو أحد كبار المثقّفين والناشطين في مجالات العمل الثقافي السوري منذ أكثر من ربع قرن كيف أمكنهم الاستمرار في عملهم وبشكل علني وفعال في مجالات الآثار والسينما. مما رواه أنّ أحد المخبرين كان يتواجد دائماً لدى عرض الأفلام لكنّه لم يكن يفهم ما يكفي من الفيلم ليستطيع كتابة تقريره فيسأل أحد هؤلاء المثقّفين عمّا يقوله الفيلم. وطبعاً شرحوا له بكل سرور، ما يريدون.

القانون الذي ما زال هو الأساس لتنظيم قبول الجمعيات المدنية وعملها في سورية، على الرغم من وجود تعديلات لاحقة، هو قانون الجمعيات والمؤسسات الخاصة رقم 93 لعام 1958 والذي أضيفت له بعض الموادّ التي قلّصت كثيراً من حرية تأسيس الجمعيات وإشهارها وممارسة عملها. وقد دُرس هذا القانون كثيراً ووجّه له الكثير من النقد، سواء من أطراف سورية أو دولية. ويمكن مثلاً مراجعة الدراسة النقدية التي قامت بها منظمة هيومان رايتس ووتش بهذا الخصوص⁽⁷⁾. ولا شك أنّ المواطن السوري لن يفاجأ بمحتوى تقرير المنظمة المذكورة، بل قد يستطيع إضافة الكثير من التفاصيل التي لا يعرفها إلا «الأدري بشعابها». بالخطوط العريضة هناك مشكلة «قانون الطوارئ» ومشكلة ضرورة التماشي مع السياسة العامة للحزب الحاكم، ومشكلة الصلاحيات شبه المطلقة الممنوحة لوزارة الشؤون الاجتماعية والعمل للتدخل في نشاط الجمعيات، كحقّها في ضمّ جمعيتين أو أكثر في جمعية واحدة إذا تشابهت الأهداف وفي المشاركة في اجتماعات المجلس الإداري وغير ذلك كثير. ليس الهم الأمني هو السبب الوحيد لهذه التدخلات بالتأكيد، فهناك ضرورة تأمين طرق للابتزاز تضمن للمسؤولين الفاسدين الاستفادة من تدخلهم.

السؤال هنا هو ماذا بشأن الجمعيات والنوادي التي لا تضع العمل السياسي ضمن برنامجها المباشر؟ هناك مثال مشجّع هو «حركة البناء الوطني» والتعامل المتسامح للنظام معها. وربّما كان هذا التسامح دليلاً على ما جاء في بداية هذا المقال حول حظوظ العمل المدني في مرحلة ضعف النظام. هذا علماً أنّ برنامج هذه «الحركة» لا يقع خارج السياسة طبعاً. إنّهُ فقط خارج «الصراع على السلطة».

لكنّ هذه الحركة جديدة. فما هو حال الجمعيات المشهورة القديمة؟ لناخذ محافظة صغيرة

(7) <https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=0CAIQw7AJahKEwjA9Yrx-vH-AhUAAAAAHQAAAAAQAw&url=https%3A%2F%2Fwww.hrw.org%2Freports%2Fsyria1007ar.pdf&psig=AOvVaw3RKIAAn49vCpM6gNkJKBo-5&ust=1684055800134260>

كطرسوس، لسهولة البحث. هناك 72 جمعية مشهورة. باستعراض الأسماء نخرج بالتوزيع التالي: الأكثرية المطلقة هي جمعيات خيرية (47 منها تحتوي هذه الصفة في اسمها نفسه). هناك بضع جمعيات لإنعاش القرى، وبضع جمعيات أخرى لحماية البيئة ودعم المرأة. وجمعيتان للعمل والعمال. وهناك حوالي عشر جمعيات ثقافية. بعضها يجمع الموضوع البيئي مع الموضوع الثقافي. ومنها جمعيات ثقافية متخصصة كالنادي السينمائي وجمعية العاديات والتراث والآثار والموسيقى. يلفت النظر وجود «جمعيات دفن موتى» من ضمن هذه المنظمات المدنية، على الرغم من أنها، فيما أعرف، ربحية وليست تطوعية. وقد أكون مخطئاً.

حظوظ المجتمع المدني الاضطراري في الاستدامة

تحدثت الأسطر السابقة عن المستويات والأصعدة المختلفة للمجتمع المدني التي نراها في سورية الحالية. هناك بعض النقابات التي تتمتع بهامش استقلال نسبي، ك نقابة المحامين. والاستقلال النسبي المقصود هنا يخص الممارسة ذات السمة السياسية. أما الممارسات ذات السمة الاجتماعية فهامش الحركة عندها أكبر بما لا يقاس ومثالها نقابة المهندسين. لكن هذه الاتحادات والنقابات تظل في نهاية الأمر مؤسسات سلطوية. ولذلك فكل ما تفعله في مجال العمل المدني يظل قابلاً للتدمير بهاتف واحد من قبل السلطة الحاكمة.

الصعيد الثاني هو الجمعيات المدنية المشهورة. وهي منفصلة عن السلطة رسمياً منذ لحظة تأسيسها. لكنها عموماً «تعرف حدودها». هذه الحدود هي العمل السياسي المباشر، أي الذي يطال مسألة السلطة السياسية. لكن العمل ضمن هذه الحدود ليس بلا تأثير. وتأثيره قريب وبعيد. فهي إلى جانب الخدمات المدنية والتوعوية التي تقدمها للشريحة الاجتماعية المقصودة بعملها تبني لنشاطها في الوقت نفسه «رأسماً رمزياً» بين الناس إن أحسن استخدامه وتمت إعادة إنتاجه بالعمل المتواصل سيحوّل هؤلاء النشطاء مع الوقت إلى قادة رأي ليس من السهل إسكاتهم. ولا يقتصر ما يراكمه هؤلاء النشطاء من خلال عملهم في المجال المدني على «الرأسمال الرمزي» بين الناس. إنهم يراكمون أيضاً خبرة العمل الاجتماعي-المدني. هذه الخبرة ستفيدهم كثيراً في حالة استمرارية العمل، وستفيدهم للدفع باتجاه تلك الاستمرارية نفسها.

يُضاف إلى هذه الجمعيات «المنظمات غير الحكومية» ذات التمويل الخارجي. فهذه المنظمات تستخدم عملاً ونشطاء محليين. وعلى الرغم من السمعة السيئة التي دمغت بعض هذه المنظمات، كما هي الحال في فلسطين، إلا أن بعضها الآخر واضح البرنامج والتمويل والأهداف ويمكن الحكم عليه على هذا الأساس، كما يمكن لمشاريعه أن تبني في المجتمع المحلي أرضية قابلة للاستمرار إن تم استغلالها. لا يعرف الكثيرون أن هذه المنظمات لا تعمل في العالم الثالث فقط، بل وفي المراكز الصناعية المتقدمة أيضاً. وهي تُعلن دائماً أنها تسير على مبدأ «مساعدة الآخرين على أن يستطيعوا مساعدة أنفسهم»، أي أن الهدف البعيد يُفترض أن يكون خلق الاستقلال الذاتي والمبادرة الذاتية بما يضمن الاستمرارية بدون مساعدة خارجية. هذا المبدأ المثالي غير ممكن دائماً طبعاً، لكن الطرف المحلي يُفترض أن يذكر به ويعمل عليه. مشكلة التمويل شديدة الدقة دائماً. يسمح النظام الحالي عادةً بنشاط هذه الجمعيات الممولة خارجياً، سواء من الاتحاد الأوروبي أو غيره. لكنه يحتفظ لنفسه

بورقة «لا شرعية التمويل الخارجي» ليشهرها عندما يحتاج إليها، أي عندما يريد قمع النشاط.

أخيراً فهناك المجتمع المدني غير الممأسس أو الممأسس جزئياً فقط وبشكل مطّاطي. تمثله تلك المضافات الواقعية التي تجمع الجيران في منطقة ما. أو المضافات الإلكترونية عبر منصات المحادثة الكثيرة جداً. وفي حين أنّ رقابة السلطة السياسية قادرة على مراقبة الأولى وربما التأثير فيها فهي عاجزة تماماً أو جزئياً عن التأثير في الثانية. والواقع الفعلي الحالي يثبت ذلك. وهذا الشكل من نتائج الثورة الرقمية يستحقّ بحثاً وحده.

تكاد الثورة الرقمية تفصل التاريخ الاجتماعي الحديث إلى نصفين: ما قبلها وما بعدها. لقد أثرت في التواصل الاجتماعي في كل الأبعاد الممكنة: الامتداد، الأمن، التواتر... إلخ. لقد جعلت اجتماع مئة شخص من مئة مكان مختلف ممكناً دون أي انتقال وبكيسّة زر. صحيح أنّ كل شيء قابل للاختراق والتجسس، لكنّ مهمّات المجتمع المدني ليست كلّها متوقّفة على سرّيّة العمل. بل إنّ المهمّات الحقيقيّة للمجتمع المدني لا يمكن أن تُمارس إلا في العلن.

باراديم جديد؟

في هذه المقالة طبّقت المعادلة الغرامشية: المجتمع هو حصيلة جمع المجتمع السياسي مع المجتمع المدني. وقد ساعدني تحويل هذه «الأداة البحثية» إلى إطار فكري-تحليلي على التخلص من الابتسار المعيب الذي يكاد يختصر المجتمع المدني بالمنظّمات اللاحكومية. وهو اختصار أيديولوجي الهدف منه تهميش الدور الاجتماعي المركزي الذي تلعبه النقابات بسبب ثقل الطبقة التي تمثلها.

أدعي أنّ تعميم استخدام هذه المعادلة الغرامشية، ذات الجذور الماركسية، سيخلّص اليسار من «حرج فكري» يمكن التنبؤ به. فالماركسيون أتبعوا حتّى الآن استراتيجيات في التحليل الاجتماعي -السياسي تعتبر أي توصيف للمجتمع لا يعتمد التحليل الطبقي الواضح والمباشر بورجوازيًا أو رجعيًا، أو أيديولوجيًا... إلخ.

وقد ساهم غموض تعبير المجتمع المدني وعموميته وضبابيته في تكريس سمعته السيئة. ونعرف نقد عزمي بشار «راجع كتابه في هذا الشأن: عزمي بشار «المجتمع المدني، دراسة نقدية»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وهو بالمناسبة جهد كبير ومفيد لكل مهتمّ بهذه المسألة». لمن رفعوا شعار «النضال المدني» أو النضال من أجل إحياء المجتمع المدني. وحجّته واضحة: ناضلوا مباشرة وبوضوح من أجل الديمقراطية، بدلاً من العمل من أجل هذا الشيء الغامض والضبابي. وحاجج كثيرًا بأنّ الديمقراطية شرط سابق لوجود المجتمع المدني. وهو ما يبرّر نقده المذكور أعلاه. لكنني أعتبر هذا الموقف عديمًا ببساطة، إن لم نقل إنه فهم ميكانيكي ساكن للنظرية.

في استعراض السابغ لاستخدام المفهوم في شروط اجتماعية غير ديمقراطية، كألمانيا الاستبدادية أيام هيغل أو بولونيا الاستبدادية تحت حكم الحزب الواحد. حاولت إثبات أنّ المسألة ليست بهذه الميكانيكيّة. إنّها مسألة تعريف للمفهوم. ومسألة ديناميكيّة في فهم شروط التعامل معه وطرقه وتطبيقه.

لقد حاول الاستبداد اختراق كل طرق التفاعل والتواصل والتبادل الاجتماعية وربطها به ووضعها تحت المراقبة والتحكم. لكن ذلك لم يكن ممكناً ولن يكون ببساطة شديدة. يمكن أن نفهم سبب ذلك بتطبيق النموذج التحليلي الغرامشي كما حاولت ذلك أعلاه، وإن بكثير من «الاجتهاد». لمسنا ذلك في بدايات الربيع العربي، حيث «بزغ» المجتمع المدني بزخم مفاجئ تماماً. كما أنه عاد إلى الظهور في الكوارث والأزمات التي كادت تصبح حالة دائمة. وهذه الطريقة في «البزوغ» ثم الكمون جعلتني أجد إلى تعبير «المجتمع المدني الاضطراري».

أرجو أخيراً أن أكون قد نجوت من طريقة التفكير الرغائية. هذا أولاً. كما أرجو ثانياً أن أثير بهذه المحاولة البحثية النقد والإكمال والتصحيح.

وإن كان لي من عذر في هذا «التفاؤل المدني» فهو موقعي كذات كاتبة في ذلك المجتمع نفسه الذي أكتب عنه، أي كمتثقف عضوي، شاء أم أبى. والمجتمع لا ينتظر من مثقفيه العضويين أن يطالبوه بالاستسلام.

مراجع وإحالات

- 1- هيغل، مبادئ فلسفة الحق. النسخة الألمانية Rehtes des Philosophie der Grundlinien، هناك نصوص كاملة لكل ما كتب هيغل تقريباً ولما كتب عنها في صفحة إلكترونية مستقلة بعنوان hegel-de.system. لمن لا يعرف القراءة إلا بالعربية: قام د. إمام عبد الفتاح إمام بترجمة الكتاب الأول من «مبادئ فلسفة الحق» ووضع لها مقدمة طويلة مفيدة. عنوان الترجمة «أصول فلسفة الحق»، دار التنوير، 2007، بيروت
- 2- أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.
- 3- عزمي بشارة «المجتمع المدني، دراسة نقدية»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة السادسة، بيروت 2012.
- 4- عبد الرزاق عيد، يسألونك عن المجتمع المدني، مركز الإنماء الحضاري، القاهرة 2005.
- 5- سيريانيز، مجلة الكترونية عدد 26 / 2 / 2023.
- 6- حكاية ما انحكت «مجلة الكترونية، المجتمع المدني في مناطق النظام: انتبه، أمامك منعطفات سياسية! 15 حزيران/ يونيو 2017.



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

شخصية العدد صادق جلال العظم

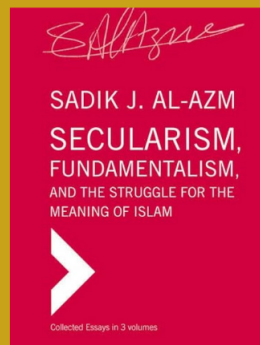
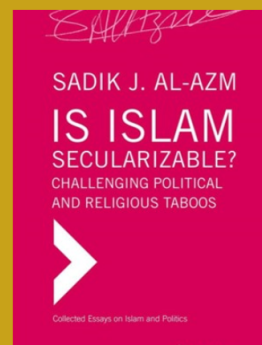
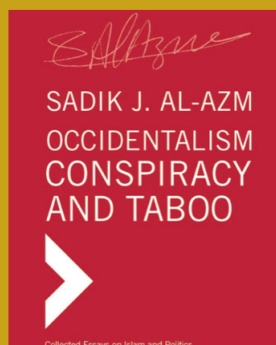
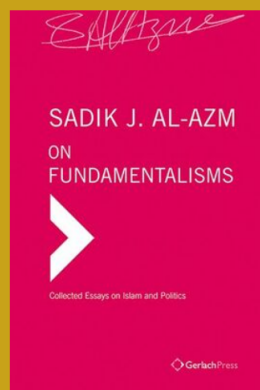
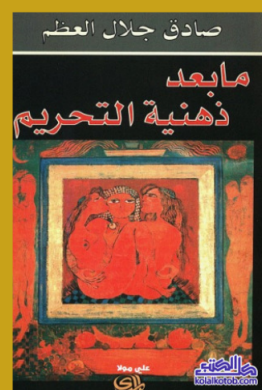
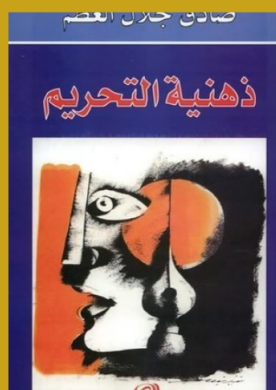


■ المجتمع المدني والربيع
العربي؛ صادق جلال العظم،
ترجمة هويدا الشوفي

■ النقد بوصفه منهجًا
في فلسفة العظم؛ هيثم
توفيق العطوانى

■ صادق جلال العظم:
من العلمانية الصلبة إلى
العلمانية اللينة؛
حسام الدين درويش

بعض مؤلفات صادق جلال العظم





صادق جلال العظم

صادق جلال العظم (1934-11 كانون الأول/ديسمبر 2016) هو مفكر سوري من مواليد دمشق وأستاذ فخري بجامعة دمشق في الفلسفة الأوروبية الحديثة. كان أستاذاً زائراً في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون حتى عام 2007. كتب العظم في الفلسفة ولديه دراسات ومؤلفات عن المجتمع والفكر العربي المعاصر.

محطات مهمة

- درس الفلسفة في الجامعة الأميركية، وتابع تعليمه في جامعة يال بالولايات المتحدة.
- عمل أستاذاً جامعياً في الولايات المتحدة قبل أن يعود إلى سورية ليعمل أستاذاً في جامعة دمشق في 1977-1999.
- انتقل للتدريس في الجامعة الأميركية في بيروت بين 1963 و1968.
- عمل أستاذاً في جامعة الأردن ثم أصبح سنة 1969 رئيس تحرير مجلة الدراسات العربية التي تصدر في بيروت.
- عاد إلى دمشق 1988 ليدرّس في جامعة دمشق، ودُعي من جامعات أجنبية عديدة، ثم انتقل إلى الخارج مجدداً ليعمل أستاذاً في عدة جامعات في الولايات المتحدة وألمانيا.
- كتب في الفلسفة ودراسات ومؤلفات عن المجتمع والفكر العربي المعاصر.

من أعماله

- دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، منشورات الجامعة الأميركية في بيروت، (1966).
- النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1968).
- في الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني (1968).
- نقد الفكر الديني (1969).
- دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1970).
- سياسة كارتر ومنظرو «الحقبة السعودية»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1977).
- زيارة السادات وبؤس السلام العادل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1978).
- الاستشراق والاستشراق معكوساً، دار الحداثة للطباعة والنشر (1981).
- ذهنية التحريم
- ما بعد ذهنية التحريم بيروت (1992).
- دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفارابي.
- الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية.
- الأصولية الإسلامية - تحديد نقدي للمشكلات والأفكار والمداخل، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، (1998).
- أثر الثورة الفرنسية في عصر النهضة، دار الفارابي.

صادق جلال العظم: من العلمانية الصلبة إلى العلمانية اللينة

حسام الدين درويش

باحث أوّل في مركز الدراسات المتقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية «علمانيات متعددة: ما وراء الغرب، ما وراء الحداثات»، في جامعة لايبريغ، ومحاضر في قسم الدراسات الشرقية، في جامعة كولونيا، في ألمانيا. حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بوردو 3 في فرنسا. صدر له العديد من الكتب والدراسات المحكّمة، باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية. من كتبه باللغة العربية: «إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية: نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار» (2016)، «نصوص نقدية في الفكر السياسي العربي والثورة السورية واللجوء» (2017)، و«الاعتراف والهوية: نقد المقاربة الثقافية والعنصرية في الثقافة العربية الإسلامية» (2021). و«المعرفة والأيديولوجيا في الفكر السوري المعاصر» (2022)، و«في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية، الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني» (2023).



حسام الدين درويش

ليس سرّاً أن صادق جلال العظم كان علمانياً، لكن ماذا تعني العلمانية عموماً، وفي فكر العظم خصوصاً؟ في الإجابة عن القسم الأول من السؤال، لن نقوم بسرّ عامّ لتعريفات مختلفة للعلمانية - كما يحصل غالباً، في مثل هذه السياقات - بل سنستند، في تحديد معنى العلمانية، إلى الأطروحات الثلاث الأبرز لنظرية أو نظريات العلمنة التقليدية، كما سنبرز مضمونها المعياري من خلال موقفها من الدين عموماً، ومن خلال علاقتها بنظريات الحداثة والتحديث خصوصاً، ونشير إلى النقد الأساسي الذي تعرضت له تلك النظريات، والتحول المعرفي الذي جرى في الموقف من أطروحاتها أو مضامينها في العقود الخمسة الأخيرة. الإجابة عن القسم الثاني من السؤال هي الموضوع أو الهدف الأساسي من هذا النص. والفكرة أو الأطروحة الأساسية التي نتبناها، في هذا الخصوص، هي أنه ثمة تحوُّلاً مماثلاً أو موازياً حصل في رؤية العظم للعلمانية. فتلك الرؤية لم تكن واحدة عبر مسير الفكرية الطويلة التي استمرت لستة عقود تقريباً، بل انتقلت من مرحلة أولى كان العظم يتبنى فيها «علمانية صلبة أو صارمة»، على الطريقة اللاتينية الفرنسية و«التركية الأناطورية»، إلى مرحلة ثالثة كانت علمانيته فيها أقرب إلى أن تكون «علمانية ليننة أو مرنة»، على الطريقة الأمريكية و«التركية الأردوغانية». وفي ما بين المرحلتين، يمكن الحديث عن مرحلة ثانية وسيطة أو انتقالية بينهما. والمثير للانتباه والتفكير أن التحول في فكر العظم حصل في صمت، أي بدون أن يتضمن تصريحاً من العظم بحدوثه، وبدون أن يترافق مع أي نقد ذاتي منه، كما أنه لم يتضمن أي إشارة إلى التحول المعرفي الذي طرأ في العلوم الاجتماعية من نظريات العلمنة التقليدية.

1 - ما العلمانية؟

منذ نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت تبلور في العلوم الاجتماعية ما يسمى

بـ «النظرية أو النظريات التقليدية للعلمنة» التي كانت موضع قبولٍ واسعٍ حتى ستينيات القرن الماضي على الأقل. وقد أوجز خوسيه كازانوفاً وآخرون الأطروحات الرئيسة لتلك النظريات بما يلي: أفول الدين أو المعتقدات والممارسات الدينية، غياب أو تغييب الدين من المجال العام وخصخصته، التمايز بين المجالين، الديني وغير الديني (العلماني).⁽¹⁾ ولفهم مضامين هذه الأطروحات الثلاثة، ينبغي الانتباه إلى الروابط الوثيقة بينها، أو بين نظريات العلمنة، وبين نظريات التحديث. فوفقاً لنظريات التحديث، تتضمن سيرورة الحدائث أو تحديث المجتمع والدولة أو تقتضي تراجعاً تدريجياً في حضور الدين في المجال العام وفي المعتقدات والممارسات الدينية. وهكذا يبدو أن زيادة حدائث المجتمع تعني أو تقتضي ضعف أو زوال حضور الدين. وعلى هذا الأساس، يجري الحديث عن سلبية هذا الحضور، انطلاقاً من افتراض إيجابية الحدائث والتحديث.

تعرضت أطروحات نظرية العلمنة (التقليدية) إلى نقدٍ أو مراجعةٍ نقديةٍ صارمةٍ في العقود الخمسة الأخيرة، بعد أن تبين، عملياً ونظرياً، أن حدائث المجتمع أو الدولة لا تقتضي، بالضرورة، ضعف حضور الدين في المجال العام وفي معتقدات الناس وممارساتهم. وإذا كان هذا الضعف قد حصل في الحدائث الأوروبية (الكاثوليكية خصوصاً)، فإنه لم يحصل في حدائث دولٍ ومجتمعاتٍ أخرى، كالولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال. وعلى الرغم من التقاطع بين العلمانيات المختلفة، المذكورة، وغيرها، فإن اختلافاتٍ مهمةً موجودةً بينها، ولعل النظرية المعيارية أو التقييمية إلى الدين وإلى إيجابية و/ أو سلبية حضوره لدى المواطنين وفي المجال العام هي إحدى أهم هذه الاختلافات. ففي حين أن علمانية الولايات المتحدة الأمريكية هي علمانيةٌ لينةٌ أو مرنةٌ تنظر إلى الدين نظرةً إيجابيةً، بوصفه أحد المصادر الأخلاقية للمواطنين وتقوم، بالدرجة الأولى على حماية الحقوق الدينية للمواطنين، ومنها حق حضور الدين في المجال العام، فإن العلمانية الفرنسية، على سبيل المثال، علمانيةٌ صلبةٌ أو صارمةٌ⁽²⁾ تنظر إلى الدين نظرةً سلبيةً، وتعمل على حماية الدولة والمجتمع والمجال العام منه ومن «لوثته» أو «التلوث به». وسأحاول، في ما يلي، أن أبين أن العظم قد انتقل، في مسيرته الفكرية، انتقالاً جزئياً على الأقل، من رؤية العلمانية الصلبة أو الصارمة إلى رؤية العلمانية اللينة أو المرنة.

2 - المراحل الثلاث لعلمانية العظم

يمكن التمييز بين ثلاث مراحل متميزة نسبياً، في مسيرة العظم الفكرية. تشمل المرحلة الأولى ستينيات القرن الماضي، وتضم، بالدرجة الأولى، كتاب «نقد الفكر الديني»، وبالدرجة الثانية، كتابي «الحب والحب العذري»، «النقد الذاتي بعد الهزيمة»⁽³⁾. أما المرحلة الثانية فتشمل كتابين منشورين

- (1) خوسيه كازانوفاً، الأديان العامة في العصر الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة بلنمند، مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 18.
- (2) انظر، أحمد د. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، ترجمة ندى السيد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
- (3) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني. طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط 1 1969، (بيروت: دار الطليعة، 1970)؛ الحب والحب العذري، ط 1 1968، (دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، ط 8 2007)؛ النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط 1 1968، (بيروت: دار الطليعة، ط 4 1970).

في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي: «في ذهنية التحريم...»، و«ما بعد ذهنية التحريم»⁽⁴⁾. أما المرحلة الثالثة، فتمتد من بداية القرن الحالي حتى رحيله، ويعبر عنها، تعبيراً نموذجياً، كتاب «الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية»⁽⁵⁾، بالإضافة إلى المقالات والحوارات التي أجراها العظم في تلك الفترة. وقبل البدء بتناول كل مرحلة على حدة، ينبغي التشديد على نسبية هذا التقسيم، وتداخل هذه المراحل، من جهة أولى، وعلى إمكانية وجود تمايز واختلافات في فكر العظم، ضمن كل مرحلة وليس بينها فقط، من جهة ثانية. إذ يمكن التمييز، على سبيل المثال، بين مرحلتين فرعيتين ضمن المرحلة الأولى: مرحلة النصوص المكتوبة قبل هزيمة حزيران، ومرحلة النصوص المكتوبة بعد تلك الهزيمة. وفيما يتعلق بالمرحلة الثالثة، يمكن التمييز، جزئياً ونسبياً، بين أفكار العظم قبل قيام الثورة السورية وأفكاره بعد قيام هذه الثورة.

وعلى الرغم التحولات العاصفة التي شهدتها الواقع العربي والعالمي منذ ستينيات القرن الماضي حتى العقد الثاني من القرن الحالي، بقي فكر العظم النقدي يتسم باستمراره ما تجعل من الممكن النظر إليه على أنه كل متكامل أو متناسق الأجزاء، جزئياً ونسبياً، على الأقل. وعلى هذا الأساس، يمكن القول، مع زهير هوارى، إنه على مستوى نقد الدين أو الفكر الديني: «يبدو «ذهنية التحريم» استكمالاً لـ «نقد الفكر الديني» مع ملاحظة التحولات التي طرأت على مركز النقد الفكري بين العاملين»⁽⁶⁾ وكلا العاملين يرتبطان، ارتباطاً وثيقاً، بالأعمال السياسية التي نشرت في الفترة الزمنية الفاصلة بينهما⁽⁷⁾ («النقد الذاتي بعد الهزيمة»، على سبيل المثال)، من جهة، وبالنصوص التي صدرت بعد ذلك، والمتعلقة بالمجال الديني والسياسي، في الوقت نفسه، («الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية»، «نظرة جديدة إلى الأصولية الإسلامية»⁽⁸⁾ - الصادران باللغة الإنكليزية - على سبيل المثال)، من جهة أخرى. والحديث عن الاستمرارية لا يقتصر على تلك الموجودة بين أعمال العظم فحسب، بل يتجاوزها، إلى الحديث عن استمرارية بين هذه الأعمال وأعمال بعض المفكرين الآخرين.⁽⁹⁾

(4) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم. سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط 1 1992، (بيروت: دار المدى، ط 3 1997)؛ ما بعد ذهنية التحريم. قراءة «الآيات الشيطانية»، رد وتعقيب، ط 1 1997، (بيروت: دار المدى، ط 2 2004).

(5) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة فالح عبد الجبار، المراجعة اللغوية حسين حمزة، (دمشق/ بيروت/ بغداد: دار المدى، 2007).

(6) زهير هوارى، «اللاعب الوحيد»، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 426.

(7) إضافة إلى «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، أصدر العظم، بين سنتي 1969 و 1978، المؤلفات التالية: دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية، (بيروت: دار الطليعة، 1970)؛ دراسة نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية، (بيروت: دار العودة، 1973)؛ الصهيونية والصراع الطبقي، (بيروت: دار العودة، 1975)؛ سياسة كارتر ومنظرو الحقبة السعودية، (بيروت: دار الطليعة، 1977)؛ زيارة السادات وبؤس السلام العادل، (بيروت: دار الطليعة، 1978).

(8) Sadik Jalal Azm, *Islamic Fundamentalism Reconsidered*, South Asia Bulletin, VXIII, nos. 1&2, 1993, pp.1-55.

(9) يقول هادي العلوي عن كتاب «نقد الفكر الديني» إن العظم واصل فيه خط التنوير الإسلامي من معبد الجهنني إلى عامر بن عبد القيس متأوفاً بالمعري ومنتهاً في عصرانته الجديدة إلى طه حسين. هادي العلوي، «صادق العظم في زهر الربيع»، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 414. وفي الكتاب نفسه، يشير العظم إلى قيام العديد من المفكرين والجهات (ناصر، غالي شكري، خليل الشيخ، مجلة «روز اليوسف»، صحيفة «السفير»)، بتصنيف «كتاب «نقد الفكر الديني» في عداد

لكن القول بوجود هذه الاستمرارية، على مستوى أو من جانب ما، لا ينفي وجود اختلافات معرفية / أو منهجية مهمة وكبيرة، قد تصل إلى مستوى القطيعة الجزئية والنسبية، على مستوى أو من جانب آخر، في تناول العظم النقدي للدين و/ أو الفكر الديني خصوصاً. والاستمرارية تعني في هذا السياق، ثباتاً، لا جموداً. وعلى عكس الجمود، لا ينفي الثبات التغير والحركة مع الزمان.⁽¹⁰⁾ وهذا يعني أننا نبنى أطروحةً تتفق جزئياً، على الأقل، مع العظم الذي يقول: «منهجي منهج الاستيعاب والتخطي والتجاوز، وليس منهج الانقطاع والقفزات الفجائية أو ما يسمى بالقطيعة المعرفية.»⁽¹¹⁾

1) العلمانية الصلبة أو الصارمة

يحتوي كتاب «نقد الفكر الديني»، تحديداً، أبرز وأهم النصوص التي مارس فيها العظم نقده للدين والفكر الديني. ويتناول العظم فيه الموقف الذي ينبغي للإنسان المؤمن «المثقف» و/ أو الذي «تأثرت ثقافته تأثيراً جذرياً بالثقافة العلمية»، أن يتخذه حيال «مشكلة النزاع بين الدين والعلم»⁽¹²⁾، من جهة أولى، وحيال مشكلة التناقض أو الاختلاف بين الفكر الديني والفكر العلمي، من جهة ثانية. وخلال هذا التناول، يناقش العظم «ماهية» الدين الإسلامي خصوصاً، والدين عمومًا، بغض النظر عن كونه ديناً إسلامياً أو مسيحياً، ورؤيته المؤسسة له وللمواضيع التي يتناولها العلم بالدراسة والبحث. فيتحدث مثلاً عن أن الدين الإسلامي يحوي «آراء ومعتقدات تشكل جزءاً لا يتجزأ منه [...] تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخاً مع معلوماتنا العلمية [...]». كما يؤكد أن الدين «بطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية»⁽¹⁴⁾، وأن محاولة الدفاع عنه هي «محاولة يائسة»⁽¹⁵⁾. ولا يكتفي العظم، في هذا السياق وفي سياقات كثيرة أخرى، بنقد الدين، انطلاقاً من فهمه الخاص له وبغض النظر عن رؤية الفكر الديني عمومًا للمسألة المطروحة، بل هو يتجاوز ذلك إلى رفض الكثير من الأفكار التي يتضمنها الفكر الديني ذاته - عندما تكون هذه الأفكار مخالفة لفهمه للدين

سلسلة كتب المواجهات والضججات (الحقيقية وغير المفتعلة) في الفكر العربي الحديث من علي عبد الرازق وطه حسين إلى نصر حامد أبو زيد [...] العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 209-210.

(10) بتشديدنا على ثبات فكر العظم، لا جموده، وعلى تفاعله مع المستجدات والمتغيرات وتغيره أو تطوره عبر الزمان، نختلف، اختلافًا كبيرًا، مع وليد نويهض الذي يذهب بعيداً في تأكيد سمة الثبات أو بالأحرى الجمود في فكر العظم، ويضعها في إطار انتقاد، غير محقق (كما سنبين لاحقاً)، حيث يقول: «نصومه لا تسقط ولا تبدل ولا تتغير. أفكاره ثابتة ومرتاحة إلى انتصاراتها الأولى، في كل زمان ومكان، وخصوصاً صد «الوحش الأصولي القروسطي المتخلف [...]». نويهض، «الحداثة والتراث أو الأيديولوجية ضد التاريخ...»، ص 530.

(11) العظم، «التصور الديني الأصولي...». ويؤكد محمد المير أحمد السمة الاستمرارية والتكامل في فكر العظم وينفي وجود أي قطيعة فيه، بقوله: «يظهر العظم عبر استمرارية في النتائج دون قطيعة، تشكل سلسلة متكاملة بدأت «بنقد الفكر الديني» وانتهت «بذهنية التحريم» [...]». المير أحمد، «العقل والرصاص...»، ص 482.

(12) العظم، نقد الفكر الديني، ص 24-21.

(13) المعطيات السابقة نفسها، ص 22.

(14) المعطيات السابقة نفسها، ص 23.

(15) المعطيات السابقة نفسها، ص 24.

- وإظهار أنها باطلَةٌ وتفتقر إلى المصدقية، افتقاراً مقصوداً غالباً وغير مقصودٍ أحياناً. ⁽¹⁶⁾ وبذلك يمارس العظم نقداً مزدوجاً للدين وللفكر الديني، في الوقت نفسه. وانطلاقاً مما سبق، نجد في نصوص العظم، في المرحلة الأولى، بعض المعالم الأولية للتمييز بين الدين والفكر الديني. لكن على العكس مما هو شائع، لا يتبنى العظم - ضمناً على الأقل - هذا التمييز، من أجل توجيه نقده إلى الفكر الديني وتنزيه الدين مما ينسب إليه من سلبياتٍ وأخطاء، بحيث يتخلص من تهمة المس بالتأبو الديني المقدس. على العكس من ذلك تماماً، يستخدم العظم هذا التمييز لإبراز أخطاء الفكر الديني وعدم صدقه ولا -شفافيته، من جهةٍ، وسلبيات الدين ذاته، من جهةٍ أخرى، من دون اكتراثٍ كبيرٍ بإمكانية اتهامه بالمسّ بالتأبو الديني المقدس نتيجةً لذلك.

ولم يقتصر العظم على نقدٍ دينٍ أو فكرٍ دينيٍّ دون آخر (الدين الإسلامي والدين المسيحي تحديداً)، كما قام بنقد الدين بوصفه كلا يضم كل الأديان، بالإضافة إلى نقد الأشكال أو الصيغ الأساسية و/ أو الشائعة من الفكر الديني. وبعد قيام العظم بانتقاد كل الأشكال «الممكنة» من المعتقدات والآراء الدينية التي تقول بإمكانية الحفاظ على مكانٍ ومكانةٍ ما للدين في «المجتمع التقدمي العصري»، ميّز بين الدين (الذي ينبغي التخلص أو التحرر منه) والشعور الديني (الذي ينبغي تحريره والاحتفاظ به). وانطلاقاً من هذا التمييز، ينبغي أن نحرر ذلك «الشعور المسحوق تحت عباءة المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة، وتحت ثقل الطقوس والشعائر الجامدة [...] وأن نتنازل عن الفكرة التقليدية القائلة بوجود ثمة شيء كحقيقة دينية خاصة.» ⁽¹⁷⁾ وهكذا يخلص العظم إلى ضرورة التخلص من الدين، بوصفه معتقداتٍ وطقوساً وشعائرٍ وحقائق مزعومة، بما يسمح بتحرير الشعور الديني الذي لا يتعلق، بالضرورة، «بكائنات غيبية وموجودات مخفية وقوى غريبة كما كان دائماً»، إذ يمكن لهذا الشعور أن «يتمثل في موقف الفنان من الجمال، أو في موقف العالم من البحث عن الحقيقة، أو في موقف المناضل من الغايات التي يعمل لتحقيقها، أو في موقف الإنسان العادي من أداء واجباته الحياتية واليومية.» ⁽¹⁸⁾

بالإضافة إلى كتاب «نقد الفكر الديني»، الذي يشدد على «الدور التزييفي» السلبي الهائل للذهنية الدينية» أو «الفكر الديني» أو «الأيدولوجيا الغيبية» في الواقع والفكر العربيين اللذين أنتجا هزيمة 1967، نبرز تلك المركزية، بروراً شديداً، في الكتابين الأساسيين اللذين مارس فيهما العظم، خلال ستينيات القرن الماضي، نقده للتأبوات في المجال الجنسي (في الحب والحب العذري)، وفي المجال السياسي (النقد الذاتي بعد الهزيمة). ففي كتاب «في الحب والحب العذري»، يبين العظم أن الحل الأمثل الممكن لـ «مفارقة الحب الكبرى» يكمن أساساً في «التحرر من الآراء الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي ورثناها من عهودٍ مضت وعصورٍ ازدهرت.» ⁽¹⁹⁾ وفي خصوص كتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، رأى كثيرٌ من النقاد أن العظم قد بالغ في إبراز العامل الديني في تحليله

(16) انظر، على سبيل المثال، إلى مناقشته للمفكرين الإسلاميين الذين يقولون بإمكانية التوفيق بين الدين والعلم. المعطيات السابقة نفسها، ص 57-33.

(17) المعطيات السابقة نفسها، ص 78.

(18) المعطيات السابقة نفسها.

(19) العظم، في الحب والحب العذري، ص 102.

لأسباب هذه الهزيمة. وقد دفعت هذه «المبالغة» بغازي أبو عقل إلى مبالغة مضادة تمثلت في القول «توقعت أن أقلب صفحة ما من صفحات الكتاب فأجد أسماء المسؤولين الخمسة عن هزيمة حزيران الرسول وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي. صحيح أنني لم أجد أسماءهم ولكن تحميلهم المسؤولية كان على درجة كافية من الوضوح.»⁽²⁰⁾

لقد اتسم فكر العظم عمومًا، وفي المرحلة الأولى خصوصًا، بالجزرية أو الراديكالية الصارمة ورفض الوسطية أو النزعة التوفيقية/ التليفية التي تسعى إلى التوفيق بين طرفين متناقضين جذريًا، ولا يمكن إقامة توافق حقيقي ومناسب بينهما.⁽²¹⁾ ومن هنا أنت نزعته الصدامية وتبنيه، في كثير من الأحيان والسياقات، لمنطق «إما... أو»، أو بالأحرى، لمنطق «إما... وإما»، بحيث يصيغ الخيارات أو الممكنات في صورة قضية عنادية مانعة الجمع. وقد ظهر ذلك واضحًا في نقده، على سبيل المثال، لموقف وليم جيمس «الممتلئ بالتردد والميوعة حيال الدين والمعتقدات الدينية.»⁽²²⁾، ونقده للمجاملات والتلفيق والتعميمات الفارغة - في «الحوار الإسلامي المسيحي» في لبنان - حول التوافق المسيحي الإسلامي القائم بين الديانتين منذ زمن بعيد.⁽²³⁾

وتبلورت أو تجسدت تلك الجزرية في نزعة أيديولوجية وصدامية صلبة أو حادة. ونعني بالأيديولوجيا هنا الماركسية أو الاشتراكية العلمية التي أعلن العظم تبنيه لها في مسانذته لما رأى أنه يمثل آنذاك حركة تحرر عربية، في مصر وسورية خصوصًا. أما السمة الصدامية فتظهر بوضوح في استخدام العظم لكلمات «المعركة والحرب والمواجهة... إلخ»، لتوصيف المواجهة مع الدين و/ أو الفكر الديني.⁽²⁴⁾ ومن وجهة نظر العظم آنذاك، لا ينبغي، بل ولا يمكن لهذه الحرب أو المعركة أن تنتهي إلا بانتصار طرف واحد: هو الفكر التقدمي العصري «بالطبع». بل يمكن القول إن العظم، وكثيرين غيره، اعتقدوا، في ذلك الوقت، أن انتصار الفكر التقدمي قد تحقق بالفعل، ولم يبق سوى

(20) غازي أبو عقل، «قراءة نقدية للنقد الذاتي بعد الهزيمة»، إصدار خاص 1996، ص 22.

(21) في كتاب العظم «ثلاث محاورات فلسفية...»، يسأل قيصر العظم: «أعرف أنك لا تحب كثيرًا الأفكار التوفيقية وتفضّل المواقف الصريحة والحادة، فما رأيك بتوفيقية ديكرت؟» فيجيب العظم: «لم تكن فلسفة ديكرت توفيقية بالمعنى الشائع للعبارة أي على طريقة الآراء الشائعة في التوفيق بين رأي الحكيميين أو بين الشريعة والفلسفة أو ما شابه ذلك. التوفيق بهذا المعنى لا يمكن أن يتعدى الانتقائية الضحلة في أحسن الأحوال، أو محاولة تريباع الدائرة في أسوأها.» العظم، ثلاث محاورات فلسفية...، ص 50.

(22) العظم، نقد الفكر الديني، ص 19.

(23) انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص 67-57. والجدير بالذكر هو أن نقد العظم الشديد لهذا «الحوار الإسلامي المسيحي» ووصفه له بالتليفية وعدم المصدقية... إلخ، قد أفضى ليس إلى عدم تجديد عقده مع الجامعة الأمريكية التي كان يعمل فيها فحسب، بل كان أيضًا أحد الأسباب التي أدت إلى اعتقاله القصير ومحاكمته. فقد جاء في القرار الظني ما يلي: «[...] وبما أن المدعى عليه العظم جاء يذكر صراحة في كتابه أنه حسب رأيه لا يمكن التوفيق بين جوهر الديانتين المسيحية والإسلامية ويتطرق إلى أبحاث تجعل من يتشكك بها كافرًا في نظر دينه، ويفتح بهذا الأسلوب الساخر مجالًا للتفرقة وتحريض كل طائفة على أخرى متقدمًا الفئة الخيرة من الرجال الخيرين الموفقين بين جوهر الديانتين الملتقي على طريق الحق والخير والجمال. [...] المعطيات السابقة نفسها، ص 239.

(24) انظر، على سبيل المثال، العظم، نقد الفكر الديني، ص 24، 188.

ملاحقة فلول الفكر الرجعي (الديني) والتخلص منها.⁽²⁵⁾ فانتصار الفكر الديني الرجعي غير ممكن، وكذلك هو حال التصالح أو الوصول إلى حلول وسطٍ معه؛ ولهذا لا ينبغي إضاعة الوقت في جدالٍ عقيم مع هذا الفكر، ففي «المجتمع الدينامي النامي حقاً السائر في طريق الاشتراكية العلمية [...] ضرورات التنمية والتقدم والتحويل الاشتراكي هي التي تحسم النقاش.»⁽²⁶⁾، وعلى هذا الأساس، كتب العظم، بكل «طمأنينةٍ وتفاؤلٍ»: «بالنسبة لنا يبدو أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيارٍ تامٍ [...]». لقد ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الإيجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة.⁽²⁷⁾

ويشدد العظم على أنه لا يمكن للفكر الديني أن يقوم بأي تغييرٍ ولو جزئيٍّ في الآراء والمعتقدات الدينية أو في دلالتها أو معناها، «لأنها تشكل نظاماً متماسكاً منسجماً بعضه مع بعض فإذا قبلت جزءاً منه عليك أن تقبل بالأجزاء الباقية، هذا إذا أردت أن تبقى منسجماً مع نفسك. وفي اللحظة التي نبدأ فيها بالتنازل عن بعض المعتقدات لصالح العلم أو الفلسفة مثلاً سنجد أنفسنا مضطرين، بحكم منطوق الامور، إلى التخلي عن المعتقدات الدينية برمتها.»⁽²⁸⁾ لا يرى العظم إمكانيةً لأن يكون المسلم، بوصفه مسلماً، أي رأي، أو أن يقوم بأي اجتهادٍ، في خصوص هذه المعتقدات الدينية التي تمثل الدين، (الإسلامي، في هذا السياق، لكن ليس بشكل حصريٍّ، إذ ينطبق هذا الكلام بطريقةٍ أو بأخرى، ومن حيث المبدأ، على كل الأديان عموماً)، وتتعارض بالضرورة مع المعرفة العلمية⁽²⁹⁾.

ويفضي نقد العظم للدين، بوصفه يحمل جوهرًا ثابتًا، إلى الاشتباه بتبني العظم نفسه، تبنيًا غير مقصودٍ أو غير مباشر، لميتافيزيقا الجواهر الثابتة، التي قام بنقدها ورفضها، في مناسباتٍ عديدة. وتبني ميتافيزيقا الطبائع الثابتة، يعني، فيما يعنيه، الاعتقاد بوجود جوهرٍ أو ماهيةٍ ثابتةٍ تميز أمرًا ما، وتعطيه خصوصيةً دائمةً غير قابلةٍ للتغيير، عبر التاريخ. ولهذا أعلن العظم، منذ المرحلة الأولى، أعلن العظم، إعلانًا واضحًا وصريحًا، رفضه الصريح لميتافيزيقا الطبائع أو الجواهر الثابتة، ووصفها بالخرافة.⁽³⁰⁾ وأشار إلى رغبته في أن «يكون كتاب «نقد الفكر الديني» خطوةً متواضعةً وأوليةً على

(25) عن ذلك الاعتقاد، في تلك المرحلة، يقول العظم: «كان تقديري وقتئذٍ أن المعركة بين القديم والجديد في الحياة العربية الحديثة والمعاصرة قد تجاوزت القديم إلى حدٍ بعيدٍ. ترجم هذا التقدير نفسه يومئذٍ بالنسبة للفكر الديني بالقناعة المرافقة بأن المعركة هنا أيضًا حسمت لصالح الفكر العلمي والعلماني والعقلاني ولصالح تجاوز الفكر الديني التقليدي في الشأن العام، وليس في الشأن الخاص الضميري والوجداني للأفراد والأشخاص بطبيعة الحال. نعرف الآن أن في هذه التقديرات مقدارًا كبيرًا من التبسيط والفجاجة والتفاؤل الذي لم يكن في محله ولكني لا أعتقد أنها خاطئة بالمطلق.» العظم، «حوار مع صادق جلال العظم»، حاورته فاطمة المحسن، مجلة نصوص، ص 14.

(26) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 153.

(27) العظم، نقد الفكر الديني، ص 21-20.

(28) المعطيات السابقة نفسها، ص 32.

(29) انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص 22.

(30) في كتاب «في الحب والحب العذري»، انتقد العظم عباس محمود العقاد لتبنيه هذه النظرة الميتافيزيقية أو اللا-تاريخية. فالعقاد يشرح ما يسميه بالأخلاق الاجتماعية للمرأة (الحياء والحنان والنظافة، مثلاً وخصوصًا)، بالإحالة إلى طبيعتها وغرائزها وتكوينها الفطري. انظر، عباس محمود

طريق تبديد» «الوهم المثالي الكبير القائل بأن الأيديولوجيا الغيبية والفكر الديني الواعي الذي تفرزه مع ما يلتف حولها من قيم وعادات وتقاليد إلخ... هي حصيلة للروح العربية الأصلية الخالصة الثابتة عبر العصور، وليست أبداً تعبيراً عن أوضاع اقتصادية متحولة، أو قوى اجتماعية صاعدة تارةً، وزائلة تارةً أخرى، أو بنيات طبقية خاضعة للتحويل التاريخي المستمر ولا تتمتع إلا بثبات نسبي⁽³¹⁾».

إن منطق تفكير العظم في هذه المرحلة بسيطٌ وواضحٌ: الحل لمشاكلنا يتمثل في تبني العلم والعصرية، وهذان يعينان بالضرورة العلمانية التي تتجسد في فصل الدين عن الدولة، والحد من تأثيره في المجتمع، للانتقال من الفكر الديني إلى فكرٍ علميٍّ -علمانيٍّ وذهنيةً نقديةً يمثلان شرطاً لا غنى عنه، لحصول التقدم في الفكر والواقع العربيين.

(2) بين العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة

في «نقد الفكر الديني»، كان نقد العظم موجَّهاً عموماً إلى الدين ذاته، أو إلى الدين، بوصفه ديناً (مسيحياً أو إسلامياً)، من جهةٍ أولى، وإلى الفكر الديني من حيث كونه مطابقاً للدين، وبالتالي يتضمن السلبيات ذاتها الموجودة في الدين، أو من حيث كونه زائفاً ومضللاً، لأنه غير مطابق للدين الذي يدعي الانتماء إليه والتعبير عنه. في المقابل، نجد أن العظم قد تابع في نصي «ذهنية التحريم...» و«ما بعد ذهنية التحريم» مشروع نقده إلى الدين والفكر الديني عموماً، لكنه أصبح أكثر تركيزاً على إبراز مشروعية «معارضة المقدس (والدين عموماً)»، وعلى نقد الدين والفكر الديني الذي يمارس دور التحريم والتكفير والقمع... إلخ. وثمة اختلافٌ مهمٌ، بين المرحلتين. ففي المرحلة الثانية فقط، بدأ العظم بالإشادة بالفكر الديني الذي يمارس دوراً تقدمياً وإصلاحياً وتنويرياً، وبغض النظر عن مسألة كون هذا الفكر مطابقاً أو غير مطابق للدين الذي يمثله ويحاول ممارسة التجديد والإصلاح فيه. والحديث عن فكرٍ دينيٍّ إيجابيٍّ، بمعنى ما، يفسح المجال للتمييز ليس بين الدين والفكر الديني فحسب، بل بين أنواع مختلفة من الفكر الديني أيضاً، بالإضافة إلى إمكانية الانتقال من المواجهة بين الفكر النقدي (العلماني العلمي التقدمي العصري... إلخ) من جهةٍ أولى، والدين بذاته أو بوصفه ديناً مسيحياً أو إسلامياً، أو بوصفه فكراً يدعي تمثيله والتعبير عنه بحق أو بدونه من جهةٍ أخرى، إلى المواجهة بين الفكر التجديدي التقدمي - سواءً كان فكراً دينياً إصلاحياً أو فكراً لا-دينيٍّ وثورياً - والفكر الديني التقليدي الرجعي. وعلى هذا الأساس، بدأ العظم يتحدث عن كتابات بعض المفكرين الدينين (الإسلاميين) ويصفها بأنها «كتب وكتابات عصرية معاصرة تناولت المقدسات بالمراجعة العقلانية والمحرمات بالنقاش العلمي والموروثات بالتقييم الحديث والاجتهادات المتخلفة بالسجال النقدي المفتوح»⁽³²⁾ ويشير العظم، في هذا الصدد، إلى أسماء عددٍ كبيرٍ من المفكرين، لكننا نود التشديد على أهمية الإشارة إلى الإسلاميين منهم علي عبد

العقاد، المرأة في القرآن، (صيدا/ بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د. ت. ن.)، ص 27-47. في المقابل، يعلن العظم صراحةً: «إننا نرفض خرافة الماهيات والطبائع الثابتة وسبلها في تحليل خصائص الموجودات في الزمان والمكان باستنتاجها من تصور الماهية نفسها. وليس من شك في أن العقاد هو من المروجين لمثل هذه الخرافات [...]». العظم، في الحب والحب العذري، ص 22.

(31) العظم، نقد الفكر الديني، ص 14-13.

(32) المعطيات السابقة نفسها، ص 233.

الرازق، محمود محمد طه، محمد أحمد خلف الله، عبد الله العلايلي ... إلخ. يتحدث العظم عن علي عبد الرازق، صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم»⁽³³⁾، بوصفه «عالمًا أزهرياً محافظاً دافع عن إلغاء مصطفى كمال للخلافة وعن فصل الدين عن الدولة في الإسلام بلغة العلماء العتيقة ومصطلحات الفقهاء المألوفة ومنطق الدراسات الشرعية المعروف». ⁽³⁴⁾ أما العلايلي - أحد علماء الدين المسلمين في لبنان، وصاحب كتاب «أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد»⁽³⁵⁾ - فيشيد العظم به وبفكره إشادة كبيرة، لأنه رأى في كتابه المذكور «معارضة ألمعية ساخرة للفكر العقيم الذي مازال فيه هؤلاء العلماء؛ وللمناهج الساقطة التي ما فتئوا يتناولون بها قضايا العصر؛ وللحلول السخيفة والأجوبة الغيبة التي يقدمونها لمشكلات المسلمين معه». ⁽³⁶⁾ وقد تحولت أعمال هؤلاء المفكرين الدينيين الإسلاميين وغيرهم إلى قضايا إشكالية ومشكلة عامة، مثلما حصل لاحقاً مع أعمال سلمان رشدي. ويرى العظم أن هذه السلسلة المستمرة من القضايا قد مارست «فعالاً تراكمياً تحريراً وتحريراً في الفكر العربي الحديث وفي الحياة الثقافية العربية المعاصرة عمومًا بإقحامها موضوعات ممنوعة وموروثات مقدسة ومشكلات محظورة في ميدان النقاش المفتوح وحيث التدقيق العقلاني المستقل ومجال السجال الفكري الحر». ⁽³⁷⁾

يفضي هذا التمييز المهم بين أنواع مختلفة من الفكر الديني إلى تمييز مماثل على مستوى الدين نفسه، ممثلاً بالنصوص المؤسسة له. ففي المرحلة الأولى، كان العظم يشدد على معنى واحد للدين وللنصوص الدينية المؤسسة لهذا الدين أو ذاك، وعلى سلبية هذا الدين / المعنى، وضرورة نقده والتخلص منه. أما في المرحلة الثانية، فقد بدأ العظم بالحديث عن تعدد (ثنائي على الأقل) في معاني النصوص الدينية، وعن إمكانية التمييز بين معنيين لهذه النصوص: معنى حرفي ومعنى مجازي أو رمزي. وإن تبنى العظم لهذه الرؤية الهيرمينوطيقية الجديدة سمح له بالحديث عن إمكانية وجود دين عصري خالٍ من الأساطير والخرافات والمعجزات ولا يتنافى مع العقل والمنجزات العلمية الحديثة والمعاصرة، بدلاً من الاقتصار على رؤية واحدة للدين - وهي الرؤية السائدة في المرحلة الأولى - لا ترى فيه إلا معنى واحداً، وهو معنى يتنافى بالكامل مع متطلبات التقدم والعصرية، من وجهة نظر العظم. وهكذا، أصبح العظم يميز بين التأويل التقدمي النهضوي والتأويل الرجعي المحافظ للدين، أي بين تناول الدين «بروح نهضوية تقدمية ساخرة تطلب الكشف وتسعى إلى التنوير وتميل إلى الهدم والإصلاح وتعمل على توسيع الافق وتجاوز الحرف وتخطي العقد ... وتناوله] بروح معاكسة تماماً أي بروح استرجاعية إيمانية محافظة تكرس الاعتقاد الحرفي والمعنى التقليدي والتأويل الضيق والتعمية الصوفية والاستعادة الأصولية واللاهوتية الموروثة للعقيدة الدينية». ⁽³⁸⁾

(33) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، (ط1، 1925)، تقديم عمار علي حسن، (القاهرة/ بيروت: دار الكتاب المصري / دار الكتاب اللبناني، 2012)

(34) العظم، ذهنية التحريم ...، ص 237.

(35) عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد...، (ط1، 1978)، (بيروت: دار الجديد، ط2، 1992).

(36) العظم، ذهنية التحريم ...، ص 237.

(37) المعطيات السابقة نفسها، ص 236.

(38) المعطيات السابقة نفسها، ص 297.

وتمثل هذه الجدة في رؤية العظم - والمتمثلة في قبول إمكانية التمايز أو التعددية داخل كل من الدين والفكر الديني المؤول له - قطعةً جزئيةً، أو إرهاباتٍ قطيعةً، مع رؤية المرحلة الأولى. وستعمق هذه القطيعة، وتبرز، بروزاً أكبر وأوضح، في المرحلة الثالثة. ومن الضروري التشديد على السمة الجزئية لهذه القطيعة، في المرحلة الثانية على الأقل؛ لأن سمة الاستمرارية بين هاتين المرحلتين من فكر العظم النقدي، في المجال الديني، تظل هي الأقوى. فرؤية العظم الجديدة تظل هامشيةً أو ثانويةً، مقارنةً بأساسية نقد المقدس (والدين عموماً) وكل ما يتأسس عليه من فكرٍ وذهنيةٍ أو عقليةٍ وأيديولوجياٍ وشريعةٍ. وهذا النقد الأخير هو الذي ساد في المرحلتين الأولى، وهو الذي يسوغ الحديث عن سمة الاستمرارية، في هذا السياق. ومن الضروري الانتباه إلى أن المساحة التي يشغلها نقد المقدس والدين عموماً، وتأكيد مشروعية هذا النقد وضرورته، والرد على من لا يتبنون هذه الرؤية أو يهاجمونها، أكبر بكثير من الحيز الذي يشغله الحديث عن التمايز أو الاختلاف بين الدين والفكر الديني أو في كل منهما.

فالجدّة في فكر العظم، في هذا الخصوص، تكمن تحديداً في بدء قبوله بمشروعية الانقسام، داخل الفكر الديني، بين قطبين أحدهما تقليديّ محافظٌ، ينبغي بل يجب نقده، والثاني حداثيٌّ مجددٌ، يمكن التعايش معه وقبوله بل وتقبله. فلم يعد العظم، في المرحلة الثانية، ينظر إلى الفكر الديني على أنه مجرد كتلة متجانسة لا مشروعية فيها إلا للون واحد، بل بدأ، في إشارات هامشية أو مقتضبة نسبياً، وفي خصوص الفكر أو اللاهوت المسيحي تحديداً، يقر بأن هذا الفكر يضم أو يمكن أن يضم تنوعاً قد يصل إلى درجة التناقض بين أطرافه.

في هذه المرحلة الثانية، لم يتغير اعتقاد العظم، كثيراً، في خصوص الانهيار القادم أو القائم لما أسماه بالموقف الديني، لكن السمة الصدمية لنقده لم تعد متأسّسة على هذا الاعتقاد، بالدرجة الأولى، لأسباب كثيرة، يأتي في مقدمتها اضمحلال قناعته بوجود حركة تحرر عربية تقوم بالتحويل الاشتراكي المطلوب في البنية التحتية، ل يتم مواكبة هذا التحول على صعيد البنية الفوقية. فالسمة الصدمية، في المرحلة الثانية، كانت ذات طابع دفاعي؛ هي دفاعٌ شديدٌ عن القيم الليبرالية والعلمانية، على المستوى الثقافي على الأقل. وتأتي قيمة الحرية في مقدمة هذه القيم: حرية الاعتقاد والتعبير والنقد ومعارضة المقدس ... إلخ.

لقد رأى العظم في الضجة الشديدة المثارة حول كتاب رشدي «مظهرًا هامًا من مظاهر الصراع العنيف الذي تنطوي عليه الأزمة التاريخية - الاجتماعية - الحضارية المستحكمة في العالم الإسلامي عموماً، وفي العالم العربي تحديداً (بدرجاتٍ متفاوتةٍ من الطول والعرض والعمق)، نتيجة تراجع القديم وضمحلّاله المتزايد والمتسارع من ناحية، واستعصاء ولادة الجديد ولادةً صحيحةً سريعةً ونظيفةً من ناحية ثانية»⁽³⁹⁾ لكن هذا التراجع أو الاضمحلال «المزعوم» ترافق عموماً مع ازدياد شدة أو عنف هجوم الفكر الديني على من يزعم أنه يمس مقدساته. يمكن المقارنة مثلاً بين الهجوم الذي تعرض له طه حسين، في خصوص كتابه «في الشعر الجاهلي»، وذلك الذي تعرض له رشدي في خصوص روايته «الآيات الشيطانية»؛ ف«على الرغم من أن كتاب طه حسين شكل نقداً أكثر عنفاً وفعاليةً للفكر الديني من النقد الذي تقدمه الرواية، [...] فقد اكتفي من طه حسين

(39) العظم، ذهنية التحريم ...، ص 238.

بمحاكمة كتابه ومنعه، وتحولت رواية رشدي إلى مأساةٍ دمويةٍ⁽⁴⁰⁾ ومن يهاجم الفكر الديني، بشدةٍ كبيرةٍ، كما فعل العظم، في المرحلة الأولى، ليس مستغرباً قيامه بدفاعٍ شديدٍ، بل وبهجومٍ مضادٍّ، في التصدي للهجوم العنيف الذي قام به هذا الفكر تجاه رشدي، لقيامه بنقد الدين/ الفكر الديني ومعارضة المقدس.

وقد احتفظت مقاربة العظم النقدية للدين والفكر الديني، في المرحلة الثانية، بطابعها الصدامي الراديكالي، لكن الهجوم الاستباقي الذي شنه العظم، في المرحلة الأولى، تحول إلى دفاع هجوميٍّ، أو إلى هجومٍ مضادٍّ، في تلك المرحلة. وإذا كانت المعركة الفكرية التي انخرط العظم فيها، في المرحلة الأولى، تهدف إلى إقصاء الدين/ الفكر الديني من المجال أو الشأن العام، والحد تأثيراته السلبية أو إلغائها، فإن الباعث الأساسي لـ «معركة العظم»، في المرحلة الثانية، هو تأكيد حق الفكر الناقد للدين أو المعارض للمقدس في الوجود وأهمية ممارسة هذا الحق وضرورته. فلم يعد الهدف (الأساسي) إبعاد الدين أو الفكر الديني أو إقصائه، وإنما مواجهة الإقصاء الذي يمارسه هذا «الدين/ الفكر الديني، في ميدان الفكر والحياة الثقافية/ السياسية عموماً، والنتاج عن، أو المتمثل في، «ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشريعة القمع». صحيحٌ أن الكتاب يتضمن هجوماً شديداً على الدين/ الفكر الديني، إلا أنه، على خلاف المرحلة السابقة، لا يشدد كثيراً أو غالباً، على التخيير بين الدين/ الفكر الديني والفكر العلمي العلماني. فهذا الهجوم هو هجومٌ مضادٌ للهجوم الذي تعرض له رشدي، بوصفه ناقداً للمقدس/ الدين، ويهدف إلى الدفاع عن مشروعية هذا النقد وضرورته. وكما أشرنا سابقاً، بدأ العظم، في هذه المرحلة، تحديداً، بالحديث، بطريقةٍ إيجابيةٍ، عن بعض أشكال أو مضامين الفكر الديني؛ وهو أمرٌ جديدٌ كلياً، بالمقارنة مع المرحلة السابقة. فلم يعد الدين/ الفكر الديني مرفوضاً بالكامل، وبغض النظر عن الاختلافات القائمة ضمنه، بل أصبح ثمة تمييزٌ بين جوانب أو أشكالٍ إيجابيةٍ من هذا الفكر، يمكن قبولها وتقبلها والتفاعل إيجابياً معها. ولا ينفي هذا التغير بالتأكيد أن التركيز، في هذه المرحلة، كان على نقد الجوانب و/ أو الأشكال و/ أو المضامين السلبية من الدين/ الفكر الديني. فالطابع الصدامي بقي طاعياً، لكن لهجةً تصالحيةً، لينتج أو مرنةً، بدأت «تسلسل» إلى علمانية العظم ومقاربتة النقدية للدين والفكر الديني.

3) العلمانية اللينة أو المرنة

لم تكتمل إرهابات التغيير، التي بدأت في المرحلة الثانية، إلا في المرحلة الثالثة، حيث أصبح العظم يتناول الدين/ الفكر الديني، ليس من زاويةٍ أيديولوجيةٍ صداميةٍ، ترى فيه عدواً أو خصماً ينبغي الانتصار عليه وهزيمته، بل من زاوية التحليل الفكري الذي يدرس موضوعه ويبيّن سلبياته وإيجابياته، بغض النظر، جزئياً ونسبياً على الأقل، عن اتساق أو عدم اتساق هذا الموضوع مع الرؤية الأيديولوجية المبدئية لصاحب هذا التحليل. في هذه المرحلة، لم يعد العظم يهتم كثيراً بالدين/ الإسلام العقائدي، ويأظهار تنافره أو عدم توافقه مع متطلبات الحياة العصرية؛ إذ أصبح العظم يدرك أن هذا الدين/ الإسلام لا يتوافق، في التحليل الأخير، إلا مع ذاته؛ ولهذا لا ينبغي الصدام مع مختلف أشكال الدين/ الفكر الديني/ الإسلام التاريخي التي تعلن انتسابها إلى هذا الدين/ الإسلام العقائدي، بل ينبغي تركيز الانتباه أكثر على التمايزات داخل الفكر الديني أو الدين/

(40) الياس خوري، «الحرية والتحرير»، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 508.

الإسلام التاريخي، وعلى مدى إمكانية تفاعلها الإيجابي مع متطلبات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، ويتضمن ذلك خصوصاً قيم الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان عموماً. ففي خصوص إمكانية اتفاق الإسلام مع العلمانية، على سبيل المثال، ما عاد الانقسام بين أنصار الفكر الديني ونقادهم؛ «فالانقسام بين كتلة الرفض وكتلة القبول، [موجوداً] في دار الإسلام، بل غالباً خارج دارة الإسلام أيضاً»⁽⁴¹⁾ وعلى العكس من المرحلة الأولى، حيث انصب تركيز العظم على رد الفكر الديني إلى الدين وإبراز تماهيتهما وتأثيراتهما السلبية حصرياً، ركّز العظم اهتمامه، في تلك المرحلة، على النوع الإيجابي من الفكر الديني / الإسلام التاريخي (إسلام البيزنس)، من دون أن يخفي مطلقاً تقييماته النقدية السلبية للأنواع المتطرفة تطرفاً سلبياً من الإسلام السياسي التاريخي («إسلام الدولة الرسمي» أو «إسلام الحكم المطلق»، و«إسلام التكفير والتفجير»).

ففي كتاب / محاضرة «الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية»، وفي محاضراتٍ ومقالاتٍ وحواراتٍ أخرى⁽⁴²⁾، يميّز العظم بين «الدين / الإسلام العقائدي أو الدوغمائي» و«الدين / الإسلام التاريخي». الإسلام الأول، «إسلام القرآن والرسول»، هو «إسلام البساطة، والمساواة، والمجرد من المحسنات المضافة، والذي انبعث في مكة والمدينة قبل أربعة عشر قرناً خلت والذي قاده وسير أموره النبي نفسه وخلفاؤه الأربعة [...]»⁽⁴³⁾ أما الدين / الإسلام التاريخي فهو «الإسلام بوصفه إيماناً حياً، ديناميكياً، مرتقياً، ومتجاوباً مع بيئاتٍ شديدة الاختلاف، ومع أوضاعٍ تاريخية سريعة التقلب [...]»⁽⁴⁴⁾.

وعلى العكس من أدونيس،⁽⁴⁵⁾ لا يرى العظم أي إيجابية في الإسلام التاريخي أو في الإسلام بوصفه ممارسةً تاريخيةً، إلا بقدر ابتعاد هذا الإسلام أو تلك الممارسة عن ذلك المستوى الأول من الإسلام، والمتمثل في الإسلام العقائدي، وتقبلهما لمتطلبات الحياة العصرية المعاصرة. ويبدو ذلك واضحاً في تمييز العظم بين تأويل المسلمين المتمسكين بالعقائد الثابتة dogmatist والحرفيين Literalist، والطهريين Purists، والنصوصيين Scripturalist⁽⁴⁶⁾، من جهةٍ، و«حركة الإصلاح الليبرالي (الحر) التأويل الديني المتحرر للحياة والفكر العربي، [...] كفتت في جوفها، دفعةً واحدة، الإصلاح الفقهي - القانوني، والانبعاث الأدبي الفكري والتنوير العلاني - العلمي، والتجديد السياسي

(41) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 12.

(42) انظر على سبيل المثال، العظم، «العلمانية هي البديل...».

(43) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 12.

(44) المعطيات السابقة نفسها، ص 14.

(45) يقول أدونيس، في خصوص موقفه من الإسلام والمسلمين: «أنا أميز بين ثلاثة مستويات: الإسلام / القرآن الكريم، والإسلام كممارسة تاريخية، والإسلام / المسلمين في واقعنا الراهن. والمستوى الأول هو الأساس والأصل، وليس هناك إسلام إلا به وفيه. إنه الكل الذي لا يتجزأ، فإما أن يقبل ككل، وإما أن يرفض ككل. وأزعم أن هذا هو رأي المسلم الحق. أما المستويان الآخران، فتجوز فيهما التجزئة والنقد ويجوز أن يكون لكل فرد اجتهاده ورأيه الخاصان.» أدونيس، «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران»، مجلة مواقف، العدد 38، يناير / كانون الأول 1979، ص 151.

(46) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 12.

والأيدولوجي، في آنٍ.»⁽⁴⁷⁾ فثمة نوعان أساسيان من الإسلام التاريخي: إسلامٌ / فكرٌ دينيٌ رجعيٌّ، بقدر تركيزه على استرجاع ماضٍ ما، وتمسكه بحرفية العقيدة ونظرتَه بحنينٍ إلى ماضٍ يرى ضرورة استرجاعه أو السير على هدايته، بطريقةٍ أو بأخرى، وإسلامٌ تقدميٌّ وإسلامٌ / فكرٌ دينيٌ تقدميٌّ، بقدر رؤيته الجديدة التي تسمح بالتجديد وتناسب مع الحاضر وتفتح الآفاق لمستقبلٍ أفضل.

هذا التمييز - الغائب تمامًا في المرحلة الأولى - بين نوعين من الفكر أو التأويل الديني (التأويل التقدمي النهضوي، والتأويل الرجعي المحافظ) موجودٌ، كما بيننا، في المرحلة الثانية، لكن وجوده، في المرحلة الثالثة، أصبح أكثر وضوحًا، ودوره أصبح أكثر أهميةً ومركزيةً، في تناول العظم للدين. ففي حين يقتصر العظم، في «ذهنية التحريم»، على الإشارة إلى هذا التمييز، إشاراتٍ «عابرة»⁽⁴⁸⁾، بدون أن يبنى عليها أو ينطلق منها؛ فإنه يستند إلى هذا التمييز تحديدًا، في تناوله للموضوع / السؤال الأساسي المطروح في كتابه / محاضراته: «هل يتوافق الإسلام مع النموذج العلماني الحديث؟»⁽⁴⁹⁾ كما تجدر الإشارة، في هذا الخصوص، إلى أن هذا التمييز، كان يتعلق، في المرحلة الثانية، بالفكر أو اللاهوت المسيحي والغربي تحديدًا، في حين اقتضت الإشارة إلى الفكر الإسلامي الإصلاحي، في هذا الخصوص، من حيث كونه ينتمي إلى معارضة المقدس، وهي المعارضة التي تثير ضجةً كبيرةً، وتمارس «فعلًا تراكميًا تحرريًا وتحريريًا في الفكر العربي الحديث وفي الحياة الثقافية العربية المعاصرة عمومًا»⁽⁵⁰⁾ وفي كل الأحوال، يمثل هذا التمييز قطيعةً جزئيةً مميزةً مع المرحلة الأولى من تناول العظم للمجال الديني، إذ انتقل بموجبه من التركيز على الدين العقائدي الثابت أو الجامد والفكر الإسلامي المطابق له، أو المنحرف عنه، رغم ضرورة تطابقه معه، إلى الدين التاريخي أو الفكر الديني التاريخاني المتجدد والمجدد. ويغيب الحديث عن الدين والفكر الإسلاميين، بهذه الصيغة والإيجابية، تمامًا في المرحلة الأولى، التي يقتصر العظم، فيها، في المقابل، على الإشارة إلى التجديد أو التغيير الذي حصل في الفكر الديني المسيحي (الغربي تحديدًا)، تحت قهر الظروف والتطورات التاريخية المحيطة به.

وفي إطار إقامة التمييزات داخل الدين / الإسلام والفكر الديني، رأى العظم أن «الجزء الأهم من المسألة الدينية في عالمنا العربي» يتمثل في الصراع العنيف جدًا بين ثلاثة أطراف رئيسية على «ضبط معنى الإسلام ذاته وتحديد تعريفه والهيمنة على فحواه وطبيعة تطبيقاته»؛ ومن هنا تأتي إمكانية التمييز بين ثلاثة أنواع من الإسلام، وفقًا لكل طرفٍ من الأطراف الثلاثة المشتركة في ذلك الصراع: الإسلام الأول هو «إسلام الدولة الرسمي»، وهو «إسلام الحكم المطلق» الذي يجد نموذجَه الأعلى في «إسلام البترودولار» (إسلام «ولاية الفقيه» الإيراني، وإسلام «القرآن دستورنا» السعودي)؛ «الإسلام التكفيرى التفجيرى» الذي يتخذ من الحاكمية عقيدةً أساسيةً له ونجد نموذجًا له في «الحركات أو الأحزاب الإسلامية المتطرفة في الجزائر ومصر وسورية»؛ «إسلام البنس» وهو «إسلام الطبقات الوسطى والتجارية والمجتمع المدني»، وهو «إسلام معتدل ومحافظ»، و«يميل إلى التسامح

(47) المعطيات السابقة نفسها، ص 10.

(48) انظر: العظم، ذهنية التحريم ...، ص 298.

(49) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 9.

(50) العظم، ذهنية التحريم ...، ص 236.

الواسع في الشأن العام، وإلى التشدد في الشأن الشخصي والفردى والعائلى والخاص»، ونجد مثله الأعلى في «حكم حزب العدالة والتنمية لتركيا». (51)

وقد انصب تركيز العظم على «إسلام البيزنس» تحديداً، في محاولته لإظهار إمكانية تقبل الإسلام التاريخي - ممثلاً «إسلام البيزنس» تحديداً - للعلمانية والديمقراطية. وهكذا نجد أن العظم لم يعد يرى في الدين / الإسلام أو الفكر الدينى / الإسلامى خصماً ينبغي إقصاؤه أو استئصاله، بالضرورة، كما كان الحال، في المرحلة الأولى، خصوصاً أو تحديداً، وإنما طرفاً سياسياً يمكن تقبل وجوده، أو على الأقل قبول هذا الوجود، والتعايش معه، بقدر قيامه بالتكيف مع متطلبات الديمقراطية والعلمانية، وما يفترضه ذلك من فصل للدين عن الدولة ومن تقبل وجود أطرافٍ أخرى غير دينية / أو إسلامية، مغايرة له ومختلف عنه، اختلافًا كبيرًا.

وقد رفض العظم «الموقف المتعالى، السكونى، اللاتاريخى، الإقصائى الذى يضع مجموعة من القيم الغربية الجامدة (الصنمية) فى مواجهة مجموعة صنمية (جامدة) لقيم إسلامية متنافرة مع الأولى [...]». (52) وفى مقابل هذا الموقف الميتافيزيقي، شدّد العظم، فى ذلك الكتاب وفى غيره، على تاريخية القيم السائدة فى «الغرب» و«الشرق على حدّ سواء»، وعمل على تذكير كل المعنيين بأن «أعمق قيم الغرب لم تكن دومًا على غرار ما تمثله اليوم. وإن عمق القيم الأصيلة المفترضة فى العالم الإسلامى ليست بحاجة إلى أن تبقى بالصيغة التى نراها الآن، أو أن تستمر على هذا النحو». (53) وهكذا يخلص العظم إلى القول إن «الإسلام التاريخى» «أثبت دومًا نفسه قادرًا على التوافق، بدرجة كبيرة، مع كل الأنماط الكبرى من الكيانات السياسية والأشكال المتباينة من التنظيم الاجتماعى والاقتصادى مما أنتجه التاريخ البشرى ورماه فى حيوات الشعوب والمجتمعات، من الملكيات [...] الإسلام كان مرّنًا، متكيّفًا ومطوّعًا، وقابلًا للتأويل وإعادة التأويل، والمراجعة على نحوٍ نهائى [...]». (54)

وقد احتفظ العظم برؤيته أو فهمه للدين ذاته، فى تلك المرحلة، لكن لم يعد يرى مشكلةً أو لا مشروعيةً فى وجود اختلافاتٍ كبيرة بل وجذريةً فى التأويلات التى يقدمها الإسلام التاريخى،

(51) انظر: صادق جلال العظم، «الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجًا»، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 82، ربيع 2010، ص 13-15.

(52) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 8. وفى الإطار نفسه، يعرض العظم لرؤية صامويل هانتنجتون عن «صراع الحضارات، ويقوم بانتقادها، من المنظور التاريخى المضاد لمنظور «ميتافيزيقا الطبائع أو الجواهر الثابتة»: «يبدو أن الحضارة، عند هانتنجتون، تختزل نفسها إلى الثقافة، والثقافة تختزل نفسها إلى الدين، والدين يختزل نفسه إلى جوهرٍ أوليٍّ ثابتٍ يدفع، فى حالة الإسلام، إلى إنتاج ظاهرة «الإنسان الإسلامى» السائر على مسار المواجهة مع «الإنسان الاقتصادى» الغربى، وليبرالته الغريزية، أو على مسار المواجهة مع «الإنسان المراتبى» *homo hierarcicus* الهندى، وإيمانه الطبيعى بتعدد الآلهة. ومن الواضح لى أن أطروحة هانتنجتون تنطوي أولاً، على عودة إلى الفلسفة الألمانية قديمة الطراز: «فلسفة الروح»، وتقوم، ثانيًا، على إحياء للنزعة الجوهريّة الاستشراقية الكلاسيكية التى هدمها إدوارد سعيد فى كتابه «الاستشراق». ص 27-26.

(53) المعطيات السابقة نفسها، ص 9.

(54) المعطيات السابقة نفسها، ص 14.

ممثلاً بالإسلام السياسي، للدين؛ كما لم يعد ينطلق من فهمه الخاص للدين، من أجل النظر في مدى تطابق هذا الفكر الديني أو ذلك مع الدين أو اتساقه معه، بل ذهب إلى حد القول إن الدين / الإسلام العقائدي لا يمكن أن «يكون متوافقاً مع أي شيء سوى مع نفسه.»⁽⁵⁵⁾ وبذلك أعطى العظم (لا) مشروعيةً متساويةً لكل الأشكال الموجودة، أو حتى التي يمكن أن توجد، من الإسلام التاريخي. وقد ساعده ذلك على تجنب، أو التخلص من، ذهنية التكفير التي تتجسد في نصب المحاكمات لتحديد مدى تطابق هذا الفكر الديني أو ذلك مع الدين «الصحيح» الذي لا يمكن إلا أن يكون واحداً. وبذلك سلم العظم بإسلامية أي فكر يعلن انتماءه إلى الإسلام، ويستند إلى الإسلام العقائدي في إظهار هذا الانتماء وتسويغه؛ ولا فرق، في هذا الخصوص، فيما إذا كان هذا الإسلام التاريخي إسلاماً رسمياً، أو جهادياً أو مدنياً. هذه الاستراتيجية الجديدة في التعامل مع الفكر الديني / الإسلامي (الإسلام التاريخي)، في علاقته مع الدين / الإسلام العقائدي، كانت غائبة تماماً في المرحلة الأولى، وقد ظهرت إرهاباتها في المرحلة الثانية، واكتمل هذا الظهور في المرحلة الثالثة. وتتقاطع هذه الاستراتيجية الجديدة مع الاستراتيجية القديمة، وتقطع معها، في الوقت نفسه. وقد ترافق حصول هذا التغيير المنهجي في مقاربة العظم النقدية للمسألة الدينية، مع تغييرين موازين بالغي الأهمية، في خصوص المواضيع التي استهدفت هذه المقاربة نقدها عبر المراحل الثلاث، وفي التخلي تدريجياً عن السمة النقدية الصدامية، لصالح تحليل فكري متصالح معها، جزئياً ونسبياً. فلفهم كل أو أهم أبعاد هذا التغيير في استراتيجية مقاربة العظم النقدية للدين والفكر الديني، ودلالات هذه الأبعاد وحيثياتها ومسوغاتها وغاياتها، ينبغي معرفة مدى حصول تغيير مواز في المواضيع المنقودة من جهة، وفي السمة الصدامية أو التصالحية لهذا النقد، من جهة أخرى.

وقد شهدت المرحلة الثالثة تراجعاً كبيراً وملحوظاً للسمة الصدامية لمقاربة العظم للدين والفكر الديني؛ ولم يعد نقده جذرياً أو يهدف إلى استئصال أو إقصاء هذا الدين أو الفكر الديني، بشكل كامل، من الشأن العام؛ كما لم يعد يقتصر على إبراز سلبياتهما والتشديد على عدم إمكانية تخليصهما من هذه السلبيات والتوفيق بينهما وبين متطلبات التقدم والحياة العصرية. ومع ذلك، فقد استمر العظم، في تلك الفترة أيضاً، في الاعتقاد بأنه «في الفكر العلمي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو التاريخي أو القانوني المعاصر [و] حتى في الأدب والفن والشعر والحب والجمال والإنسانيات [...] المنحى العام هو المزيد من الابتعاد عن الديني ومقولاته وتفسيراته وتعبيراته إلا بالمعنى الرمزي والأداتي والتراثي البحث للعبارة.»⁽⁵⁶⁾ في المقابل، بدا واضحاً للعظم ازدياد حضور الإسلام التاريخي في المجال السياسي، متمثلاً بالأشكال الثلاثة الأساسية من هذا الإسلام السياسي: إسلام الحكم المطلق الرسمي، إسلام التكفير والتفجير الظلامي، إسلام البيزنس والوسطية والمجتمع المدني.

لم انتقل العظم، في تناوله للموضوع الديني، من العلمانية الصلبة إلى العلمانية اللينة أو من المواجهة الصدامية إلى المقاربة التصالحية؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نأخذ في الحسبان تغيير العامل الزمني / التاريخي وما رافقه من تطورات وتغييرات موضوعية. فالمراحل الثلاث التي نتحدث عنها تغطي فترة تزيد عن خمسين عاماً. وقد حصلت، في هذه الفترة، تغييرات كثيرة

(55) المعطيات السابقة نفسها، ص 13.

(56) صادق جلال العظم، «التصور الديني الأصولي لمجرى التاريخ ... انحداري (1-2)».

وكبيرة، ومن الطبيعي أن يتم أخذها في الحسبان في المقاربة النقدية للواقع والفكر العربيين. لقد بدأ العظم نقده للدين والفكر الديني في فترة كان يعتقد فيها أن هذا الدين والفكر المستند إليه زائلان لا محالة. وكان نقد العظم يروم تسريع هذا الزوال وتأكيد ضرورته وأهميته. وعلى أساس هذا الاعتقاد، انبنى الطابع الصدامي اللا-حواري، الذي اتسم به نقد العظم في تلك الفترة. فلم الحوار مع عدو متقهقر ومهزوم بالتأكيد في النهاية؟ ونصوص العظم، في تلك الفترة، مليئة بالشواهد على وجود ذلك الاعتقاد آنذاك.⁽⁵⁷⁾ فالدين والفكر الديني كانا، من وجهة نظر العظم، من مخلفات الماضي التي لا تتسجم مع معطيات الحاضر، وتقف عقبة في وجه التقدم نحو مستقبل عصري أفضل؛ ومن هنا تأتي ضرورة التخلص منهما أو العمل على تسريع عملية الخلاص منهما. وباختصار، ثمة عوامل متعددة ومتشابكة أسهمت في انتقال العظم، في المرحلة الثالثة تحديداً أو خصوصاً، من المواجهة الصدامية للعلمانية الصلبة إلى المقاربة التصالحية للعلمانية اللينة مع الدين والفكر الديني. ويمكننا تكثيف هذه العوامل في ازدياد بروز مساوئ الأنظمة السياسية الحاكمة في البلدان العربية عموماً، وفي سورية ومصر خصوصاً، والحضور المتزايد للإسلام التاريخي في المجال السياسي العربي ونجاح تجربته التركية، وتأثيراتها (الإيجابية) المتزايدة على «إسلام البيزنس» العربي، وتزايد القناعة بعدم إمكانية استتصال هذا الإسلام وإبعاده، إبعاداً كاملاً، عن المجال السياسي، والحاجة الكبيرة إلى إصلاح الديني الذي أقر العظم أنه لا يمكن أن يتم إلا من داخل هذا الإسلام التاريخي نفسه⁽⁵⁸⁾. انطلاقاً من كل ذلك، بدأ العظم في الحديث عن إمكانية توافق هذا الإسلام مع النظام السياسي الديمقراطي العلماني؛ وتخفيف حدة نقده لهذا الإسلام تخفيفاً كبيراً، لكن ذلك لم يمنعه من إبداء شكوك كبيرة حيال فرص تحقق هذه الإمكانية والعبور مع الاستمرار في توجيه نقده الصدامي والإقصائي إلى الإسلاميين الرسمي والتكفيرى التفجيرى.

3 - خاتمة

على غرار التحول الذي حصل في العلوم الاجتماعية حيال أطروحات نظريات العلمنة التقليدية، حصل تحول مشابه في رؤية العظم العلمانية، عبر مسيرته الفكرية الطويلة، حيث انتقل من رؤية علمانية صلبة، ترى الدين عائقاً وعدواً للحدثة والتقدم، ينبغي إقصاؤه من المجال العام وتحرير الدولة والمجتمع والأفراد منه، إلى رؤية علمانية لينة ترى إمكانية انسجام الدين مع قيم الحدثة من ديمقراطية وعلمانية ومنظومة حقوق إنسان، بدون نفي إمكانية أن يتخذ الدين صيغاً سلبية ينبغي انتقادها نظرياً، والتخلص منها عملياً. وبذلك يكون العظم من المفكرين العرب الأوائل والبارزين الذين تضمن فكرهم تحولاً متناغماً مع التحول في الذي حصل في تناول نظريات العلمنة. وقد مارس العظم هذا التحول أو أنجزه بدون أن يعلن عنه، أي بدون أن يصرح بأن مواقفه قد تغيرت في هذا الخصوص، أو أنه قد قام بمراجعة نقدية لمواقفه ونصوصه السابقة، أو أنه تأثر بالتحولات الحاصلة في العلوم الاجتماعية حيال نظريات العلمنة التقليدية. وإضافة إلى إمكانية تأثير رؤية العظم

(57) انظر، على سبيل المثال، العظم، نقد الفكر الديني، ص 21-20.

(58) في حوار مع حسن سليمان يقول العظم، في هذا الخصوص: «التغيير الحقيقي في الفكر الإسلامي لا يمكن فرضه من الخارج، إذا لم ينبع من المؤسسات الدينية التقليدية التي يجب أن تقوم بحراك جدي لمواجهة مشكلات العصر الحقيقية». العظم، «العلمانية هي البديل...».

للعلمانية بالتحويلات المعرفية التي حصلت في العلوم الاجتماعية حيال نظريات العلمنة التقليدية، ثمة عوامل أخرى، أسهمت في حصول ذلك التحول. ويمكن الإشارة إلى أن مرونة علمانية العظم ازدادت طردياً مع ازدياد اهتمامه بالديمقراطية (الليبرالية) وإدراكه لأولويتها، بعدما كان يعطي، في السابق، الأولوية لمشاريع التحرر والتحول الاشتراكي.

النقد بوصفه منهجاً في فلسفة العظم

هيثم توفيق العطواني

كاتب سوري، إجازة في الفلسفة (1991) كلية الآداب-جامعة دمشق، ماجستير في الفلسفة الحديثة (الحرية والتقدم عند ماركس) 2016، طالب دكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (المقاربة البنيوية لفلسفة ماركس عند ألتوسير)، حائز على جائزة المزرعة للإبداع الثقافي عام 1998، مدرس لمادة الفلسفة، وعضو مشارك في لجان التأليف في وزارة التربية لتغيير المناهج للمرحلة الثانوية في مادة الفلسفة، محاضر في جامعة دمشق-كلية التربية (إشراف علمي)، عضو هيئة فنية في جامعة الرشيد الخاصة. من أبحاثه المنشورة: إشكالية النقد التاريخي عند ابن خلدون (بحث محكم في مجلة جامعة تشرين، 2015)؛ الماركسية في منظور إلياس مرقص النقدي (بحث محكم في مجلة جامعة دمشق، 2017)؛ الشك الفلسفي بين المذهب والمنهج (بحث محكم في مجلة جامعة تشرين، 2018)؛ تطور مفهوم الصيرورة من هيراقليطس إلى ماركس (بحث محكم في مجلة بيت الحكمة - العراق، 2018)؛ كتاب بعنوان (كارل ماركس - قراءة معاصرة في إشكالية العلاقة بين الحرية والتقدم)، الهيئة السورية للكتاب، 2020.



هيثم العطواني

جسد صادق جلال العظم -فيلسوف الشك والنقد والبناء في الثقافة العربيّة- قيم المحاجة والسجال من أجل التحريض على التحرّر والانعقاد من كل ما يكبل حرية الإنسان، فهو مبتكر الأسئلة الصادمة والإشكالية؛ في زمن اغتراب الفكر النقدي والتنويري، وهيمنة العقول الإطلاقيّة والمتكلّسة، المتواطئة مع الاستبداد، فقد كان النقد متّهماً بصورة مسبقة، بأنّه يشكّل حجر عثرة أمام الاتجاهات الثوريّة التحرريّة، وأنّه تشكيك في القدرات العربيّة، وإضعاف لها أمام التحديات (المؤامرات الكونيّة)، والنقد لديه يعني نقد ذهنيّات التحريم والاقصاء والقمع بأشكاله وتعريتها كلّها، خلال التحليل الدقيق من أجل تحديد مكامن الضعف، وأسباب العجز والمؤثرات المؤدّية إلى وجود العيوب والنقائص⁽¹⁾، وبهذا يغدو النقد هادفاً وإيجابياً مهماً بدا لأوّل وهلة، سلبياً وقاسياً، كما دافع عن ممكنات الحداثة بكلّ تجلياتها، وضرورة تزود الإنسان بمنظورٍ حدائقيّ متطورٍ للعالم، إذ اعتقد أنّ الوعي المتخلف يبدّد عمق الأفكار التقدّميّة ومعناها، وفي أثناء تحليله لهزيمة حزيران، تحدّث عن تصوّر علمانيّ للعالم، يحرّر «العقل المحارب» من الأساطير والخرافات والضمان المتعالي المجانيّ، وعن العلم كقوة اجتماعيّة منتجة⁽²⁾، وكان شجاعاً في قبول نقد الآخرين له، و

قراءة المختلف والمغاير لنمط تفكيره، لما في ذلك من فوائد علمية وعملية وفكرية وفلسفية، إذ إن تلك القراءة توسع آفاق المعرفة عبر امتحان وعي الذات بما تقدّمه من صدمات مثمرة فيما إذا أحسن استثمارها، وتجلى ذلك كله من خلال مشروعه الفكريّ والذي كان نقدياً بامتياز، عبر مسار حياته كلها، نظرياً وعملياً.

وقد أتى إلى الماركسية عن طريق الثقافة الليبرالية، التي اكتسبها في الجامعة الأمريكية ببيروت، من خلال الاطلاع على مصادرها الكلاسيكية الأصلية، ودراسته لكل من جون لوك وجون ستيورات مل وريكاردو، وهيوم، وجان جاك روسو وغيرهم⁽³⁾، لهذا كانت الماركسية لديه المحصلة المنطقية الطبيعية لهذا المسار من المعرفة والثقافة. إن تلك النقلة إلى الماركسية قد نضجت نضجاً طبيعياً و بشكل تراكمي، وليس بسبب انتماء سياسي أو حزبي، أو تأثر بأشخاص بعينهم، وبهذا كانت هذه المؤثرات كلها إرهابات لنمو شخصية المثقف المستقل والحرّ، والذي سوف يكون له الدور المهم في تطوير المنهج الماركسي، وإثبات مرونة ذلك المنهج وقدرته على التطور عبر النقد والتجاوز، انسجاماً مع الرؤى الفلسفية الحديثة والمتجددة، والعلم الذي يتسم بأنه في حالة تغير دائم، لذلك فهو ملزم في سياق سيرورة تطوره أن ينظر إلى مكتسباته بعين النقد، من أجل التقدم.

تعامل العظم مع العلم على أنه نسبي، وخاضع لصيرورة دائمة، حيث تقود كل مرحلة إلى ما بعدها، عبر تجاوزها، فالمعرفة العلمية إذا معرفة جدلية، وهذه من البدهيات التي كانت حاضرة في منظومته الفلسفية والفكرية، وكان العلم لديه الأساس الرئيس الذي يبني فوقه محاكمته الشاملة، إذ إنه أداة رئيسة لتحرير العقل والإنسان، والماركسية تتويج علمي لما سبقها، أي إنها العلم التحرري الأكثر تقدماً، وهي لحظة متميزة في تاريخ إنتاج المعرفة، وتتويجاً لهذا التاريخ، فهي علمية، لأنها تستند على إنجازات علمية سبقتها ومهدت لها، وهي تحررية لأنها تقدم للعقل أدوات يقارب بها واقعه بشكل صحيح، وتتكوّن داخل تاريخ إنتاج المعرفة الموضوعية.

وبهذا كان فيلسوفاً ماركسياً منفتحاً على العلم وتطوره، ولذا تبنى العظم الماركسية التاريخية والجدلية المتطورة بتطور العلوم، والتي لا يمكن رؤيتها خارج البنى التاريخية التي ولدت في أحشائها، انطلاقاً من الترابط العضوي بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، الذي كان له الدور الحاسم في الإنتاج التدريجي للفلسفة الحديثة.

تبلورت الثقافة لديه بوصفها ممارسة نقدية، إذ تجسّدت نزعتها النقدية في فلسفته عبر نقده لذاته أولاً، والمنظومات المتكلسة كلها، الفكرية والدينية والإيديولوجية، المعيقة للحرية والتقدم والعدالة، ولم يهادن السلطات ولم يستكن للمألوف والسائد، وبهذا كله شكّل علامة فارقة في الثقافة العربية بوصفه أحد أهم فلاسفة الفكر النقدي الحديث، إلى جانب مفكرين آخرين مثل: إلياس مرقص وجورج طرابيشي وياسين الحافظ وغيرهم....

كان متواضعاً ومنصفاً وموضوعياً في تقويمه لتجربته الغنية وتجارب الآخرين، عندما نظر إلى ما أنتجه على أنه جزء من تيار يعود إلى عصر النهضة، وبدايات النقد الأدبي والفكري والاجتماعي

(3) العظم، صادق جلال: حوار بلا ضفاف، أجرى الحوار: صقر أبو فخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1998، ص 18 - 19.

الذي تبلور آنذاك، وأشار إلى أن هناك سلسلة طويلة من الدراسات الشبيهة بـ "نقد الفكر الديني" وغيره من أعماله، أثارت زوابع وسجلات وردود أفعال متباينة، منذ قاسم أمين وعلي عبد الرزاق وصولاً إلى فرج فودة ونصر حامد أبو زيد ونجيب محفوظ وغيرهم⁽⁴⁾...

ورأى أن هذه إنجازات لا بد من الدفاع عنها، بالحجج والبراهين المنطقية والعقلانية، وقد اقترح في غير موضع على الإنتلجنسيا العربية، والمثقفين العرب عموماً، وكل من يعمل في الحقل السياسي والفكري ميثاق شرف:

"إذا كان أجدادنا قد قالوا: (العين بالعين والسن بالسن)، والتزموا الأشهر الحرم، فلنقل نحن: الكتاب بالكتاب والقصيدة بالقصيدة، والبحث بالبحث والرواية بالرواية، ولتكن الأشهر كلها حُرماً"⁽⁵⁾.

وقد شكّل الواقع، بكل ما ينطوي عليه من إشكاليات وممكنات - أضف إلى ذلك النصّ الماركسي - والمنابع الفلسفية المتنوّعة، القديمة والحديثة والمعاصرة، والتطوّرات العلمية، أهمّ مرجعيّات العظم، فقد كانت ممارسته نقدًا ونقضًا لكلّ ما من شأنه أن يجمع الإنسان ويقيّد فكره، وبهذا تبلور النّقد لديه بوصفه منهجًا ورؤيةً، فكان مثقفاً ماركسياً ونقدياً بأن، ونمت سجلاته كلها خارج سيطرة النصّ أو أيّة أيديولوجيا مغلقة، وينضوي مجمل ما كتبه في إطار النّقد، (نقد الفكر الديني)، (نقد الفكر المقاوم)، (النّقد الذاتيّ بعد الهزيمة)، (الاستشراق والاستشراق معكوساً)، (ذهنيّة التّحريم)، (ما بعد ذهنيّة التّحريم)، (دفاعاً عن المادية والتاريخ)، والذي كان عبارة عن قراءة نقدية متميّزة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ وللثورة العلمية الحديثة التي كانت الفلسفة استناداً إلى قراءة لتاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ وأراد من خلال هذا الكتاب الدفاع عن الفكر النقدي التاريخي، في تناول النظام الرأسمالي العالمي، وهو الفكر الذي تجسّد صورته الأرقى في الماركسيّة وتنوّعاتها الكثيرة، ولاسيّما أن هذا النوع من الفكر باقٍ ببقاء الرأسماليّة نفسها⁽⁶⁾.

تجلّت ماركسيّته النّقدية في منهج عقلانيّ، ينحت الأسئلة من البنى الاجتماعية، وكان يعتقد أن معيار صدق الأفكار وأهميّتها هو الواقع الملموس والمتعيّن، ويشكّل مفهوم العلم لديه المحور الأساسي الذي بنى من خلاله منظومته الفلسفية والفكرية، فهو من أهمّ إنجازات البشرية التي سوف تُسهم في انعتاق الإنسان وتحرّره من كلّ القيود التي تقيّد طاقاته، (تقدّم العلم لا يعني شيئاً إذا لم يعن تحسين معرفتنا بالواقع الفيزيقي وقوانين حركتها وتوسيعها وزيادتها)⁽⁷⁾

وتعدّ فلسفة التّقدّم أهمّ مراجع ماركسيّة العظم، إذ تبلور وتثبت حضورها الحيويّ في صراعها

(4) المرجع السابق نفسه، ص 70.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 72.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 77-78.

(7) العظم، صادق جلال: دفاعاً عن المادية والتاريخ - ثلاث محاورات فلسفية، دار الفكر الجديد،

بيروت، 1990، ص 84.

المفتوح ضد الأفكار والقيم والممارسات التي تعيق مسار التقدم، وهذا ما أشار إليه العظم عند تحليله مفهوم البنية الفوقية عند ماركس، الذي تبلور وتطور بسبب النقد الراديكالي الذي قدمه اليسار الهيجلي عموماً، وماركس بالتحديد؛ إلى ظواهر مثل الدين والحق والفكر والثقافة والدولة... وبخاصة الفلسفة السائدة في ألمانيا التي كانت تُرجع تلك الظواهر إلى مصادر إلهية أو روحية متعالية⁽⁸⁾....

تعامل العظم مع الماركسية على أنها عمل نظري، على الضد من التأويلات الفكرية الباحثة عن الحقائق في ضمان خارجي، أي أنها نظرية تُحيل إلى الإنسان والفعل الإنساني، من هنا يُقوم العظم الوحدة العضوية بين الماركسية وفلسفة التنوير، حيث تكون الأولى استمراراً للثانية، وتطويراً متميزاً لها، (إنها استمرارٌ لتقليد علمي ثوري تحرري طويل عريق، وتوحيج له في حقبتنا الحاضرة، علينا أن نؤكد هذه النقطة كي لا نفقد ذاكرتنا التاريخية، وكي لا نفقد الماركسية عمقها التاريخي).⁽⁹⁾

وانطلاقاً من رؤيته -والتي انسجمت مع ما ذهب إليه سارتر- أن الماركسية فلسفة العصر بامتياز، وأن ماركس أسس منظومته الفلسفية والفكرية من خلال الاستيعاب النقدي لعلوم زمانه، فكان بذلك الوريث الشرعي لتلك العلوم، إذ ورث الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ومادية القرن الثامن عشر الميكانيكية ومثالية هيجل؛ فإن العظم قد انتقد معظم تيارات الفلسفة الحديثة، وصولاً إلى آخر تيارات الماركسية، في ارتباط هذه التيارات بحركة التطور والصراعات الاجتماعية، منذ ديكرت وكانط وهيدجر، مروراً بسارتر ولوكاتش ومختلف المدارس البنيوية وصولاً إلى التوسير وتلامذته مثل باليار، إذ اعتقد أن محاولة التوسير تنطلق من شرطين هما:

الإبعاد الضمني والصريح أحياناً، لمادية الماركسية، وإعادة تأويل معنى العلم والعلمية تأويلاً مثالياً منسجماً مع متطلبات التيار الفلسفي الذي تجري مزاوجته مع الماركسية⁽¹⁰⁾، وينتج عن ذلك بطبيعة الحال، نزع أهم عناصر الماركسية، أي كل ما له علاقة بالضرورة والتاريخ والجدل من الماركسية، والسؤال المهم في هذه الحالة، ماذا يتبقى من الماركسية بعد سلخ كل تلك العناصر منها؟

وفي هذا السياق، يفصح العظم عن استنتاج مغاير للاستنتاجات التي توصل إليها معظم نقاد التوسير، مفاده: أنه على الرغم من هجوم التوسير على هيجل وماركسية جورج لوكاتش الشاب، ومع نقده الشديد للماركسية التاريخية والإنسانية التي ارتبطت بكتاب (التاريخ والوعي الطبقي) وسارتر، فإن الحصيلة العامة لإنتاج التوسير النظري والفلسفي أقرب بكثير إلى رؤى لوكاتش الشاب، ويرى العظم أن هناك تقاطعات بين التوسير ولوكاتش يمكن تكثيفها بما يأتي:

استمد كتاب لوكاتش (التاريخ والوعي الطبقي) تأثيره من كونه أبرز محاولة تجديدية «يسارية» جريئة للماركسية الغربية، واستمد كتاب التوسير (من أجل ماركس) تأثيره من كونه أبرز محاولة تجديدية يسارية للماركسية الغربية، والفرنسية بصورة خاصة، بعد انحلال الستالينية عموماً وستالينية الحزب الشيوعي الفرنسي تحديداً.

(8) المرجع السابق نفسه، ص 132 - 133.

(9) المرجع السابق نفسه، ص 164.

(10) المرجع السابق نفسه، ص 359 - 360.

يناقش العظم مشروع التوسير الذي يمكن تكثيفه من خلال محاور أساسية، منها تأكيد علمية الماركسية، وتبلورها بوصفها نقيضاً لكل الأيديولوجيات التاريخية والإنسانية والاقتصادية والتجريبية، أضف إلى ذلك التبشير بموت الذات والإنسان، مستنتجاً أن علمية الماركسية عند التوسير تعني مركزية الموضوع في المعرفة لصالح أولوية الجهاز المعرفي ذاته، ولا إنسانية الماركسية عنده تعني موت مركزية الإنسان الفاعل الصانع لصالح أولوية البنى المفعولة المصنوعة، وبالتالي لا تاريخانية الماركسية تعني موت مركزية التعاقب التطوري لصالح أولوية التزامن الوظيفي، وتعني أن لا تجريبية الماركسية موت مركزية الواقع المادي لصالح أولوية النموذج النظري، ولا اقتصادية الماركسية تفسر على أنها موت مركزية القاعدة الاقتصادية لصالح أولوية الكل الاجتماعي.

تقول الإنسانية بوجود مجموعة من الخصائص الجوهرية المشتركة المعطاة مسبقاً، والتي تميز الإنسان، مثل الوعي والفعل والحرية والاختيار والمسؤولية، إذ لا يمكن محاولة تفسير تاريخ البشرية دونها، وفي هذا السياق يقع التفكير الألتوسيري في إشكال، فالمادية التاريخية ترفض التصور الروحي المثالي الطأغي على إنسان الإنسانية وخصائصه، كما عند هيجل ولوكاتش الشاب وسارتر،... لكنها لا ترفض الإنسان وخصائصه المميزة بالملق كما يزعم التوسير، فقد أحل ماركس في تفسيراته البشر الواقعيين المنتجين لشروط حياتهم والذين يكتسبون بلا جدال الوعي والقصد وحرية الاختيار والثقافة... محل (الإنسان) أو الجوهر الإنساني المعطى مسبقاً بتمامه وكمال المثالي.

ويرى العظم أن الألتوسيرية بدل أن تردّ بالعلم على الأشكال الأيديولوجية المثالية للإنسانية، كتكتفي بطرح أيديولوجيا مضادة، هي أيديولوجيا موت الإنسان بالملق، وبهذا لا تقل مثالية عن الإنسانية الأولى، وقد بات من المعروف أن التوسير ومدرسته ومعها كل منظري المدرسة البنيوية من أمثال بولانتزاس، وأتيان باليبار، يرون أن البشر ليس لديهم وجود فعلي في حركة التاريخ، وحتى داخل علاقات الإنتاج الاجتماعية لا يحضر هؤلاء البشر بوصفهم ذوات فاعلة، وإنما تحدد بنية علاقات الإنتاج أمكنة وأعمالاً يحتلها صانعو الإنتاج ويتكفلون بها، فالممارسات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية لا تعني بحال العودة إلى إشكالية الفاعل التي ترى أن الممارسة هي من صنع البشر كأفراد محددين أو طبقات اجتماعية، بل الأفراد باعتبارهم دعائم للعلاقات الاجتماعية الموزعة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة أشخاصاً⁽¹¹⁾.

لنا أن نستنتج أن بنية دون فاعل هي الرفعة الأساسية في الفهم البنيوي للبنية الاجتماعية وتحولاتها، وبهذا نصل إلى دعوات موت الذات، ونهاية التاريخ، فالمقصود بالذات هو الإنسان الذي يحمل بداخله إمكانيات لا حصر لها لصنع التاريخ، وتغيير الطبيعة والمجتمع.

والسؤال المهم الذي يهمله التوسير، بحسب العظم، يمكن تكثيفه بـ: ما هذه الماركسية العلمية الخاصة التي لا تتعامل مع دارون والبيولوجيا التطورية مثلاً إلا بعد طرح ذلك الكم الهائل من البراهين الحسية والملاحظات الاستقرائية والحقائق التجريبية التي يزخر بها كتاب (أصل الأنواع) والتي تشكل ركيزته المعرفية والعلمية الأساسية⁽¹²⁾.

(11) انظر الحاشية: بولانتزاس، نيكوس: السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ت: عادل غنيم، دار ابن خلدون، 1983، بيروت، ص 102

(12) انظر: العظم، جلال صادق: دفاعاً عن المادية والتاريخ، مرجع مذكور، ص 399.

فقد تأثر ماركس بأعمال داروين وأهمها كتابه المذكور، إذ لاقت أفكار داروين استحساناً لديه بسبب ماديّتها، التي سوف تدعم وجهة نظره، ومن الممكن أن نضيف تاريخاً ماديّاً للطبيعة، على الرُّغم من أن داروين لم يكن دياكتيكياً مثل ماركس، إلاّ أنّه اكتشف قانون تطوُّر الطَّبيعة العضويّة، كما اكتشف ماركس قوانين تطوُّر التاريخ البشريّ.

قد لا نفع في المبالغة إذا وصلنا إلى استنتاج مفاده أنّ العظم استند أحياناً إلى معايير صلبة في نقده الآخرين، كالنموذج الماركسيّ الذي يعتقد بصحّته، من هنا فقد وجد في التوسير ولوكاتش وغيرهما ممّن وقع عليهم مبيضه التّقديّ، أنّهم خصومٌ لذلك النموذج، على الرُّغم من أنّهم قدّموا العديد من القراءات التي تدلّل على حيويّة المنهج الماركسيّ، الذي يتكيّف مع المستجدات العلميّة وبنى الحدائث ومفرداتها، وربّما رغب العظم في إقصائهم خارج ذلك الحقل، بدعوى أنّ قراءاتهم كانت إقحاماً لتيارات فلسفيّة على تضادّ مع الماركسيّة، مثل: البنيويّة بكلّ اتّجاهاتها والوجوديّة وغير ذلك.. إذ نظر إلى هذه الاتّجاهات وسواها، على أنّها إعادة إنتاج للفكر المثاليّ الذي يتناقض مع التّقدّم والعلم والعقلانيّة لذا استنتج أنّ كلّ ما قدّمه التوسير يغدو لا أهميّة له، إذا ما أخضع إلى معيار القوانين الماركسيّة.

المجتمع المدني والربيع العربي

صادق جلال العظم

ترجمة هويدا الشوفي



مترجمة سورية، مهندسة إلكترون تخرّجت في جامعة دمشق، عملت على ترجمة الدراسات والكتب لمصلحة عدة مؤسسات ومراكز ثقافية وبحثية، مثل «مشروع كلمة للترجمة» و«ميسلون للثقافة والترجمة والنشر» ومجلة حكمة الفلسفة. من كتبها المترجمة «موسيقى الفلم» لكاثرين كاليناك، الذي يقدم نظرة عامة وممتعة على موسيقى الفيلم السينمائي، ويستعرض أعمال أشهر الملحنين حول العالم.



هويدا الشوفي

المصدر:

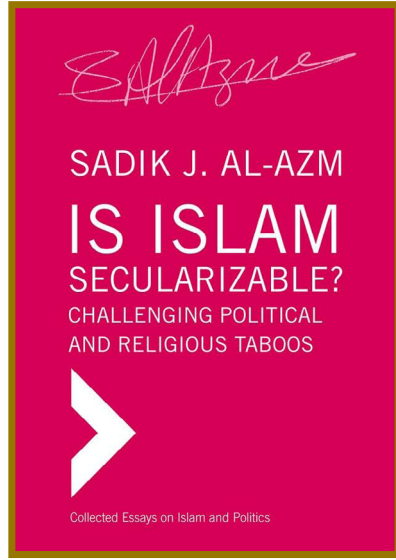
Is Islam Secularizable?
Challenging Political and
Religious Taboos

ISBN: 978-3-940924-26-1
(hardcover)

ISBN: 978-3-940924-27-8
(eBook)

First published 2014

by Gerlach Press, Berlin, Page
201.



أمل من خلال مناقشتي هذه لمسألة المجتمع المدني العربي والربيع العربي أن أتمكن من تسليط بعض الضوء على طبيعة الثورات التي ضربت فجأة عدداً من الدول العربية الرئيسة - بعد فترة طويلة من الركود والانحدار - وتسليط الضوء كذلك على الخلفية التاريخية الحديثة والسياق الاجتماعي لما أصبح يُعرف بالربيع العربي.

اشتدت الجلبة حول «المجتمع المدني» و«الحكومة المدنية» وأكدت على أنيتهما وأهميتهما في منتصف سبعينيات القرن الماضي - خاصة في مصر وسورية ولبنان، مع مساهمات مهمة من مفكري شمال أفريقيا ومثقفيه؛ والمثال الأشهر على ذلك هو «النقاش» وتبادل الرسائل الذي دار حول موضوع العلمانية في العالم العربي بين مفكرين عربيين ومثقفين بارزين، أحدهما في المغرب العربي والآخر في مصر.

منذ ارتباط مفهوم «العلمانية» في اللغة العربية بالإلحاد ومعاداة رجال الدين، اكتسب مصطلح «مدنية» الهيمنة بوصفه تعبيراً ملطفاً للعلمانية، ولشكل علماني للحكومة، ولنوع معتدل من فصل الدولة وسياسات السلطة والقانون من ناحية، عن الإسلام كعقيدة ودين من ناحية أخرى.

في منتصف سبعينيات القرن الماضي، وخاصة بعد حرب تشرين أول من عام 1973، بين إسرائيل من جانب ومصر وسورية من جانب آخر، أصبح من الواضح أن الإجماع السياسي الثقافي العربي السابق على القومية والشعبوية والاشتراكية العربية، التي جمعها معاً وترأسها الرئيس المصري جمال عبد الناصر، قد انهار بشكل كارثي وتلاشى.

بطبيعة الحال، اندفعت أشكال متعددة من الإسلام والإسلاموية والجهادية لملء الفراغ السياسي والثقافي الناتج. فقد بدا في ذلك الوقت أن الفاعلين الناشطين الوحيدين في المجتمعات العربية الرئيسة، خاصة في مصر وسورية، هم كل من الأنظمة العسكرية مع أحكامها العرفية وحالة الحصار

من جانب، والإسلام المتمرد المسلح مع مطالبه بالتطبيق المباشر لقانون الشريعة (الأحكام العرفية للإسلاميين) وشعاره القومي، آنذاك، «الإسلام هو الحل» من جانب آخر. وعند هذا المنعطف الحرج، فرضت مفاهيم «المجتمع المدني» وممارساته و«الحكومة المدنية» نفسها بوصفها السبيل العملي الوحيد للخروج من ذلك المأزق المدمر. كان هذا هو الظرف الذي تكثفت فيه مخاوف العرب ونقاشاتهم حول «المجتمع المدني» و«الحكومة المدنية» وكان يُعتقد بأنها مسألة أكثر أهمية وإلحاحًا من أجل تجنب سيناريوهات حالة أسوأ.

إذًا، اتخذ التعريف العملي «للمجتمع المدني» شكل نفيين اثنين: فهو مجتمع مواطنين متساوين لا يقوده ولا تديره سلطات الأحكام العرفية ولا إسلاميو قانون الشريعة على غرار إيران.

وذكر التعريف العملي للحكومة المدنية في ذلك الوقت على أنه: حكومة محايدة إيجابيًا إزاء الأديان والطوائف والمذاهب والانتماءات العرقية التي تشكل منها شعوب بلدان مثل العراق وسورية ولبنان مثلاً.

في ظل المخاوف العربية حول هذه القضايا، فإن مفهوم «المجتمع المدني» ليس مجرد فئة توصيفية فحسب، بل هو بالنسبة لنا، وخاصة في الوقت الراهن، محتوى نقدي وحادثة سياسية. لهذا السبب يحتل جون لوك John Locke و هيغل Hegel وماركس Marx وأنطونيو غرامشي Antonio Gramsci مكانة بارزة في هذه المناقشات ويتم الاستشهاد بهم مرارًا وتكرارًا كنقاط مرجعية محورية من أجل التحقق والإقناع.

يمكنني القول إنه، وبحلول منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، انبثق شبه توافق جديد يتعلق بكيفية الخروج من المأزق الذي تم التوصل إليه بين استبداد الدولة العسكرية من جهة، والعنف العشوائي للمعارضة الإسلامية والجهادية من جهة ثانية. لقد تبنى شبه التوافق هذا فكرة «المجتمع المدني» بالإضافة إلى عدد من القيم والممارسات الحليفة التي تراكبها عادة مثل سيادة العلاقة المدنية، وبعض الاحترام لحقوق الإنسان، وشيء من القضاء المستقل، وموقف أكثر اهتمامًا بأمور مثل الحقوق والحريات المدنية.

ازدهر هذا التوافق الجديد لأول مرة سياسيًا وعمليًا في ربيع دمشق قصير الأمد بين عامي 2000 و2002، وفي الوثائق المهمة التي أنتجها ونشرها، وفي حركة المجتمع المدني التي أشعلها، وفي إعلانه «ميثاق 99» (الذي سُمي على اسم المبادرة المدنية الشهيرة في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية المعروفة بميثاق 77، 1976-1992). وكلها شكّلت نوعًا من التمهيد والتدريب النهائي لاندلاع الربيع العربي اللاحق وتطلعاته وقيمه ومطالبه وشعاراته.

هناك تمييز أساسي رسمته حركة المجتمع المدني تمثّل في وضع «المجتمع المدني» في المقدمة و«المجتمع الأهلي» أدنى منه. تميّز المجتمع الأهلي بسيادة العلاقات البدائية وأشكال من التنظيم الاجتماعي مثل النسب وروابط الدم والقبيلة والعشيرة والانتماء العرقي والمذهب الديني وغيرها، ولكل منها «عصبية». يأتي مفهوم عصبية من ابن خلدون ويُترجم عادة ب«تضامن جماعي». لكن، في الواقع، مصطلح «عصبية» ضعيف جدًا لأجل غاياتنا هنا، لأنه يفشل في إيصال تهمتي التعصب والتعنّت القويتين اللتين يجب إضافتهما إلى مفهوم «التضامن» الانجليزي قبل مقارنة مفهوم «العصبية» العربي.

تاريخياً، انبثقت المجتمعات المدنية العربية من المجتمع الأهلي ببطء وتميل إلى أن تطفو فوقه. وكان الفاعل الرئيس لهذا الانبثاق هو الدولة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية الحديثة، مع التشريعات والقوانين الحديثة التي تعمل كقوى فعالة للتغيير والتحديث السوسيو اقتصادي. وكما هو ملاحظ تماماً، تميل الروابط البدائية في المجتمع المدني إلى التآكل والتخفف لصالح نهج وأشكال لتفاعل اجتماعي أكثر نفعية.

أنا أذكر كل هذا لأن الإخوان المسلمين والإسلاميين في العالم العربي يتعمدون التعقيم على هذا التمييز عبر التحدث والتصرف كما لو أن المجتمع المدني هو المجتمع كله، خاصة في أماكن مثل مصر وسورية. بالتالي يُغرقون عمداً أي مجتمع مدني موجود الآن بالمقدمة في أعماق بحر المجتمع الأهلي السفلي، لأن المجتمع الأهلي هو النطاق السياسي للإسلام والإسلاميين، حيث تكمن فيه بالفعل قاعدتهم الشعبية ومصادر قوتهم. لهذا السبب يتحدثون بصوت عالٍ ويقبلون بحزم الديمقراطية كحكم الأكثرية لكنهم يلتزمون الصمت التام حيال كون الديمقراطية حقاً للأقليات. بهذا المعنى، قد يُنظر إلى «العودة إلى الإسلام» على أنه رد المجتمع الأهلي على هذا الشيء الذي نسميه المجتمع المدني العربي ومستجداته عبر منظمات وأدوات مثل جماعة الإخوان المسلمين وأخواتها وفروعها.

يُعتبر ذكر كلمة مدني بالذات، بالنسبة إلى الأنظمة العرفية العربية، لعنة، فحيث تُذكر كلمة «مدني» فإن أول ارتباط يتبادر إلى الذهن العربي هو: «ليس عسكرياً». لقد عملت هذه الأنظمة بشكل مقصود على تفتيت أي مجتمع مدني قد نكون حققناه في بلدان مثل العراق وسورية، وتفتيته على غرار التقسيمات البدائية للمجتمع الأهلي عن طريق تنشيط «العصبيات» الكامنة في تلك التقسيمات. كل هذا من أجل جعل أي نوع من المعارضة المنظمة الشعبية أمراً محالاً. لهذا السبب تم سحق ربيع دمشق وحركة المجتمع المدني بسرعة كبيرة وبوحشية. في النهاية، يستخدم كل من الحكم العسكري وحكم الشريعة الإسلامية الإساءة ويستغلون المجتمع المحلي من أجل غاياتهم ومصالحهم الخاصة، وهم يقومون بذلك دوماً على حساب ظهور المجتمع المدني وبطرق مسيئة للمجتمع المدني.

واسمحوا لي أن أضيف هنا أن التفكير في المجتمع المدني العربي من حيث كونه طريقة للخروج من مأزق دولة الأحكام العرفية التي تتصدى للمعارضة العنيفة التي تعتمد على قوانين الشريعة الإسلامية، وبوصفه وسيطاً مستقلاً ومجالاً محايداً نسبياً بين المجتمع الأهلي وانشقاقاته وعصبياته من جهة، والدولة العسكرية من جهة أخرى... هذا التفكير يشبه طريقة تفكير المنظرين والفلاسفة الأوروبيين، في وقت مضى، في المجتمع المدني بوصفه مجالاً للنشاط والتفاعل والعلاقات البشرية، هذا المجال ليس من اختصاص الأسرة التقليدية ولا من اختصاص الدولة الحديثة التي تتزايد وظائفها العامة. فقد حدّد هيغل هذا المجال الجديد بـ «المجتمع البرجوازي». بينما فهمه دوركايم Durkheim من حيث إنه تقسيم جديد للشغل بين المجال العام للدولة بذاته والمجال الخاص للعائلة كذلك، وهو متعلق بالترتيب الجديد بالكامل بوصفه مميّزاً لأوروبا الحديثة. كان غرامشي يعتقد أن المجتمع المدني النابض بالحياة هو الحماية الأفضل والضمان ضد استيلاء العناصر والقوى الأكثر رجعية في المجتمع على السلطة.

ينصبّ التركيز في المناقشات الغربية الحالية على المنظمات غير الحكومية والمنظمات التطوعية والكنائس والمساجد والنوادي والجمعيات الخيرية ومجموعات المساعدة الذاتية والروابط المهنية والنقابات العمالية ومجموعات المصالح المختلفة وما إلى ذلك، وكلها عناصر حاسمة في معنى المجتمع المدني. يعطي أوغسطس نورتون Augustus R. Norton من جامعة بوسطن Boston University في عمله حول المجتمع المدني في الشرق الأوسط التعريف التالي للمجتمع المدني:

المجتمع المدني هو توليفة من المنظمات المستقلة والهيئات والنقابات ومجموعات المصالح والنوادي والمؤسسات الاجتماعية والأحزاب السياسية التي توفر حاجزاً بين الفرد وسلطة الدولة.

هذا التعريف ساكن جداً ومدرّس للغاية بحيث لا يعطي وصفاً دقيقاً للمجتمعات المدنية التي ما زالت قيد التشكيل في العالم العربي. فالعديد من العناصر المذكورة في تعريف نورتون تميل إلى أن تكون جزءاً من المجتمع الأهلي أكثر من كونها جزءاً من المجتمع المدني. وعلاوة على ذلك، يتجاهل تعريف نورتون تماماً المحتوى النقدي في استخدامنا لمفهوم المجتمع المدني ويخفف حدّاته السياسية. يذهب عالم الأنثروبولوجيا بجامعة دارتموث Dartmouth University ديل إيكلمان Del Eickelman، بارتكازه على هذا النوع من الفهم للمجتمع المدني، بعيداً جداً في حماسه لإثبات (ضد المتشككين الغربيين أمثال إرنست جيلنر Ernest Gellner) أن المجتمع المدني موجود فعلاً في بلدان الشرق الأوسط. ويذهب إيكلمان إلى حد التأكيد على أنه وُجد في العراق وإيران، في ظل الدولة البويهية Buyid dynasty في القرنين العاشر والحادي عشر، مجتمعات مدنية نابضة بالحياة وتعمل. وبالنسبة له كذلك، يعادل المجتمع المدني وجود المؤسسات المستقلة عن الدولة التي تحافظ على علاقات اقتصادية وسياسية منظمة اعتماداً على أشكال من الارتباط غير الرسمي وما إلى ذلك.

إن حمل مفهوم المجتمع المدني كما نفهمه ونروّج له اليوم والذي يعود إلى الشكل الذي وُجدت عليه مجتمعات العراق وإيران إبان القرنين العاشر والحادي عشر هو إساءة سافرة للمصطلح، مما يجعل فكرة المجتمع المدني تافهة تماماً بالنسبة إلى الغايات العربية الراهنة. كانت التقسيمات الكبرى للمجتمع الإسلامي التقليدي هي الأحرار مقابل العبيد، والمسلم مقابل غير المسلم والرجل مقابل المرأة وطبقة العامة مقابل الأرسقراطيين. هل من المنطقي الحديث عن «المجتمع المدني» في ظل هيمنة مثل هذه التقسيمات والتصنيفات الاجتماعية القديمة؟ مرة أخرى، إذا وُصفت مجتمعات العراق وإيران إبان القرنين العاشر والحادي عشر بشكل جدي على أنها «مجتمعات مدنية»، فما هو المثير والجديد إذاً، حياّل هذا الشيء الذي ندعوه بالمجتمع المدني في العالم العربي؟ لماذا كل هذه الجلبة؟ ولماذا البلبلة؟ ربما بقينا، كذلك، حيث كنا في القرن العاشر كعرب وإيرانيين. أضف إلى ذلك تلك الدلالة الضمنية بأن تاريخنا غير قادر على إنتاج أي شيء جديد حقاً في هذا الصدد والذي هو ليس مجرد استمرار لما كان في مرحلة تاريخية كلاسيكية معينة أو فترة زمنية ما. هنا، يُظهر نورتون وإيكلمان نفسيهما بوصفهما سلفيين جيدين في رغبتهما في تبرير الحاضر عن طريق الاستناد إلى الاستمرارية مع الماضي السحيق والدعوة إلى دعم الأسبقية المفترضة لما كان لدينا وما نحن عليه اليوم.

بصفتي عربيًا، أفهم أنه من الطبيعي «في المجتمعات الغربية شديدة التشتت» التفكير في المجتمع المدني من حيث ميل المنظمات غير الحكومية والنوادي والكنائس والمساجد والجمعيات التطوعية بأشكالها كافة إلى جمع الذرات الاجتماعية المنفصلة وتعزيز الشعور بالمجتمع المحلي. لكن هذه ليست مشكلة كبيرة على الإطلاق في المجتمعات العربية والشرق أوسطية. على سبيل المثال، فإن الأكثر إثارة للاهتمام والأكثر أهمية لتعزيز المجتمع المدني في العالم العربي هو فكرة «المواطنة» وممارستها والتي تتخذ شكل انتقال من سني إلى مواطن ومن أقلية عرقية إلى مواطن ومن علوي ودرزي وإسماعيلي إلى مواطن ومن المرأة بوصفها عورة في المجتمع المحلي إلى امرأة بوصفها مواطنة متساوية مع الرجل في المجتمع المدني. كل هذا غائب في تعريف نورتون للمجتمع المدني، في حين يصبح من السخافة تمامًا إرجاع هذا العناد إلى مجتمعات العراق وإيران في القرن العاشر، كما يفعل إيكلمان.

بكلمات أخرى، من الأفضل الإقرار منذ البداية بأن النضال من أجل مجتمع مدني فاعل في العالم العربي هو ليس استعادة لشيء ما كان موجودًا في الماضي ولا امتدادًا له، لكنه تأسيسٌ لأمر ما جديد حقًا حيث، مثلًا، يتم تحويل طبقات التجار القديمة والأنماط البازارية من المجتمع الأهلي إلى شيء يشبه البرجوازية الحديثة.

اسمحوا لي أن أشير، من أجل غايات التباين والمقارنة، إلى أن تنظيم الإخوان المسلمين أو الجماعة (كما يصرون على تسمية أنفسهم) قد رسخوا أنفسهم عمدًا وعن سابق إصرار، في بداية تشكيلهم أو آخر عشرينيات القرن الماضي، في هويات ما قبل المدنية وقبل المواطنة للشعب المصري. وتستمر هذا الممارسة حتى وقتنا الراهن.

واسمحوا لي أن أشير كذلك إلى أنه مع نهاية الحرب الباردة، أصبح الجزء الأكبر من اليسار العربي -بمن فيهم معظم الأحزاب الشيوعية- من أكثر المدافعين حماسة وفصاحة عن المجتمع المدني ودوره ونوع البرامج والممارسات المصاحبة للفكرة. لم تكن هذه خطوة انتهازية بحته من قبل شريحة كبيرة من اليسار، لكنها كانت انحسارًا إلى خط الدفاع الثاني ضد ما كان يراه اليسار على أنه القرون الوسطى الزاحفة للإسلاميين والجهاديين وطالبان من جهة، واستبداد دول الأحكام العرفية التي عشنا في ظلها من جهة أخرى.

أستطيع القول الآن: إن الربيع العربي كان، وهو في أوج نشاطه، أفضل فترة للمجتمعات المدنية العربية الشبابية من تونس إلى القاهرة إلى صنعاء إلى بنغازي إلى المنامة ولكن لا ينطبق الأمر نفسه على دمشق حيث أثبتت تجربة ميدان التحرير استحالتها. وفوق هذا، هزمت جماهير ميدان التحرير المبدأ السلالي المتمثل في تمرير الرؤساء العرب السلطة إلى ذريتهم وضمنت، من حيث المبدأ، انتصار الفكرة الديمقراطية للتداول الانتخابي للسلطة، وكل ذلك يتلخص في صيحات «لا تمديد، لا تجديد، لا توريث» التي دوت في جميع أنحاء ميادين التحرير في العالم العربي والتي ترجمت بحرية مقولات:

«لا» كبيرة للتمديد الميكانيكي لفترة حكم الرئيس، و«لا» كبيرة أخرى للتجديد التلقائي لولاية أخرى للرئيس، وهناك «لا» أكبر لرغبة الرؤساء المتعذرة السيطرة عليها في تمرير السلطة إلى أبنائهم أو أقربائهم. بكلمات أخرى، فلنسقط جمهورية أبناء العمومة في العالم العربي. في هذه الميادين،

وجدت أخيراً العديد من المجتمعات المدنية العربية صوتها، وهي منشغلة بتأكيده.

لقد غابت بشكل واضح عن الربيع العربي وميادين تحريره وقواه الثورية النداءات التقليدية للقومية العربية القديمة الطيبة وشعاراتها ومطالبها وراياتها، خاصة كما عهدناها خلال أوجها في أوائل الحقبة ما بعد الاستعمار من القرن الماضي وما بعده.

لذا، مثلما لم تُرفع لافتات في أي مكان من تونس إلى القاهرة إلى طرابلس إلى صنعاء إلى حمص في سورية تقول إن «الإسلام هو الحل»، كذلك لم تظهر في الأفق لافتات تقول إن «الوحدة العربية هي الحل» أو «العروبة هي الحل».

كانت كل صحف ميدان التحرير ونداءاته ومطالبه وشعاراته وأهدافه تمثل قيم المجتمع المدني وتطلعاته النموذجية، وتمحورت كلها حول الحرية والحقوق والكرامة والنزاهة والديمقراطية والشفافية والمساواة وما إلى ذلك. أستطيع القول هنا: إن كل هذا تم إعداده بعناية فائقة وبصورة منهجية وطرح وقُدِّم في الملفات التي أنتجها ربيع دمشق وحرارة المجتمع المدني الخاص فيه.

والأهم من ذلك أن تجارب ميدان التحرير أظهرت كيف تحولت كاريزما اللحظة الثورية، لأول مرة على الإطلاق، من التركيز العربي المعتاد على زعيم واحد وفدٍّ إلى تدفق وانتشار الجماهير المحتشدة في ميادين التحرير العديدة، ما جعل الجموع المحتشدة هي اللحظة الكاريزمية الحقيقية للشورة والتغيير.

في الواقع، كانت لحظة كاريزمية لتأكيد الذات الجمعية وقول الحقيقة للسلطة، بغض النظر عن المخاطر والتهديدات المصاحبة لمثل هذه الخطوة.

هذا التطور المهم أمر جديد علينا نحن العرب وعلى تاريخنا الاجتماعي والسياسي الحديث. إنه المساهمة الأساسية للمجتمع المدني حتى اللحظة. وهكذا، فقد تميزت ميادين التحرير في تونس والقاهرة وصنعاء وبنغازي بالمشاركة الهائلة للنساء والحضور اللافت للأطفال والفتيات؛ هذا، في مجتمعات محافظة للغاية ومدن محتشمة جداً.

أضف إلى ذلك أشكالاً متنوعة من الفن، وأنماط التعبير المبتكرة، والموسيقى، وعروض الأداء، والأغاني، والمسرحيات، والرقصات، والبالونات، والصلوات، والرسوم الكرتونية الساخرة، والتعليقات اللاذعة، والرسومات النقدية على الجدران. كان يتم كل ذلك، عموماً، بوجوه مريحة، رغم استخدام البلطجية الشرسين والميليشيات الفتاكة والقمع العشوائي والذخيرة الحية بالجملة. في الواقع، كان هناك روح وممارسة كرنفالية في كل هذه الميادين المزدحمة، بالمعنى الباختييني⁽¹⁾ للكرنفال الذي يسخر من ادعاءات السلطة العليا والقمع ويفرغها من معناها. ومن المؤكد أن كل هذا لم يُسمع به من قبل في تاريخ الاحتجاجات السياسية العربية الحديثة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الكياسة والتسامح كانا في ذروتها بشكل غير طبيعي في ميادين التحرير

(1) نسبة إلى ميخائيل باختين وهو فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي. يؤكد باختين على التفاعل اللغوي في النص وعلى خطاب الآخر وتأثيره في خطاب الأنا من خلال السمة الحوارية. ويشبه النص بالكرنفال الذي يختلط فيه كل شيء (الكرنفال مثل الحوار المفتوح الذي يتداخل فيه كل شيء وبالتالي تنتهي فيه فكرة النص المغلق).

هذه. سأذكر مثالاً: في حين كانت مصر معروفة لفترة من الزمن بالنزاعات الطائفية بين المسلمين والمسيحيين وحالات القتل وحرب الكنائس وما إلى ذلك، فإن ميدان التحرير في القاهرة كان على العكس تماماً طوال العشرين يوماً التي استغرقتها إطاحة الرئيس مبارك. خلال هذه اللحظة الكاريزمية، يمكنك رؤية الكهنة المسيحيين بلباسهم المميز وقبعاتهم وصلبانهم يؤدون الشعائر الدينية القبطية، بينما تجد إلى جانبهم إماماً يقود صفوف المسلمين في الصلاة بدون أي أثر للتوتر أو التدخل. بشكل مشابه، تشتهر القاهرة المزدهمة بالتحرش بالنساء، إلا أنه لوحظ عدم تسجيل أي حالة تحرش جنسي ولم يتم تقديم أي شكوى طوال فترة تجربة ميدان التحرير هناك.

المثير للاهتمام هو أن ثورات الربيع العربي لم ترفع رايات «الشرعية الثورية» لتبرير نفسها أو تلجأ إلى «العدالة الثورية» للتعامل مع خصومها على غرار ما جرى في إيران عند نجاح ثورتها الإسلامية. بل لجأت، بدلاً من ذلك، إلى مفاهيم المجتمع المدني النموذجية مثل «الشرعية الدستورية» و«إجراءات العدالة الواجبة» الاعتيادية للتعامل مع خصومها. وهذا الأمر يُعد قطعة كبيرة مع تاريخ الانقلابات العسكرية التي عرّفت نفسها بـ «ثورات» وبرتت استيلاءها على السلطة عن طريق اللجوء إلى «الشرعية الثورية» وتعاملت مع خصومها من خلال المحاكم الخاصة والإجراءات القضائية الزائدة.

في سورية، أثبتت تجربة ميدان التحرير استحالتها بسبب وحشية القمع العسكري. مع ذلك، أتهمت الثورة هناك بأنها عفوية وبلا قيادة وتفتقر إلى الاستراتيجية. وذلك لأن اللحظة الكاريزمية للثورة شهدت هنا مرة أخرى تحولاً من القيادات القديمة لأحزاب الطليعة المنظمة والقادة المنفردين الملهمين والشخصيات البطولية الاستثنائية الفذة إلى لجان التنسيق المحلية الشبابية المعروفة باسم تنسيقيات. إن لجان التنسيق المحلية هذه هي التي قادت قوى الشارع في الثورة ونشطتها، وهي المسؤولة عن الحفاظ على الجانب المدني وغير العنيف إجمالاً من الانتفاضة ضد الحكم العسكري والأحكام العرفية والدولة البوليسية التي كانت عليها سورية طوال نصف القرن الماضي. بالنظر إلى عفوية هذه اللجان، فقد تمكنت من ربط نفسها بشبكة وطنية تتواصل باستمرار مع نشطاء مشاهير في سورية والعالم العربي بالإضافة إلى العالم الواسع خارجها، باستخدام الخبرة العظيمة لآخر ما توصل إليه العلم من أشكال الاتصال الإلكترونية لتعزيز أجندهم الثورية. لقد تمكنوا كذلك من إحباط جهود النظام العسكري لحجب تدفق المعلومات وقمعها، وذلك عبر الحفاظ على تدفق ثابت لصور البث المباشر والمعلومات الحيوية حول ما كان يجري فعلاً على الأرض في جميع أنحاء سورية وعلى مدار الساعة عملياً.

على الجانب العسكري، أجبرت الفصائل المحلية المقاتلة إلى جانب لجان التنسيق، من خلال انتشارها الكبير في جميع أنحاء سورية، قوات النظام على الانتشار بشكل ضئيل في جميع أنحاء البلاد في نفس اللحظة، مما أدى إلى تشتيتها وإنهاكها واضطرابها إلى التحرك المفاجئ جيئة وذهاباً من درعا في أقصى الجنوب إلى الحدود التركية في الشمال ثم العودة من جديد إلى وسط وجنوب البلاد. لهذا السبب نسمع أن مدينة ريفية مثل درعا قد غزتها هذه القوات واحتلتها ثم أخلتها عشرين مرة على الأقل خلال أقل من خمسة عشر شهراً.

أما بالنسبة إلى الجيش السوري الحر، فأود أن أذكر الجميع هنا بأنه أثرت في أوروبا والولايات

المتحدة، خلال النصف الثاني من القرن الماضي، الكثير من التساؤلات على المستوى الوجداني حول مسألة ما إذا كانت الأوامر العليا - خاصة الأوامر العليا العسكرية - تُعفي أولئك المأمورين من المسؤولية تجاه أفعالهم. لقد التزم المنشقون عن الجيش السوري (ليشكلوا الجيش السوري الحر) بعفوية وبدون الكثير من التفكير بالمعيار الذي يقول إن الأوامر العليا المتعلقة بارتكاب الجرائم والفظائع لا تُعفي المأمورين بأي شكل من الأشكال من مسؤوليتهم تجاه تصرفاتهم وأعمالهم. إنهم يرقون إلى مستوى ذلك من خلال رفضهم الأوامر العليا بإطلاق النار وقصف قرى تشبه قراهم وناس مثل أهلهم وأحياء تشبه أحياءهم. هذا هو المعنى الأخلاقي لانشقاقهم وتعريض حياتهم وحيات عائلاتهم وأقربائهم لخطر بالغ برفضهم الانصياع لهذا النوع من الأوامر العليا. علينا أن نشكر نجومنا، كسوريين، ذلك لأن الجيش السوري ما زال جيشاً إلزامياً وشعبياً وليس جيشاً مهنيّاً. وأنا أكنّ بالغ الاحترام لهؤلاء الضباط والجنود وهم يستحقون تقديرًا واحترامًا أكبر من الأوروبيين والغربيين بشكل عام.

مع ذلك، تجدر الإشارة هنا إلى أن روح تجارب ميدان التحرير وكاريزميتها لم تمت بالتأكيد في كل من تونس ومصر ما بعد الثورة، لكنها تواصل النضال ضد الصعاب الكبيرة من أجل صنع مستقبل أفضل لهذه البلدان. في الواقع، ولو أصبحت عشرون أو ثلاثون في المئة فحسب من روح الثورة وكاريزميتها روتيناً في الحياة العادية لهذه المجتمعات، لكان قد تم تحقيق تقدم كبير بلا شك.

يجب أن يكون هذا واضحاً من حقيقة أنه عندما طالب الرئيس المصري المنتخب حديثاً، والذي نفذ صبره من الإجراءات العملية الواجبة الفوضوية المرافقة للمرحلة الانتقالية الديمقراطية نحو الاستقرار والحياة الطبيعية، بسلطات وصلاحيات مطلقة لنفسه، الأمر الذي يعني وضعه هو وراثته خارج أي مساءلة، انفجر نصف الشعب المصري فجأة غضباً واحتجاجاً ضد أي تلميح إلى احتمال إعادة إنتاج الاستبداد التقليدي المصري والرؤساء المستبدين. من هنا يظهر، في هذه العملية، أن مصر اليوم ليست مجرد إخوان مسلمين وسلفيين وأصوليين ومتعصبين دينيين لكنها كذلك مجتمع مدني ناشط يتبلور.

كان ثوران المجتمع المدني كثيفاً ومنتشراً للدرجة أن الرئيس مرسي اضطر سريعاً إلى سحب هذا المرسوم الاستبدادي والدفع باتجاه آخر لضمان أن يتم تمرير مسودته الخلافية للدستور ليصادق عليها في الاستفتاء. على الرغم من الخطاب الإسلامي الثقيل والمبررات الشرعية، لم يشارك سوى جزء بسيط من الناخبين في الاستفتاء، وصادق على مسودة الدستور هامش غير مهم إلى حد ما، بينما القاهرة ردت -«لا» مدوية على الدستور. بكلمات أخرى، ولأول مرة على الإطلاق يُحرم حاكم مصري من تفويضه بقيادة البلاد وإدارتها على النحو الذي يراه ملائماً. من المؤكد أنه تطور مزلزل في السياسات العربية السلطوية السابقة والحالية والسياسات العربية الشعبوية. مرة أخرى، لقد كانت أفضل أوقات المجتمع المدني.

سأختتم كلامي ببعض الملاحظات التوضيحية الإضافية حول الربيع العربي والثورة في سورية:

الربيع العربي يعني ببساطة عودة السياسة إلى الناس وعودة الناس إلى السياسة بعد قطيعة طويلة للغاية بسبب الاستيلاء المديد على السياسة واحتكارها في البلدان العربية الأساسية من قبل زمر صغيرة من النخب العسكرية وأزلامهم، خاصة أزلامهم من رجال الأعمال.

في سورية، الربيع العربي هو المحاولة الشعبية لاستعادة الجمهورية من السلالة المتوارثة العسكرية المغتصبة التي أعلنت نفسها «إلى الأبد» والتي تطبق شعارها «الأسد أو نحرق البلد». أصبحت الآن سياسة حرب الأرض المحروقة التي يتتهجها الأسد معروضة في كل مكان حول العالم.

القصد هنا هو وضع حد نهائي وإلى الأبد لـ «سورية الأسد» والانتقال ببساطة نحو «الجمهورية السورية» بدون تعديلات و/ أو توصيفات إضافية.

على صعيد آخر، يتعامل النظام الدولي في الوقت الحاضر مع سورية بالدرجة الأولى من حيث الجغرافية السياسية الكبرى والاستراتيجية العالية ونزاعات القوى الكبرى على المصالح الحيوية وما إلى ذلك، بدون اهتمام كبير بالمصادر الداخلية وديناميكيات الثورة نفسها، وهو أمر يحاول التأكيد عليه. وهذا النهج واضح جداً في وسائل الإعلام الغربية كذلك. هناك شريحة من اليسار (عربية ودولية) وقعت تحت تأثير إحدى صيغ هذا النهج من خلال رؤية دسياسة أو مؤامرة إمبريالية غربية عالمية ضد النظام الوحيد في المنطقة الذي ما يزال يقف في مواجهة إسرائيل وما يزال يشكل حجر عثرة في طريق الامبريالية نحو الهيمنة الشاملة على الشرق الأوسط وبلدانه وموارده.

بهذه الطريقة، لا يُنظر إلى سورية وثورة شعبها إلا على أنهما مجرد بيادق في هذه اللعبة الكبرى للدول، في حين أن واقع القمع طويل الأمد والمتصاعد يتم تجاهله في أحسن الأحوال وفي أسوأ الأحوال يتم رفضه بوصفه غير ذي صلة.

على سبيل المثال، عندما رسم الرئيس أوباما علانية وبصراحة الخط الأحمر لاستخدام الأسد للأسلحة الكيميائية، نُظر إلى الأمر في سورية والعالم العربي في العموم على أنه طريقة ساخرة للغاية تقول للأسد: يمكنك مواصلة قتلهم بكل ما لديك من وسائل، ما عدا الأسلحة الكيميائية. ومع ذلك، عندما استخدمت فعلاً الأسلحة الكيميائية، عدّل أوباما خطه الأحمر ليعني: «الاستخدام المنهجي والواسع النطاق للأسلحة الكيميائية» وليس مجرد استخدام الأسلحة الكيميائية فحسب.

بشكل مشابه، عبّرت التعاملات والنقاشات الدولية حول سورية عن قلق حيال الأقليات في البلد وحقوقهم (الأكراد والمسيحيين والعلويين والدروز والإسماعيليين والتركمان والشركس وغيرهم). يأتي هذا في الوقت الذي تتعرض فيه الأغلبية السنية في البلاد لضربة وحشية من قوات النظام والميليشيات وصواريخ سكود التابعة لأقلية عسكرية صغيرة تحتكر بشكل مطلق السلطة وثروات البلاد. الآن، كل القرى والبلدات والمدن والأحياء السكنية التي قُصفت وهدمت وغالباً ما تم تسويتها بالأرض هي ذات أغلبية عربية سنية. بينما ظلت مجتمعات الأقليات وقراهم وبلداتهم ومدنهم آمنة تقريباً ولم تُمس نسبياً حتى هذه اللحظة. لقد قُتل 100000 أو نحو ذلك حتى الآن من الأغلبية المطلقة، وأيضاً الجرحى والمصابون بإعاقة دائمة والمختفون والمغيبون والمسجونون والمعتدون هم في الغالب من الأغلبية العربية السنية. والملايين من السوريين الذين أصبحوا لاجئين داخلين وخارجيين، والمنفيين و/ أو النازحين هم كذلك من الأغلبية السنية. لذا، ما يُداس بالأقدام في سورية حتى الآن، في هذه اللعبة الكبرى المفترضة بين الدول، هم الأغلبية نفسها وحقوقها، والتي يبدو أن لأحد يتحدث عنها خارج سورية. أضف إلى ذلك الافتراض الصامت - لكنه خاطئ - بأن السنة تنتظر اللحظة المناسبة لتهاجم الأقليات وتضطهدها وتقمعها. في ظل هذه الظروف، تحتاج سورية كلها الآن الحقوق والحماية والاهتمام والانتباه وليس أقلياتها فحسب.

في الواقع، يعيدني النقاش الدولي حول الأقليات السورية وحماية حقوقها، في وقت تواجه فيه الأغلبية السنية هجوماً هجوماً وتعرض لقمع وحشي، إلى أوروبا القرن التاسع عشر وإلى ما كان يُدعى آنذاك بـ «المسألة» الشرقية» مع دبلوماسيتها الحربية الشهيرة، حيث كانت كل قوة أوروبية جديرة بقوتها، لذا كانت تبحث عن أقلية في منطقتنا من العالم لتبناها وتحميها. فرنسا، تولت الكاثوليك الرومانيين المحليين والعلويين. روسيا، تولت الأرثوذكس الإغريقيين المحليين. بريطانيا، تولت الأنجليكان والبروتستانت القلائل إلى جانب الأقلية الدرزية وهلم جرا.

لن أبالغ إن قلت إن الأجهزة الأمنية العسكرية في سورية (المخابرات المخيفة) نظرت إلى نفسها على أنها كتلة جرائية لا تُقهر حيث ينهار كل ما يصطدم بها ويتحول إلى غبار بسرعة هائلة. لقد شهد كل المثقفين المعتقلين وسجناء الرأي السوريين بعد إطلاق سراحهم، بأنه بعد اعتقالهم كان يقدم إليهم ضباط التحقيق والتعذيب النصيحة الأخيرة التالية «لماذا تزعجون أنفسكم بالنقد والمعارضة والاحتجاج، مع أنكم تعرفون بأننا كتلة صلبة لا تُقهر ذات إرادة فولاذية تحطم أي شيء وأي أحد يقف في طريقها. اذهبوا وابتحوا عن شيء أكثر نفعاً للقيام به بدلاً من الانخراط في هذا النوع من السياسة والمعارضة العقيمة».

أهم إنجاز حققته الثورة السورية إلى الآن، بتقديمها تضحيات كثيرة، هو تحويلها لهذه الكتلة الجرائية المتغرسة وقليلة الحياء والوحشية إلى ظل لذاتها وشبح لما كانت تعتقد أنها عليه هي وسلطاتها التي لا تُقهر، وتحويلها لما كانت تتخيل هذه الكتلة أنها عليه وما كانت تريد من الآخرين أن يتخيلوه عنها إلى أمر تافه. لهذا السبب اضطر الأسد إلى استدعاء ميليشيات حزب الله من لبنان والمنظمات الشيعية شبه العسكرية من العراق وإيران لدعم موقفه المتدهور وقبضته الضعيفة على البلاد. ولهذا السبب أيضاً لم تتمكن قواته وحزب الله والميليشيات الأخرى المقاتلة من احتلال مدينة ريفية صغيرة مثل القصير قرب حمص إلا بعد فترة حصار طويلة، على الرغم من أعدادهم الهائلة ووفرة القدرة القتالية.

لا أقصد هنا الاستخفاف بنمو التطرف ومخاطره على سورية ومستقبلها، خاصة التطرف الديني، بل التأكيد على أن التطرف، سواء أكان دينياً أو غيره، هو ليس شأنًا أحادي الجانب في الوضع السوري.

بالطبع، كلما طال تشبث الأسد ودولته البوليسية بالسلطة واستمر باستخدام طياراته الميغ وسيخوي وصواريخه الباليستية وسكود ضد سكان سورية ومدنها وقراها ومزارعها وغاباتها، كلما، تعاضم خطر نمو التطرف من كل الأنواع، والتي يعد التطرف الديني أقلها خطراً. لأنه، في مجتمعاتنا وفي لحظات الأحوال العظيمة والمخاطر الشديدة والأزمات، يلجأ الناس إلى الله. وهذا بدوره يجلب العزاء والمواساة من ناحية، ويجلب الانتقام المقدس والجهادية المقاتلة والانتحارية المستميتة من ناحية أخرى. الإسلام المتشدد الذي تعيشه الثورة السورية الآن، يشجع إلى أبعد الحدود تجنيد الإسلاميين والإخوان المسلمين والجهاديين وطالبان والتفجيريين الانتحاريين بين الشباب السوري. تعني الخطابات حول الحاجة إلى الاستقرار والاستمرارية في سورية ما بعد الأسد ببساطة قطع رأس النظام القاتل، عن طريق إزالة بشار، مع ترك الدولة البوليسية الإجرامية على حالها دون مساس.

ما زلنا نسمع طوال الوقت عن مدى خطورة الوضع وتعقيد وحساسيته ودقته. لكن، إذاً، ما

هو الخطير والمعقد والحساس والدقيق جداً حيال النظام الأقليمي المسلح للغاية والوحشي الذي تديره وتدعمه طائفة أقلوية صغيرة تستخدم كل الأسلحة الحربية الثقيلة الحديثة والمتاحة لسحق ثورة أغلبية البلد؟

لهذا السبب، كذلك، من غير الصحيح ولا الدقيق وصف ما يجري في سورية على أنه حرب أهلية. ففي الحرب الأهلية المعقدة في لبنان، هاجمت الجماعات والطوائف والفصائل وأجزاء من البلد بعضها بعضاً وتقاتلت فيما بينها بشراسة كبيرة بينما وقفت الدولة عاجزة بلا حول ولا قوة. أما في سورية، وبخلاف نموذج لبنان، فالدروز ليسوا بصدد مهاجمة جيرانهم السنة في حوران، ولا السنة يحضرون لغزو الأراضي الإسماعيلية ولا الإسماعليون يجهزون أنفسهم لتسوية حسابات قديمة بالعنف مع جماعة العلويين وهلم جرا.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من حقيقة أن ضحايا المجازر العديدة التي ارتكبت في مختلف أنحاء سورية كانوا كلهم سنة، إلا أنه لم يتم الإبلاغ عن هجمات انتقامية ضخمة قامت بها قرى و/ أو جنود السنة، على الرغم من أنه معروف جيداً أن العديد من القتلة أتوا من بعض تلك القرى العلوية.

يكاد يكون التطرف منسوباً دوماً إلى المعارضة ومرتبطاً بها، لكنه نادراً ما يُربط أو يُنسب هو وشروره إلى النظام وقواته والميليشيات الغازية، على الرغم من وضوحه.

مهما كان التطرف الذي تنتجه الثورة، فإنه يكاد يكون لا شيء أمام تطرف النظام وكتلة سلطته التي تمطر الناس بالغازات السامة والأسلحة الكيماوية.

دراسات سياسية



■ ما مدى نجاح الحكومة التوافقية في تنظيم الصراع
الإثني القومي؟
صبا مدور

■ السياسة الثقافية في المغرب بين الإنصاف الدستوري
وعوائق التنزيل
فاطمة لمححر



تجربة من تجارب (فنّ زارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

ما مدني نجاح الحكومة التوافقية في تنظيم الصراع الإثني القومي؟

صبا مدور



صبا مدور

طالبة دراسات عليا في برنامج الماجستير قسم دراسات الحرب في جامعة كينغز لندن - متخصصة بحلّ النزاعات في المجتمعات المنقسمة، إعلامية سورية، مذيعة ومقدمة برامج عملت في قنوات تلفزيونية عربية من أبرزها الجزيرة وقناة العربي، إضافة إلى التلفزيون التركي الناطق باللغة العربية - تكتب أسبوعياً في الشأن السوري في جريدة المدن وتلفزيون سوريا، سبق للباحثة أن أجرت بحث ماجستير في التطوير التنظيمي في القنوات التلفزيونية بالتطبيق على قناة الجزيرة عام 2011 وهي الأولى من نوعها في سورية، لكنها لم تناقش لأسباب سياسية فُنشرت في مركز الجزيرة للدراسات.

تناقش هذه المقالة نموذج الحكومة التوافقية وقدرتها على إنهاء الصراعات المسلحة في البلدان التي تشهد انقسامات إثنية أو طائفية أو دينية أو اجتماعية، وتحقيق مستوى من مستويات السلام من خلال مبدأ تقاسم السلطة. يعتمد هذا النموذج والذي يعد شكلاً من أشكال الحكم الديمقراطي على إشراك جميع (الخصوم المحليين السابقين) في الحكم معاً (كما هو الحال في أيرلندا الشمالية ولبنان والبوسنة). ولكن على النقيض من ذلك، قد يساهم تطبيق نموذج الحكم التوافقي في تعميق جذور الانقسام في مثل هذه المجتمعات، وتأجيج أسباب الصراع من خلال شرعته في مستويات السلطة العليا، وجعله واقعاً لا فرصة لتجاوزه، ولا سيّما مع تكريس أسس للمشاركة السياسية، قد تعطل فعلياً الجوهر الحقيقي للديمقراطية.

مقدمة

يعد الصراع الإثني القومي أحد أبرز مسببات النزاعات والاضطرابات الداخلية في جميع المجتمعات⁽¹⁾، لذا فهو يشكل أحد المعوقات والتحديات الرئيسة التي تحول دون تطور مجتمعات سلمية تمارس الديمقراطية الفاعلة. إضافة إلى ذلك، فإن التجربة التاريخية أشارت إلى أن التصويت في الانتخابات، وهو من المفترض أن يكون أحد مظاهر الديمقراطية، يتم على أساس إثني أو طائفي في المجتمعات المنقسمة إثنيًا، ما يدل على أن ديمقراطية

ويستمنستر ليست حلًا مثاليًا وواقعيًا لإنهاء هذا النوع من الصراعات⁽²⁾. ولأن هذا الواقع أثبت أن تطبيق الديمقراطية المعيارية أمر شبه مستحيل في المراحل الأولى التي تتلو إنهاء الصراعات الداخلية، فقد تم إيجاد آلية النظام التوافقي أو كما يسميها بعض المنظرين «الديمقراطية التوافقية» والتي تقوم على أساس تقاسم السلطة و وربما الحكم الذاتي كخيار محتمل لتنظيم وإدارة الانقسامات التعددية والطائفية والقومية المنتشرة حول بلدان مختلفة في العالم، لكن هذا الحل أعطى نتائج متباينة في التطبيق، ولم يحقق أهدافه ذاتها في كل الحالات.

وتعاني كثير من الحكومات التي تعمل في ظل نظام توافقي أزمت تمحور حول صراعات على السلطة والتمثيل، فلبنان البلد الأشهر بتطبيق هذا النموذج منذ استقلاله، يتعامل مع الحكم التوافقي بوصفه نمطًا لاغنى عنه، لكن ذلك لم يحل دون خوضه حربًا أهلية طويلة ومدمرة، وتعرضه لانقسامات أفقية حادة إضافية على مستوى الكيانات الطائفي نفسها، وكثيرًا ما أخفق في تحقيق استحقاقات سياسية جوهرية مثل انتخاب رئيس الجمهورية الذي ما زال منذ نحو عام كامل عرضة للمزيدات والخلافات⁽³⁾، وكذلك وصول البلاد إلى حالة غير مسبوقة من الانهيار الاقتصادي.

وفي مثال آخر، يعتقد الممثل السامي في البوسنة والهرسك أنه على مدار ثلاثة عقود بعد تطبيق الحكم التوافقي ما زالت أسباب الصراع قائمة بقوله «تسببت الأحزاب القومية في تعزيز الانقسامات السياسية داخل البوسنة وقسمت البلاد بينها»⁽⁴⁾. أما في العراق فيبدو المشهد أكثر حدة؛ إذ يصف تقرير صحفي الأزمة السياسية بأنها أزمة وجودية تعود أسبابها لعدم إجماع الطبقة السياسية والذي يفترض أن يكون أساسًا في النموذج الحكم التوافقي المطبق في البلاد⁽⁵⁾.

تثير هذه الأمثلة شكوكًا وأسئلة حول كفاءة النظام التوافقي كشكل من أشكال الحكم الديمقراطي في إنهاء الصراع وإدارته بشكل جذري، بغية نقل المجتمعات المنقسمة والمتشظية إلى أن تكون أكثر انسجامًا وتوافقًا.

أولاً: أهمية الحكومة التوافقية كنظام حكم في المجتمعات المنقسمة

يعود مفهوم التوافقية إلى كتابات الفيلسوف الألماني يوهانس ألتوسوس (1557 - 1638)، إضافة

- (2) Paris, R. Peacebuilding and the limits of liberal internationalism: Semantic scholar, International Security. 1997. P56
- (3) Middle East Monitor, Lebanese parliament fails to elect president for 11th time, Middle East Monitor, 2023
- (4) Arbutina, Z., Bosnia elections: No improvement in sight – DW – 2022
- (5) Jager et al., Iraq: A crisis of elite, consensus-based politics turns deadly. Middle East Institute. 2022

إلى أكاديميين آخرين مثل ديفيد إي أبتير الذي كان أول من صاغ المصطلح في عام 1961.⁽⁶⁾ ولكن ارتبط تأطيرها كنظرية بأركان واشترطات بالعالم السياسي الهولندي الأمريكي أرنند ليهارت في عام 1967 والذي درس مدى نجاح تجارب التوافقية في المجتمعات المتعددة، والإمكانات التي توفرها للوصول إلى الحكم الديمقراطي من خلال تطبيقها في الدول الإسكندنافية وهولندا وبلجيكا.⁽⁷⁾ ويرى عزمي بشارة أن مفهوم التوافقية كممارسة سبق النظرية، لكنه يؤكد أنها لا تمت للديمقراطية بصلة ولا تؤدي لها بعكس ما نظر له ليهارت في بعض تطبيقاتها في دول عديدة.⁽⁸⁾

وبحسب أوليري فإن الديمقراطية التوافقية تركز على مبدأ «الائتلاف السياسي» («political consociation» بمعنى أن مجموعتين أو أكثر من المجموعات الإثنية أو العرقية تتعايش في دولة واحدة على نحو سلمي، مع عدم تفوق أيٍّ منها مؤسسيًا على الأخرى، وتشارك سياسيًا في صناعة القرار على عدة مستويات من خلال الحكم الذاتي والحكومة المشتركة.⁽⁹⁾ يوضح شيكنر أن الحكومة التوافقية مُصممة لتمكين التمثيل السياسي ومشاركة الأغلبية العرقية أو الإثنية والأقليات في الحكم، وإتاحة الوصول إلى السلطة السياسية والموارد بغية تحويل الأعداء والمتصارعين على الحكم إلى شركاء فيه.⁽¹⁰⁾ ويفترض ليهارت⁽¹¹⁾ أن الأركان الأساسية لتطبيق التوافقية تشمل: أولاً: ائتلاف واسع «grand coalition» مكون من عدة أحزاب تمثل مختلف مكونات المجتمع؛ ثانياً: التمثيل النسبي «proportional representation» من خلال نظام التصويت والتوظيف في القطاع العام؛ ثالثاً: حق النقض المتبادل «mutual veto» وذلك بمنح كل مجموعة سلطة استخدام حق النقض لمنع اتخاذ قرارات سياسية تهدد مصالحها أو حقوقها؛ رابعاً: الحكم الذاتي «autonomy».

ويطلق ليهارت على الديمقراطية التوافقية مصطلح «تقاسم السلطة»⁽¹²⁾، وبحسب تعريف أوليري وماكغاري فإن تقاسم السلطة يقتضي ضمان الحقوق والهويات والمساواة والحريات والفرص لجميع المجموعات الإثنية والقومية في مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية.⁽¹³⁾ وهكذا نجد أن تقاسم السلطة في المجتمعات ذات المكونات الطائفية والإثنية المختلفة يمنح هذه المكونات القدرة على المشاركة السياسية، بدلاً من استفراء مجموعة واحدة بالحكم والموارد.

ويتعامل مبدأ تقاسم السلطة مع الإشكالية الأساسية في المجتمعات المنقسمة المتمثلة في «شخص

(6) Lijphart, A. *Consociational Democracy*. *World Politics*, 1969, 207-225.

(7) Daalder, H. *The Consociational Democracy Theme: World Politics*, Cambridge Core. Cambridge University Press, 2011, p.606

(8) Bishara, A. *On the development of the concept of consociational democracy and its adequacy for resolving sectarian conflicts: Northern I, Siyasat Arabiya* 2018. P. 8

(9) Kerr, M. *Imposing power-sharing conflict and coexistence in Northern Ireland and Lebanon*. Dublin: Irish Academic Press. 2006, p. 26

(10) Schneckener, U. (2002). *Making power-sharing work: Lessons from successes and failures in ethnic conflict regulation*. *Journal of Peace Research*, 39(2), p. 203

(11) LLIPHART, A. *Democracy in plural societies. A comparative exploration. The USA: Yale University*. 1977. p. 25

(12) Lijphart, A. "Constitutional Design for Divided Societies". *Journal of Democracy*, 15(2), 2004. P.97

(13) McGarry, J. & O'Leary, O. *The Politics of Ethnic Conflict Regulation*. London: Taylor & Francis. 2013 p. 36

واحد، صوت واحد)، فإذا كانت إحدى المجموعات الإثنية أو القومية أكبر عددًا من المجموعات الأخرى، كما هو الحال في كثير من الأحيان، وإذا صوت الناس على أساس إثني أو قومي، كما هو الحال أيضًا. وفي كثير من الأحيان، فإن الأغلبية سوف تكتسب السلطة مرارًا وتكرارًا. وهذا بدوره يمكن أن يؤدي إلى تهميش الأقليات مع الوقت، وجعلها غير مستعدة لإبداء الولاء لسلطات الدولة. لذا فإن الحكومة التوافقية أو تقاسم السلطة يمكن أن يكون خيارًا مناسبًا لمنح جميع المجموعات نصيب من السلطة ما يسمح للأفراد جميعًا بالمشاركة في حكم الدولة، وبحسب المسوغات النظرية للحكم التوافقي فإنه عندما يكون لجميع المجموعات الإثنية/ الطائفية/ الدينية الرئيسة حصة في السلطة، تفقد المنافسة السياسية إقصائيتها، ويضعف الحافز للقتال من أجل السيطرة على الدولة.⁽¹⁴⁾

ويعتقد معظم المنظرين السياسيين منذ زمن أفلاطون وأرسطو أن تأسيس الديمقراطية والحفاظ عليها في المجتمعات المنقسمة لا يمكن تحقيقه إلا من خلال استخدام صيغ ديمقراطية أقل صرامة⁽¹⁵⁾؛ لذا يمكن للحكومة التوافقية أن تعبد الطريق تدريجيًا للانتقال من الصراع الداخلي على السلطة إلى حكم ديمقراطي معياري عوضًا عن الانتقال بشكل مباشر للديمقراطية التي تنشدها الأغلبية، وهو ما تدعّمه التجارب السياسية إلى حد ما. وبالتالي فإن النظام التوافقي هو آلية لإدارة الصراع وليس هدفًا بحد ذاته كالديمقراطية. ويعتقد روثشيلد أنه في أفضل الأحوال، قد توفر الحكومة التوافقية الأساس للديمقراطية واحترام الدولة لحقوق الإنسان، كما كان الحال في جنوب أفريقيا، ولكن يبقى مدى فعالية ذلك بعد مرحلة الانتقال من الصراع موضع جدل.⁽¹⁶⁾ وتتفرد التوافقية في تسهيل الانتقال السياسي بطريقة سلسلة مقارنة بنماذج الحكم الأخرى، من خلال أنها لا تتطلب التعاون بين المجتمعات والقواعد الشعبية، بل بين النخب السياسية التي تثق بها مجموعاتها المختلفة لتمثيلها.⁽¹⁷⁾

يعطي كل منظر سياسي وزنًا مختلفًا لعوامل نجاح الحكومة التوافقية في تنظيم الصراع الإثني القومي ابتداءً من تجميده إلى إنهائه بشكل مستدام. حيث يرى ليهارت أن التنفيذ الصحيح لاشتراطات التوافقية هو أساس نجاحها؛ وأن معظم إخفاقات أنظمة تقاسم السلطة ترجع إلى إتباع أسس لا تتوافق أو تعطل اشتراطات التوافقية الأربعة التي تم ذكرها سابقًا، ولا سيما ضعف التصميم المؤسسي والسياسي الذي ينبغي أن يتيح المشاركة السياسية على نطاق واسع.⁽¹⁸⁾

أما البعد الآخر الذي يؤثر في نجاح الحكومة التوافقية فهو مدى التدخل الخارجي وتأثيره في درجة الإجماع بين النخبة الحاكمة المؤتلفة. وليس كل تدخل خارجي هو سلبي بالضرورة، حيث يعتقد مايكل كير أن تدخل القوى الخارجية، القادرة على تحريك المشهد السياسي أو تغييره، قد يصبح عاملًا إيجابيًا ودافعًا إلى التوافق وإنهاء الصراع، إذ يمكن للاعبين الخارجيين المؤثرين الضغط

(14) Pildes, R.H. *Ethnic Identity and Democratic Institutions: A Dynamic Perspective in Constitutional Design for Divided Societies*, edited by Sudit Choudhry. Oxford: Oxford University Press. 2008. pp. 198-99

(15) Merkel & Weiffen, Merkel, W., & Weiffen, B. (2012, January 1). *Does heterogeneity hinder democracy?*. Brill. 2012

(16) *stsoc dna stifeneb ehT :sraw livic retfa seitrap rekaew gnirusaeR .D ,dlihctoR of executive power-sharing systems in Africa*, Taylor & Francis, 2005, p. 251

(17) Wolff, S. *Conflict management in divided societies: Theories and practice*. Google Books. 2013. p. 6

(18) Ibid. Lijphart, 2004: P. 99

على النخب التمثيلية من خلال تقديم الحوافز والدوافع لإقناعهم بالمشاركة في الحكومة التوافقية كما حدث في أيرلندا الشمالية ولبنان في مراحل مختلفة، مقابل مصالح متحققة لهم من تواصل الأطراف المتنازعة.⁽¹⁹⁾ بينما يعتمد نوردينغ عاملاً آخر في تحديد أسباب نجاح أو فشل الحكومة التوافقية في مرحلة الفترة الانتقالية أو مرحلة بعد الصراع، وهو الأداء السياسي ومستوى الإجماع بين القادة السياسيين.⁽²⁰⁾

ثانياً: واقع الحكم التوافقي

1 - نموذج البوسنة والهرسك:

بعد أن عانت البوسنة والهرسك صراعاً دام أربع سنوات من 1992 إلى 1995، والذي شهد تطهيراً عرقياً وتهجيراً لأكثر من نصف سكان البلاد، راح ضحيته أكثر من 100000 شخص، تمكنت اتفاقية دايتون التي اعتمدت نظام الحكم التوافقي من تجميد الصراع وتحويله من صراع مسلح مفتوح إلى صراع سياسي⁽²¹⁾. إلا أن كثيراً من الأكاديميين يعتقدون أنه ما حققه الحكم التوافقي في البوسنة أقرب إلى السلام السلبي الهش رغم وقف العمليات العسكرية على الأرض، كونه لم يتمكن حتى الوقت الراهن من خلق بيئة ديمقراطية حقيقية وفاعلة تلغي الانقسامات بين الأحزاب العرقية والإثنية ومجتمعاتها.⁽²²⁾ وقد يرجع السبب جزئياً إلى تدخل القوى الخارجية مثل الولايات المتحدة وروسيا.⁽²³⁾

2 - نموذج لبنان:

أدى تطبيق اتفاق الطائف في لبنان عام 1989 والمعروف رسمياً باسم وثيقة الوفاق الوطني إلى إيقاف الحرب الأهلية التي أودت بحياة أكثر من 120 ألف شخص بين عامي 1975 - 1990. فقد اعتمد الطائف على مبدأ التوافقية من خلال تفعيل العملية السياسية التشاركية وتقاسم السلطة والتي سميت بالفضاء اللبناني بالمحاصصة⁽²⁴⁾، وعلى الرغم من وجود أعمال عنف متقطعة في عامي 2005 و2008 بين الأطراف المتحاربة، لكن الاتفاقية والضغط الخارجي الذي مورس من اللاعبيين الاقليميين استطاعوا أن يغيبوا شبح الحرب الأهلية للعودة من جديد⁽²⁵⁾، غير أن التوافقية ربما كانت أيضاً سبباً في أزمات سياسية حادة، أصابت المؤسسات السياسية والحكومية بالشلل النسبي،

(19) Ibid. Kerr, 2005, p.25

(20) Ibid

(21) Weller, M. and Wolff, S. *Bosnia and Herzegovina ten years after Dayton: Lessons for internationalized state building*, Taylor & Francis, 2006.

(22) Kartsonak, A. (23 July 2016). *Twenty years after Dayton: Bosnia-Herzegovina (still) stable and explosive*. London: Taylor & Francis.

(23) ICC. *Bosnia and Herzegovina's Hot Summer*. International Crisis Group (ICG). 2022

(24) Vaughan, K. *Who benefits from consociationalism? religious disparities in Lebanon's political system*. MDPI. 2018, p. 1

(25) Schwerna, T. *Lebanon: A Model of Consociational Conflict*. Apple Books. 2010, pp. 15, 16

وكرست الانقسام على المستوى الاجتماعي، ولا سيَّما مع التدخل (السلبى) للأطراف الخارجية.

3 - نموذج إيرلندا الشمالية:

شهدت أعمال العنف في أيرلندا الشمالية، المعروفة بـ «الاضطرابات» مواجهات مسلحة اتخذت طابعاً طائفيًا قومياً، بين مجموعات شبه عسكرية كاثوليكية «القوميون» سعت لانفصال أيرلندا الشمالية عن المملكة المتحدة، وجماعات شبه عسكرية بروتستانتية «الوحدويون» المؤيدة للتبعية لويستمنستر لندن.⁽²⁶⁾ ولما شهد هذا الصراع، والذي كان أساسه اختلاف الولاءات الوطنية، من جمود طويل دام ثلاثة عقود، فقد عدّه عددٌ من السياسيين والمراقبين صراعاً ميؤوساً منه.⁽²⁷⁾ لكن في عام 1998 نجحت اتفاقية الجمعة العظيمة، التي هندسها الأمريكي جورج ميتشل، في وضع حد للمواجهات العدائية المسلحة، وبتحويل الخصوم الذين كانوا يوصفون بالارهابيين والمطلوبين للاعتقال إلى شركاء في الحكم من خلال مبدأ تقاسم السلطة والذي يعد جوهر التوافقية.

وبمقارنة النماذج الثلاثة السابقة نستطيع أن نصل إلى نتيجة مفادها أن الحكومة التوافقية استطاعت إدارة الصراع الإثني الطائفي وذلك بتجميد الصراع المسلح بل وتحويل أطرافه إلى شركاء في الحكم واتخاذ القرار. مع الأخذ في الحسبان أن الحالات السابقة تباينت بتطبيقاتها وإعدادتها ما سبب اشكاليات وإفرازات زادت من الخلافات في المشهد الاجتماعي والسياسي بعيداً عن المواجهة العسكرية. فالوضع في لبنان كان أقل نجاحاً من أيرلندا الشمالية ويرجع ذلك بسبب لعب القوى الخارجية دوراً سلبياً يتمثل في دعم إيران لطرف لبناني داخلي «حزب الله» وتمويله بالأسلحة والمساعدات المالية⁽²⁸⁾، بالمقابل الدعم الخليجي (السعودي خصوصاً) للأطراف اللبنانية الأخرى «تيار المستقبل وحزب القوات اللبناني» ما أنتج ثنائية صراع أطلق عليها محللون غربيون اسم «الحرب الباردة» في الشرق الأوسط.⁽²⁹⁾

4 - التوافقية العراقية - حالة معاكسة

لم يأت الحكم التوافقي في العراق سعيًا لإنهاء صراع مسلح بين إثنيات عراقية، كما في النماذج السابقة في البوسنة ولبنان وإيرلندا الشمالية، بل جاء لإشراك المكونات الشيعية والكردي في الحكم فضلاً عن السنة، على افتراض أن العراق بلدٌ متعدد الطوائف والأعراق، فشل في بناء

(26) Roos, D. *How the troubles began in Northern Ireland - history*. History. 2021

(27) O'Neill, S. *Critical Theory and Ethno-National Conflict: Assessing Northern Ireland's Peace Process as a Model of Conflict Resolution*. Irish Political Studies, 2007, 22(4).p. 411

(28) Donato, M. *Hizballāh and Lebanese nationalism: The Muqāwamah proposal, limits and perimeters*, Semantic Scholar. 2018, p. 78

(29) Gause, F.G. *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*. Brookings Doha Center, 2014.

لا ينطبق نموذج (إيران مقابل السعودية) على كامل المراحل في السنوات الأخيرة، ففيما استمر دعم إيران لحزب الله، فإن دعم السعودية لتيار المستقبل لم يعد واضحاً، بل أن انخراط الرياض في لبنان تراجع بشكل ملحوظ، ما تسبب في انهيار توازن القوة بين الطوائف اللبنانية، وظهور ذلك بشكل واضح على التمثيل المؤسسي الفاعل، وكان هذا الواقع قد بدأ في التشكل بعد حادث اغتيال رفيق الحريري عام 2005.

هوية وطنية جامعة عابرة للطوائف منذ استقلاله، وقد تبنى الاحتلال الأميركي للعراق بعد الغزو عام 2003 سردياً أن المكون السني استحوذ على السلطة في البلاد لسنوات طويلة ما عزز الانقسامات الاجتماعية والإثنية والقومية.⁽³⁰⁾ لكن الدستور الذي تم إقراره عام 2005 لم ينص كذلك على مبدأ التوافقية من خلال تقاسم السلطة ونسب التمثيل في الحكومة بشكل واضح ومحدد، بل اكتفى بالإشارة في النص إلى النظام الفدرالي، الذي لم يتحقق إلا للأكراد في شمال البلاد، وإلى النظام الانتخابي النسبي في أوضاع محددة.⁽³¹⁾

يرى ماكغري وأوليري أن هذه الحكم التوافقي اتخذ شكل «توافقية ليبرالية» والتي تعني أنها بمثابة تسوية سياسية تتجنب التوافقية الواضحة ولا تتماشى كذلك مع نهج التكاملية والأغلبية.⁽³²⁾ أما دودج فذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ عرّفها بأنها اتحاد كونفدرالي غير رسمي يدعم مصالح النخب السياسية من خلال تقاسم المناصب واستخدام الموارد لتمويل الأحزاب السياسية وليس لدعم العملية الديمقراطية.⁽³³⁾

تسبب النمط العراقي من التوافقية، فضلاً عن عوامل أخرى من تبعات الغزو الأمريكي، نزاعات طائفية مسلحة عدة بين الجماعات السنية والشيعية الرئيسة، من أبرزها أعمال العنف الطائفي التي اعتبرت واحدة من أكثر الفترات دموية في تاريخ العراق بين عامي 2005-2007،⁽³⁴⁾ إضافة إلى اتهامات مستمرة وُجّهت للأحزاب الشيعية بأنها تتحكم وتستفرد بمفاصل القرار السياسي، وتعمل على إقصاء المكون السني من القرار من خلال خفض تمثيله في الحكومات والمؤسسات، كما حدث في حكومة إبراهيم الجعفري.⁽³⁵⁾ كما وقعت موجة عنف ثانية بين عامي 2010-2014 بعد اتهام رئيس الوزراء الشيعي نوري المالكي بتهميش السنة والأكراد، ومحاولة الخروج عن النظام التوافقي، وفرض حكم (الأغلبية الشيعية) مستغلاً انسحاب القوات الأمريكية عام 2011.⁽³⁶⁾ أما الموجة الثالثة فكانت في عام 2022 عندما أصر الزعيم الشيعي مقتدى الصدر الذي فاز في انتخابات أكتوبر 2021 بأغلبية ساحقة على تشكيل حكومة أغلبية تجمع تياره الواسع مع ممثلين عن الأكراد والسنة، وهذا ما دفع بخصوصه من الشيعة إلى مواجهته ما أدى إلى اشتباكات محدودة.⁽³⁷⁾ وهكذا استبدلت النخب السياسية التوافقية بنظام «المحاصصة» الذي يقوم على تقاسم السلطة

(30) Scholvin, S. *The failure of nation-building in Iraq*. World Affairs. 2011. p. 48

(31) Hasan, H. *Is Iraq a consociational state? power - sharing and its shortcomings in post - 2003 political process*, *Siyasat Arabiya*, 2016, p. 52

(32) McGarry, J., & O'Leary, B. *Iraq's Constitution of 2005: Liberal consociation as political prescription*. 2007, p. 692

(33) Dodge, T. *Iraq's informal consociationalism and its problems*. Wiley Online Library. 2020. P.148

(34) Wong, E. & Burns, J. F. (Nov 17 2005). *Iraqi rift grows after discovery of prison*. The New York Times. 2005

(35) Mite, V. *Iraq: Sectarian violence on the rise - Iraq*. ReliefWeb. 2005

(36) Pollack, K. & Byman, D. *Things Fall Apart: Containing the Spillover from an Iraqi Civil War*. Washington, DC: Brookings. 2007

(37) Alaaldin, R. (2021). *Sectarianism, governance and Iraq's future - brookings*. Brookings Doha Center Analysis Paper.

السياسية في العراق على شكل حصص⁽³⁸⁾، ما أدى إلى ضعف النظام السياسي، وانتشار الفساد، والتوتر الطائفي، وظهور الميليشيات المسلحة، وسوء الإدارة على نطاق واسع، ونقص الخدمات.⁽³⁹⁾ ورأى فنر حداد أن نظام المحاصصة هو أسوأ نسخة من التوافقية الذي يؤسس لأرضية خصبة للفساد والتواطؤ وشبكات المحسوبية التي أصبحت تميز الحياة العامة في العراق.⁽⁴⁰⁾ كما يرى كثير من مكونات الشعب العراقي في استطلاعات رأي متفرقة أن المحاصصة تسببت في الواقع في إراقة دماء طائفية لأنها سمحت لبعض الأحزاب بالاستفادة من السلطة، بينما لا يزال يعاني معظم سكان الدولة الغنية بالنفط من الفقر.⁽⁴¹⁾ لذا نجد أن التوافقية في العراق لم تكن قادرة على منع اندلاع أعمال العنف الطائفي، بل على العكس، فربما تكون مسؤولة نسبيًا عن التوترات الطائفية المستمرة نتيجة غياب الإجماع والتوافق بين الطبقة السياسية على أسس تشرطها التوافقية في حكم الدولة. وكانت تحت عاملين ضاغطين أولهما التدخل الخارجي متعدد الأطراف، ولا سيما إيران، وثانيهما غموض مبادئ التوافقية في دستور 2005. أيضًا لا يمكن إغفال أن الديمقراطية التوافقية في العراق أو لبنان لم تتمكن من التطور والعمل كما كان يأمل العديد من مؤيدي التوافقية ومهندسيها إلى حالة من الديمقراطية المعيارية، ويمكن إرجاع أحد أسباب ذلك إلى أن البلدان يقعان في منطقة بيئة إقليمية غير ديمقراطية بالأساس.⁽⁴²⁾

ثالثًا: التوافقية لا تلغي الانقسامات الاجتماعية

على الرغم من أن النظرية التوافقية أصبحت الركيزة النظرية الرئيسة لعمليات السلام حديثًا، إلا أن جوهرها لا يستهدف معالجة الاختلافات الإثنية والثقافية بين المكونات المتصارعة في المجتمع المنقسم أو المتعدد ما بعد الصراع.⁽⁴³⁾ بسبب اعتقاد الاندماجين بأن الاعتراف الرسمي بالانقسامات الإثنية القومية وإضفاء الطابع المؤسسي عليها يزيد من بروزها داخل المشهد السياسي. ويرى هورويتز أن الخطر في الترتيبات التوافقية القائمة على الإثنية يكمن في تمثيل المجتمع على أنه يتكون من مجموعات إثنية منفصلة، وأن إنشاء مؤسسات لحماية حقوقهم يحافظ على هذه الهويات ويعززها ويحد من بناء هوية وطنية واحدة.⁽⁴⁴⁾

وعودة إلى التجربة فقد أدت الحكومة التوافقية في بعض الحالات إلى تسييس الهويات العرقية؛ فعلى سبيل المثال ما يزال المجتمع في أيرلندا الشمالية مقسمًا إلى حد كبير على أسس طائفية مع استمرار المواطنين في التصويت بأغلبية ساحقة للأحزاب التي تشاركهم انتماءاتهم الدينية

(38) RAI A. Muhasasa, 2022

(39) Ibid. Alaaldin, R. (2021).

(40) Ibrahim, A. Muhasasa, the political system reviled by Iraqi protesters, Religion News | Al Jazeera. Al Jazeera. 2019

(41) dibl

(42) Ibid, Kerr, 2006, p. 34

(43) Aitken, R.. Consociational Peace Processes and ethnicity: The implications of the Dayton and good Friday agreements for ethnic identities and politics in Bosnia-Herzegovina and Northern Ireland. SpringerLink. 2010, p. 232

(44) Ibid

والسياسية⁽⁴⁵⁾، وما يزال معظم الكاثوليك يفضلون حزب «الشين فين» أو الحزب الاشتراكي العمالي SDLP، بينما يؤيد البروتستانت «الاتحاد الديمقراطي» DUP أو «حزب أولستر الوحدوي» UUP.⁽⁴⁶⁾ حيث حلت الأحزاب الأكثر تطرفاً كحزب «الشين فين» و«الحزب الديمقراطي الاتحادي» DUP محل الأحزاب الأكثر اعتدالاً مثل «الحزب الاشتراكي العمالي» SDLP و«حزب أولستر الوحدوي» UUP، وأصبحت الأحزاب المهيمنة في مجتمعاتها.⁽⁴⁷⁾

وتتميز التجربة اللبنانية بأنها أكثر دراماتيكية من تجربة أيرلندا الشمالية، فالشعور بالهوية اللبنانية الشاملة لم ينضج بعد مرور أكثر من سبعة عقود على الاستقلال،⁽⁴⁸⁾ ويجري الاقتراع في لبنان على أسس طائفية أكثر من أيرلندا الشمالية، فبينما اكتسب حزب «التحالف بين المجتمعات» في أيرلندا الشمالية قاعدة جماهيرية واسعة، فقد فاز حزب «كلنا وطني» غير الطائفي بمقعد واحد فقط في انتخابات 2018 لمجلس النواب اللبناني.⁽⁴⁹⁾ هذا يعني أن الانقسامات الأساسية ما تزال باقية، وهي قد لا تبدو عنيفة بشكل علني إلا أنها متجذرة بعمق في الواقع السياسي.

الخاتمة

تكمن إحدى نقاط القوة في النموذج التوافقي في إدراكه للتحدي المتمثل في إدارة مرحلة ما بعد الصراع حيث تكون المجتمعات منقسمة بشكل كبير، وعلى الرغم من أن هذا النموذج يمكنه إنهاء النزاعات المسلحة فقد يكون أقرب إلى «هدنة طويلة» منه إلى «سلام إيجابي». أضف إلى ذلك أنه لم يتم التغلب على الانقسامات بشكل كامل على الصعيد العملي؛ لذا نجد من خلال الأمثلة السابقة أن الحكومة التوافقية نجحت نوعاً ما في تنظيم الصراعات الإثنية والطائفية والدينية، ولكن الهويات المتعددة، وانتشار التصويت الطائفي والعرق القومي ما يزال قائماً، ويعتمد نجاحها في تحقيق السلام في مجتمع منقسم على عدد من العوامل المترابطة كالعوامل الخارجية الإيجابية، وتوثيق التصميم المؤسسي في الدستور، وسلوك النخبة السياسية، وطريقة التمثيل النسبي المناسبة. قد يكون من المغري أن نعدّ التوافقية شكلاً من أشكال الديمقراطية إلا أنها في الحقيقة شكل من أشكال التعايش، موقت في أفضل الأحوال، ومعرض للتفاهم إلى حالة الصراع في أي لحظة عندما تتغير أي من العوامل المُخففة من حدته.

Aitken, R. (2010, January 1). Consociational Peace Processes and ethnicity: The implications of the Dayton and good Friday agreements for ethnic identities and politics in Bosnia-Herzegovina and Northern Ireland. SpringerLink. Retrieved March 5, 2023, from https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230282131_13

Alaaldin, R. (2018). Sectarianism, governance and Iraq's future - brookings. Brookings Doha Center Analysis Paper. Available at: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2018/11/Sectarianism-governance-and-Iraqs-future_English.pdf (Retrieved March 4 2023)

Arbutina, Z. (2022) Bosnia elections: No improvement in sight – DW – 09/30/2022, dw.com. Deutsche Welle. Available at: <https://www.dw.com/en/bosnia-elections-change-for-the-better-unlikely/a-63291391> (Accessed: March 7, 2023).

Berman, S. (2007) Exchange: The vain hope for “correct” timing, Journal of Democracy. Available at: <https://www.journalofdemocracy.org/articles/the-vain-hope-for-correct-timing/> (Accessed: March 4, 2023).

Bishara, A. (2018) on the development of the concept of consociational democracy and its adequacy for resolving sectarian conflicts: Northern I: Semantic scholar, Available at: <https://www.semanticscholar.org/paper/On-the-Development-of-the-Concept-of-Consociational-Bishara/76423b8a8547c8c73b98f745dd0981e7b406e88d/figure/0> (Accessed: March 1, 2023).

Carroll , R. and O'Carroll, L. (2022) Sinn Féin set to be largest party in Northern Ireland Assembly, The Guardian. Guardian News and Media. Available at: <https://www.theguardian.com/politics/2022/may/06/sinn-fein-northern-ireland-stormont-assembly-election-results> (Accessed: March 3, 2023).

Daalder, H. (2011) The Consociational Democracy Theme: World Politics, Cambridge Core. Cambridge University Press. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/world-politics/article/consociational-democracy-theme/94AF84BAF798C84A634C9F4E67CFF8C7> (Accessed: March 14, 2023).

Dodge, T. (2020) Iraq's informal consociationalism and its problems - dodge - 2020 ..., Wiley Online Library. Available at: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/sena.12330> (Accessed: March 5, 2023).

Donato, M. (2018) Hizballāh and Lebanese nationalism: The Muqāwamah proposal, limits and perimeters, Semantic Scholar. Available at: <https://www.semanticscholar.org/paper/%E1%B8%A4izball%C4%81h-and-Lebanese-Nationalism%3A-The-muq%C4%81wamah-Donato/4b8f1cd4a07e1760532a10444c79f268c3461dfa> (Accessed: March 3, 2023).

Firro, K. (2002). *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate*. London: I.B. Tauris.

Foreign Policy (2022) Northern Ireland: Still a deeply divided society?, The Foreign Policy Centre. Available at: <https://fpc.org.uk/northern-ireland-still-a-deeply-divided-society/> (Accessed: March 2, 2023).

Gause, F.G. (2014) *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*. Brookings Doha Center. Available at: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/English-PDF-1.pdf> (Accessed 15 March 2023).

Hasan, H. (2016) Is Iraq a consociational state? power - sharing and its shortcomings in post - 2003 political process, *Siyasat Arabiya*. Available at: <https://siyasatarabiya.dohainstitute.org/en/issue023/pages/art03.aspx> (Accessed: February 27, 2023).

Horowitz, D.L. (2014) *Ethnic power sharing: Three big problems*, *Journal of Democracy*. Johns Hopkins University Press. Available at: <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/542442> (Accessed: March 14, 2023).

Ibrahim, A. (2019) *Muhasasa, the political system reviled by Iraqi protesters*, *Religion News | Al Jazeera*. Al Jazeera. Available at: <https://www.aljazeera.com/news/2019/12/4/muhasasa-the-political-system-reviled-by-iraqi-protesters> (Accessed: March 5, 2023).

ICC (26 Sep 2022) *Bosnia and Herzegovina's Hot Summer*. International Crisis Group (ICC). Available at: <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/balkans/bosnia-and-herzegovina/b95-bosnia-and-herzegovinas-hot-summer> (Retrieved 7 March, 2023)

J Jager, J., Obeid, J., & Al-Nidawi, O. (2023, February 22). *Iraq: A crisis of elite, consensus-based politics turns deadly*. Middle East Institute. Retrieved March 27, 2023, from <https://www.mei.edu/publications/iraq-crisis-elite-consensus-based-politics-turns-deadly>

Kartsonak, A. (23 July 2016). *Twenty years after Dayton: Bosnia-Herzegovina (still) stable and explosive*. London: Taylor & Francis.

Kerr, M. (2006). *Imposing power-sharing conflict and coexistence in Northern Ireland and Lebanon*. Dublin: Irish Academic Press.

Lijphart, A. (1969). *Consociational Democracy*. *World Politics*, 21(2), pp. 207-225. doi:10.2307/2009820

LIJPHART, A. (1977). *Democracy in plural societies. A comparative exploration*. The USA: Yale University.

Lijphart, A. (2004). "Constitutional Design for Divided Societies". *Journal of Democracy*, 15(2), pp. 96-109.

McGarry, J. and O'Leary, B. (1995). *Explaining Northern Ireland: Broken Images*. Oxford: Oxford University Press.

McGarry, J., & O'Leary, B. (Oct 2007). *Iraq's Constitution of 2005: Liberal consociation as political prescription*. Available at: <https://academic.oup.com/icon/article/5/4/670/704299> (Retrieved March 3, 2023)

McGarry, J. & O'Leary, O. (2013). *The Politics of Ethnic Conflict Regulation*. London: Taylor & Francis. Available at: <https://bookshelf.vitalsource.com/books/9781136146602>

Merkel, W., & Weiffen, B. (2012, January 1). *Does heterogeneity hinder democracy?* Brill. Available at: https://brill.com/view/journals/coso/11/3/article-p387_5.xml?language=en (Retrieved February 17, 2023)

Middle East Monitor (20 Jan 2023) *Lebanese parliament fails to elect president for 11th time*, Middle East Monitor. Available at: <https://www.middleeastmonitor.com/20230120-lebanese-parliament-fails-to-elect-president-for-11th-time/> (Accessed: March 7, 2023).

Mite, V. (24 May 2005). *Iraq: Sectarian violence on the rise - Iraq*. ReliefWeb. Available at: <https://reliefweb.int/report/iraq/iraq-sectarian-violence-rise> (Retrieved March 5, 2023)

O'Neill, S. (2007). *Critical Theory and Ethno-National Conflict: Assessing Northern Ireland's Peace Process as a Model of Conflict Resolution*. *Irish Political Studies*, 22(4).pp. 411-431.

Paris, R. (1997) *Peacebuilding and the limits of liberal internationalism: Semantic scholar, International Security*. Available at: <https://www.semanticscholar.org/paper/Peacebuilding-and-the-Limits-of-Liberal-Paris/36e4fd677860dee79bacee992454ee9fc2d47510> (Accessed: March 14, 2023).

Pildes, R.H. (2008). *Ethnic Identity and Democratic Institutions: A Dynamic Perspective in Constitutional Design for Divided Societies*, edited by Sudit Choudhry. Oxford: Oxford University Press.

Pollack, K. & Byman, D. (2007). *Things Fall Apart: Containing the Spillover from an Iraqi Civil War*. Washington, DC: Brookings

RAIA (2022) *Muhasasa, RAIA*. Available at: <https://raiagroup.org/glossary/muhasasa-%D9%85%D8%AD%D8%A7%D8%B5%D8%B5%D8%A9-arabic-for-apportionment-or-quotas> (Accessed: March 14, 2023).

Rogers, M. (6 April 2016). *Northern Ireland elections – moving beyond conflict?* LSE Government Blog. Available at: <https://blogs.lse.ac.uk/government/2016/04/06/northern-ireland-elections-moving-beyond-conflict/> (Retrieved March 3, 2023)

Roos, D. (2021). How the troubles began in Northern Ireland - history. History. Available at: <https://www.history.com/news/the-troubles-northern-ireland> (Retrieved March 3, 2023)

Rothchild, D. (2005) Reassuring weaker parties after civil wars: The benefits and costs of executive power-sharing systems in Africa, Taylor & Francis. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17449050500229958> (Retrieved February 27, 2023).

Schneckener, U. (2002). Making power-sharing work: Lessons from successes and failures in ethnic conflict regulation. Journal of Peace Research, 39(2), pp. 203–228. <https://doi.org/10.1177/0022343302039002004>

Scholvin, S. (1 Jan 2011). The failure of nation-building in Iraq. World Affairs. Available at: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-failure-of-Nation-Building-in-Iraq-Scholvin/dcba840e94e89b702b14f4b46c5f3f6aa61eeb38> (Retrieved March 5, 2023)

Schwerna, T. (26 Oct 2010). Lebanon: A Model of Consociational Conflict. Apple Books. Available at: <https://books.apple.com/us/book/lebanon-a-model-of-consociational-conflict/id1034729379>

Serhan, Y. (2019). The Nationalist Movements Against Sectarian Politics. The Atlantic. Available at: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/10/new-nationalist-movements-iraq-and-lebanon/601021/> (Retrieved 22 February 2022).

Vaughan, K. (Feb 8 2018). Who benefits from consociationalism? religious disparities in Lebanon's political system. MDPI. Available at: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/2/51/htm> (Retrieved February 26, 2023)

Weller, M. and Wolff, S. (2006) Bosnia and Herzegovina ten years after Dayton: Lessons for internationalized state building, Taylor & Francis. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17449050600579559> (Retrieved March 4, 2023).

Wolff, S. (2013). Conflict management in divided societies: Theories and practice. Google Books. Available at: https://books.google.com/books/about/Conflict_Management_in_Divided_Societies.html?id=63upAgAAQBAJ

Wong, E. & Burns, J. F. (Nov 17 2005). Iraqi rift grows after discovery of prison. The New York Times. Available at: <https://www.nytimes.com/2005/11/17/world/middleeast/iraqi-rift-grows-afterdiscovery-of-prison.html> (Retrieved March 4, 2023)

Yuan, S. (June 15 2022). Sadrists quit Iraq's parliament, but al-Sadr isn't going away. Al Jazeera. Available at: <https://www.aljazeera.com/news/2022/6/15/sadrists-quit-iraqs-parliament-but-al-sadr-isnt-going-away> (Retrieved March 4, 2023)

السياسة الثقافية في المغرب بين الإنصاف الدستوري وعوائق التنزيل

فاطمة لمححر



فاطمة لمححر

دكتورة في الدراسات السياسية والقانون العام، باحثة في العلاقات الدولية المعاصرة، عضو نشيط في العديد من الجمعيات والمراكز البحثية، مهتمة بالدراسات الأكاديمية حول العلاقات الدولية والاستراتيجية، وحقوق الإنسان، والتنمية، والهجرة. صدر لها عدة مقالات ودراسات في مجموعة من المجالات والجرائد ومواقع مغربية ودولية، منها «ثقافة التسامح في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان» في مجلة الطريق اللبنانية-العدد 30-السنة 78-صيف 2019، و«الحقوق السياسية للمرأة بالمغرب: المعوقات وسبل التجاوز» في المجلة العربية للقانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، العدد 2-ديسمبر 2019، و«مستقبل العلاقات الصينية-الأمريكية في عهد جو بايدن» في نشرة الصين بعيون عربية، العدد 106 مارس 2021.

ملخص تنفيذي

بعد مرور أكثر من عشر سنوات على التعاطي الدستوري مع المسألة الثقافية، فهذه الأخيرة ما تزال تشهد تحبّطاً كبيراً، وغموضاً وتعقيداً على مستوى السياسات المعتمدة، ما يخلق صعوبات في معالجة ملف الثقافة وتنزيل مقتضياته الدستورية بطريقة شاملة؛ وهو ما ينعكس بشكل سلبي على المجال الثقافي. الأمر الذي يستوجب وضع الأسس لسياسة ثقافية عمومية منسجمة مع المقتضيات الدستورية، تسمح بانخراط جميع الفئات والفاعلين لضمان بزوغ وعي ثقافي، وخلق جو ملائم يجسد الديمقراطية الثقافية.

تقديم

إن الحديث عن السياسة الثقافية بالمغرب اليوم يمثل قضية استراتيجية، تنبع من الأهمية القصوى التي أصبحت تحظى بها الثقافة⁽¹⁾ بالنسبة لمختلف الدول، ومرد ذلك إلى التغير الفكري والسياسي

(1) جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، والتي تجعل منه كائنا يتميز

الذي عرفه العالم في السنوات الأخيرة، مما ساهم في تغيير التراتبية القديمة التي كانت تولي درجة أقل للمجال الثقافي، من تلك التي توليها للأبعاد الأخرى المتمثلة فيما هو اجتماعي واقتصادي.

وبهذا المعنى، فإن السياسة الثقافية عملية مجتمعية مفتوحة تنمو بجانب التدافع الحضاري والاجتماعي، لتستوعب التنوعات والاختلافات وتحوّلها إلى أرض خصبة وموقع تأثير في الجسم الثقافي المغربي؛ خاصة وأن المغرب بلد قديم ازدهرت فيه عدة حضارات واندمجت فيه الكثير من الأعراق، بسبب موقعه كملتقى جغرافي يربط بين أوروبا وأفريقيا والشرق الأوسط، مما جعله موطناً لتراث ثقافي غني ومتنوع، شكل ملامحه الحضارية والثقافية وتقاليدته الاجتماعية.

ومن هذا المنطلق، فقد شهد المغرب منذ سنوات الستينيات إحداث أول وزارة دولة مكلفة بالشؤون الثقافية، لتظهر لأول مرة كلمة ثقافة في أسماء الوزارات المحدثّة آنذاك، كما تم إدماج الثقافة بطريقة مستقلة في المخططات الاقتصادية، مما أسفر عن حركية في الحياة الثقافية والفكرية، بظهور مجالات وجرائد تناول الشأن الثقافي إلى جانب فرق مسرحية وموسيقية؛ كما تم إحداث مجموعة من المؤسسات المهتمة بالشأن الثقافي، منها المجلس الأعلى للثقافة وصندوق الحسن الثاني للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ومعهد الدراسات والأبحاث للتعريب والمركز السينمائي المغربي والمؤسسة الوطنية للمتاحف.

إلى جانب ذلك، فكما نعلم أن الدساتير السابقة في المغرب (1962-1970-1972-1992-1996)، وعلى الرغم من انخراطها في الدستورية المعاصرة بمعاييرها ومؤسساتها وآلياتها وإقرارها بكيفية شاملة الحقوق الأساسية للمواطنين، فإن المسألة الثقافية ظلت ناقصة وغير واضحة ولا تعبر عن كل المكونات والروافد الثقافية، في ظل تلك الدساتير.

وانطلاقاً من هذه الخلفية، ونظراً إلى ما تمثله المسألة الثقافية ضمن مضمار التغيير من أجل إرساء ثوابت الديمقراطية، فإن الحركة الاحتجاجية بالمغرب وقبيل لحظة المراجعة الدستورية كثفت ضغوطاتها على المشرع قصد الاعتراف بمطالبها عبر خلق تحالفات مع مختلف الأيديولوجيات والتيارات (الأمازيغية والإسلامية...)، وهو ما سينعكس في الوثيقة الدستورية لسنة 2011 التي جاء استجابة لمطالب الشارع المغربي.

وبذلك جاء الإصلاح الدستوري مؤكداً في فصول مختلفة على أهمية التنمية الثقافية وحق المواطن في التعبير الثقافي والتعدد الثقافي للمغرب، من خلال التنصيص على خلق مجموعة من الآليات القانونية والمؤسسية؛ لكن يبقى التساؤل المطروح، هل حقق الدستور الجديد إنصافاً على مستوى المسألة الثقافية بالمغرب؟ وما مدى تفعيل المستجدات الدستورية لوضع سياسية ثقافية شاملة؟

أولاً: هل دستور 2011 خطوة نحو الإنصاف الثقافي؟

جاء الإصلاح الدستوري كأحد الآثار المباشرة لدينامية الربيع العربي، لإعادة تعريف الهوية المغربية انطلاقاً من روافدها المتنوعة⁽²⁾، إذ تناول الدستور المغربي لسنة 2011 المسألة الثقافية من زوايا مختلفة يمكن إجمالها في أربعة مستويات شملت، الثقافة في الهوية الوطنية والتعدد اللغوي والثقافي والحقوق الثقافية كبعد من أبعاد التنمية.

ومن خلال استقراء بنود دستور سنة 2011، نجد أن هذا الدستور أعاد تعريف المسألة الثقافية المغربية من خلال الاعتراف بغنى الهوية المغربية وتنوعها وانصهار مكوناتها الأساسية العربية والإسلامية والأمازيغية والصحراوية والحسانية، مع الإقرار بتبؤؤ الدين الإسلامي مكانة الصدارة، في ظل التأكيد على تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية.

وفي هذا المنحى، نص دستور 2011 على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية في المغرب؛ إلى جانب ذلك منح التعديل الدستوري اللغة الأمازيغية صفة رسمية بترسيخها كلغة مكتوبة في الفصل الخامس، وبذلك فهذا الفصل يمثل تقدماً واضحاً، إن نظرنا إلى المكانة التي تم إيلاؤها للغة الأمازيغية بوصفها رصيلاً مشتركاً لجميع المغاربة، إلى جانب تنمية استعمال الحسانية وحمايتها وباقي اللهجات المستعملة بالمغرب، وهو ما يمثل منعطفاً غير مسبوق لتأسيس نوع من التوازن بين المكونات الثقافية المغربية والإحاطة بالشعب في تعدديته المركبة والمعقدة⁽³⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ترسيم الأمازيغية، شكل تنويجا لمسار من النضال والترافع لمختلف الفاعلين في الحركة الأمازيغية على امتداد زهاء نصف قرن، كانت أبرز محطاته «ميثاق أغادير» لسنة 1991 و«البيان الأمازيغي» لسنة 2000 و«خطاب أجدير» سنة 2001 الذي أدى إلى نقله نوعية للقضية الأمازيغية، وكان من ثماره تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وإقرار حرف تيفيناغ وإدماج اللغة الأمازيغية في قطاع الإعلام والتعليم⁽⁴⁾.

علاوة على ذلك، ومن أجل التأطير المؤسسي للمسألة الثقافية وتبوير التعدد اللغوي والثقافي، نصت الفقرة الأخيرة من الفصل الخامس من الدستور، على إحداث المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية، مهمته على وجه الخصوص حماية اللغتين العربية والأمازيغية وتنميتها ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية، بوصفها تراثاً أصيلاً وإبداعاً معاصراً ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات، ويحدد قانون تنظيمي صلاحيته وتركيبته وكيفية سيره.

وبذلك، أكد الدستور الجديد على التعدد الثقافي للمغرب في إطار الهوية الوطنية كأولوية للبلاد تستمد مبادئها من حكمة جميع الثقافات التي تشكل المجتمع؛ هذا التعدد الثقافي الذي تم التنصيب عليه دستورياً، هو انعكاس للصحوة التي عرفتها الساحة الإقليمية والوطنية وعودة للنقاش حول المسألة الثقافية، كما ساهمت مجموعة من العوامل المتداخلة والمرتبطة التي عاشتها البلاد في إثارة هذا النقاش.

أخذاً في الحسبان، أن الحقل الثقافي المغربي يتسم بتعدد منابعه ومكوناته وتجلياته، وكذا بتنوع الخطابات والأصوات التي تعكسه في صورة منظومات فكرية تمثل الانتماءات المجتمعية

والموقعات الثقافية والأيدولوجية للنخبة الفكرية والإبداعية⁽⁵⁾.

واستناداً إلى هذه الأسس، نجد أن الدستور قد تولى التطرق إلى مجموعة من المقتضيات والإجراءات الدستورية الموجهة لتدبير الحقل الثقافي الذي يشكل سوقاً تنبأرى فيها الممتلكات الرمزية من آداب وفنون وأفكار ينتجها فاعلون ينتمون إلى فضاءات مختلفة⁽⁶⁾، وفي هذا الإطار نجد الفصلين 25 و 26 من الدستور يؤكدان على حرية الإبداع والنشر والعرض في مجالات الأدب والفن، ودعم البحث العلمي والتقني على أسس ديمقراطية ومهنية.

إضافة إلى ذلك فإن دستور 2011 وسع من المناسبات التي تم فيها التنصيص على الثقافة لتشمل مجالات أخرى ولا سيما دسترة التعددية اللغوية والثقافية في وسائل الإعلام⁽⁷⁾، خاصة أن وسائل الإعلام هي النافذة التي يطل منها الإنسان على العالم ليرى ثقافته وحضارته⁽⁸⁾، فهي تؤدي دوراً مهماً في تطبيق السياسات الثقافية، وإضفاء طابع ديمقراطي على الثقافة.

هذا وتضمن الفصل 33 من الدستور، ضرورة توسيع مشاركة الشباب وتعميمها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، وتيسير ولوج الشباب للثقافة والعلم والفن والرياضة والأنشطة الخلاقية والإبداعية؛ إلى جانب ذلك نص الفصل 170 على خلق هيئة المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجماعي مكلفة بتقديم اقتراحات حول المواضيع ذات الطابع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي للنهوض بأوضاع الشباب وتنمية قدراتهم الإبداعية.

وبالتالي، يمكننا القول إن هذه الوثيقة قد وفرت ما يكفي من المشروعية الدستورية والسياسية للمسألة الثقافية، الأمر الذي يتجلى من خلال، اعتبار الشرعية الدولية لحقوق الإنسان مرجعية عليا للدستور، والتأكيد على سمو المواثيق والمعاهدات الدولية على التشريعات الوطنية، إلى جانب الإقرار الصريح بالتعددية الثقافية واللغوية، وهذا التنصيص يكتسب أهميته القانونية والسياسية بما يوفره من حصانة دستورية لهذا التعدد⁽⁹⁾.

وهكذا، فإن الاعتراف الدستوري بالثقافة يشكل خطوة مهمة لترقية كل المكونات الثقافية والانتقال بها إلى مجال السياسات العمومية للدولة؛ غير أن الطريقة التي عالج بها المشرع المغربي القضية الثقافية وفي ظل رياح الربيع، أثارت مجموعة من الملاحظات الشكلية والجوهرية⁽¹⁰⁾، من حيث

(5) أحمد بوكوس، الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سلسلة دراسات وأبحاث، 2016، الرباط، ص.9.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) الفصل 28، الدستور المغربي، الرباط، وزارة الاتصال، 2011، ص.8.

(8) عبد الكريم علي الديسي، «دور وسائل الاتصال الرقمي في تعزيز التنوع الثقافي»، مجلة الاتصال والتنمية، العدد 6، تشرين الأول/ أكتوبر 2012، دار النهضة، بيروت، ص.3.

(9) إبراهيم بايزو، «الجمعيات الأمازيغية بين النضال الثقافي والتوظيف السياسي»، مجلة رهانات، العدد 40، 2016، ص 19.

(10) حسن طارق، «المغرب والهوية المتشظية»، العربي الجديد، 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016، www.alaraby.co.uk، 11 أبريل 2021.

كيفية تفعيلها في السياسة العامة للدولة، مما قد خلق نوعاً من الغموض والارتباك في المشهد الثقافي على وضع سياسية ثقافية واضحة.

ثانياً: عوائق التنزيل الدستوري لسياسة ثقافية جديدة

إن مقارنة الثقافة دستورياً، تجعلنا نتساءل عن قابلية مضامين الوثيقة الدستورية للتنزيل، كنص محدد لمساطر السياسات العمومية الثقافية وآلياتها وتنفيذها وتقويمها ودور المؤسسات الدستورية ومؤسسات المجتمع المدني في ذلك، في ظل التحول من خطاب تغيير الدستور إلى خطاب التغيير بالدستور⁽¹¹⁾.

ومن هذا المنطلق، فإن دستور 2011 وعلى الرغم من التقدم الكبير الذي تميز به عن الدساتير السابقة، في ما يخص الوجود القوي للثقافة في الدستور سواء على المستوى الكمي أو النوعي، ما يمكن عدّه مؤشراً على بداية سياسية ثقافية ذات أبعاد مختلفة⁽¹²⁾؛.... إلا أن المتأمل في المشهد الثقافي المغربي يصاب بالارتباك حول طبيعة السياسة الثقافية التي تدار أمور الثقافة بها، في ظل عملية الإلحاق التي يعرفها قطاع الثقافة بقطاعات أخرى مع كل ولاية حكومية، وتعدد الفاعلين الذين لهم علاقة بتدبير القطاع، حيث إن الشؤون الثقافية بالمغرب لا تدار جميعها من قبل وزارة الثقافة ولئن كان المقر الرئيس للوظيفة الثقافية هو الوزارة الوصية، فإن تلك الوظيفة ليست حصراً على هذه الوزارة⁽¹³⁾.

وعلاوة على هذا، ينبغي أن نعترف بأن الوظيفة الثقافية شديدة التنوع من حيث مجال عملها، الذي يمتد من علم الآثار إلى الأغنية الشعبية، وكذا فيما يخص أنماط تدبيرها التي تشمل الإدارة المباشرة للمصالح العمومية⁽¹⁴⁾، وصعوبات في الحكامة والتدبير على الرغم من المكتسبات التي راكمتها الوزارة التي تحول دون أدائها مع المؤسسات التابعة لها للقيام بالدور المنوط بها على أكمل وجه، إضافة إلى نقص الموارد البشرية وضعف تأهيلها وضعف الإمكانيات المرصودة للوزارة وعدم تدقيق الأولوية الاستراتيجية بالنسبة للبنى الثقافية وعدم ملاءمة النصوص القانونية لتطورات الشأن الثقافي وغياب تناسق الهياكل الإدارية والتنظيمية مركزياً وجهوياً وضعف السياسة التواصلية للوزارة⁽¹⁵⁾.

إضافة إلى ذلك، وفي ظل سيرورة التغيرات الثقافية وشبه الثقافية فإن الطبيعة المركبة والمتشابهة للثقافة الوطنية، وارتباطها بمجالات التربية والتعليم ورهان الدفع بعجلة الاقتصاد والتنمية،... كل ذلك يبقى المسألة اللغوية من جانبها مسألة عويصة خاصة مع تأكيد الدستور على إدراج اللغة

(11) حسن طارق، «مبادئ ومقاربات في تقويم السياسات العمومية»، الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، نيسان/ أبريل 2014، ص. 21.

(12) هاشم أمسكوري، «الثقافة في الدستور المغربي»، أكاديميا العربية، ص. 7.

(13) أمينة التوزاني، السياسة الثقافية في المغرب، مرجع سابق، ص. 73.

(14) المرجع نفسه، ص. 75.

(15) محمد بهضوض، «السياسة الثقافية بالمغرب-الحصيلة والآفاق»، الأزمنة الحديثة، العدد 13، 2016،

ص. 20.

الأمازيغية مكوناً رئيساً في النسيج التعددي المغربي؛ غير أن هذا التنصيب يبدو متناقضاً مع نصوص أخرى لها قوة إجرائية وعملية، خاصة تلك المتعلقة بقطاع التربية والتعليم والتدابير المتخذة لخلق توازن في المشهد اللغوي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، أن معيرة اللغة الأمازيغية في المغرب والانتقال بها من التداول الشفوي إلى المستوى المكتوب في المؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام ما يزال ضعيفاً وخجولاً على عكس اللغة العربية. علماً أن مكانة اللغة العربية ووضعها القانوني منذ دستورها سنة 1962، جعلت الموقف السلبي تجاهها قائماً في مقابل اللغة الفرنسية التي لا وضع قانونياً لها، ويمكن التنبؤ بالوضع نفسه بالنسبة إلى اللغة الأمازيغية، على الرغم من وضعها القانوني في دستور 2011، إذا ظلت اللغة الفرنسية تفرض هيمنتها في كل المجالات والقطاعات⁽¹⁶⁾.

ودائماً في السياق نفسه، فقد لاحظنا أن النقاش الدستوري قد انحصر في جانبه السياسي، وطغى عليه منطق التوازنات الاجتماعية والسياسية في الوقت الذي كان من المنتظر أن يكون النص الدستوري نتيجة لحوار علمي وأكاديمي واجتماعي تشارك فيه كل الأطياف والكفاءات بحثاً عن مواطن التوافق وتقديم شرعية علمية للتوزيع الوظيفي للثقافة؛ ما أدى إلى نص دستوري متعدد المفاصل وكثير الفصول محاولاً إرضاء جميع الأطراف لكي يجد فيه كل فريق نفسه⁽¹⁷⁾.

ومن أجل مأسسة الثقافة، فقد جاء الدستور مؤكداً على إحداث مجموعة من المؤسسات والهيئات ذات البعد الثقافي وربط وجودها بإصدار قوانين تنظيمية، فهناك من جهة المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية، الذي تحددت مهمته في حماية اللغات وتنميتها ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية⁽¹⁸⁾، ثم المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي الذي يقوم بمهمة الارتقاء بمهن التربية والتكوين والبحث العلمي⁽¹⁹⁾؛ كما نجد في هذا الإطار، النص على إحداث المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجمعي⁽²⁰⁾ إلى جانب ذلك إحداث الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري⁽²¹⁾، في ظل الاهتمام الدستوري بتوسيع مجالات الثقافة لتشمل مشاركة الشباب في الحياة الثقافية وتنمية طاقاتهم الإبداعية والعمل على دسترة التعددية الثقافية في وسائل الإعلام والسهر على احترام هذه التعددية.

إضافة إلى ذلك، نصادف وجود مؤسسات أخرى ذات طابع ثقافي، خاصة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الذي يتمتع بالاستقلالية المالية، ومعهد الأبحاث والدراسات للتعريب الذي يقع تحت

(16) فاطمة يحيوي، «اللغة الأمازيغية الرسمية بين الازدواجية والثنائية»، مجلة رهانات، العدد 40، 2016، ص 13.

(17) فؤاد بوعللي، «النقاش اللغوي والتعديل الدستوري في المغرب»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2012، الدوحة، ص 27.

(18) الفصل الخامس، الدستور المغربي، الرباط، وزارة الاتصال، 2011، ص 4.

(19) الفصل 168، الدستور المغربي، الرباط، وزارة الاتصال، 2011، ص 32.

(20) الفصل 170، الدستور المغربي، الرباط، وزارة الاتصال، 2011، ص 32.

(21) الفصل 165، الدستور المغربي، الرباط، وزارة الاتصال، 2011، ص 32.

وصاية جامعة محمد الخامس⁽²²⁾، والمؤسسة الوطنية للمتاحف والمجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، إلى جانب العديد من الجهات والفاعلين الذين لا يتسع المجال للحديث عنهم والذين لهم علاقة بتدبير الشأن الثقافي.

ومعلوم أن هذا الكم المختلط من الفاعلين المتدخلين لا يمكنه إلا أن يخلق غموضاً وتعقيداً على مستوى السياسات المعتمدة، وأن يجعل من الصعوبة معالجة ملف الثقافة⁽²³⁾ وتزليل مقتضياته الدستورية بطريقة شاملة، لافتقاده للقيادة الموحدة والمنسجمة، وغياب التنسيق والتشاور بين مختلف الفاعلين، مما قد يفضي إلى تباعد وتضارب بينها.

ومجمل القول إن تدبير الشأن الثقافي في المغرب يشهد تخبطاً كبيراً، سواء من حيث تصور الظاهرة الثقافية التي تحاول المزوجة بين التشبث بثقافة تقليدية ومحاولة الانخراط في ثقافة حديثة عصرية، أو من حيث مصادر التمويل.

ثالثاً: نحو سياسة ثقافية جديدة

ثمة مسوغات ودوافع جديدة تدفعنا للقول إن ما يجيش به المجتمع المغربي على مختلف الصعد والمستويات، كافٍ للانطلاق في مشروع ثقافي جديد يأخذ في الحسبان المقتضيات الدستورية ومتطلبات الواقع، وهو ما سيمثل إحدى الاستجابات الحضارية للتحديات العديدة التي تواجه المجتمع المغربي؛ ذلك لأن الثقافة تساهم مساهمة كبيرة في صوغ العقلية العامة للمواطنين وتمدهم بمجموعة من المفاهيم والأنظمة الفكرية التي تشكل إطارهم المعرفي⁽²⁴⁾.

وهكذا يمكن الانطلاق من فرضية، مفادها أن الحقل الثقافي المغربي يتميز بالتقاطب والتعارض، مما يتطلب الانتقال بهذا المشروع إلى مستوى المشروع المجتمعي المتناسك، لإبراز مكانة الثقافة في قلب الحياة والهوية المغربية وتحقيق الديمقراطية الثقافية، لمن متطلباته الأساسية وضع الأسس لسياسة ثقافية عمومية متلائمة مع التحديات المتعلقة ببناء مغرب متحضر، ولتوفير الشروط لقيام مواطنة مشتركة راشدة تقر بالمساواة والحقوق الكاملة لفائدة كل فئات المجتمع⁽²⁵⁾، طبقاً للمقتضيات دستور 2011، ولكي يتاح للقطاع الثقافي أن ينير الطريق نحو التغيير الاجتماعي ويكون في طليعة عملية التحديث⁽²⁶⁾.

وعموماً، فالعلاقة العضوية القائمة بين السياسة والمشروع الثقافي بقدر ما هي علاقة حاملة للأمال والرغبات، بقدر ما تلزم التصورات والممارسات العمومية بأن تتخذ طابعاً نقدياً وتوجهها

(22) أمينة التوزاني، السياسة الثقافية في المغرب، مرجع سابق، ص. 110.

(23) المرجع نفسه، ص. 111.

(24) محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000، بيروت، ص ص 137-138.

(25) بوعزة بنعاشر، عبد الله البلغيتي العلوي، «من أجل سياسة ثقافية عمومية ديمقراطية مستلهممة لقيم العقل والتضامن والسلام ومنفتحة على مكتسبات الحضارة الإنسانية»، الأزمنة الحديثة، نيسان/ أبريل 2008، ص. 10.

(26) أمينة التوزاني، السياسة الثقافية في المغرب، مرجع سابق، ص. 139.

خلاقًا تجاه مختلف الفاعلين، وبالخصوص المؤسسات العمومية والمنظمات السياسية والنقابية والجماعية والقطاعات الخصوصية، إضافة إلى المبدعين والباحثين لضمان مشاركتهم في بلورة حلقات السياسات الثقافية⁽²⁷⁾؛ وهو ما يستدعي تحديد مقاربة جديدة ومنهاج عمل يقوم التشاور التشاركي، والابتعاد قدر المستطاع عن السياسة التحكيمية.

من هذا المنطلق يبدو أن السياسة الثقافية الحقيقية، لا تركز على الأساس المكين إلا إذا انبنت على الوعي بالخصوصيات الحضارية التاريخية الوطنية في إطار التعدد والانفتاح، في مكوناتها المادية والمؤسسية عبر أبعادها الرمزية التقليدية والعصرية، التي تختزن رأسمًا غنيًا ومتنوعًا، تتوخى به صيانة مقومات الهوية الوطنية المتعددة الروافد اللغوية والثقافية، ومن خلال التقدير الاستراتيجي لأهمية الاستثمار الثقافي، وجعل الثقافة جزءًا من التنمية المستدامة ومطلبًا محوريًا في قلب كل السياسات العمومية⁽²⁸⁾.

ولا بد من التأكيد هنا، أن التنزيل الدستوري للثقافة يتكئ على مرتكزات أهمها المؤسسات التعليمية، موطن التنشئة الثقافية التي يمر عبرها تشكل الحس الثقافي، الذي يلقي النشء كيف أن الثقافة تجربة إنسانية متعددة المضامين والأبعاد⁽²⁹⁾، ومن خلال اتصاله بالأعمال الفنية بفضل ولوج البنى التحتية الثقافية⁽³⁰⁾؛ ففي المدرسة أساسًا يمكن بلورة الشخصية المغربية المواطنة المتعددة والمتنوعة والمدركة لذاتها ولمحيطها والتي تواصل السير باستمرار وتلقائية بغية التطوير والتجديد الدائمين⁽³¹⁾.

وفي هذا الصدد، فإن للجامعات دورًا كبيرًا في إبراز التعددية الثقافية التي يحتوي عليها المجتمع المغربي، مع ضرورة إيجاد الطرق التي يمكن أن يتم بها تعبئة تلك التعددية من أجل التنمية، فالجامعة مسؤولة اليوم وأكثر من أي وقت، عن ضرورة إنتاج فكر تتداخل فيه الثقافة بالتنمية⁽³²⁾، وتحويل الموارد الثقافية إلى ثروة اقتصادية.

وتجب الإشارة كذلك في هذا المضمون إلى الدور الكبير الذي تلعبه وسائل الإعلام، بتعدد مرتكزاتها التقنية في وجود أي سياسة ثقافية، فهي تعد أداة مهمة في تشكيل قيم الجمهور وتساهم في تشكيل مداركه وفتح آفاق معرفية متجددة، خاصة بعد أن جاء النص الدستوري ضامنًا حرية الفكر والتعبير وحرية الإبداع من خلال الفصل 25، وحرية الصحافة والتشجيع على تنظيم هذا

(27) بوعزة بنعاشر، عبد الله البلغيتي العلوي، «من أجل سياسة ثقافية عمومية ديمقراطية مستلهمة لقيم العقل والتضامن والسلام ومنفتحة على مكتسبات الحضارة الإنسانية»، مرجع سابق، ص 10.

(28) المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، اقتصاديات الثقافة، تقرير، إحالة ذاتية رقم 25 / 2016، ص 14.

(29) محمد الفران، «التعددية والانفتاح الثقافيان في الشخصية المغربية»، ملف التنوع الثقافي والمواطنة المشتركة، الأزمنة الحديثة، نيسان / أبريل 2008، ص 29.

(30) أمينة التوزاني، السياسة الثقافية في المغرب، مرجع سابق، ص 133.

(31) محمد الفران، «التعددية والانفتاح الثقافيان في الشخصية المغربية»، مرجع سابق، ص 30.

(32) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القطاع بكيفية مستقلة وعلى أسس ديمقراطية (الفصل 28)⁽³³⁾.

وبالتالي، فوسائل الإعلام تقوم بدور أساسي في حماية الثقافة ونقلها، وهي تلعب دورا مهما في تطبيق السياسات الثقافية وإضفاء الطابع الديمقراطي عليها، من خلال وجود مضامين ثقافية تمتلك ما يلزم من الجاذبية وشروط التفاعل، الكفيلة بجعل الشباب ينخرطون في المجهودات الثقافية المعروضة، وضح الوسائل الإعلامية بمواد ثقافية وفكرية وتربوية، تساهم في نشر قيم العقل والمبادرة والإبداع والتسامح ومواجهة كل أشكال النكوص ودعوات العنف⁽³⁴⁾.

وأخيراً، نستطيع القول، بأن السياسة الثقافية إحدى أكثر المسؤوليات العمومية تعقيداً وهي تمثل تحدياً حقيقياً لكل الدول، تتطلب إعادة هيكلة القطاع الثقافي بتوحيد الرؤية والعمل بين مختلف الفاعلين والمتدخلين⁽³⁵⁾، من أجل إقرار سياسة ثقافية معبرة عن المنابع المتعددة للثقافة المغربية⁽³⁶⁾ كما تم النص عليها في دستور 2011، سياسة قادرة على أن تجعل من الثقافة في معناها الواسع، حقلاً للبحث العلمي والإبداعي وترسيخ الوعي، وأداة لضمان تحقيق المساواة في إطار التنوع الثقافي، وآلية تسمح بتمتين جسور التعاون الثقافي على المستوى الدبلوماسي والتأثير الثقافي.

خلاصة

وبناء على ما ذكر، يمكننا القول إن مسألة السياسة الثقافية في المغرب تتسم بالتعقيد والالتباس، الأمر الذي يتطلب توفير المزيد من الضمانات والآليات القانونية والمؤسسية الكفيلة بتحقيق نموذج سياساتي ثقافي متكامل، والعمل على إقرار المزيد من الإجراءات التي تخدم بروز الثقافة المغربية بكل مكوناتها، خاصة من خلال تعبئة وسائل الإعلام العمومية والخاصة والمؤسسات التربوية.

وفي السياق ذاته، والمجتمع في حال انتقال، فقد فرضت دينامية الربيع العربي على المشرّع الدستوري المغربي إيجاد أجوبة قانونية للمسألة الثقافية، في محاولة لجبر الخواطر وتفادي الصراعات والاصطدامات بين مختلف المكونات والروافد؛ غير أن بلورة سياسات عمومية فعلية تضم الجميع وتشرك كل تلك التراكمات التاريخية والأبعاد الإثنية والجغرافية والروحية، يبدو أمرا في غاية الصعوبة والتركيب، لكن لا مناص منه، حتى تضطلع الممارسة الثقافية بأداء أدوار ناجعة، على أكثر من صعيد نفسي واجتماعي واقتصادي-تنموي.

(33) لجنة مجتمع المعرفة والإعلام، «المضامين الثقافية والإعلام»، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، تموز/ يوليو 2018، ص ص 11-13.

(34) La commission chargée de la société du savoir et de l'information, contenus culturels et médias, rapport, conseil économique social et environnemental, 2018, p.17.

(35) أمينة التوزاني، السياسة الثقافية في المغرب، مرجع سابق، ص 138.

(36) بوغزة بنعاشر، عبد الله البلغيتي العلوي، «من أجل سياسة ثقافية عمومية ديمقراطية مستلهمة لقيم العقل والتضامن والسلام ومنفتحة على مكتسبات الحضارة الإنسانية» مرجع سابق، ص 11.

المراجع

- المملكة المغربية، «الدستور المغربي»، وزارة الاتصال، 2011.
- أمينة التوزاني، السياسة الثقافية في المغرب، منشورات ملتقى الطرق، 2020، الدار البيضاء.
- وكالة المغرب العربي، «ترسيم الأمازيغية في مشروع الدستور الجديد: مكسب هام على محك الأجرأة والتفعيل»، مغرس، 29 يونيو 2011، 28، www.maghress.com مارس 2021.
- أحمد بوكوس، الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سلسلة دراسات وأبحاث، 2016، الرباط.
- عبد الكريم علي الديبسي، «دور وسائل الاتصال الرقمي في تعزيز التنوع الثقافي»، مجلة الاتصال والتنمية، العدد 6، أكتوبر 2012، دار النهضة، بيروت.
- إبراهيم بايزو، «الجمعيات الأمازيغية بين النضال الثقافي والتوظيف السياسي»، مجلة رهانات، العدد 40، 2016.
- حسن طارق، «المغرب والهوية المتشظية»، العربي الجديد، 18 نوفمبر 2016، www.alaraby.co.uk، 11 أبريل 2021.
- حسن طارق، «مبادئ ومقاربات في تقييم السياسات العمومية»، الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، أبريل 2014.
- هاشم أمسكوري، «الثقافة في الدستور المغربي»، أكاديمية العربية، www.academia-arabia.com، 24 مارس 2022.
- محمد بهوض، «السياسة الثقافية بالمغرب-الحصيلة والآفاق»، الأزمنة الحديثة، العدد 13، 2016.
- فاطمة يحيياوي، «اللغة الأمازيغية الرسمية بين الازدواجية والثنائية»، مجلة رهانات، العدد 40، 2016.
- فؤاد بوعلي، «النقاش اللغوي والتعديل الدستوري في المغرب»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2012، الدوحة.
- محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000، بيروت.
- بوغزة بنعاشر، عبد الله البلغيتي العلوي، «من أجل سياسة ثقافية عمومية ديمقراطية مستلهمة لقيم العقل والتضامن والسلام ومنفتحة على مكتسبات الحضارة الإنسانية»، الأزمنة الحديثة، أبريل 2008.
- المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، اقتصاديات الثقافة، تقرير، إحالة ذاتية رقم

.2016 / 25

- محمد الفران، «التعددية والانفتاح الثقافيان في الشخصية المغربية»، ملف التنوع الثقافي والمواطنة المشتركة، الأزمنة الحديثة، أبريل 2008.
- لجنة مجتمع المعرفة والإعلام، «المضامين الثقافية والإعلام»، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، يوليو 2018.
- La commission chargée de la société du savoir et de l'information, contenus culturels et médias, rapport, conseil économique social et environnemental, 2018.

إبداعات ونقد أدبي

■ زخارف الرِّيزين الدِّمشقيِّ؛ اقتراح (تقنيِّ/ فنِّيِّ) في فنِّ الرِّخارف بموادِّ

بديلة

ريام الحاج

■ قصة قصيرة (جَدِيْس)

علا الجبر

■ خواطر نثرية (طلقات للاستعمال المنزلي)

ماهر راعي

■ قصة قصيرة (مهمة مستحيلة)

عمار الأمير

■ خوليو كورتاسار يرسل ماريو فارغاس جوسا (ترجمة عن الإسبانية)

أمل فارس

■ المستطرف الصغير؛ منتخبات من فِجْمع الأمثال

عبد الرزاق دحنون



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

زخارف الرّيزين الدّمشقيّ؛ اقتراح (تقنيّ/ فنيّ) في فنّ الرّخارف بموادّ بديلة



ريام الحاج

فنانة تشكيلية سورية، تُقيم حالياً في مدينة دمشق، من مواليد مدينة سلمية عام 1991، إجازة في الفنون الجميلة (كُليّة الفنون الجميلة/ جامعة دمشق، قسم التصوير 2017). استخدمت مادّة (الرّيزين) لأوّل مرّة ووظفتها في فنّ الرّخارف، وقدمت اقتراحها الجديد حول (زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، حيثُ سنّقيم معرضاً بأعمال من تصميمها وتنفيذها في هذا الإطار في (مدينة نيويورك) في الولايات المتّحدة الأميركيّة في صالة (Agora Gallery)، والجهة المنظمة له هي: (Agora Gallery International) خلال العام الجاري. مارست العمل والتّدرّيس في مجموعة من الورشات الفنيّة والمعاهد لسنوات عدّة. أقامت معرضها الفنيّ التشكيليّ الأوّل بعنوان (أثير) في غاليري (زوايا) في مدينة دمشق بين 1 و10 آب/ أغسطس 2023.

تسّم الفنون بالتّجدّد المُستمرّ، والانفتاح على إمكانات جديدة على مرّ العصور، ومن بين هذه الفنون ينطوي (فنّ الرّخارف) منذ أقدم الأزمنة، حتّى وقتنا الحاضر، على قدراتٍ وطاقاتٍ كبيرة وخلاقة، تفتحُ الباب، باستمرارٍ، لتجارِب لا تخلو من الإضافة.

ويُعرّف فنّ الرّخارف بأنّه: «أحدُ علوم الفنون التي تهدفُ إلى البَحْث في فلسفة النّسبة والتّناسب والتّجريد والكتلة والفرّاغ والتّكوين والخطّ واللّون»⁽¹⁾.

حول توظيف مادّة (الرّيزين) في فنّ الرّخارف لأوّل مرّة

تعودُ علاقتي مع مادّة (الرّيزين) إلى العام 2018، وكان عملي عليها يقومُ على صبّ منحوتاتٍ وتمائيل، وتلوينها وتعيقها، كما درجت العادة في استخدامها.

(1) أنواع الرّخارف الإسلاميّة: موسوعة طبّ 21، 15 / 12 / 2019.

والريزين أو «الإيبوكسي»، كما عرّفته في مقالة كتبت عن تجربتي في هذا المضمار في تلفزيون الخبر⁽²⁾ هو: «مادة شفافة تُضاف إليها مواد خاصة لتصبح مادة صلبة تشبه الحجر، وتوضع في قوالب خاصة من السيليكون حصراً لتأخذ الشكل المطلوب»⁽³⁾، فالريزين «مادة لزجة تُستخرج من نبتة الخروع، وتدخل في صناعة سائل الكوابح والصابون والحبر، ولكنها عندما تُخلط مع مواد أخرى كالرمل والبودرة تصير كالرّخام، ويتمّ تلوينها بعد تشكيلها»⁽⁴⁾.

وفي الحقيقة، إنّ «تلك المادة الشفافة تصعبُ صنعها إلا بواسطة معامل كيميائية مُتخصصة، حيث إنّ أوّل من قام بصنعها واختراعها هو العالم الكيميائي (وورتنز) مُستخدماً مادة الإيبوكسي، وأفادت الدراسات أنّ صناعة الريزين تتم عبر أكسدة خفيفة لمادة الهيدروكسي كلوريد الإيتان في وسطٍ قلويّ، كما تدخل الآن العديد من الأشجار في صناعة تلك المادة باستخراج المواد الصمغية من شجر الصنوبر والتنوبيات لتصنيع مادة الريزين الصلبة»⁽⁵⁾.

لكن عملي على مادة الريزين، قادني في العام 2020 إثر تجارب طويلة نسبياً، إلى ابتكار عجينة نافرة جديدة (تتألف من مادة الريزين مع مواد خاصة تدخل في تشكيل تلك العجينة)، حيث قمت بتوظيفها في (فن الزخرفة) لأول مرة.

ولعل هذا الاستخدام المُختلف، بما هو الأوّل من نوعه لمادة الريزين، ينطوي على محاولة لتقديم نزع تصميمية جديدة تكون رافداً تقنياً وفنياً يُغني، إلى حد ما، فنّ الزخرفة، ويسعى إلى الحفاظ على فنّ يدوي أصيل برؤية مُعاصرة.

وقد اقترحتُ أن أُطلقَ عليه تسمية: فنّ (زخارف الريزين الدمشقي)؛ لما عُرف، أولاً، عن غنى دمشق التاريخي بفنّ الزخارف، ولا سيما ابتكار الفنانين فيها لفنّ (الدهان الدمشقي / العجمي) الشهير عالمياً في العصر الأموي، فضلاً عن كوني، ثانياً، قد ابتكرت هذه العجينة وهذه التجربة في فنّ الزخرفة في مدينة دمشق نفسها.

حول اقتراح (فنّ زخارف الريزين الدمشقي) على المستوى التقنيّ

أستطيعُ أن أشرح، من حيث المبدأ، المراحل التقنيّة لإنجاز (زخارف الريزين الدمشقي) انطلاقاً من ذكر المراحل التي يقوم عليها فنّ (زخارف الدهان الدمشقي / العجمي)، وسبب هذه المُقارنة يكمن، أولاً، في صلة النسب الفنيّ

(2) يُنظر: هل سمعتَ بمادة «الريزين» التي تُصنع منها المنحوتات والإكسسوارات وأحجار الشطرنج؟: رنا سليمان (تلفزيون الخبر: 20 / 9 / 2019).

(3) المقالة نفسها.

(4) المقالة نفسها.

(5) كيف تُصنع مادة الريزين: المرسال، 20 / 7 / 2020.

التأصيلي بين زخارف الريزين وزخارف الدهان الدمشقي، ويكمن، ثانياً، في أن العجيتين هما عجيتان نافرتان تتكوّنان من موادّ خاصّة متعدّدة، فضلاً عن الشّابّه، إلى حدّ ما، بخطوات العمل في الفين، وإن كانت مراحل زخارف الريزين أكثر سرعةً واختصاراً من مراحل الدهان الدمشقي، مع ضرورة الإشارة إلى أن موادّ العجمي نباتية، في حين أن موادّ الريزين كيميائية، وتصفّ بالصّلاية وبعدم تعرّضها للخدش أو الكسر إلى حدّ كبير.

مراحل إنجاز زخارف الدهان الدمشقي بالترتيب⁽⁶⁾:

(تقطيع الخشب _ تأسيس الخشب بموادّ نباتية _ حفّ الأساس _ التغطية بطبقة قماش _ تأسيس الخشب بالنباتيّ السائل _ تحضير التصميم _ طباعة التصميم ببودرة الفحم _ تنزيل المادة النافرة / النباتية _ دهان المادة النافرة / النباتية _ تنزيل الأرضيات الرئيسيّة _ تنزيل الألوان الرئيسيّة / الفضيّ والذهبيّ _ تنزيل الألوان الثانويّة _ القطع _ التسطير والتحليّة _ التلكير والتعتيق).

أما مراحل إنجاز زخارف الريزين الدمشقي:

(تقطيع الخشب _ تأسيس الخشب بموادّ كيميائية _ حفّ الأساس _ تحضير التصميم _ طباعة التصميم _ تلوين المساحات والأشكال المراد تلوينها _ إضافة اللون المرغوب به للمادة النافرة / الكيميائية _ وضع المادة النافرة / الكيميائية في عصارة _ تنزيل المادة النافرة / الكيميائية (وهو الأمر الذي يتطلّب مهارةً خاصّة لإنجازه) _ لصق أشكال مصبوبة حسب ما يتطلّب الشكل: (نستطيع إضافة قطع مصبوبة من الريزين تُساعد في استكمال الشكل بلصقها على سطح العمل بموادّ خاصّة) _ التلكير والتعتيق: إذا تطلّب الأمر ذلك).

_ ملاحظة: يُمكن صبّ الإبوكسي (وهي طبقة شفّافة) على سطح اللوحة.

مدخل أوليّ مفتوح لاقتراح (فنّ زخارف الريزين الدمشقيّ) على المستويّ الفنيّ

إنّ تجربتي في فنّ زخارف الريزين الدمشقيّ حتّى الآن، تقوم على استخدام خلطة زخرفيّة جميلة تجمع بين الشكل الهندسيّ والنباتيّ، حيث اعتمدت من الناحية اللونيّة على مجموعة لونيّة تميل إلى أن تكون قليلة، نوعاً ما.

كما اعتمدت، كذلك، في اختيار مُعظم أرضيات لوحاتي على اللون الكحليّ والخمريّ والزيتيّ، وعلى تطعيمها باللونين الذهبيّ والفضيّ، فضلاً عن وجود بعض الألوان الأخرى إلى جانب تلك الألوان المذكورة هنا.

(6) يُنظر: Stages and Steps of Ajami Handmade Art (Damascene art) _ مراحل

وخطوات.

وعلى كُلِّ حالٍ: يبقى هذا وصفٌ أوليٍّ خاصٍّ بتجربتي حتى هذه اللحظة، وهو عملٌ مفتوحٌ على مُحاولاتٍ قادمةٍ تتعلّقُ بتناسقِ الألوان وتناغمِها، وعلى تجاربٍ قد تكون أكثر حُرِّيَّةً في الشَّكل والرَّسْم والألوان، حيثُ تدخلُ، بطبيعةِ الحال، في فنِّ العمارة والديكور والأثاث، وقد كانت لي تجربةٌ في هذا المضمار بتوظيف زخارف الرِّزين في تزيين بعض الموادِّ الصِّناعية، ممَّا يُضيفُ قيمةً جماليَّةً للأعمال التِّجاريَّة.

ولذلك، فالأمرُ يعني أن اقتراحي هذا يوضَعُ تحتَ إطارِ المُمكنِ فنيًّا، والمُحتملِ جماليًّا؛ ذلك أن هذه التجربة مفتوحة، رُبَّما، على إمكاناتٍ مُستقبليَّةٍ جديدةٍ ومُعاصرة، سواء كان ذلك عبر السَّعي إلى استلهام روح الزَّخارف الدِّمشقيَّة والعربيَّة وتطويرها، أو كان ذلك عبر السَّعي إلى الانفتاح على روح الزَّخارف الغربيَّة والعالميَّة.

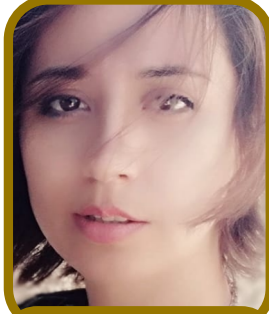
ولعلَّ هذا التَّوجُّه يطمَحُ إلى أن يَقَعَ في بابِ العملِ الجادِّ لمُحاولةِ إعادةِ الاعتبارِ لفنِّ الزَّخارف بما هو إنتاجٌ يدويٌّ أصيل، يجمَعُ بينَ الحرفةِ والفنِّ، وهذا ما نسيه وأهمَّله الكثيرون، في غمرة الاهتمامِ بالفنون البصريَّة الطَّاغية في عصر ثورة الرِّقميَّات والاتِّصالات ووسائل التَّواصل الاجتماعيِّ.

أخيراً، وليس آخراً: أُشيرُ، في هذا السِّياق، إلى أنني سأشاركُ قريباً (خلالَ هذا العامِ الجاري 2023) بعددٍ من تجاربي في (فنِّ زخارف الرِّزين الدِّمشقيِّ) في معرضٍ سيُقامُ في (مدينة نيويورك) في الولاياتِ المُتحدة الأمريكيَّة في صالةِ (Agora Gallery)، والجهة المُنظمة له هي: (Agora Gallery International).

مُلاحظة

اللُّوحات المُرفَّقة بهذا العدد من المجلة تنتمي إلى تجارب (فنِّ زخارف الرِّزين الدِّمشقيِّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

جَدِيس



علا الجبر

كاتبة وناقدة سورية، من مواليد دمشق 1987، من الجولان المحتل، ماجستير في اللغة العربية - تخصص النقد الحديث، صدر لها مجموعة قصصية بعنوان «بت مباشر من أورشليم» عن المكتبة العربية للنشر والتوزيع، وهي قصص تبتعد كثيراً عن السياسة، تعرض فيها لوحات من الواقع السوري بشكل أساسي، والعربي بشكل عام، بكل مفرزات هذا الواقع النفسية والاجتماعية والعاطفية وغيرها. و صدر لها أيضاً مجموعة قصصية بعنوان «حواجز» تُراوح ما بين القصة القصيرة والقصة القصيرة جداً، وتشكل الأزمة السورية بكل أبعادها، الاجتماعية والسياسية والشخصية والعاطفية، مادة أساسية للحدث القصصي.

وقفت في ساحة الأمويين تنظر بعينيها الزرقاوين إلى الأفق..
طار الحمام فجأة مجلجلاً بأجنحته، فارتعد شعرها بنسمة عصفت، ثم غاب الحمام،
وغابت جلجلته.

- جاء تكمُ الشجر، أو غزتكم حمير

نادت كثيراً في قومها (جاء تكمُ الشجر، أو غزتكم حمير)..

ولكنَّ قبيلتها جديس لم تسمعها، ففي الأمس قتل بطلُ القبيلة وفارسُها، الأسودُ بنُ عَفَّار،
ملك قبيلة طَسَم، الذي حكمهم وطغى وبقى عليهم، والقبيلة كلها تحتفل ببطلها المغوار،
وتعيش نشوة الانتصار.

- جاء تكمُ الشجر.

- يا زرقاء اليمامة، لا بدَّ أنك قد هرمتِ وخرفتِ، فعهدُ العبودية قد ولَّى..

- بل غزتكم حمير

- عن أيِّ حميرٍ تتحدثين؟ لا أعزّ من جدّيس بعد أن قتلت ملك طَسَم الجبار..
استمتعي بالحرية يا يمامة
- هل تعرفُ الحرية يا بن عَفَارُ.
- ها نحن نعيشها إلّاك، أنتِ أسيرة خوفك
- جاء تكمُ الشجر، أو غزتكم حمير يا أسود
في ساحة الأمويين.. ظلّت تنادي والأسود بن عَفَار يسخر منها..

وهناك خلف أسوار دمشق رجل هارب من أهل الملك المقتول، ذهب إلى التَّبَع اليماني،
فوقف كالقزم في قصر التَّبَع المهيب، يستجدي:

- يا مولاي.. إن لاسمك وسلطانك هيلمان ينفث الرعب في الأصقاع، اطلبِ
الشام تأتيك طواعية..
- وما غايتك؟

- الرعب في الشام يا مولاي.. فقد قتلوا سلطتي.. أدركِ الشام يا مولاي قبل أن
يموت الخوف.. فلا سلطان بلا خوف..

يضرب التَّبَع بصولجانه الذهبي الأرض، فيصيب الشام بجيش يمتد من حمير إلى
الأمويين.

- مولاي.. وجب عليّ أن أحذرك.
- مم؟

- إن فيهم امرأة تدعى زرقاء اليمامة، ترى الراكب من مسيرة ثلاثة أيام، فقد ترانا
وتنبه القوم.

ولكن... أين هم القوم؟

دخلت حمير دمشق، ووصل التَّبَع إلى ساحة الأمويين بجيشه، وصاح فيهم:

- أبيدوهم، فهم قاتلوا الملك.

فعاث جيشه فسادًا ودمارًا وخرابًا، وباتت ساحة الأمويين مكبًا للجثث، تصيح فيها زرقاء
اليمامة لعلها تستفيق من موتها..

(جاء تكم حمير.. غزتكم حمير)

وقف التَّبَع أمامها بكل هيئته وقال:

- إذا أنت زرقاء اليمامة التي يتحدثون عن حدة بصرها

- أجل أنا..

- ولكنك لم ترينا هذه المرة

- بل رأيتكم، وحذرتهم فلم يسمعوا مني، وظنُّوا أنني قد فقدت البصيرة، يا ليتهم صدَّقوني، لكنك الآن تتلظى بنارك.
 - صدَّقتم أنكم تقدرون على الملوك..
 - بل صدَّقنا أننا يمكن أن نحقق المستحيل في الثورة على كل طاغية، كان الحلم بين أيدينا في أن نعيش الحرية من الذلِّ والعبوديَّة
 - ها.. وماذا وجدتم؟
 - وجدنا أنَّ الأحلام تقتلها الخيبات
 - أنا الملك حسنَّان، أعلن نهاية الأحلام، والمُلك لصاحب القوة يا.. يمامة.
 - أيها الجند.. اقلعوا عيني هذه المرأة، وآتوني بهما، ثم اصلبوها.. وعلَّقوها على سور دمشق.
- في ساحة الأمويين تعفنت جثث أهل جَدِيس، وحطَّ الذباب غيمة سوداء.
وعينا زرقاء اليمامة تنزف دمًا ودمعة.

النهاية

طلقات للاستعمال المنزلي

(خواطر نثرية)



ماهر راعي

شاعر سوري، من دواوينه: ديوان «مرمية هكذا في الهواء» 2014، وديوان «مغطس بالشوكولا» 2019، حائز على منحة آفاق 2019، وله فيلم قصير «شلل» 2020.

”طلقات للاستعمال المنزلي“ جملة متروكة في ملاحظات الموبايل لتنفجر وحدها
كما تصلح عنواناً لمجموعة شعرية لن تصدر
كل هذا فقط لأمر سخيف
فقط لأنني أحب اللعب أكثر من الفطور!
ليس لأن لا أمهات لشركائي يندهن عليهم من الشبايك المخفية ليسرعوا
فالطعام ساخن! ليس لأن الحرب تلعب بيننا كأى شريك لعب لا بد منه
وليس لأن أصابعنا مبتورة
فتقوم هي - الحرب - بدلاً منا بما لا نستطيع من مزاح قدر
وحدها - أقصد الحرب - تتجرأ أن تتبول على أي جدار في وضح النهار
ووحدها تبرع أن تخفي بلقمة واحدة الأغنية القادمة من بيت الجيران
”يا رجل تستطيع أن تتلع شوارع وبنيات وبلدان بلقمة واحدة“
هذا ما أضافه صديقي حين كنت أسمعه هذه المسودة

صديقي هذا شاعر أكلته الحرب بلقمة واحدة!
 ليس لأن أبي يتفائل مرة واحدة بالسنة حين تدخل بالخطأ
 سنووة إلى غرفتنا مرة واحدة بالسنة
 فنبتسم ونتذكر تنبيه أمي
 «دعوه لا تنفضوا عنه هذا الغبار الذهبي»
 ثم تبتل عيناها وتقول: «قد يموت»
 ليس لأن في رأسي فأر دون كيشوت
 لا يهدأ يطالبي
 أن أرفع قضية ضد كل الجرائم التي ارتكبت في أفلام الأكشن
 ينسّق لي رحلات لنعزي أهالي الكومبارس
 الذين قضوا نحبهم على يد الأبطال المؤرقين لسبب لا أحد يعرفه!
 وليس... ليس لأن الحرب
 كأبي مزحة سمجة
 تعجز أن تدخلها في قصيدة غزل أو هجاء أو في أي قصيدة
 الحرب عصية إلا عن الذهول..
 وحقاً منخجل أن تجرب كتابة الذهول!
 ليس لأنك تحلم بصرخة مايكل جاكسون
 في أغنية (الأرض) وتخونك حبالك الصوتية
 حيث يسمع الجيران كل بروفاتك الفاشلة والمستمرة!
 اسمها
 رصاصة
 أو
 طلقة
 لا يروقني هذان الاسمان وأشعر أنهما قاصران!
 سأحاول أن أجري مقابلة بسؤال واحد مع كل القتلى
 لأسألهم كما الأسئلة المدرسية: «ضع اسمًا مناسبًا لهذه...؟».

مهمة مستحيلة قصة قصيرة



عمّار 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)، قارمٌ الندوب (الدندشي 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.

دنا رجلٌ فقيرٌ من محلّ بيع الأحذية، تفرّج على البضاعة المَعْرُوضَة في واجهة المحل المُنار كما لو أنه لبيع المجوهرات.
تخيّل نفسه يتعلّق كلّ الأحذية، ومع كلّ حذاء يتعلقه كانت ترتسم على وجهه ابتسامة تختلف عن سابقتها حسب الموديل واللون ونوع الجلد...
صحيح أنّ الابتسامات ترتسم على أفواهٍ متشابهة وتُظهر من خلفها أسنان متشابهة أيضًا لكن ليس بالضرورة أن تكون هي متشابهة...
نظر الرجل إلى حذائه الذي ملّ منه أساكفة المدينة، وقارنه بالأحذية الجديدة، فتجهم وقطب ما بين عينيه.
دارت فكرة في رأسه حدّث نفسه بها:

لطالما أبهرنا صنّاع الموضة بأفكارهم الغريبة، فجنون الموضة لا حدود له، في كل موسم تطل علينا صيحات جديدة وأشكال لافتة للنظر ومثيرة للاستغراب، فلماذا لا تنتقل الموضة إلى الأحذية، فيتم صناعتها مهترئة ومزينة

بخيوطِ الدرزة وبرقعةٍ هنا ومسمارٍ هناك، أسوءُ بسرَاويلِ الجينز التي يبيعونها وكأنها ملوثةٌ بالتراب، وأسوءُ بالقمصان التي يفصلونها رثة وممزقة...
فإن انتقلتِ الموضة إلى الأحذية سنبذو نحن الفقراء وكأننا نتبع الموضة...
وأخذ يتمتم:

إن المنافسة الحقيقية بين الفقير والغني تبدأ من الحذاء في الظاهر، وتُحسَم دائماً لصالح الغني، أما في الباطن فهي تبدأ من الثقة والتعايش والرغبة في الحياة...
وهي تُحسَم أيضاً لصالح الغني.

دخل الرجل المحل وهو يسمَلُ ويقرأ بعض الأدعية، بدا التوترُ عليه، فهو لا يدخل مثل هذه المحال إلا كل أربع أو خمس سنوات، أشار إلى حذاءٍ موجود في رفٍ يعلو رأس البائع وقال:
أنزل لي الحذاء الذي فوق رأسك إذا سمحت، فغضب البائع وعاب عليه قلّة الفهم.

لم تفلح اعتذارات الرجل الفقير على الرغم من أنه كَسَرَ الهاء في اليمين الذي حلفه، أنه لا يقصد، وأنه بالفعل يريد شراء الحذاء الموجود فوق رأسه! عندها ثارَ وأرغى وأزبدَ وطرده دافعاً إياه بيديه وهو يكيّل الشتائم له، وعندما رأى امرأة مسكينة على باب المحل طردها أيضاً، فقد تفاجأ بنقابها، وأزعجه صوت طفلها الذي يظهرُ رأسه فقط من بين كومة كرتون جمعتها في عربةٍ تجرّها خلفها!

أشاحت المرأة بوجهها اليائس إلى البعيد، والتمعت في حدقتها ثقةً بالله، وعاد البائع إلى كرسيه الذي تحيط فيه الأحذية.

اقترب منه جاره صاحب متجر الساعات بعد أن رأى المشهد كاملاً، وقال معاتباً معتقداً أن الرجل لا يملك ثمن الحذاء:
قدم حذاء للرجل وأنا أرفعُ ثمنه وعندما أرسلوا نظرهم اتجاهه كان قد ابتعد، حوقل وقال بندم لضياع فرصة لفعل الخير:

إن أبيتَ أن تعطي المرأة الكرتون الذي ترميه في القمامة فلا تزعجها، إنها تبحث عن سمكةٍ رزقها في بيع العلب الفارغة التي يرميها زبائن محلّك!
ترك بائع الأحذية دفتر حساباته الذي فتحه ليزيل توتره وتوقف عن شرب الشاي وردّ غاضباً:

هل تراهن أن ثلاثتها مليئة أكثر من ثلاثة بيتي؟

ردّ الساعاتي متحدياً:

أراهنك والخاسر يدفع الرهان لها.

وافق بائع الأحذية على مضمض.

وفي غرفة صغيرة على سطح إحدى العمارات في الشارع نفسه وقف البائعان أمام ثلاجة المرأة، فوجدا ثلجاً كثيراً.

قال بائع الأحذية:

أنا متأكد أنّ خلف هذا الثلج تختبئ اللحوم الحمراء والبيض،

وراح يحاول إذابته بالماء لكنه عجز عن ذلك، جلب مطرقة وإزميلاً وراح يطرق ويسفّق، وبعد هنيهة لم يجد خلف الثلج إلا الثلج.

جالت عيناه في الغرفة، لم يكن فيها شيء ذو قيمة، فقط صور على زاويتها شرائط سوداء، واحدة لزوجها المعتقل وأخرى لابنها الشهيد وعلى طاولة وحيدة تقبع في الزاوية البعيدة مصحف ومسبحة طويلة، وأغطية موضوعة بطريقة مرتبة.

مدّ يده إلى جيبه وأخرج الرهان وقدمه إلى المرأة التي تختبئ خلفها طفلة صغيرة، لكنها رفضت وشعتّ عينها بنظرة رضى عن الله.

شعر أنّ عليه العودة إلى خارج البيت ليخلع نعله الذي دخل به.

في اليوم التالي أرسل لها كل أنواع اللحوم، وبعض أثاث المنزل مع أصوات تكبيرات العيد التي صدحت من المآذن.

كانت المرأة قد استيقظت مع الشمس، تذكّرت زوجها المسجون في بلد تُعرّش فيه العدالة كدالية مريضة لا تثمر ورقاً ولا عنباً، سجنوه بتهمة مساعدة لصوص شركة الصرافة التي عمل بها بأمانة وإخلاص لسنوات طويلة، على الرغم من أنّ كلّ الناس تعلم أنّ زوجها بريء ولا علاقة له باللصوص...

فقد شاهدوا رئيس العصابة، وعرفوا قصته، وكيف قرّر كنوع من المغامرة أن يسطو على شركة صرافة في يوم عطلة، لم يكلف نفسه عناء التفكير والتخطيط، نقدّ جريمته في وضح النهار!

لم يضع قناعاً على وجهه أو جورباً نساياً في رأسه، على الرغم من معرفته بوجود كاميرات مراقبة!

وضع فقط قبعة تظهر من تحتها ذقن اعتاد أن يرسمها سكان قريته على وجوههم، وقف قليلاً على باب الشركة، أشهر بندقيته، حدّق في الفضاء، نظر إلى السقف كما تنظر الأسود، وأطلق الرصاص عليه وكأنه يريد اصطیاد

المصاييح، وباللهجة القروية، التي تحوّلت إلى لغة الدولة الأم، طلب وهو يشهر سلاحه من زوج المرأة وكان يعمل أمين الصندوق أن يرمي النقود في الوسط، ثم أرسل كلبه البشري ليلتقطها، كلب يتغذى بعشبة مخلوطة بمسحوق العظام، كان مجموع ما سرقة نصف مليون دولار مع خروج آمن.

جاءت الشرطة بعد ثلاثين دقيقة، وألقوا القبض على زوجها المتورط كما اعتقدوا، وهمسوا فيما بينهم بعد أن رأوا ما التقطته الكاميرات، أن الفاعل هو ابن عم الرئيس.

وبعد عدة أشهر، كثر القيل والقال، فاضطرت القيادة أن تعطي الضوء الأخضر للقبض على اللص المحصن، وبالفعل تمكنت منه الجهات المختصة بعد معارك شرسة مع زبائنه واستشهاد شرطي وإصابة آخر بشلل دائم.

وضعه في السجن، فصار سيده، ومديره الحقيقي، بل صار له اتباع من المجرمين، يطيعونه ويأتمرون بأمره، يروجون للمخدرات التي تجعله أقوى... على الرغم من ذلك أضجره الملل، فهكذا هم الشياطين تتسلى دائماً بفعل الشر...

تاق ابن عم الرئيس إلى مغامرة جديدة، فقرر أن يقوم باستعصاء داخل السجن، خلال ساعات قليلة نجحت مغامرته هذه، فسيطر على أكبر وأضخم سجن في البلاد!

وعندما انتهى، أخذ يجفف بمنديله حبات العرق التي ترشح فوق رأسه المخلوق، شاعراً بنشوة يصل إليها عبر الإجرام وحده، وصلت تلك الأخبار إلى الرئيس، فأرسل إليه أخاه صاحب الخبرة بالقمع والضرب بقبضة من حديد، لكن دون نتيجة!

وبحكمة وحنكة ورثها الرئيس عن أبيه الرئيس السابق، أرسل بطلب زوجة عمه لتفرك أذن ابنها وتؤنبه، وعبر مكبرات الصوت قالت له:

- بُني... ألم تشبع من اللعب والمغامرات؟ قل ما تريد وابن عمك الرئيس جاهز لتلبيتك.

انتهى الاستعصاء بهذه الكلمات!

ذهب ضحيته عشرات القتلى ومنهم زوج المرأة، ليتّم بعدها محاكمة كل من شارك فيه إلا ابن العم، وبعد مدة وجيزة سمعت المرأة عن إطلاق سراحه بعفو عام، ثم أطلقت يده ليؤسس كتبية للدفاع عن الوطن!

بكت المرأة زوج صار في القبر ولم تكيه وهو في المعتقل،

الآن فقط فقدت الأمل بوضع رأسها على يد زوجها التي تجمع بين اللين والقوة وتسميها وسادتها، لم يكن لديها وسادة لأنها لا تحب الوسائد!

أما زوجها فينام على وسادة سميكة لا يستطيع النوم دونها، وعلى الرغم من حاجته لأن ينام على جنبه الأيمن، وراحته التي ينالها من تقليب نفسه ليلاً، إلا أنه يبقى مستلقياً على ظهره، ماداً يده تحت رأسها كي لا يتركها بلا وسادة.

كم هو مؤلم للمرء أن يفقد وسادته، وكم هي مؤلمة آلام فقرات الرقبة، آلام أصابتها منذ الليلة الأولى لرحيل زوجها، لأنها صارت تنام على وسادته السميكة، فقط لتشم رائحته وتذكره بكل شعرة سقطت من رأسه.

تقول دائماً: كيف السبيل إلى التخلص من عشقٍ ميت.

انطلقت باكية على زوجها وابنها إلى الجامع القريب، مصطحبة طفلتها الصغيرة لتصلي صلاة العيد، رمت رأسها على كتفها الأيسر وغفت مستندة إلى عمودٍ من أعمدة قبو المسجد المخصص كمصلي للنساء، لم يرتاح من صدى تكسر دمعات الشيخ على المنبر غيرها، ولم يدرك مدى صدقه من كذبه سوى من التهمته ديدان الأرض.

سألته طفلتها: أمي كيف سيفتح الشيخ روما التي يتحدث عنها، وأين تقع؟ هل هي قريبة من هنا؟

لم تستطع أن تجيبها، ليس فقط حتى لا تلغو فبطل صلاتها، بل لأن كل الأجوبة عندها لن تُسمن ولن تغني من جوع هذا السؤال.

لم تكن المرة الأولى التي ترمي بين يدي الله حائرة، لكنها ستكون المرة الأخيرة التي سيضيق بها رحب المسجد، يصم صوتها الأعراض الجانبية للحزن، وتبتل ستائر المسجد بعطر دموعها، ففي أحضان الخالق لم تعد مهمة تلك الخيبات والانكسارات التي تلفها بمحبة.

في خضم معاندتها لكل أفكار الشرق أضاعت ظلها في الشتاء فقلقت، لكن عندما أضاعته في الصيف خافت وتمتمت بهدوء:

- لا وجه لي، فهو ارتباك أقنعة الوجود أمام حقيقة النور وصيرورة الرجاء!

ارتقت بعقلها درجات السماء، تاركة للإنسانية فشلها الذريع وكل عظام أكاذيبها، صار لها أجنحة ترفرف بها، تريد معرفة مكان قبر ابنها الذي غسلته السماء وأخفته الأرض في مكانٍ ما لا تعرفه... لحق بأبيه باكراً.

كان عمره سبعة عشر ورده، عندما جاء الشيخ ليأخذه، لقد سلمته بيدها له، قال لها الشيخ في حينها:

إذا لم يتحدث أعداؤنا للعالم عما ذاقوه من بأسنا وقوتنا، فإن أصدقاءنا لن

يسامحونا بكل قرش دفعوه لنا، فنحن نعرف أن نتكلم جيداً، ميا لون بطبيعتنا إلى
الثرثرة، لكنني لست متأكدًا كيف سنجعل العدو يتكلم مثلنا.

لا أحد يعرف حتى اليوم كيف أصبح الشيخ شيخاً، دَرَبَ ابنها ليحارب الظلم،
وظلمه عندما أرسله بمهمةٍ مستحيلةٍ فقدَ حياته إثرها.

أخبرها الشيخ عبر اتصال:

ابنك رحل إلى الجنة، سيشفع لسبعين مسلماً، أنا وأنت منهم، وسيكون له
اثنان وسبعون حورية.

أغلقت سماعة الهاتف في وجهه، ومن يومها فتحت قنوات البكاء في قلبها،
تمنّت لحظتها أن ترى أختها عبير طيبة الأسنان، لكن بعد التهجير الأخير... لا
تعرف أين حطت رحالها.

آخر لقاء كان في عيادتها، تذكره تمامًا، في حينها باحت لها:

أسمع صوت تكسر الوطن تحت أقدامي، وكأنه وطن بطعم الجليد الرقيق،
ونحن كطفل يمدُّ رأسه من عربة أطفال، والعربة في منحدرٍ أفلتتها يدُ أمٍ قُنصت
توا.

لا تمنع كمامة عبير رائحة عفنة تتسلل إلى أنفها من تاريخ لم يُكتب بصدق،
داومت بردائها الأبيض علي الوقوف على نافذة عيادتها، عيناها تتعلقان بزرقه
النهار ونجوم الليل، تبحث عن نظارتها وهي على أرنبه أنفها، تبحث عن
قلبه وهو بيدها، تبحث عن قلبها مع أنه بين أضلعها، تبحث عن طفولتها
في ضحكيتها، جلبت لها الحرب هزائم وهزائم، نصرها الوحيد كان على آلام
المرضى.

ساءَ خطها أكثر مما هو سيء، تقرأ بمزاجيةٍ صُحفاً تتحدث عن الثورة ولا
تستطيع مضغها، تشاهد بانفعال أخباراً تتشدد عن الوطن ولا تستطيع بلعها،
تصلها أفكار فقط... الشفاه أجبن من أن تقولها.

أخبرت عبير أختها الجالسة على كرسي منحني تنصت لها وتبتلع ألم ضررها،
عن جيش المهرجين الذي تشكّل ليحوّل كل شيءٍ جادٍ إلى شيءٍ ساخرٍ، وهي
قاعدةٌ من أهم تكتيكات حرب اللاعنّف، حيث يستقطبُ أمراء الحرب أهل
الحماس من أصحاب الأفكار المختلة والمظاهر الموحدة والحركات المضحكة،
يتدربون على قمع المنطق والرزانه والوقار، ويعرفون كيف ينظمون أنفسهم،

إنهم ميليشيات من الحمقى يظهرون بمظهرٍ عدم المبالاة، فلا عُرف ولا
قواعد ولا ثوابت تضبط تصرفاتهم، ببساطة يريدون فقط إطلاق سراح الجنون.

تتابع عبير حديثها عن الحقيقية بغرابة، ما جعل أختها تشرد، فتسلط الضوء

المتحرك على وجهها لتعيد انتباهها إليها، وتتابع:

- المهرجون جيشٌ سلاحهم الاستهزاء، كلما استخدموا سلاحهم أكثر تكاثروا بشراهةٍ خلايا السرطان، هدفهم هدمُ الدولة، ليس عن طريق جيشٍ أجنبي بل عن طريق جيشٍ داخل الدولة، يهدم أعمدتها ويمحو هويتها، في حربٍ تُحتل فيه العقول قبل السهول.

قالت لها: جميلٌ أن يجتمعَ الطبُّ مع السياسةِ.

أجابت الطيبة بهدوء: دعيني أعمل، أبقِ فمك مغلقاً.

«عبير هي طيبة الأسنان الوحيدة التي تعمل وفم مريضها مغلق، فهي تعتقد أنّ شرحها للحقيقة هو من أهم الأعمال»

عادت لها روحها الغاضبة...

ليتني أصرخ في وجه هذا الجيش الذي يخبئ مفاتيح الحقيقة:

إنّ أصوات مفاتيحكم تثقبُ آذاننا، وكلما قتلتم إنساناً مِنّا، أو كنتم سبباً لذلك، انضمت روحٌ إلى جوقَةِ الصراخ التي تكبر كل يوم، وقریباً ستسحقكم.

وصمتتُ وتكلمتُ أدواتها، ليخفني صوتها، صوت الحي يصدح من بين أصوات جوقَةِ الأموات.

قالت المرأة التي تجمع الكرتون بقلبٍ محروق:

أنا أفتقدك يا عبير، رحمتك الله يا زوجي..

آه عليك يا بني، لقد مرّت سبع سنوات على موتك، وما يزال الشيخ -الذي مات كثيرون على يديه ولم يمت- يقفُ خطيباً في الناس.

ظلَّ الرجل الفقير بدون حذاء وظلَّت المرأة بدون قريب يستمع لها وتستمع له.

خوليو كورتاسار يُراسل ماريو فارغاس جوسا



أمل فارس

كاتبة و مترجمة سوريّة من مواليد السويداء 1982، تقيم حاليًا في ولاية نيويورك الأمريكية. تترجم عن اللغة الإسبانية وإليها، عضو في جمعية المترجمين الأمريكية ATA وعضو في رابطة الكتاب السوريين. نُشرت مقالاتها في عدد من الصحف والمواقع العربية مثل رمان والجمهورية ورسيف22 والقدس العربي وألتر صوت وجدلية وتكوين ودحنون وغيرها. بدأت ككاتبة إبداعية ثم ك مترجمة متطوعة في موقع الأصوات العالمية منذ 2015. كما تصدر ترجمتها لعدد من الشعراء السوريين دوريًا في مجلة دائرة الشعر المكسيكية. طالبة في كلية مونرو في قسم الآداب والعلوم الإنسانية. وحاصلة على شهادة مستشار في حقوق الإنسان من المعهد الدبلوماسي الأمريكي USIDHR. من ترجماتها الصادرة: (درشة معلنة 2018، مجموعة مقابلات عن دار ممدوح عدوان)، (الطفرات 2020 عن دار تكوين الكويتية، تأليف خورخي كومنسال)، (رسالة إلى ستالين 2021 عن دار ممدوح عدوان، تأليف فرناندو أزيل)، (ملاك الجليل 2023 عن دار المدى، تأليف لاورا ريستريبو).



خوليو كورتاسار: روائيٌّ وشاعرٌ ومترجمٌ أرجنتينيٌّ، ولد في بروسيللا- بلجيكا عام 1914، ويعرف بكونه أحد أشهر أدباء الحداثة في أميركا اللاتينية، حيث كسر القوالب السَّائعة عبر اتِّباع سرجٍ خارجٍ عن المألوف، إن كان في راجويلا أو في الكرونوبوس والفاماس. انتقل عام 1951 إلى باريس وعمل مترجمًا في منظمّة اليونسكو العالميّة ما ساعده في الحصول على إقامة دائمة في باريس. وبقي فيها حتى وفاته في فبراير/ آذار من عام 1984. هذه الرسالة التي سنقرؤها اليوم وردت ضمن الكتاب الصادر بعد وفاته تحت عنوان «أوراق غير متوقعة» عملت على تدقيقه ونشره أورورا بيرنارديز، زوجة كورتاسار السابقة ووكيلة أعماله عام 2009. نطالع فيها رد كورتاسار على طلب الروائيّ البيروفيّ ماريو فارغاس جوسا، الذي يشغل حاليًا مقعدًا في الأكاديمية الفرنسية كعضو دائم منذ 2021، بالاطلاع على مسودة روايته الثانية «المنزل الأخضر» والتي ستصدر بعد عام من تاريخ هذه الرسالة عن دار «سايكس برّال».

ماريو العزيز:

يبدو أن هناك مشكلة صغيرة في الآلة الكاتبة التي استعملتها خلال كتابة الرواية، إذ ينقصها جميع العلامات الصوتية (Acentos)، سوف أقوم بوضعها تدريجيًا في أثناء القراءة، واعدوني إن أغفلت بعضها. سأعيد لك الرواية في ظرف مختوم مع الرسالة وأرجو أن يصلك دون تأخير.

أثرت أن أكتب لك ملاحظاتي بعد مضي أسبوع على قراءتي الأولى للرواية، رغبة مني في ألا يكون لنشوة الإعجاب التي أحدثتها لدي روايتك «المنزل الأخضر» أي تأثير على رأيي. ومع ذلك سأقول لك الآن بضع كلمات من دون تردد أو طول تفكير، تاركًا للآلة أن تكتب على هواها لأنني في الواقع أشعر أن ذلك الإعجاب لم يفتر، بل أكثر من ذلك فقد ترسّخ لدي أكثر، وحقق العمل بالفعل ما يريد كل روائي لعمله أن يحققه: الذاكرة، الذكريات الآمنة والدامغة.

أود أن أخبرك قبل كل شيء بأن من أكثر اللحظات التي أُرغب أن يتيحها لي المستقبل القريب هي إعادة قراءة روايتك هذه بعد الطباعة، عندها لن يكون عليّ أن أجاهد لتمييز حرف الألف «A» المقسوم نصفين بسبب آلتك الكاتبة تلك (أقترح عليك التالي، ألق بها إلى الشارع من الطابق الرابع عشر، ستصدر صوتًا رائعًا، وسوف تستمتع باتريسيًا* بذلك، وفي الصباح التالي ستجد جميع الأجزاء متناثرة في الشارع، من الرائع فعل ذلك، عداك عن ذهول الجيران، أراهن على أن الآلات الكتابة - لا ترمى - من - النوافذ - في فرنسا).

حسنًا أجل، قراءة كتابك المطبوع ستكون أعجوبة عظيمة، لأنني سأعيش من جديد رحلة فوشيا وأكويلينو⁽¹⁾ الطويلة، التي تبدو لي أنها العمود الرئيس للمبنى، أو أكثر من ذلك، الخيط المشترك للنسيج بأكمله كما هي الحال في المخططات الجغرافية، خط مستوى سطح البحر الذي يحكم جميع المنحنيات الصاعدة

(1) فوشيا وأكويلينو: شخصيتان من الشخصيات الرئيسية في رواية «المبنى الأخضر»، الأول هو مجرم مغامر يعيش خارج القانون، والثاني مهرب من أصول برازيلية ويابانية.

والهابطة والجبال والخنادق تحت الماء. وأعود لألتقي أيضا مع بونيفاسيا ومع ليتوما، ثم نيفيس ولاليتا، وهم بالنسبة لي الشخصيات الأكثر حيوية وأهمية في الرواية بعد فوشيا أو إلى جانبه. لاحظ بأنني عندما أمّرر انطباعاتي الأولية أكون بذلك قد أعطيتك رأيي في الكتاب، لكن أرى من الضروري أن أذكر لك قبل أن أكمل بعض الملاحظات حول محتوى الكتاب ككل.

حسناً ماريو فارغاس جوسا، سأخبرك الآن بالحقيقة كاملة:

بدأت بقراءة روايتك وأنا أرتعد خوفاً، نظراً لإعجابي الكبير بروايتك الأولى «المدينة والكلاب» (التي ما تزال بالنسبة لي «الدجالين» وفقاً لعنوانها الأولي)، وكنت أشعر بخوف غير معلن من أن تكون روايتك الثانية أقل جودة منها، وأن يحين الوقت لأخبرك بذلك (وكنت سأفعل بكل تأكيد، أظن أننا يعرف بعضنا بعضاً كفاية).

عندما وصلت إلى الصفحة العاشرة، أشعلت سيجارة واتخذت وضعية مريحة على الأريكة وتبدد كامل خوفي دفعة واحدة، وحل محله ذلك الشعور الرائع ذاته الذي أحدثه لدي لقاءتي الأول مع (ألبرتو وهاغوار وغامبوا⁽²⁾)، بعد قراءة أول حوار لبونيفاسيا مع الراهبات كنت قد أخضعتني بشكل تام لقدرتك السردية العجيبة، وهذا ما يميزك ويضعك في مرتبة متفوقة عن بقية روائي أميركا اللاتينية الذين مازالوا على قيد الحياة. ويعود ذلك لتلك القوة الروائية التي تملكها وكذلك التحكم العظيم في مجرى الأحداث والذي يضع مباشرة أي قارئ حساس في موضع أشبه بالغيوبة (وهذا لا يعني فقدان حالة الانبهار إنما الانتقال إلى نوع آخر من الانبهار، وهذه هي المعجزة، معجزة أي روائي عظيم، تماماً كمعجزات لوري⁽³⁾ وجوسي كاري⁽⁴⁾ ودوستوفسكي. ولا تخجل بيروانيتو⁽⁵⁾ فأنا لا أمدح أيًا كان بهذه البساطة، حتى لو كان صديقاً مقرباً).

كانت زوجتي أورورا مطلعة على كل ما دونته في الكتيب الأول، وتبعنتني عن قرب، حتى أنهينا قراءة الكتاب في الوقت نفسه تقريباً. وتبادلنا الآراء وانتقدنا

(2) ألبرتو وهاغوار وغامبوا: من ضمن شخصيات رواية الكاتب ماريو فارغاس جوسا «مدينة الكلاب» الصادرة عام 1963.

(3) ل. س. لوري: رسام إنكليزي اشتهر بتجسيده للقطات من حياة عمال المناطق الصناعية في شمال-غرب بريطانيا في منتصف القرن العشرين. عاش بين عامي 1887-1976.

(4) جوسي كاري: كاتب أيرلندي من أعماله «منزل الأطفال، ضوء القمر الضيف الأميركي».

(5) بيروانيتو تعني أيها البيروفي الصغير، ففي أميركا اللاتينية هنالك عادة متبعة حين يريد الشخص التودد من شخص مقرب إليه فيدعوه باسمه مضافاً إليه ثلاثة أحرف وهي (الياء- التاء- الألف) للتأنيث - (الياء- التاء - الواو) إن كان للتذكير.

كل ما وجدناه محل نقد، وحاولنا السيطرة على أنفسنا حتى نتجنب السذاجة أو الانقياد بتأثير الانبهار المبالغ أو اللحظي.

بالنسبة لي كانت متعة كبيرة أن تشاركني زوجتي ذات الشعور، لكونها ناقدة جدية، وتتفوق عليّ بكونها أقل اندفاعاً وتستغرق وقتها قبل الإدلاء برأيها، كما أن أحكامها موضوعية. عندما تأكدت بأن ردة فعلها مشابهة لردة فعلي تبخرت الشكوك القليلة التي احتفظت بها حول انطباعي الأول بشكل كامل. واليوم، بعد مضي عدة أيام ما زلنا نتحدث بالوتيرة نفسها والمستوى ذاته الذي تحدثنا فيه ذلك اليوم بعد قراءتنا الأولى للرواية. باختصار لقد أنجزت رواية عظيمة يا صديقي، عمل صعب ومجهود يفوق العادي، لا يخلو من المجازفة، وقد تفوقت في ذلك بكل المقاييس، كما يقول زملاؤنا الإسبان. أضحك بمكر عندما أفكر باختلافنا حول أليخو كاربيتير⁽⁶⁾، الذي طالما دافعت عنه بشراسة، لكن يا رجل عندما يصدر كتابك هذا سيتحدد مكان رواية عصر التنوير⁽⁷⁾ تلقائياً في المكان الذي ذكرته لك سابقاً، في ركن الخردة التي عفى عليها الزمن، أمام هذا التمرس المذهل في الأسلوب لديك. أنت صوت أميركا، ونورك هو نور أميركا اللاتينية الحقيقي، والروح الدرامية الحقيقية المعبرة عنها، وأملها الذي تحقق عبر إثبات قدرتها على جعلك هذا الشخص الذي أنت عليه الآن.

ربما يزعجك أسلوب المتعالي في الكلام، حسنا سأخفضه قليلاً، وسأخاطبك بأسلوب مهني أكثر، وبالتأكيد دون إغفال الملاحظات التي تظهر لي، والتي سنتكلم حولها فيما بعد عندما نلتقي. ولكن وبما أنني أعتبر أن الرواية تعينني بشكل جذري وعميق، هنالك ما أود قوله لك مقدماً وبدون أي تردد:

على صعيد التكنيك روايتك رائعة، ولا أعلم إن كان أحدهم قد وظف مسبقاً تقنية الفلاش باك ودمجها في أحداث الحاضر كما فعلت، (لا أذكر أي أمثلة على هذه التقنية) وأعتقد بأنك قد ابتدعتها، عندما تنبعت لذلك للمرة الأولى (كان فوشيا وأكيلينيو يتحدثان في اليخت، وأكيلينيو يريد أن يعرف كيف هرب فوشيا من السجن، وعند هذه النقطة تنبعت الحوار الذي دار بين فوشيا ورفاقه الذين شاركوه في الهرب، لتقودني مجدداً لأتبع خط الحوار في الزمن الحاضر، ثم العودة مجدداً إلى الخلف، وهكذا). تملكني عندها شعور بالاندهاش، إذ أدركت قدرتك على تخطي الزمان والمكان، ووفرت على القارئ الكثير من الأفكار والمواقف التي يفترض أن تكون صلة وصل بين الماضي والحاضر

(6) أليخو كاربيتير: روائي ومؤلف موسيقي كوبي الأصل، من أوائل كتاب أميركا اللاتينية الذين اتبعوا أسلوب الواقعية السحرية في كتاباتهم، ظهر ذلك في روايته «مملكة هذا العالم» الصادرة عام 1949، وتناولت الثورة في هايتي التي حدثت في أواخر القرن الثامن عشر. عاش بين عامي 1904-1980.

(7) رواية عصر التنوير El siglo de las luces لأليخو كاربيتير صدرت عام 1962.

من خلال تركيزك على الأحداث الأساسية في السرد، وهذا الاختيار لما هو ضروري وموظف بشكل جيد هو أسلوب يتقنه كل روائي عظيم، على طريقته الخاصة.

وإلى جانب هذا النجاح التقني الأول، الذي لا ينفك يستحوذ على إعجابي، تضاف أبعاد عديدة أخرى؛ الغموض المحرض، والمثير للحنق أحياناً، للمستويات الزمنية، والذي يتطلب تيقظ القارئ، والمشاهد التي تحدث متزامنة في القصة لوجود علاقة تناظرية بينها ومن الطبيعي أن تستدعيها معاً (طبيعي لكن في الوقت نفسه كان واجباً عليك فعله، وهذا صعب حقاً، كما هو عند موت تونيتا والإجهاض عند بونيفاسيا)، مما يتطلب انتباهاً تاماً من قبل القارئ.

قد يبدو الأمر غريباً، لكنني عندما اقتربت من النهاية وقبل الخاتمة بقليل، تملكني إحساس من النادر جداً أن يخالجنني خلال قراءتي للروايات، وهو الإحساس ببنية موسيقية معقدة للغاية، على غرار القصيدة السيمفونية⁽⁸⁾ الذي ينطوي على موضوعات متشابكة بطريقة تجعل الأذن، التي تلتقطها على التوالي، قادرة بفضل التوزيع والنغمات، التطورات وتكرار الأفكار المهمة، على تحقيق ما يشبه البنية المتزامنة، قطعة هائلة من الموسيقى المتجسدة حيث يتم تنظيم كل ما يتدفق في نسيج هائل معلق أمام عينيّ وسمعي، إن صح القول، كتعايش أو كتناغم تام ومتزامن. لا أستطيع أن أعبر عن ذلك بشكل أفضل. لكنني أشعر بأنك، وبينما كنت تحبك المواضيع والعناوين الفرعية بذلك التكرار اللانهائي الذي كان له صدهاء في الرواية، كنت قد أدخلتها، بقصد أو بدونه، في بعدها الموسيقي.

لا أريدك أن تأخذ ذلك على أنه أثر سلبي في الرواية (أعتقد بأنك لست مفتونا بالموسيقى لتلك الدرجة)، بل هو مديح لبنية السرد، أنا كوني مهووساً بالموسيقى هوساً لن أتعافى منه أبداً، لا أجد طريقة أخرى لأقول لك إلى أي حد قد مثل كتابك بالنسبة لي مزيجاً من التدفق والاندفاع باتجاه مضمار البناء الموسيقي، والذي لا يستطيع أي عمل إنساني (فني أو أدبي أو شعري) أن يتجاوز حدوده.

في جميع الأحوال، من ناحية الإطار السردية فإن كتابك هو أحد أعقد وأكثر الكتب تشويقاً ضمن الكتب التي قرأتها منذ زمن طويل.

وعدتك بملاحظات نقدية، لذلك سأنتقل إليها كي لا أتابع في مديحي بطريقة قد تبدو متحيزة.

(8) قصيدة سيمفونية: poema sinfónico تكرار حركة موسيقية واحدة تتضمن حالات مزاجية مختلفة. لا يستخدم النص مثل الأوبرا بل يمزج بين الموسيقى والدراما.

الملاحظة الأولى تأتيك من أوروبا، وأنا أيضا أشاركها في هذه الملاحظة، لم يعجبنا عنوان العمل، نراه مجازفة كبرى وهو بمستوى أقل بكثير من الأحداث. أعلم تمامًا أن اختيار عنوان لعمل ما هو أمر غاية في الصعوبة، لكن حاول أن تتخيل عنوانًا آخر. أود لو أقترح لك أحدها، لكن لا يخطر لي أي شيء الآن.

وفي الانتقال إلى الشخصيات، لربما يفاجئك إن قلت لك إن شخصية «أنسيلمو» ليست شخصية مكتملة تمامًا، وقلت إن رأيي سيفاجئك لأنه من المفترض أن يكون الشخصية المحورية في العمل، فضلًا عن أن الخاتمة تتمحور حوله أيضًا. لكن حسنًا، لم أستطع أن أعيش شخصية أنسيلمو كما عشت شخصية ليتوما مثلًا، وشخصيات بونيفاسيا وفوشيا ولاليتا، التي تفيض بالحياة. ما حدث معي هو أنني رأيت أنسيلمو كشخصية روائية فقط، أي أنني لم أفهم وصوله، تأسيسه للمبغى، انحطاطه، وأزعجني تخيل كونه عجوزًا ويعمل أجيرًا لدى ابنته. ولم يستطع حبه للفتاة العمياء أن يؤثر في نفسي، كذلك موته. أساءل عن سبب ذلك حقًا، لكنني لا أعلم، ربما عندما أعيد قراءة الكتاب أكتشف سببًا لهذا الانطباع.

بخطوط عريضة أشعر أن الرواية في جزئها الثاني كانت ذات مستوى أقل من جزئها الأول، فوجد تنوعًا وقوة في جميع الأحداث التي تدور منذ البداية حتى منتصف الرواية، حتى يشعر المرء خلال القراءة كما لو كان أشبه بكلب منهك إذ يغلب عليه إحساس بالتعب الجسدي. (لا تهتم لهذه الملاحظة التي يمكن أن تكون غير موضوعية).

أفكر أيضًا (وقد دونت ملاحظة لتعرف مكانها في الكتاب، لكنني أضعتها)، في أن بعض الدلالات «التوضيحية» هي بالتأكيد زائدة عن الحاجة، إلا إذا كانت إحياءات جنسية وأنا لم أنتبه لذلك. وأعني في ذلك المقطع الذي تعطي فيه بعض المعالم الجغرافية حول «المارانيون» (وهو نهر المارانيون في البيرو على ما أعتقد)، كما أنك تذكر ذلك في مقطع أو مقطعين فتترك شعورًا لدى القارئ بأنه قد أقحم كوسيلة إرشادية، وهو ما لم أستسغه في الأمر.

الرائع في الكتاب على وجه التحديد أن وصف المشاهد الطبيعية، وهو أمر رئيس في أي عمل روائي، قد ورد بطريقة مندمجة مع الأحداث لدرجة أن المرء لا ينتبه بأنك تصف للقارئ انفراجًا في الغابة، أو انعطاف نهر أو شارع في المدينة. وهنالك جو عام يحدث فيه كل شيء بالتزامن، الحوارات مع الأحداث وهذا من أصعب التحديات على الإطلاق بالنسبة لأي كاتب، وأقول ذلك عن تجربة شخصية مريرة.

الجو العام للكتاب (جفاف ورمال وريح، أو رطوبة وهوام ومستنقعات) يبرز بقوة هائلة، أحيانًا توقفت في مواضع معينة لأحلل بعض الصفحات بغرض

تمييز الأحداث التي شكل تراكمها هذه القوة. ألاحظت ما ذكرته لك في الأعلى؟ أعني كان يكفي أن تبدأ بسرد القصة على طريقتك حتى لكأن كل شيء ينساب في الزمن الروائي نفسه وبدون ذلك الفصل «المدرسي» إن صح التعبير، بين «الوصف» وبين «الفعل» الذي هو نموذجي للروائي العادي.

وفي الحديث عن الوصف، خطر لي أنه كان من الجيد لو تضمن الكتاب خريطة للمكان، كما في روايتك «المدينة والكلاب» الصادرة عن دار النشر سايكس برّال، حيث طبعت صورة لليونسييتو برادو⁽⁹⁾، فنحن الذين لم نولد في البيرو ولا نعرفها سيكون من دواعي سرورنا أن نتعرف إلى المكان الذي جرى فيه السيناريو العام للكتاب. وأعتقد، وهي فكرة أورورا، وكما ترى فهي تشارك في هذه الرسالة بشكل فعال، بأنها ستكون فكرة جيدة لو كان الغلاف على شكل خريطة لغابة الأمازون (بشكل يغطي الوجه والظهر معاً)، وبهذه الطريقة تتجنب الطريقة المتحذلقة أو «العلمية» لنقل التي ستصعبها الخريطة في حال ضمنت في داخل الكتاب. وبالوقت نفسه ستكون متعة للقارئ معرفة موقع ايكيتوس، أو تخيل قارب أنكيجو على إحدى ضفاف النهر.

وعلى هذا أضيف، أن إدراج هوامش لشرح بعض المفردات سيكون ذا فائدة عظيمة ولا سيما أن هنالك تنوعاً في القبائل الأصلية لسكان تلك المنطقة، ولهجاتها مختلفة. حوالي الخمسين من الكلمات الواردة في الكتاب كانت تستحق منك توضيحها وشرحها للقارئ. لا شك سيتضح للقارئ معناها من خلال سياق الجملة، لكن أعتقد أنك تُقدّر بأننا نحن قراءك غير البروفيين سنكون في حالة ضياع تام عند قراءة هذه الكلمات الغامضة مثل (سيلاباريو بوتّا، صولدادو كراهو، تشي، تشوتشا دي لا ماذري، كالاتو، هاميتانا، زونهارو، سيليباريو هوديذو، تشي ماريو⁽¹⁰⁾).

(9) ليونسييتو برادو: مدرسة عسكرية في ليما- البيرو، وهي المكان الذي تدور فيه أحداث رواية الكاتب ماريو فارغاس جوسا «المدينة والكلاب».

(10) يذكر هنا خوليو كورتاثار للكاتب ماريو جوسا بعض الكلمات التي وردت في الرواية وهي غير مفهومة للقارئ لأنها لغة محلية أو مأخوذة عن السكان الأصليين، وكان من الجيد ذكر معانيها. ومنها: (سيلاباريو بوتّا، صولدادو كراهو، تشي، تشوتشا دي لا ماذري، كالاتو، هاميتانا، زونهارو، سيليباريو هوديذو) سيلاباريو بوتّا: اللغة الخاصة التي تستخدمها العاهرات. صولدادو كراهو: الجندي اللعين.

تشي: وتعني في اللغة الغوارانية (وهي لغة أصلية لمناطق أقصى جنوب أميركا الجنوبية وتشمل الأرجنتين، تشيلي، اوروغواي). تعني أنا، أو لي أي خاصتي.

تشوتشا دي لا ماذري: تعبير يستخدم للشتم، يشير إلى العضو التناسلي عند المرأة بطريقة بذئية.

ملاحظة أخيرة:

أعتقد أنك لم تعط «الثقيل» كما لقبته في الرواية، اسمه الحقيقي سوى في النهاية، عندما يتزوج لاليتا، حيث تذكر اسمه الكامل، وهنا يتوقف القارئ للحظات مشوشاً بعض الشيء ليعود ويتذكر من هو هذا الثقيل. لذلك برأيي كان عليك إما أن تخفي عن القارئ اسمه الحقيقي حتى النهاية (وأعتقد أنه خيار جيد، لأنه استطاع كسب صداقة القارئ الذي لا يعرف اسماً آخر له)، أو أن تحاول ذكر اسمه الكامل مرة أو مرتين في المقدمة كي لا يُفاجأ القارئ في النهاية به.

حسناً، أعتقد بأن هذا كاف بعد قراءتي الأولى، أرجو ألا أكون قد سببت لك الملل، وعندما نلتقي (أحدهم قال بأنك مسافر إلى جينيف خلال الأيام القادمة، هذا رائع، لأنني سأكون هناك برفقة أورورا حتى نهاية الشهر تقريباً، وربما أمكننا اللقاء هناك). سنتحدث كثيراً حول كتابك من جديد، أشكر لك ثقتك هذه بإرسالك الكتاب بخط يدك. سمحت لنفسني بأن أطلع راؤول عليه، والذي كان قد قرأ قسمًا منه وأراد أن ينهيه. كما أن آخرين قد طلبوه مني لكنني رفضت لعلمي بأن ذلك ليس من حقي.

حزن كبير من أخيك هذا الذي غمرته سعادة كبيرة بينما خط لك هذه السطور.

خوليو

رابط المرجع:

<https://elbuenlibrero.com/la-critica-de-julio-cortazar-a-la-casa-verde/>

المستطرف الصغير منتخبات من مَجْمع الأمثال



عبد الرزاق دحنون

كاتب وباحث سوري، مُقيم في مدينة إزمير التركية، مواليد إدلب عام 1963، إجازة في العلوم الطبية - قسم تخدير وإنعاش - المعهد الطبي - جامعة حلب السورية. كتب العديد من البحوث والدراسات العلمية الطبية في جريدة النور السورية. بدأ الكتابة عام 1980 في مجلة الهدف الفلسطينية التي أسسها الشهيد غسان كنفاني في بيروت عام 1969. يكتب اليوم في العديد من الصحف والمجلات العربية منها: صحيفة الاتحاد الحيفاوية، جريدة طريق الشعب العراقية، جريدة الميدان السودانية، جريدة النور السورية، جريدة قاسيون السورية، جريدة العربي الجديد، جريدة الخليج الإماراتية، مجلة الجديد اللندنية، مجلة الثقافة الجديدة العراقية، مجلة الفيصل، مجلة المجلة العربية، مجلة الكاتب اليساري الكندية، وفي العديد من المواقع الإلكترونية.

جرى كلام في غربة كتب التراث العربي عن الأجيال الجديدة، بيني وبين ابنتي «نيسار» خريجة كلية الصيدلة من جامعة حلب السورية، حين رأته في أطيل النظر في كتاب مَجْمع الأمثال لأبي الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، المتوفى سنة 518 من الهجرة. قالت: يا أبت بيننا وبين هذا الكتاب ألف عام، وأراك تمعن فيه، وكأنك اكتشفت كنزاً. قلتُ: أصبت كبد الحقيقة بقولك هذا يا ابنتي، وقد أدهشتني عبارة نقلها محقق الكتاب الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد عن أبي الحسن البيهقي تقول: «كان مصنف كتاب مَجْمع الأمثال يأكل من كسب يده، وقد صاحب الفضل في أيام نقد زاده، وفني عتاده، وذهبت عدته، وبطلت أهبته، فقوم سناد العلوم بعد ما غيرتها الأيام بصروفها، ووضع أنامل الأفاضل على خطوطها وحرروفها».

نعم - أبقاك الله وحفظك يا ابنتي، وأتم نعمته عليك - فإنني لم أر في هذا الكتاب غير هذا الرأي. وقد كانت هذه النسخة من مَجْمَع الأمثال جليسةً مُحببة لشهور عديدة، والجليس الصالح كحامل المسك إما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحًا طيبًا، وقد وجدت عند الميداني عالمًا غنيًا من البشر الذين خاضوا في الحياة خوض مدرك عارف بحقائقها.

نعم، فاجأني مَجْمَع الأمثال بما يحمل من معارف في أنواع العلوم: من دين وفلسفة وسياسة واقتصاد واجتماع ولغة ونبات وحيوان وطبخ وأزياء. وهنالك رواية تقول: بعد ما ألف الزمخشري كتاب (المستقصى في الأمثال) اطلع على مَجْمَع الأمثال للميداني، فدهش من حسنه، وجمال صنعته، ويقال ندم على تأليفه المستقصى في الأمثال، لكونه دون مَجْمَع الأمثال في حسن التأليف والوضع وبسط العبارة وكثرة الفوائد.

قالت نيسار: يا أبت إذا كان الأمر كذلك، وأظنه كذلك، فالرأي أن تعمل لنا مستطرفًا صغيرًا تنخل فيه منتخبات من حكايات وطرائف وردت في مَجْمَع الأمثال، تهذب لفظها، وتختصر طولها، وتختار أجملها وأكثرها قربًا من عصرنا، وتخرج كل ذلك للناس، علها تكون تبيينًا حسنًا لقيمة التواصل مع تراث الآباء والأجداد.

قلتُ: هذا - أصلحك الله ورعاك، وجنبك الزلل وسدد خطاك - ما عزمت عليه - بعون الله وتوفيقه - لأنه ثمّة كتب في الأدب العربي - القديم والحديث - ألفت في هذا الباب وشاعت بين الناس من أشهرها كتاب: المستطرف في كل فن مستطرف، لمحمد بن أحمد بن منصور الأبيشي من أهل مصر المحروسة، عاش بين عامي 1388-1448 ميلادي. وأيضًا كتاب: الظرف والظرفاء لأبي الطيب محمد بن إسحاق بن يحيى الوشاء. وفي العصر الحديث ألف الباحث العراقي هادي العلوي البغدادي - طيب الله ثراه في دمشق - كتابين صدرتا عن دار المدى، الكتاب الأول: المستطرف الجديد وهو مختارات من التراث العربي. والكتاب الثاني: المستطرف الصيني وهو مختارات من تراث أهل الصين.

وآمل أن أكون قد وفقت في اختيار نصوص هذه المنتخبات من مَجْمَع الأمثال، وإخراجها صحيحة، فذلك ما أرجوه، وإن يكن فيه تقصير عن الغاية، فيشفع لي ما بذلته من جهد.

ما أرخص الجمل لولا الهرة

ضلَّ بعير في البادية، فأقسم صاحبه لئن وجده لبيعه بدرهم، فأصابه بعد

حين، فقرن به هرة وقال: أبيع الجمل بدرهم، وأبيع الهرة بألف درهم، ولا أبيعهما إلا معاً، ف قيل له: ما أرخص الجمل لولا الهرة.

تعست العجلة

كان فند مولى عائشة بنت سعد بن أبي وقاص، وكان أحد المغنين المجيدين، وله يقول ابن قيس الرقيات:

قل لفند يشيع الأظعانا

طالما سر عيشنا وكفانا

وكانت عائشة أرسلته يأتيها بنار من الجوار، فصادف قومًا يخرجون إلى مصر، فخرج معهم، فأقام بمصر سنة، ثم قدم، فأخذ نارًا، وجاء يعدو، فعثر، وتبدد الجمر، فقال: تعست العجلة.

أبي يغزو، وأممي تحدث

ذكروا أن رجلاً قدم من غزاة، فأتاه جيرانه يسألونه عن الخبر، فجعلت امرأته تقول: قتل من القوم كذا، وهزم كذا، فقال ابنها متعجبًا: أبي يغزو وأممي تحدث.

بأبي وجوه اليتامى

كان النعمان بن المنذر يضحك من رجل يعمل في الفلاحة، ولا يجيد ركوب الخيل، يقال له سعد القرقرة. وكان للنعمان فرس يقال له اليعموم يردى من ركبته، فقال يومًا لسعد: اركبه واطلب عليه الوحش، فامتنع سعد، فقهره النعمان على ذلك، فلما ركبته نظر إلى بعض ولده وقال: بأبي وجوه اليتامى. أي أفدي بأبي وجوههم. فضحك النعمان وأعفاه من ركوبه.

بعض البقاع أيمن من بعض

تعرض أعرابي لمعاوية في طريق وسأله، فقال معاوية: مالك عندي شيء، فتركه ساعة ثم عاوده في مكان آخر، فقال: ألم تسألني آنفًا، قال: بلى، ولكن بعض البقاع أيمن من بعض، فأعجبه كلامه ووصله.

جاورينا وأخبرينا

عشق رجلان امرأة، وكان أحدهما جميلاً وسيماً والآخر دميماً، فكان الجميل منهما يقول: عاشرينا وانظري إلينا، وكان الدميم يقول: جاورينا وأخبرينا، فكانت تدني الجميل، فقالت: لأختبرهما، فقالت لكل واحد منهما أن ينحر بغيراً. ثم أتتهما متنكرة، فبدأت بالجميل فوجدته عند القدر يلحس الدسم ويأكل الشحم، فاستطعمته فأمر لها بأسوأ لحم البعير، فوضع في قصعتها، ثم أتت الدميم فإذا هو يقسم لحم البعير ويعطي كل من سأله، فسألته، فأمر لها بأذكي اللحم، فوضع في قصعتها، فرفعت الذي أعطاها كل واحد منهما على حدة، فلما أصبحا غدوا إليها فوضعت بين يدي كل واحد منهما ما أعطاها، وأقصت الجميل، وقربت الدميم وتزوجته.

جوع كلبك يتبعك

ملك من ملوك حمير كان عنيفاً على أهل مملكته: يغضبهم أموالهم، ويسلبهم ما في أيديهم، وكانت الكهنة تخبره أنهم سيقتلونه، فلا يحفل بذلك، وإن امرأته سمعت أصوات السؤال فقالت: إني لأرحم هؤلاء لما يلقون من الجهد، ونحن في العيش الرغد، وإني لأخاف عليك أن يصيروا سباعاً وقد كانوا لنا أتباعاً. فرد عليها: جوع كلبك يتبعك.

فلبث بذلك زماناً، ثم أغزاهم فغنموا ولم يقسم فيهم شيئاً، فلما خرجوا من عنده قالوا لأخيه وهو أميرهم: قد ترى ما نحن فيه من الجهد، ونحن نكره خروج الملك منكم أهل البيت إلى غيركم فساعدنا على قتل أخيك، واجلس مكانه. وكان قد عرف بغيه واعتداه عليهم، فأجابهم إلى ذلك، فوثبوا عليه فقتلوه.

الحذر قبل إرسال السهم

تزعّم العرب بأن الغراب أراد ابنه أن يطير، فرأى رجلاً قد وتر سهماً وسدد ليرميه، فطار الفرخ، فقال أبوه: اتئد يا ولدي حتى تعلم ما يريد الرجل، فقال له: يا أبت الحذر قبل إرسال السهم.

كذلك النجار يختلف

نظر ثعلب في بئر، فإذا في أسفلها دلو، فركب الدلو الأخرى الفارغ من

الماء، فأنحدرت به، وعلت الأخرى التي فيها ماء، فشرب، وبقي في البئر، فجاءت الضبع فأشرفت فقال لها الثعلب: انزلي فاشربي، فقعدت في الدلو، فأنحدرت بها وارتفعت الأخرى بالثعلب، فلما رأته مصعداً قالت له: أين تذهب؟ قال: كذلك النجار يختلف. النجر والنجار: الأصل.

أحمق من جحا

هو رجل من فزارة، وكان يكنى أبا الغصن. فمن حمقه أن عيسى بن موسى الهاشمي مر به وهو يحفر بظهر الكوفة موضعاً، فقال له: مالك يا أبا الغصن؟ قال: إني قد دفنت في هذه الصحراء دراهم ولست أهتدي إلى مكانها، فقال عيسى: كان يجب أن تجعل عليها علامة، قال: قد فعلت، قال: ماذا؟ قال: سحابة في السماء كانت تظلمها، ولست أرى العلامة.

ومن حمقه أن أبا مسلم الخرساني لما ورد الكوفة قال لمن حوله: أيكم يعرف جحا فيدعوه إلي؟ فقال يقطين: أنا، ودعاه، فلما دخل لم يكن في المجلس غير أبي مسلم ويقطين، فقال: يا يقطين أيكما أبو مسلم؟

كل شاة برجلها معلقة

ولي وكيع بن سلمة بن زهير بن إياد أمر البيت بعد جرهم، فأقام صرحاً بأسفل مكة عند سوق الخياطين اليوم- زمن الميداني مصنف مجمع الأمثال- وجعل فيه أمة يقال لها حزورة، وبها سميت حزورة مكة، وجعل في الصرح سلماً، فكان يرقاه ويزعم أنه يناجي الله تعالى، وكان ينطق بكثير من الخبر، وكان علماء العرب يزعمون أنه من الصديقين، وكان من قوله: مرضعة أو فاطمة، ووادعة وقاصمة، والقطيعة والفجيعة، وصللة الرحم، وحسن الكلام، ومن كلامه: زعم ربكم ليجزيين بالخير ثواباً، وبالشر عقاباً، إن من في الأرض عبيد لمن في السماء. فلما حضرته الوفاة جمع قومه وقال: اسمعوا وصيتي، الكلم كلمتان، والأمر بعد البيان، من رشد فاتبعوه، ومن غوى فافضوه، وكل شاة برجلها معلقة.

إنما نعطي الذي أعطينا

أبو الذلفاء رجل من أهل الوبر خلفته من الإناث، فتزوج امرأة حرة كريمة، فولدت له بنتاً فصبر، ثم ولدت له بنتاً ثانية فصبر، ثم ولدت له بنتاً ثالثة فهجر الزوجة، وتحول عنها إلى بيت قريب منها، فلما رأته ذلك أنشدت:

ما لأبي الذلفاء لا يأتينا

وهو في البيت الذي يلينا

يغضب إن لم نلد البنينا
وإنما نعطي الذي أعطينا
فلما سمع الرجل ذلك طابت نفسه ورجع إليها.

تأبى له ذلك شغاف قلبي

تزوج رجل امرأة وله أم كبيرة، فقالت المرأة للزوج: لا أنا ولا أنت حتى تخرج هذه العجوز عنا، فلما أكثرت عليه احتمل العجوز على عنقه ليلاً، ثم أتى بها وادياً كثير السباع، فرمى بها فيه، ثم تنكر لها، فمر بها وهي تبكي، فقال: ما يبكيك يا عجوز؟ قالت: طرحني ابني ههنا وذهب وأنا أخاف أن يفتسه الأسد، فقال لها: تبكين له وقد فعل بك ما فعل؟ هلا تدعين عليه، قالت: تأبى له ذلك شغاف قلبي، أي دخل حبه تحت الشغاف. والشغاف: غلاف القلب وهو جلدة دونه كالحجاب.

كالعاطف على العاض

يقال: ناقة عاطف، تعطف على ولدها. وأصله أن ابن المخاض ربما أتى أمه يرضعها فلا تمنعه، وربما عض على ضرعها فلا تمنعه أيضاً. وابن الناقة يدعى فصيلاً إذا شرب الماء وأكل الشجر، وهو بعد يرضع، فإذا أرسل الفحل في الشول دعيت أمه مخاضاً، ودعي ابنها ابن مخاض.

الحديث ذو شجون

كان لضبة بن إلياس بن مضر ابنان يقال لأحدهما سعد وللآخر سعيد، فنفرت إبلى لضبة تحت الليل، فوجه ابنه في طلبها، ففترقا فوجدها سعد، فردها، ومضى سعيد في طلبها فلقيه الحارث بن كعب، وكان على الغلام بردين فسأله الحارث إياهما، فأبى عليه، فقتله وأخذ برديه، فكان ضبة إذا أمسى فرأى تحت الليل سواداً قال: أسعد أم سعيد؟ فمكث ضبة بذلك ما شاء الله أن يمكث، ثم إنه حج فوافى عكاظ فلقي بها الحارث بن كعب ورأى عليه بردي ابنه سعيد، فعرفهما، فقال له: هل أنت مخبري عن هذين البردين اللذين عليك؟ قال: بلى لقيت غلاماً وهما عليه فسألته إياهما فأبى عليّ فقتلته وأخذت برديه هذين، فقال ضبة: بسيفك هذا؟ قال: نعم، فقال: فأعطينه أنظر إليه فإني أظنه صارماً، فأعطاه الحارث سيفه، فلما أخذه من يده هزه، وقال: الحديث ذو شجون، ثم ضربه به حتى قتله، فقيل له: يا ضبة أفي الشهر الحرام؟ فقال: سبق السيف العذل.

تشمرت مع الجاري

ركب زهير بن أبي سلمى مع ابنه كعب سفينة في بعض الأسفار، فأنشد زهير قصيدته المشهورة:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم
بحومانة الدراج فالمتلم

وقال لابنه كعب: دونك فأحفظها، فقال: نعم وأمسيا فلما أصبحا قال له: يا كعب ما فعلت العقيلة؟ يعني القصيدة، قال: يا أبت إنها تشمرت مع الجاري، يعني نسيتها فمرت مع الماء، فأعادها عليه، وقال: إن شمرتها يا كعب شمرت بك على أثرها. يقال: تشمرت السفينة إذا انحدرت مع الماء وشمرتها إذا أرسلتها.

أحلم من الأحنف

هو الأحنف بن قيس، وكنيته: أبو بحر، واسمه صخر، من بني تميم، وكان في رجله حنف، وهو الميل إلى إنسيه. وكان حليماً موصوفاً بذلك، حكيماً معترفاً له به. قال قيس ابن عاصم المنقري: حضرته يوماً وهو يحدثنا إذ جاءوا بابن له قتيل، وابن عم له كتيّف، فقالوا: إن هذا قتل ابنك هذا، فلم يقطع حديثه، حتى إذا فرغ من الحديث التفت إليهم فقال: أين ابني فلان؟ فجاءه، فقال: يا بني قم إلى ابن عمك فأطلقه، وإلى أخيك فادفنه، وإلى أم القتيل فأعطها مائة ناقة فإنها غريبة لعلها تسلو عنه.

كيف أعادوك وهذا أثر فأسك

أخوان كانا في إبل لهما فأجدبت بلادهما، وكان بالقرب منهما واد خصيب وفيه حية تحميه من كل أحد، فقال أحدهما للآخر: يا فلان، لو أني أتيت هذا الوادي الخصيب فرعيت فيه إبلي وأصلحتها فقال له أخوه: إنني أخاف عليك الحية، ألا ترى أن أحداً لا يهبط ذلك الوادي إلا أهلكته، قال: فوالله لأفعلن، فهبط الوادي ورعى به إبله زماناً، ثم إن الحية نهشته فقتلته، فقال أخوه: والله ما في الحياة بعد أخي خير، فلاطلبن الحية ولاقتلنها أو لأتبعن أخي، فهبط ذلك الوادي وطلب الحية ليقتلها، فقالت الحية له: أأست ترى أني قتلت أخاك؟ فهل لك في الصلح فأدعك بهذا الوادي تكون فيه وأعطيك كل يوم ديناراً ما بقيت؟ قال أو فاعله أنت؟ قالت: نعم، قال: إنني أفعل، فحلف لها وأعطها الموائيق لا يضرها، وجعلت تعطيه كل يوم ديناراً، فكثر ماله حتى صار

من أحسن الناس حالاً، ثم إنه تذكر أخاه فقال: كيف ينفعي العيش وأنا أنظر إلى قاتل أخي؟ فعمد إلى فأس فأخذها ثم قعد لها فمرت به فتبعها فضربها فأخطأها ودخلت الجحر، ووقعت الفأس بالجبل فوق جحرها فأثرت فيه فلما رأت ما فعل قطعت عنه الدينار، فخاف الرجل شرها وندم، فقال لها: هل لك في أن تتواثق ونعود إلى ما كنا عليه؟ فقالت: كيف أعاودك وهذا أثر فأسك؟

خذ من الرضفة ما عليها

الرضف: الحجارة المحماة وغر بها اللبن، واحدها رضفة، وهي إذا ألقيت في اللبن لزق بها منه شيء، فيقال: خذ ما عليها، فإن تركك إياه لا ينفع. قال الأصمعي: أصل ذلك الطعام أنهم كانوا إذا أعوزهم قدر يطبخون فيها عملوا شيئاً كهيئة القدر من الجلود وجعلوا فيه الماء واللبن، وما أرادوا من زاد، ثم ألقوا فيها الرضف - وهي الحجارة المحماة - لتتضج ما في ذلك الوعاء.

أعطني حظي من شواية الرضف

امرأة غريرة كان لها زوج يكرمها في المطعم والملبس، وكانت قد أوتيت حظاً من جمال فحسدت على ذلك فابتدرت لها امرأة لتشينها، فسألتها عن صنيع زوجها، فأخبرتها بإحسانه إليها، فلما سمعت ذلك قالت، وما إحسانه، وقد منعك حظك من شواية الرضف؟ وما شواية الرضف؟ قالت: هي من أطيب الطعام، وقد استأثر بها عليك فاطلبها منه، فأجبت قولها لغراتها، وظنت أنها قد نصحت لها، فتغيرت على زوجها، فلما أتاها وجدها على غير ما كان يعهدها، فسألها ما بالها، قالت: يا ابن عم تزعم أنني عليك كريمة، وأن لي عندك مزية، كيف وقد حرمتني شواية الرضف؟ بلغني حظي منها. فلما سمع مقالتها عرف أنها قد دهيت، فأصاخ وكره أن يمنعها فترى أنه إنما منعها إياها ضناً بها، فقال: نعم وكرامة، أنا فاعل الليلة إذا راح الرعاء، فلما راحوا وفرغوا من مهنتهم ورضفوا غبوقهم دعاها فاحتمل منها رضفة فوضعها في كفها، وقد كانت التي أوردتها قالت لها: إنك ستجدين لها سخناً في بطن كفك فلا تطرحيها فتفسد، ولكن عاقبي بين كفيك ولسانك، فلما وضعها في كفها أحرقتها فلم ترم بها، فاستعانت بكفها الأخرى فأحرقتها، فاستعانت بلسانها تبردها به فاحترق، وخاب مطلبها.

من أين تؤكل الكتف؟

قال بعضهم: تؤكل الكتف المطبوخة في المرق من أسفلها، ومن أعلى يشق عليك، ويقولون: تجرى المرققة بين لحم الكتف والعظم، فإذا أخذتها من أعلى جرت عليك المرققة وانصبت، وإذا أخذتها من أسفلها انقشرت عن عظمها وبقيت المرققة مكانها ثابتة.

لا يعلم ما في الخف إلا الله والإسكافي

وقف كلب بيباب دكان إسكافي، وأطال الوقوف، نهره صانع النعال قائلاً: ماذا تريد من الوقوف بيبابي؟ إلا أن الكلب تمهل، وراح يحشر أنفه في حوض الماء، ويُعثر قوالب الخشب المنقوعة، فما كان من الإسكافي إلا أن رماه بخف شدد على قالب الخشب، فأوجعه جداً، فجعل الكلب يصيح ويجزع، فقال له أصحابه من الكلاب: أكل هذا من خف؟ فقال: لا يعلم ما في الخف إلا الله والإسكافي.

رجع بخفي حين

حين إسكافي من أهل الحيرة ساومه أعرابي بخفين، فاختلفا في الثمن حتى أغضبه، فأراد غيظ الأعرابي، فلما ارتحل الأعرابي أخذ حين أحد خفيه وطرحه في الطريق، ثم ألقى الآخر في موضع آخر، فلما مر الأعرابي بأحدهما قال: ما أشبه هذا الخف بخف حين ولو كان معه الآخر لأخذته، ومضى، فلما انتهى إلى الآخر ندم على تركه الأول، وقد كمن له حين، فلما مضى الأعرابي في طلب الأول عمد حين إلى راحلته وما عليها فذهب بها، وأقبل الأعرابي وليس معه إلا الخفان، فقال له قومه: ماذا جئت به من سفرك؟ فقال: جئتكم بخفي حين.

إنك خير من تفاريق العصا

غنية امرأة من أهل الوبر فقيرة لديها ولد وحيد كثير التلفت إلى الناس مع ضعف جسد ودقة عظم، فواثب يوماً فتى فقطع الفتى أنفه، فأخذت غنية دية أنفه، فحسنت حالها بعد فقر مدقع، ثم واثب آخر فقطع أذنه، فأخذت ديتها، فزادت حسن حال، ثم واثب آخر فقطع شفته، فأخذت الدية، فلما رأت ما صار عندها من الإبل والغنم والمتاع، وذلك من كسب جوارح ابنها حسن رأيها فيه وذكرته في أرجوزتها فقالت:

أحلف بالمرودة حقاً والصفا

إنك خير من تفاريق العصا

ف قيل لأعرابي: ما تفاريق العصا؟ قال: العصا تقطع ساجوراً، والسواجير تكون

للكلاب وللأسرى من الناس، ثم تقطع عصا الساجور فتصير أوتادًا، ويفرق الوتد، فتصير كل قطعة شظاظًا، فإن جعل لرأس الشظاظ كالفلكة صار للبختي مهارةً، وهو العود الذي يدخل في أنف البختي، وإذا فرق المهار جاءت منه تواد، وهي الخشبة التي تشد على خلف الناقة إذا صرت، هذا إذا كانت عصًا، فإذا كانت قناة فكل شق منها قوس بندق، فإذا فرقت الشقة صارت سهامًا، فإن فرقت السهام صارت حطاء، فإن فرقت الحطاء صارت مغازل، فإن فرقت المغازل شعب به الشعاب أقداحه المصدوعة وقصاعه المشقوقة على أنه لا يجد لها أصلح منها وأليق بها.

إِنَّ الْعَصَا قُرَعَتْ لِذِي حُلْمٍ

أول من قُرَعَتْ له العصا عمرو بن مالك بن ضبيعة أخو سعد بن مالك الكِنَاني، وذلك أن سعدًا أتى النعمان بن المنذر ومعه خيل له قادهما، وأخرى عَرَّاهما، فقيل له: لم عَرَّيت هذه وقُدَّت هذه؟ قال: لم أقد هذه لأمنعها ولم أعر هذه لأهبها. ثم دخل على النعمان، فسأله عن أرضه، فقال: أما مَطَرُها فغزير، وأما نبتها فكثير، فقال له النعمان: إنك لَقَوَّالٌ، وإن شئت أتيتك بما تَعَيَّا عن جوابه، قال: نعم، فأمر وصيفًا له أن يَلْطِمَهُ، فَلَطِمَهُ لَطْمَةً، فقال: ما جواب هذه؟ قال: سَفِيهِ مأمور، قال: الطِّمُّه أخرى، فَلَطِمَهُ، قال: ما جواب هذه؟ قال: لو أَخَذَ بالأولى لم يعد للأخرى، وإنما أراد النعمان أن يتعدَّى سعد في المنطق فيقتله، قال: الطمه الثالثة، فَلَطِمَهُ، قال: ما جواب هذه؟ قال: رَبُّ يُوَدِّبُ عبده، قال: الطِّمُّه أخرى، فَلَطِمَهُ، قال: ما جواب هذه؟ قال: مَلَكَتْ فَأَسْجَحُ، قال النعمان: أَصَبْتَ فامكُثْ عندي، وأعجبه ما رأى منه، فمكث عنده ما مكث. ثم إنه بَدَأَ للنعمان أن يبعث رائدًا، فبعث عمرًا أخا سَعْدٍ، فأبطأ عليه، فأغضبه ذلك فأقسم لئن جاء ذامًا للكلأ أو حامدًا له ليقتلنه، فقدم عمرو، وكان سعد عند الملك، فقال سعد: أتأذن أن أكلمه؟ قال: إِذْنٌ يقطع لسانك، قال: فأشير إليه؟ قال: إِذْنٌ يقطع يدك، قال: فأقرع له العصا؟ قال: فأقرعها، فتناول سعد عصًا جلسه وقرع بعصاه قرعةً واحدة، فعرف أنه يقول له: مكانك، ثم قرع بالعصا ثلاث قرعات، ثم رفعها إلى السماء ومسح بعصاه بالأرض، فعرف أنه يقول له: لم أجد جَدْبًا، ثم قرع العصا مرارًا ثم رفعها شيئًا وأومأ إلى الأرض، فعرف أنه يقول: ولا نَبَاتًا، ثم قرع العصا قرعةً وأقبل نحو الملك، فعرف أنه يقول: كَلِّمَهُ، فأقبل عمرو حتى قام بين يدي الملك، فقال له: أَخْبِرْنِي هل حمدت خِصْبًا أو ذممت جَدْبًا؟ فقال عمرو: لم أذمم هُزْلًا، ولم أحمد بَقْلًا، الأَرْضُ مُشْكِلَةٌ لا خِصْبُهَا يعرف، ولا جَدْبُهَا يوصف، رائدُها واقف، ومُنْكَرُها عارف، وأمنُها خائف.

في بيته يؤتى الحكم

التقطت الأرنب ثمرة، فاختلسها الثعلب فأكلها، فانطلقا يختصمان إلى الضب فقالت الأرنب: يا أبا الحسل فقال: سمياً دعوت، قالت: أتيناك لنختصم إليك، قال: عادلاً حكمتما، قالت: فاخرج إلينا، قال: في بيته يؤتى الحكم، قالت: إني وجدت ثمرة، قال: حلوة فكليها، قالت: فاختلسها الثعلب، قال: لنقسه بغى الخير، قالت: فلطمته، قال: بحقك أخذت، قالت: فلطمني، قال: حر انتصر، قالت: فاقض بيننا، قال: قد قضيت.

كصوت الطبل

تزعّم العرب أن الأسد رأى الحمار، فرأى شدة حوافره وعظم أذنيه وعظم أسنانه وبطنه، فهأبهُ وقال: إن هذا الدابة لمنكر، وإنه لخليق أن يغلبني، فلو زُرُّته ونظرت ما عنده، فدنا منه فقال: يا حمار أرايت حوافرك هذه المنكرة لأي شيء هي؟ قال: للأكم، فقال الأسد: قد أمنت حوافره، فقال: أرايت أسنانك هذه لأي شيء هي؟ قال: للحنظل، قال الأسد: قد أمنت أسنانه، قال: أرايت أذنيك هاتين المنكرتين لأي شيء هما؟ قال: للذباب، قال: أرايت بطنك هذا لأي شيء هو؟ قال: كصوت الطبل، فعلم أنه لا خوف منه، فافترسه.

علقوا في عنق الأسد جليلاً

كان الأسد يغشى بيوت بنى عجل فيفترس منهم الناقة بعد الناقة والبعير بعد البعير فقالت بنو عجل: كيف لنا بهذا الأسد فقد أضر بأموالنا؟ فقال أحرق من فيهم: علقوا في عنق هذا الأسد جليلاً، فإذا جاء على غفلة منكم وغرة تحرك الجليجل في عنقه فأدر كنا غايته.

ترجمات



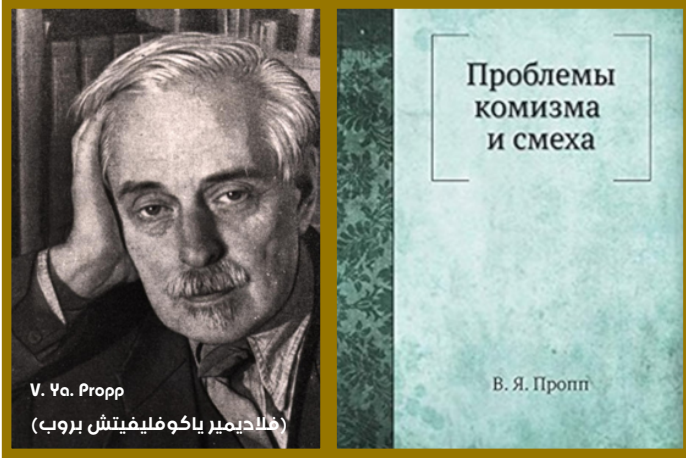
■ قضايا الإضحك والضحك

ف. يا. بروب

ترجمة وتقديم د. غسان مرتضى



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.



قضايا الإضحك والضحك

ف. يا. بروب

ترجمة وتقديم د. غسان مرتضى

كاتب وباحث ومترجم سوري، إجازة في اللغة العربية وآدابها من جامعة دمشق، 1984، دكتوراه في الأدب المقارن، سانت بيتربورغ / روسيا، 1991، أستاذ الأدب المقارن والعالمية في جامعة حمص- سوريا سابقاً. أستاذ في جامعة سييرت - تركيا منذ 2014. من مؤلفاته: الآداب العالمية، بالاشتراك مع آخرين، (جامعة حمص/البعث، 2007)؛ فرسان وعشاق: دراسات تطبيقية في الأدب المقارن، (أبو ظبي: منشورات هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2015)؛ نظرية الأدب المقارن وانعكاساتها في العالم العربي، (قيد النشر)؛ فن السيرة الشعبية في ضوء الأدب المقارن، (قيد النشر). من ترجماته: ميخائل بولغاكوف، مذكرات طبيب شاب، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997)؛ ساطم أولوغ زادة، ثلاث مسرحيات من طاجيكستان، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002)؛ فكتور جيرمونسكي، علم الأدب المقارن شرق وغرب، (منشورات حمص، 2004)؛ ب. م. إجنباوم، الأدب: نظرية - نقد - جدل، (منشورات مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2022)؛ فلاديمير بروب، الفولكلور والواقع، (منشورات مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2022)؛ فلاديمير بروب، الضحك والإضحك، (مخطوط).



غسان مرتضى

مقدمة المترجم

ولد ف. يا. بروب V. Ya. Propp سنة 1895 في سانت بيتربورغ في عائلة ميسورة الحال، مهاجرة من ألمانيا، واكتسب معارفه الأولى في أجواء الدفء المنزلي، فتعلم في سن مبكرة الألمانية والفرنسية، إضافة إلى الروسية لغته الأم، وتلقى علومه المدرسية في المدارس الدينية. تخرج عام 1918 في جامعة سانت بيتربورغ بعد أن أنهى دراسته في اللغات والآداب السلافية، ثم عمل مدرساً للغة الألمانية في عدد من المعاهد.

نذر بروب حياته العلمية لدراسة الأدب الشعبي، وأنجز عام 1928 عمله العلمي المهم الأول مورفولوجيا الحكاية الخرافية الذي اجتهد في كتابته عشر سنوات، لكن الكتاب لم يحظ في روسيا بقبول يتناسب مع أهميته، إلى أن تُرجم إلى اللغة الإنكليزية عام 1958، فحظي بتقدير عدد من العلماء الغربيين، ولا سيما البنيويين منهم، واكتسب الكتاب والمؤلف شهرة عالمية طارت في الآفاق.

وعلى الرغم من أن بروب قد خصَّصَ جلَّ اهتمامه ووقته لدراسات الفولكلور، فإنَّه لم يكن غريباً عن موضوعات علم الأدب العامَّة، فقد اشتغل في أعوام حياته الأخيرة اشتغلاً مركَّزاً على قضايا الفكاهة في الأدب والفنِّ، واستطاع أن يكتب عن ذلك كتاباً نضع فصوله الأولى بعد هذه المقدِّمة بين يدي القارئ العربيِّ مترجماً، وينجز عدداً من الأبحاث والمقالات.

كتب بروب كتاب **قضايا الإضحك والضحك** في أخريات أيام حياته، ومات قبل أن يوصله إلى صيغته النهائيَّة، فصدر الكتاب بعد موته بعدة سنوات، بتحرير أرملة إي. يا. أنتيپوفا E. Ya. Antipova التي أخرجته إلى النور، وأخرجت معه كتابه الأخير **الحكاية الروسية**.

بين يدي الترجمة:

دفعتنني إلى ترجمة هذا الكتاب عدَّة أسباب أذكر منها اثنين: الأول أن الكتاب يقع خارج سياق أعمال بروب الكبرى، فإذا ما نظرنا في ثبوت كُتبه وأبحاثه ودراساته فإننا سرعان ما نلاحظ أن كتابه **قضايا الإضحك والضحك**، ليس من طبيعة اهتمامات المؤلِّف الأساسيَّة. وبالإضافة إلى ذلك يبدو أن الكتاب لم يحظَ باهتمام الأوروبيين، فلم يصادفه الدارسون والمترجمون العرب في اللغتين الفرنسيَّة والإنجليزيَّة، لذا لم يُعرَف في عالمنا العربيِّ، ولم يذكره أحد من دارسينا وباحثينا في حدود معرفتي. وكان اهتمامي بهذا العالم قد دفعني إلى ترجمة كتابه **الفولكلور والواقع** الذي صدر عن مؤسسة ميسلون عام 2022، وآثرت وأنا أنوي ترجمة أعماله الكاملة أن أنقل كتابيه اللذين نُشرا بعد موته قبل غيرهما، لأنَّه كتبهما في أخريات أيام حياته بعد أن وصل إلى اختمار الأعماق، فبدأت بهذا الكتاب.

والسبب الآخر أن المكتبة العربيَّة فقيرة بالكتب التي تتحدَّث عن الضحك فلسفته ونظريَّته، فعدا كتاب هنري برغسون Henri Bergson الذي ترجم إلى العربيَّة مرَّتين، لا نجد كتاباً مترجمة مخصَّصة لتناول هذا الموضوع. وأظن أن ما ينطوي عليه هذا الكتاب من معلومات ومقاربات تتناول نظرية الضحك، وتدرس أسبابه وأنواعه، وتكشف عن أهميَّته لفهم عدد من الطقوس والأساطير، يعدُّ مسوِّغاً كافياً لترجمته. ومن ناحية أخرى فإنَّ المكتبة العربيَّة قديماً وحديثاً غنيَّة بالكتب الفكاهية والمضحكة، وما أحوجنا إلى القاعدة النظرية التي تجعل دراساتها هذه الكتب مكيمة متينة، وأظن أن بروب الذي يكره النظرية والتنظير، يقدم لنا - على الرغم من ذلك - مادَّة نظريَّة عالية المستوى في هذا الكتاب، فضلاً عن أن مقارباته التطبيقيَّة ومعالجاته الأمثلة والنماذج يمكن أن تساعدنا في فهم مكتبتنا الفكاهيَّة على نحوٍ أعمق وأفضل.

ملاحظات عن الترجمة:

كان يمكن أن يُترجم عنوان الكتاب **Проблемы комизма и смеха** بقضايا الكوميديَّة والضحك، لكنَّ كلمة كوميديا، والنسبة إليها كوميدية، قد تُفهم بطرائق لا تخلو من الالتباس، لذا آثرت أن أستخدم كلمة الإضحك ترجمةً لكلمة **КОМИЗМ** درءاً للالتباس من ناحية، ولانسجامها مع كلمة الضحك من ناحية أخرى، فضلاً عن أن المؤلِّف يشير غير مرَّة في الكتاب إلى أنه يستخدم كلمة **КОМИЗМ** بمعنى الإضحك، أو مسبِّب الضحك.

آثرت وضع الهوامش في أسفل كل صفحة، لتيسير اطلاع القارئ عليها دون عناء، وصححت بعض الهوامش بتدقيقها على الأصول. وشرحت بعض الكلمات، ووضّحت بعض المعاني، وترجمت لبعض الأعلام عند الضرورة؛ كي يكون النصّ العربيّ في متناول القارئ من دون عناء أو مشقة. ووضعت أسماء العلم الأجنبية وأسماء الشخصيات بما في ذلك الروسية بالأحرف اللاتينية عند ذكرها أول مرّة. ووضعت الإحالات على المنشورات الروسية بلغتها الأصلية مع الترجمة إلى العربية، أمّا الإحالات على المنشورات باللغات الأخرى فاكتفيت بنصوصها الأصلية من دون ترجمة.

اقتبس بروب في بعض الأحيان مقولات مهمّة من مفكرين وفلاسفة، وأغفل الإحالة إليهم، ويبدو السبب في ذلك أنّه مات قبل أن يراجع الكتاب مراجعات أخيرة، وقد حاولت تثبيت المواضع التي أخذ منها في الهوامش، فوصلت إلى الأصول أحياناً فثبتتها، وأخفقت في الوصول في أحيان أخرى فتركتها.

كتاب (قضايا الإضحاك والضحك) الذي تقدّمه للقارئ ليس للمتعة والتسلية فحسب، وليس مضحكاً بالمعنى الحرفي، ولا يصحّ النظر إليه على أنّه كتاب في الفكاهات والنوادر، إنّهُ كتاب في الفكر والدرس الأدبيّ السيكولوجي والاجتماعي واللغوي، كتاب موجه للعارفين بالأداب العالميّة، ولا سيّما السرديات الكوميديّة، كتاب قد يدفع من يطالعه إلى إعادة قراءة ما كان قرأه سابقاً بمنطق مختلف وأسلوب جديد. ولئن كان تركيز بروب منصباً في الأساس على الأدب الروسي، فإنّه لم يمتنع عن التجوال في عوالم الآداب الإنجليزيّة والفرنسيّة والتركيّة...، ولئن كان تركيزه منصباً أيضاً على الأدب، فإنّه لم يمتنع عن التجوال في عوالم الفنّ التشيكليّ والكاريكاتير والسيرك ومسرح العرائس.

المرجم

قليلٌ من المنهجية

تعطينا مراجعة سريعةً لنظريّات الضحك لوحة غير مُطَبَّئنة. والسؤال الذي يطرح نفسه تلقائياً هنا: هل نحن بحاجة فعلياً إلى نظريّة؟ وهل يستحق الأمر إضافةً نظريّةً جديدةً إلى النظريّات الكثيرة المعروفة؟ ربّما لا تكون هذه النظريّة الجديدة أكثر من لعبة ذهنيّة، أو نظريّة مدرسيّة scholasticism ميّنة، لا رجاء منها في حياة أحد الفلاسفة. ولا يخلو هذا الشكّ في المبدأ من بعض الأساس؛ فقد تمكّن أعظم الفكاهيين والساخرين في واقع الحال من تدبّر الأمر من دون أيّة نظريّة. وما زال الفكاهيون المعاصرون المحترفون، والكتّاب، والمغنون، والعاملون في المسرح والسينما والسيرك يستغنون عنها. لكنّ هذا لا يعني أنّنا لسنا بحاجة إلى نظريّة، فهي ضرورة لا فكك منها في أيّ ميدان من ميادين المعرفة الإنسانيّة، ولا يمكن لأيّ علم في أيامنا هذه أن يستغني عنها؛ فللنظريّة قيمة معرفيّة قبل كل شيء، والعلم بها هو أحد عناصر النظرة العلميّة للعالم عموماً.

إنّ العيب الأول والرئيس في جميع النظريّات المعروفة (ولا سيّما الألمانيّة) هو التجريد المخيف، التجريد التّام. فالنظريّات توضع من دون الأخذ في الحساب علاقتها بأيّ واقع حقيقيّ. وفي معظم الحالات، تكون هذه النظريّات فلسفات ميّنة في حقيقة الأمر. وعدا عن ذلك، فإنّها تُقدّم بصورة

صعبة عسيرة، حتّى إنَّها تستغلّق على الفهم في بعض الأحيان. وتتكون هذه الأعمال من محاكمات نظريّة صرف؛ فقد تمرُّ أحياناً صفحات كاملة أو عشرات الصفحات من دون مثال فعليٍّ واحد. ويتمثل أصحاب هذه النظريّات بالحقائق الواقعيّة على نحوٍ نادر، وعندما يحصل ذلك؛ فإنَّها تبدو مجرد رسوم توضيحيّة للمسائل المجردة المقدّمة، علماً أنّ الأمثلة التي تُختار هي الأمثلة التي يبدو أنّها تؤكد الأطروحات المقدّمة؛ أمّا الأمثلة التي لا تؤكد تلك الأطروحات فيُسكت عنها، وبساطة فإنّ المؤلفين لا يلاحظونها.

سيتعيّن علينا حلُّ مسألة العلاقة بين النظريّة والحقائق الواقعيّة بطريقة مختلفة عمّا حصل حتّى الوقت الراهن. ويجب أن يقوم الأساس على دراسة دقيقة وموضوعيّة للحقائق، وليس دراسة الأفكار المجردة، مهما كانت هذه الأفكار مثيرة وجذابة بذاتها.

يمكن أن يكون للمنهج أهميّة حاسمة في أيّ دراسة. وقد انحصر المنهج في تاريخ القضيّة التي ندرسها في الغالبية العظمى من الحالات بأنّ جوهر الضحك قد حُدّد مسبقاً في إطار تلك الأنظمة الفلسفيّة التي يلتزم بها مؤلفوها. وقد انطلق المؤلفون من بعض الفرضيّات، واختيرت الأمثلة لتناسب تلك الفرضيّات. وكان من المُفترض أن توضّح هذه الأمثلة الفرضيّة، وتبرهن عليها. وهذا المنهج يُسمّى - وفقاً لما هو متعارف عليه - الاستنتاجيّ. وهو ممكن ومسوّغ في تلك الحالات التي تكون فيها الحقائق والأمثلة غير كافية، أو عندما تكون قليلة بطبيعتها، وعندما لا تمكن ملاحظتها بصورة مباشرة، أو لا يمكن تفسيرها بأيّ طريقة أخرى.

لكنّ ثمّة منهجاً آخر لا يبدأ من الفرضيّة، بل من الدراسة المقارنيّة الدقيقة، ومن تحليل الموادّ المدروسة وصولاً إلى الاستنتاجات المعتمدة على تلك الموادّ. ويُسمّى هذه المنهج - وفقاً لما هو متعارف عليه - الاستقرائيّ. إنّ أكثر العلوم المعاصرة لا يمكن أن يبنى على تأسيس الفرضيّات فحسب، بل لا بدّ من اعتماد المنهج الاستقرائيّ هناك حيث تسمح الموادّ المدروسة بذلك، لأنّ هذا المنهج هو الوحيد الذي يوصل إلى الحقائق الأكيدة.

من الضروريّ قبل كلّ شيء، وقبل إجراء أيّ اختيار، أن نجمع موادّ الدراسة، ونُنظّمها، من دون التخلي عن أيّ شيء منها؛ يجب أن نجمع كلّ شيء يبعث على الضحك أو التبسّم، ونأخذ في الحسبان، مهما كانت علاقته بمجال الضحك بعيدة.

إنّ العمل الذي نقترحه هو في أساسه عمل في علم الأدب. لذا، فقد درسنا قبل كلّ شيء أعمال الكتاب الإبداعية، وبدأنا دراستنا بأكثر الأعمال الفكاهيّة والكوميديّة عبقريةً وإبداعاً، ومع ذلك، كان علينا أن نتناول أيضاً الأعمال الأضعف والأقلّ نجاحاً. لقد درست في الفصل الأول الكلاسيكيّات الروسيّة التي تُشكّل نتاجات غوغول أعظم كنوزها. وينهض أمامنا غوغول بوصفه القامة الأعلى، وأعظم الفكاهيين والساخرين الذين عرفهم تاريخ الأدب، تاركاً وراءه بعيداً جميع الأساتذة من روس وأجانب. لذا ينبغي على القارئ ألاّ يندهش عندما يرى أنّنا استقين كثيراً من الأمثلة من أعماله. لكنّنا مع ذلك لم نكتف بالأمثلة المعتمدة على أعمال غوغول، إذ كان لا بدّ من النظر في أعمال عدد من الكتاب الآخرين السابقين منهم والمعاصرين، كما كان لا بدّ من الاستفادة من مواد الفنّ الشعبيّ أو الفولكلور. فلللكاهة في بعض الحالات في الفولكلور مزيّات خاصّة تجعلها مختلفة عن فكاهة الكتاب المحترفين. فضلاً عن أنّ الفنّ الشعبيّ غالباً ما يُقدّم مادّة واضحةً ومعبرةً لا يجوز إغفالها.

لا يمكن للدارس أن يتناول قضية الضحك، قاصراً عمله على الأعمال الكلاسيكية وأفضل الأمثلة الفولكلورية، بل ينبغي عليه أن يتعرف ما تقدمه المجالات والصحف الفكاهية والهزلية من نتاجات يومية وأنيّة. فالمجلات والصحف تعكس الحياة الواقعية اليومية، وتجب دراسة هذه الحياة نفسها بعناية مثلها مثل الفنّ. وكان من الضروريّ ألا يقتصر الاهتمام على الإبداع الأدبيّ في معناه الضيق فحسب، بل لا بدّ من الاهتمام بالسيرك أيضاً، والاهتمام بالغناء المسرحي، والكوميديا السينمائية، ولا بدّ من الاستماع إلى المحادثات المضحكة في أوساط متنوعة...

وسوف يلاحظ المُنظر ذو الخبرة فوراً أننا لا نقسم موادّ الدراسة إلى تلك المتعلقة بمجال الجماليّات وتلك التي لا تتعلق بها. بل نأخذ جميع المواد الفعلية كما هي؛ أمّا علاقة الظواهر الجمالية بظواهر الحياة، فسرها بعد ذلك، بعد أن تُدرس المادة.

وسوف يُمكننا منهُج الدراسة الاستقرائيّ المستند إلى معالجة المواد الفعلية من تجنب التجريد وما يترتب عليه من تبعات؛ اتّصفت بها غالبية دراسات علم الجمال في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وستطرح لاحقاً بصورة خاصّة مسائل أنواع الضحك، وكيف يمكن تصنيفها فعلياً، وسنعمل ذلك على نحو خاصّ في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

من الواضح تماماً أن استعراض جميع موادّ الدراسة أمرٌ متعذّر في هذا العمل، بل لا لزوم له. أمّا الأنساق التصنيفية التي سنحصل عليها؛ فستوضّح من خلال أمثلة مختارة. وهذا مشابه - من حيث العرض - لما حصل من قبل. ومع ذلك، فإنّ منهج الدراسة سيكون مختلفاً اختلافاً جوهرياً، وستوضّح الأمثلة من أيّ المواد، وأيّ الأنساق التصنيفية يمكن أن تُستخلص النتيجة.

التجريد ليس العيب الوحيد في النظريات الموجودة، فهناك أوجه قصور أخرى تحتاج إلى أن نفهمها، كي نتجنبها. وأحد هذه الأوجه يتمثل في أنّ المبادئ الأساسية مأخوذة عن الأسلاف، ويُنظر إليها على أنّها عقيدة لا يجوز إخضاعها للفحص التمهيديّ؛ وأحد هذه المبادئ هو أنّ الكوميديّ يتناقض مع التراجيديّ والسامي، وأنّ الاستنتاجات المستخلصة من دراسة التراجيديّ أو السامي، تنطبق على الكوميديّ بصورة معكوسة.

لقد كان من الطبيعيّ أن ينطلق أرسطو في تحديده جوهر الكوميديا من التراجيديا بوصفها نقيضاً لها، لأنّ التراجيديا في الواقع الفعليّ، وفي وعي اليونانيّ القديم، كانت ذات أهمية كبرى. أمّا عندما تستمرّ هذه المقابلة بين المتناقضين في دراسات الجماليّات في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنّها تغدو مقابلة ذات طبيعة مجردة وميتة. وكان من الطبيعيّ بالنسبة إلى دراسات الجماليّات الرومانسية المثالية، أن يُوضع في أساس أيّ نظرية جمالية السامي والجميل في مقابل النقيض الكوميديّ بوصفه شيئاً منحطاً مقابلاً للسامي. وقد اعترض ف. غ. بيلينسكي V. G. Belinsky بالفعل على هذا الفهم، وأوضح بالاعتماد على غوغول مثلاً - كما كنّا قد رأينا - أنّ الأهمية الكبيرة في الفنّ والحياة الاجتماعية، يمكن أن تكون للكوميديا بالذات. لكنّ هذا الوعي الذي كشف عنه بيلينسكي لم يلتقطه أحد.

ولعلّ القول بأنّ الكوميديّ نقيض التراجيديّ والسامي هو حكمٌ من الأحكام التي كانت أشبه بالعقيدة التي لا يُثبت صحتها أيّ دليل. وقد عبّرت النظريات الجمالية الوضعية الألمانية في القرن

التاسع عشر عن الشك في صحّة هذه المقابلة؛ فكتب ج. فولكلت: «توضع الكوميديا في دراسات الجماليات في زاوية مختلفة تمامًا عن التراجيديا». وقال: «لكنّ الكوميديّ لا يتناقض إطلاقاً مع التراجيديّ، ولا يجوز بتاتاً وضعه في نسقٍ متضادٍ معه... وإذا كان ثمة شيءٌ يتعارض مع الكوميديّ، فهو اللا كوميديّ أو الجادُّ»⁽¹⁾. ويقول الشيء نفسه عن السامي.

وتبدو هذه الفكرة التي عبّر عنها آخرون أيضاً، صحيحةً ومفيدةً من دون ريب. فالكوميديّ يجب أن يُدرس - قبل كلّ شيء - بنفسه ولنفسه. فهل هناك شيءٌ مضحك يمكن أن يوضع في مقابل المأساويّ في قصص ج. بوكاتشيو، أو مقابل عربة الأطفال لغوغول، أو كنية الحصان لتشيخوف؟! ليس لهذه الأعمال - ببساطة - أيّ علاقة بهذا التضادّ، وتقع خارج مجاله. وفضلاً عن ذلك، هناك حالات محتملة أخرى؛ عندما تكون الأعمال كوميديّة في تناولها وأسلوبها، وتكون تراجيديّة في محتواها مثل: يوميات مجنون والمعطف لغوغول.

إنّ التباين بين الكوميديّ والتراجيديّ أو السامي لا يكشف عن جوهر الكوميديا وخصوصيّتها، وهنا بالضبط تكمن مهمتنا الرئيسة. سنحدّد جوهر الكوميديا من دون أيّ نظر إلى التراجيديّ أو السامي، وسنسعى لتعريف الكوميديا وفهمها مستقلةً. وسنأخذ في الحسبان تلك الحالات التي يتلامس فيها الكوميديّ بطريقة أو بأخرى مع المأساويّ، على ألا يكون ذلك منطلقنا ومبدأنا.

يمكننا القول: إنّ ثمة عيباً عاماً ينسحب على معظم المقاربات، يُظهر عدم فهم خصائص الكوميديا: يُقال - على سبيل المثال - إن عيوب الناس مضحكة. ومع ذلك، فمن الواضح تماماً أنّ العيوب قد لا تكون مضحكة. ومن الضروريّ أيضاً تحديد أيّ العيوب بالذات مضحك، وأيها غير ذلك، وفي أيّ ظروف وحالات تكون مضحكة أو غير مضحكة. ويمكن تعميم هذا المطلب، والقول: يجب على الباحث وهو يأخذ أيّ واقعة أو حادثة باعثة على الضحك، أن يطرح سؤالاً حول خصوصيّة طبيعة الظاهرة المدروسة أو عموميتها، وأسباب ذلك.

لقد طُرح هذا السؤال من قبل في بعض الحالات الخاصّة، والتفّ الدارسون عليه في معظم الأحيان. وكنا قد عرضنا سابقاً مثلاً عن الكيفية التي يتّسع بها تعريف الكوميديّ ليغدو فضفاضاً جداً، فيدخل فيه بعض الظواهر غير الكوميديّة. وقد وقع في هذا الخطأ أعظم الفلاسفة. وعلى سبيل المثال فقد أكّد شوبنهاور بأن الضحك يحصل عندما نكتشف فجأة أنّ الأشياء الحقيقيّة المحيطة بنا وبعالمنا، لا تتوافق مع مفهوماتنا وتصوراتنا عنها. ويبدو أنّه عندما قال ذلك كانت في مخيلته حالات واضحة؛ تسبّب فيها التنافر بهذا الضحك، لكنّه لم يقل إنّ مثل هذا التنافر قد لا يكون مضحكاً على الإطلاق: فعندما يكتشف عالمٌ - على سبيل المثال - اكتشافاً يغيّر تماماً تصوره السابق عن الشيء الذي يدرسه، وعندما يرى كيف أنّه ما يزال مخطئاً حتّى لحظته، عند ذلك يعرف أنّ اكتشافه ذلك الخطأ (التنافر بين مفهوماتنا والعالم المحيط بنا) لا يمكن أن يدخل في حقل الكوميديا. لن نسوق أمثلة أخرى، بالنسبة إلينا، تنشأ - من هنا بالذات - المسلمة المنهجية الآتية: في كل حالة مفردة، ينبغي أن نحدّد الخصويّة الكوميديّة، ويجب أن نتحقّق متى تكون ظاهرة واحدة بعينها مضحكة، وإلى أيّ مدى وفي أيّ ظروف، دائماً أم أحياناً.

(1) J. Volkelt: *System der Ästhetik*, Bd I – IV, München, 1905 – 1914, p. 341, 343

هناك عيوب أخرى يجب الانتباه إليها كي لا تتكرّر. فإذا ما قارنا بين الدراسات المختلفة في علم الجمال، فسنرى فكرةً تُناقَل من دراسة إلى أخرى مفادها أنّ الكوميديّ مبنيٌّ على التناقض بين الشكل والمضمون. ومسألة الشكل والمضمون يجب أن تُطرح، لكنّها يجب أن تُحل بعد الدراسة الفعلية للمادّة فحسب، وليس قبل ذلك، فعندما تُدرس المادّة، تنبغي العودة إلى هذه المسألة لتفكيك غوامضها التي ما زالت الشغل الشاغل لمدارس علم الجمال حتى السنوات القريية الأخيرة. وفي ضوء المواد الحقيقية الملموسة، وليس من خلال النظريات الجاهزة، سيكون من الممكن تحديد ما إذا كان التناقض يكمن بالفعل في جوهر ما هو كوميديٌّ أم لا. وإذا اتضح أنّ الأمر كذلك، فمن الضروريّ تحديد ما إذا كان ينحصر بالفعل في التناقض بين الشكل والمضمون، أم في شيء آخر.

لقد تحدّثنا حتى الآن كثيراً عن مشكلة واحدة فقط، هي بالذات مشكلة تحديد جوهر ما هو كوميديّ. وهذه المشكلة أساسية، لكنّها ليست الوحيدة بطبيعة الحال، فهناك عدد من المشكلات الأخرى المرتبطة بقضية الضحك والمُضحك. وأودُّ الآن تمييز إحداها، ومعالجتها، لأنّ ذلك ضروريّ لفحص منهجيّتنا قبل الولوج إلى دراسة مادّة البحث.

تتمثّل هذه المشكلة بوصفها مشكلة نظرية مهمّة جداً، لم نتطرق إليها من قبل؛ وتتلخص بوجود نوعين مختلفين ومتضادين ممّا هو كوميديّ، إذ يُقال في كثير من الدراسات الجمالية البورجوازية⁽²⁾ إنّ هناك نوعين أو مستويين من الكوميديا: كوميديا من الدرجة الراقية، وأخرى من الدرجة الوضيعة.

في تعريف ما هو كوميديّ، تسيطر المفهومات السلبية من دون غيرها؛ فالكوميديّ شيءٌ حقيرٌ وتافهٌ، لا أهميّة له، شديد الصغر، ماديّ، إنّهُ جسدٌ، حرف، شكل، تكاسل، وفي مقابل ذلك يظهر لهم في التراجمي ما يناقض تلك المفهومات: التضادّ، التباين، الصراع، التناقض، مع السمو في العظمة والفكر والروح وغير ذلك. وإن مجموعة النعوت السلبية التي وصّف بها مفهوم الكوميديّ، تكشف عن موقف سلبيّ ما حيال الضحك، والمُضحك عمومًا، بل تُفصح عن بعض الإزراء به، ويدل على ذلك وضع الكوميديّ في مقابل التراجمي الرفيع، الجميل، الفكريّ... إلخ. وقد أثر هذا الإزراء تأثيراً شديداً في الفلاسفة المثاليين أمثال شوينهاور وهيغل وفيشر وغيرهم.

ليس ثمّة نظرية حتى الآن تقسم الكوميديّ إلى نوعين، لكننا نرى على العموم موقفاً سلبياً تجاه الكوميديّ بصفته كوميدياً. بدأت نظرية النوعين الكوميديّ السامي والكوميديّ الوضيع بالظهور في القرن التاسع عشر. فكثيراً ما أُكِّد في بويطيقا⁽³⁾ ذلك القرن أنّ ميدان الكوميديّ ليس شيئاً وضيعاً

(2) تُستخدم صفة بورجوازيّ وبورجوازية في معظم الأدبيّات في العهد السوفياتي للدلالة على كلّ ما هو غربيّ، وكلّ ما ينبغي انتقاده. ولا يخلو استخدام بروب لهذه الكلمة - شأنه في ذلك شأن غالبية علماء مرحلته - من مبالاة للناشر الحكوميّ الذي كان يتفرد بقرار النشر وحقوقه، وقد نرى قليلاً جداً من المبالاة في مختلف فصول الكتاب، ما عدا الفصل الأخير الذي تظهر فيه بطريقة واضحة. (المترجم)

(3) يُستخدم مصطلح poetics بطرائق متعددة في اللغة الروسية، وفي غيرها، ويحمل معاني مختلفة، تجعله ملتبساً، لا يكشف عن معناه غير السياق في بعض الأحيان. أمّا الترجمات العربية المعروفة مثل فنّ الشعر أو الشعرية فهي ليست أقلّ التباساً، لذا أثرت أن استخدم «بويطيقا» متبعاً للتقاليد الاصطلاحية العربية القديمة. (المترجم)

برمته، وأنَّ هناك نوعين من الكوميديا: النوع الأول ذو صلة بمجال الجماليات التي تُفهم بصفتها علمًا عن الجميل، ويتضمَّن هذا النوع من الكوميديا مفهوم الجميل الرائع؛ وهذا يعني أنَّ النوع الآخر من الكوميديا، يقع خارج مجال الجماليات والجمال، ويمثل شيئًا وضيعًا للغاية.

لم يكن هناك تحديد نظري لما يُفهم في الواقع على أنه «كوميديٌّ وضيع»، وإذا ما قُدمت تحديدات، فإنَّها تبدو عاجزة عن البيان. وكان ج. هـ. كيرخمان واحدًا من مؤيدي هذه النظرية المقتنعين بها، فقد قسَّم ميدان الكوميديا كلَّه إلى «كوميديا رفيعة» و«كوميديا فظة أو مبتذلة» ووفقًا لنظريته؛ فإنَّ للكوميديَّ - دائمًا - سببًا ما غير معقول أو فعلاً أحمق. يقول: «إذا كانت هذه الحماسة موجودة إلى حدِّ كبير... فإنَّ الكوميديَّ غلاظة، وإذا كانت هذه الحماسة أكثر اختفاءً فإنَّ الكوميديَّ رفيع»⁽⁴⁾.

إنَّ تهافت هذا القول واللامنطقيَّة فيه واضحان تمامًا. وبدلاً من الحدود الواضحة، هناك حدود لا تستبين ولا تُجلى.

في أغلب الأحيان، لا تُحدِّد طبيعة المضحك الغليظ على الإطلاق. وبدلاً من ذلك، تُعطى أمثلة فحسب. وعلى سبيل المثال فإنَّ فولكلت، يُلحِقُ بهذا النوع كل ما يرتبط بجسم الإنسان وحركاته، والمقصود: «الشراهة والسُّكر والتعرق والبصق والتجشُّؤ، وكل ما يتصل بالتبول والتغوط»، وما إلى ذلك. إنَّه لا يفكر على الإطلاق في التساؤل: متى يكون ذلك كله مضحكاً؟ ومتى لا يكون كذلك؟ ويعتقد فولكلت أنَّ مثل هذا الإضحاك يكثر في الأدب الشعبي في الغالب، لكنَّه يمكن أن يكون لدى عددٍ من الكتاب أيضاً. وعلى سبيل المثال فإنَّ أعمال شكسبير غنيَّة بهذا النوع من الإضحاك: «إنَّ شكسبير - ولا يشبهه أيُّ شاعر في ذلك - يجمع بين البهيمية والوحشية والفكاهة الرقيقة»⁽⁵⁾. ومن ناحية أخرى، هناك إضحاك رفيع وراقٍ ومنمنم، ويرى أنَّ المثال على هذا النوع المضحك يتمثل في كوميديا سكريب⁽⁶⁾ قذح ماء. إنَّه معجب جداً بالحوار الذكيِّ والرفيع بين دوق بولينبروك ودوقة مالبورو. فهذا النوع من الكوميديا لا يثير ضحكاً غليظاً، بل ابتسامة رقيقة.

ويحدِّد منظرون آخرون «الكوميديا الوضيعة» بحسب أشكالها، فيلحقون بها جميع أنواع الهزل farce، والحيل الراقصة الماجنة balagan والتهريج clowning وما إلى ذلك. وقد كتب ليكوك Leacock في كتابه القصص القصيرة الفكاهية: «لا يتعلق هذا بمفارقات الضحك الناجمة عن الطحين المرشوش أو السخام المدهون على وجه المهرج التَّعس الذي يسعى على خشبة المسرح ليقدم عرضاً منوعاً، بقدر ما يتعلق بروح الدعابة الأصيلة حقاً التي تنير أذننا، وترتقي به مرَّة أو مرَّتين، كلَّ مئة سنة أو مرَّات عدَّة في أحسن الأحوال»⁽⁷⁾. وتُلحِق في معظم الحالات بأنواع الكوميديا الوضيعة تلك العناصر الهزليَّة مثل الأنوف الحمراء، والبطون المتخفة، والتلاعب بالألفاظ، والشجارات والمهاترات، وما إلى ذلك.

(4) J. H. Kirchman: Ästhetik auf realistischer Grundlage, Bd I – II, Berlin, 1868, II, p. 46 – 47.

(5) J. Volkelt: System der Ästhetik..., I. p. 409 – 410.

(6) أوغوستين أوغين سكريب (1791 – 1851) Augustin Eugène Scribe مسرحيٌّ كوميديٌّ فرنسيٌّ. (المترجم)

(7) С. Б. Ликок: Юмористические рассказы, М. – Л., изд-во Художественная литература, 1967, стр. 196

س. ب. ليكوك: قصص قصيرة فكاهية، منشورات الأدب الفني، موسكو - لينينغراد، 1967، ص 196.

هل يمكننا القبول بهذه النظرية أم لا؟ وهل يمكننا أن نعدّها نقطة انطلاق أثناء توزيع موادنا ودراستها؟ لن نفعل ذلك بطبيعة الحال، لأننا إن فعلناه، فسيتعيّن علينا أن نتجاهل جزءاً مهمّاً من تراث كلاسيكيتنا بوصفه كوميدياً وضيعة. وإذا ما أنعمنا النظر في الكوميديا الرفيعة التي يعترفون بها، فمن السهل أن نلاحظ أن جميع كلاسيكيات الكوميديا تنطوي على عناصر الهزل؛ فأعمال أرسطوفان الكوميديّة سياسيّة، ولكن ربّما يجب أن تُنسب إلى مجال «الغليظ» أو «الوضع» أو كما يقولون أحياناً الكوميديا الخارجيّة، وعند الفحص الدقيق سنلحِق بهذا النوع أعمال مولير، وغوغول، وجميع أعمال الكلاسيكيين عموماً. هل يُعدُّ الهزل في تصادم جهتي بوبتشينسكي Bobchinsky ودوبتشينسكي Dobchinsky وهما يقبلان يد ماريا أنتونوفنا M. Antonovna نوعاً كوميدياً راقياً أم وضيعة؟ لقد اتضح بعد دراسة سريعة لأعمال غوغول أن هذا المبدع قد أُصيب بعدوى الكوميديا الوضيعة أو الغليظة. فإذا ما اتّهم المعاصرون غوغول بالوقاحة والغلظة، فإنّهم يكشفون عن جهلهم بأهميّة روح الدعابة لديه. ولكننا نرى مثل هذه الاتهامات في وقت لاحق أيضاً. فقد صُدِم بعض مؤرخي الأدب والأساتذة بغلظة غوغول، ومن بين هؤلاء أ. م. ماندلشتام⁽⁸⁾ الذي كتب دراسة مطوّلة عن أسلوب غوغول، ووجد - على سبيل المثال - أن التقنيّة الفنيّة في مسرحيته الخطبة كان يمكن أن تكون أفضل بكثير لو أنّه أزال الكلمات الآتية: «هل لديك ذرة عقل؟ حسناً، أأست مخادعاً؟ قل لي من فضلك، أأست خنزيراً بعد هذا كلّه؟».

يقول ماندلشتام: «هذه الكلمات مصمّمة كي تكون تهريجاً». وكان ينبغي - وفقاً لرأيه - أن يُخلّص غوغول أعماله من هذه «الزوائد»⁽⁹⁾. وهكذا فإنّ الأستاذ صاحب التريّة الراقية، يشمّر من الشتائم الكثيرة والمتنوعة التي تتوفّر عليها أعمال غوغول.

يُضاف إلى ذلك شيء آخر؛ إذ يدخل التمايز الاجتماعيّ في صلب النظرية التي تقسم الكوميديا إلى رفيعة ووضيعة، فالنوع الرفيع مخصّص للعقول المتعلّمة والأرستقراطيين بأرواحهم أو أصولهم، أمّا النوع الآخر فمخصّص لسواد الناس والعامّة والغوغاء. يكتب إي. بيير: «المكان الطبيعيّ للكوميديا الوضيعة هو المسرحيّات الشعبيّة، حيث يكون لمفهومات الحشمة واللباقة والسلوك الحضاريّ حدود مفتوحة»⁽¹⁰⁾. وفي حديثه عن الانتشار الواسع النطاق للكوميديا الوضيعة، يكتب: «يعرف هذا الأمر كل عالم بالأدب الشعبيّ»، ويشير إلى الكتب الشعبيّة الألمانيّة، ومسرح الدمى الشعبيّ، وبعض الحكايات، وما إلى ذلك⁽¹¹⁾.

ويمكن أن نرى تأكيدات مشابهة وبصورة متكرّرة في الدراسات الجماليّة الألمانيّة، وهذه مسألة لطيفة. إن ازدراءنا المُنكّتين والهزليين والمُهرجين وازدراءنا جميع أنواع المرح الحرّ هو ازدراء في

(8) أوسيب (يوسف) إميلوفيتش ماندلشتام (1891 - 1938) O. E. Mandelstam أديب من أهمّ الأدباء الروس في القرن العشرين، كتب الأدب نثراً وشعراً، وكتب في علوم الأدب نظريّةً ونقداً، وترجم إلى الروسية عدداً من الكتب. (المترجم)

(9) O. E. Мандельштам, *Ялитс оگوксвелог ереткарах О: Гельсингфоре*, 1902, стр. 53.

أو. إي. ماندلشتام: حول طبيعة الأسلوب الغوغولي، منشورات غولسينغروف، 1902، ص 53.

(10) E. Beyer: *Deutsche Poetik. Theoretisch-praktisches Handbuch der deutscher Dichtkunst*, Bd I – II, Stuttgart, 1882, I, p. 106.

(11) Ibid, p. 409.

الوقت نفسه للمصادر الشعبيّة التي أنتجت الضحك، وابتدعت أشكاله. لقد كان لبوشكين - على سبيل المثال - موقف مغاير تمامًا تجاه هذه المسألة، فقال من دون أيّ ازدراء لهذه التسلية في الميادين: «لقد ولدت الدراما في الميدان، وشكّلت مادة لتسلية الناس». وقد لاحظ ن. غ. تشيرنيشيفسكي N. Chernishevsky الطابع الخاصّ للفكاهة الشعبيّة، وقال من دون أيّ ازدراء لهذا النوع من الفكاهة أيضًا: «إنّ مملكة الهزل الحقيقيّة هي اللعبة الشعبيّة، أو هي تصوراتنا عن الحيل الراقصة. وإنّ عظماء الكتاب لم يحتقروا الهزل، بل إنّه سيطر على أعمال رابليه، وهيمن بجلاء وفي كثير من الأحيان على أعمال سرفانتس»⁽¹²⁾.

لن ينكر أحدٌ أنّ ثمة فكاهات بليدة وغليلة، أو هزليّات مبتذلة ونكات مريية، وعروضًا هزليّة vaudeville فارغة، وهذرًا غيبيًا. لكنّ القاعدة الثابتة في مجالات الإبداع الأدبيّ جميعها، هي أنّنا بمجرد أن نتغلغل في عمق المادة المدروسة، فسنتكشف على الفور استحالة تقسيمها إلى كوميديا رفيعة وأخرى وضيعة. إنّنا لن نأخذ هذه النظريّة في الحسبان في أثناء عمليّة الدراسة، ومع ذلك ينبغي علينا بعد دراسة الحقائق أن نطرح سؤالاً عن القيمة الفنيّة والأخلاقيّة لبعض الأشكال الفكاهيّة، أو نطرح سؤالاً معاكسًا عن ضرر هذه الأشكال. هذا السؤال حيويّ جدًّا، ويتطلب حلًّا مفصّلًا ومعللًا. لكننا من الناحية المنهجية، لا يمكن أن نجيب عنه، ولا يمكن أن نحلّ الأسئلة الكبيرة الأخرى إلّا بعد دراسة المواد الفعلية.

وثمة سؤال صعب وإشكاليّ من أسئلة علم الجمال؛ هو السؤال عن الطبيعة الجماليّة أو غير الجماليّة للكوميديا. وهذا السؤال غالبًا ما يرتبط بمسألة الأشكال «الوضيعة» أو «الأوليّة» أو «الخارجيّة» للكوميديا، والأشكال «الرفيعة»، وكما جرت العادة فإنّ ما يُسمّى الأشكال الكوميديّة «الخارجيّة» أو «الوضيعة» لا تُدرّس ضمن مجالات علم الجمال، لأنّها - إن جاز التعبير - أشكال غير جماليّة. ويتّضح خطأ هذه النظريّة على الفور إذا تذكرنا أرسطوفان أو الموضوعات الهزليّة لدى الكلاسيكيّين. وتضمّ الأشكال غير الجماليّة أيضًا كلّ أنواع الضحك خارج الأعمال الأدبيّة الفنيّة. وقد يكون هذا صحيحًا من الناحية الشكليّة، لكنّ، وكما قلنا سابقًا، فإنّ علم الجمال الذي يفصل نفسه عن الحياة، سيكون بالضرورة ذا طابع تجريديّ، ولا منفعة منه في أغراض المعرفة العمليّة.

في كثير من الحالات، وبغية التمييز بين الأشكال الجماليّة «الرفيعة» والأشكال غير الجماليّة «الوضيعة» يتبدعون مصطلحات مختلفة، فيتحدّثون في بعض الحالات عن «الكوميدي»، ويتحدّثون في حالات أخرى عن «المُضحك». أمّا نحن فلن نُميّز بين هذين المصطلحين؛ فهما لدينا يعطيان دلالة واحدة، والحقائق وحدها كفيلة بأنّ توضّح لنا ما إذا كان هذا التقسيم معقولًا في الأصل أم لا. لكنّ هذا لا يعني أنّ «الكوميدي» ذا شكل واحد بالمطلق، فهناك أنماط كوميديّة مختلفة؛ تثير أنماطًا مختلفة من الضحك، وسوف نركّز انتباهنا على هذه المسألة بالذات.

(12) Н. Г. Чернышевский: в йиненичос еинарбос гонолоП 15 - ,хамот итМ., Гос. Изд_во Художественная литература, 1929 _ 1953, II, стр. 187.

ن. غ. تشيرنيشيفسكي: الأعمال الكاملة في 18 مجلدًا، موسكو، منشورات الأدب الفنيّ، 1929 - 1953، مج 2، ص 187.

أنواع الضحك، وتمييز الضحك الساخر

أشرنا أعلاه إلى أننا لا نقبل التصنيفات التي يقترحها معظم دراسات الجماليات والبويطيقا، وأنه ينبغي البحث عن طرق جديدة أكثر موثوقية للتنظيم والتصنيف. وسننطلق من حقيقة أن الضحك والإضحاك ليسا أمرين تجريديين. يضحك الإنسان! لا يمكن دراسة مسألة الضحك خارج علم نفس الضحك وتلقي الإضحاك. لذا نبدأ أولاً من طرح السؤال الآتي: ما أنواع الضحك؟ ويمكن للمرء أن يسأل نفسه: ألا يرتبط بعض أشكال الإضحاك بأنواع معينة من الضحك؟ لذلك، يجب أن ننظر ونقرر: ما عدد أنواع الضحك التي يمكن تحديدها؟ وأي الأنواع أكثر أهمية بالنسبة إلى أهداف عملنا، وأيهما أقل أهمية؟.

لقد طرح هذا السؤال بالفعل في أدبياتنا. أمّا المحاولة الأكثر اكتمالاً وإثارة للاهتمام في تعداد أنواع الضحك، فلم تأت من جانب الفلاسفة أو علماء النفس، بل من جانب منظر السينما الكوميديّة السوفياتيّة ومؤرّخها ر. يورينييف R. Yurinev الذي كتب الآتي: «يمكن أن يكون الضحك بهيجاً وحزيناً، طيباً وغازباً، ذكياً وغيبياً، عزيزاً وذليلاً، متسامحاً ومتواضعاً ومتباهياً وخائفاً، هجومياً مشجعاً ووقحاً خجولاً، ودوداً وعدوانياً، ساخرًا وعفويًا، هازئًا وساذجًا، رقيقًا وغلظًا، ذا مغزى وبلا سبب، منتصرًا وتسويغيًا، بلا خجل ومقرّفًا. ويمكن أن يكون علاوةً على ذلك: فرحًا، عصبيًا، هستيريًا، متهكمًا، فيزيولوجيًا، حيوانيًا. حتّى إنه يمكن أن يكون ضحكًا مُبلا»⁽¹³⁾.

هذه القائمة لأنواع الضحك مثيرة للاهتمام بغناها ووضوحها وحيويّتها. ولم تُحصّل عن طريقي التفكير المجرّد، بل عن طريق الملاحظات اليوميّة. ويطوّر المؤلّف ملاحظاته بعد ذلك، ويرينا أن أنواعًا مختلفة من الضحك ترتبط بعلاقات إنسانيّة مختلفة، فتتشكل بذلك إحدى المواد الرئيسة للكوميديا. وأودّ أن أوكد بصورة خاصّة أنّ المؤلّف يفتتح بحثه عن الفيلم الكوميديّ السوفياتيّ بالحديث عن مسألة أنواع الضحك. وقد تبين له أنّ هذا السؤال مهمّ للغاية، وهو مهمّ بالقدر نفسه بالنسبة إلى أهدافنا. إنّ مسألة أنواع الضحك بالنسبة إلى ر. يورينييف مهمّة؛ لأنّ أنواعًا مختلفة من الضحك متّصلة في أنواع مختلفة من الموضوعات الكوميديّة. أمّا بالنسبة إلينا فالمهمّ شيء آخر؛ إنّنا بحاجة إلى معرفة ما إذا كان هناك أنواع معينة من الضحك مرتبطة بأنواع معينة من الكوميديا أم لا.

قائمة ر. يورينييف مفصّلة للغاية، لكنّها في الوقت نفسه غير مكتملة تمامًا، فبين تسمياته ليس هناك ذلك النوع من الضحك الذي تبين أنّه - وفقًا لمعطياتنا - الأكثر أهميّة لفهم الأعمال الأدبيّة والفنيّة، أي الضحك الساخر. والحقيقة أنّ هذا النوع من الضحك قد أخذ في الحسبان لاحقًا، لكنه ليس في القائمة. ويكتب المؤلّف مطوّرًا فكرته بأنّ أنواع الضحك تتوافق مع أنواع العلاقات الإنسانيّة: «إنّ العلاقات الإنسانيّة التي تنشأ في أثناء الضحك، أو التي تظهر في أثناءه متنوعة: الناس يسخرون، ويتهكمون، ويستتهزون...» وعلى هذا النحو تُوضع السخرية في المقام الأول، ولهذه الملاحظة قيمة كبيرة بالنسبة إلينا.

(13) P. Юренив: Советская кинокомедия, М., Наука, 1964, стр. 8.

ر. يورينييف: السينما الكوميديّة السوفياتيّة، موسكو، منشورات ناووكا، 1964، ص 8.

وكان غ. إي. ليسينغ G. E. Lessing قد قال في الدراما الهامبورغية: «الضحك والسخرية بعيدان عن أن يكونا متطابقين». ونحن سنبدأ دراستنا من السخرية. ولن نستكمل قائمة ر. فيرينيف التصنيفية، وسنختار من بين جميع أنواع الضحك الممكنة نوعاً واحداً فقط، كي نشرع في دراستنا هو الضحك الساخر. إن الضحك الساخر بالذات، وهذا ما سنراه لاحقاً، هو النوع الوحيد من أنواع الإضحك المرتبط ارتباطاً ثابتاً بمجال الكوميديا. وبكفي - على سبيل المثال - أن نشير إلى أن المساحة الشاسعة من الهجائيات تعتمد في أساسها على هذا النوع من الضحك الساخر. وهذا النوع من الإضحك موفور في الحياة بكثرة، فإذا أنعمنا النظر في لوحة إي. ريبين I. Repin⁽¹⁴⁾ التي تصوّر القوزاقيين وهم يُسْطرون رسالة إلى السلطان التركي، فيمكن أن نرى مدى تنوع ظلال الضحك التي يصورها هذا الفنان؛ من القهقهة الصاخبة إلى الابتسامة المتشفية اللئيمة التي تكاد لا تلاحظ لختها. لكننا مع ذلك سهل علينا التأكد من أن جميع القوزاقيين الذين يصورهم ريبين يضحكون نوعاً واحداً من الضحك، هو الضحك الناجم عن السخرية.

إن تحديد أول أنواع الضحك وتحديد أهّها بالنسبة إلينا، سوف يدفعنا لاحقاً إلى مزيد من الدراسة التفصيلية لهذا النوع. ما العلامة التي نعتمدها لتقسيم الأنواع الفرعية؟ تُظهر المادة أن الطريقة الأمثل هي التقسيم وفقاً للأسباب الباعثة على الضحك. يجب ببساطة تحديد الشيء الذي يضحك الناس بالفعل، وما هو بالذات المضحك بالنسبة إليهم. وباختصار، يمكن تنظيم المادة وفقاً لبواعث الضحك.

لقد بدا واضحاً هنا أنه من الممكن أن نضحك من كل شيء متعلق بالإنسان، باستثناء منطقة الآلام التي كان أرسطو قد أشار إليها. فمن الممكن أن يكون مضحكاً مظهر شخص ما، وجهه، قامته، حركته؛ كما يمكن أن تكون مضحكة أحكامه التي تشف عن نقص في عقله. والمجال الخاص للسخرية هو شخصية الشخص، مجال حياته الأخلاقية، تطلعاته، رغباته وأهدافه. قد يتحوّل خطاب الرجل إلى سخرية كتعبير عن مثل هذه الصفات التي كانت غير مرئية بينما كان صامتاً. وباختصار، يمكن أن تصبح الحياة الجسدية والعقلية والأخلاقية للشخص موضوعاً للضحك في الحياة.

لدينا في الفن الشيء نفسه تماماً: ففي الأعمال المضحكة من أي نوع، يُصوّر الشخص من تلك الجوانب التي تبعث على الضحك في الحياة. وفي بعض الأحيان قد يُكتفى بإظهاره كما هو في الواقع، يقدّم أو يُصوّر؛ لكن هذا قد لا يكون كافياً في بعض الأحيان، وعندها يجب الكشف عمّا هو مضحك، ولكي يحصل هذا الكشف ثمة أساليب معينة، تجب دراستها، وهذه الأساليب واحدة في الحياة والفن على حد سواء.

وفي بعض الأحيان يكتشف المرء بصورة لا إرادية الجوانب المضحكة في طبيعته، وأعماله، ويتصدّ فعل ما هو مضحك أحياناً، والمرء المضحك في الفن كما هو شأنه في الحياة يتصرف بالطريقة نفسها. هناك أساليب خاصة لإظهار ما يضحك في مظهر الشخص أو أفكاره أو أفعاله. والتصنيف حسب موضوعات الضحك هو في الوقت نفسه تصنيف حسب الوسائل الفنية التي تبعث على الضحك.

(14) إي. ي. ريبين (1844 - 1930) I. Ye. Repin : رسام ونحات أوكراني، ينتمي إلى التيار الواقعي. (المترجم)

يُمكن النظر إلى هيئة شخص ما أو أفكاره أو تطلعاته بطرائق مختلفة. وعدا عن ذلك، فثمة أدوات مشتركة تكون في المواضيع المضحكة المتباينة، ومنها - على سبيل المثال - المحاكاة الساخرة. وعلى هذا النحو، فإن أدوات الإضحك تنقسم إلى أدوات شديدة الخصوصية وأخرى شديدة العمومية. وقد تحدت ضرورة مثل هذا التصنيف وإمكانيته في العلوم السوفياتية، على الرغم من أن ذلك لما يُجرَ فعلياً. يقول يو. بوريف Yu. Boriev: «من الواضح تماماً أن ثمة مشروعية وضرورة لتصنيف الوسائل الفنية في المعالجة الكوميديّة للمواد الحياتية»⁽¹⁵⁾.

عن الذين يضحكون والذين لا يضحكون

يحصل الضحك بتوفر مكونين اثنين: ذات تضحك، وموضوع يُضحك. وقد اكتفى مفكرو القرنين التاسع عشر والعشرين بدراسة هذا الجانب أو ذاك من طرفي المعادلة. فقد دُرِس الموضوع المضحك في دراسات علم الجمال، أما الذات الضاحكة فدرست في أعمال علم النفس. لكن الكوميديا لا يمكن أن تُحدّد اعتماداً على أحد هذين الطرفين فحسب، بل من خلال تأثير المعطيات الموضوعية في الشخص. لقد كُتِبَ عن أهمية العامل النفسي غير مرّة في دراسات الجماليات. يقول م. كاغان M. Kagan: «لا يمكن أن يفهم جوهر الكوميديا من دون فحص سيكولوجية الإحساس بروح الدعابة وبما هو كوميدي»⁽¹⁶⁾. ويقول نيك. هارتمان Nik. Hartman ما يشبه ذلك: «لا يمكن أن توجد الكوميديا بالمعنى الجماليّ الصّرف بدون روح الدعابة لدى ذات ما»⁽¹⁷⁾.

إنّ حدوث الضحك هو عملية محدّدة، يجب أن تُدرس فيها الظروف والأسباب التي تبعث عليها جميعها. ووفقاً لهنري برغسون فإنّ الضحك يحصل كما لو أنّه بدقّة قانون الطبيعة، إنّه يحصل دائماً عندما يتوفر السبب لذلك. إنّ المغالطة في هذه المعادلة واضحة تمام الوضوح، إذ يمكن أن يكون الباعث على الضحك متوفراً، ومع ذلك فقد يكون هناك أشخاص لا يضحكون، بل إن إضحك هؤلاء الأشخاص قد يبدو مستحيلاً. وتكمن صعوبة المسألة في أنّ العلاقة بين الموضوع المضحك والإنسان الضاحك ليست علاقة حتمية، وليست منتظمة، فهناك حيث يضحك أحداً ما، ثمة آخر لا يضحك.

ويمكن أن يكون سبب ذلك متخفياً في ظروف لها طبيعتها التاريخية، والاجتماعية، والقومية، والشخصية. فلكلّ حقبة ولدى كلّ شعب هناك حسّ فكاهة خاص، وحسّ كوميديّ مميز، وهذا الحسّ قد يكون أحياناً غير مفهوم، ولا يمكن الوصول إليه في حقب أخرى. لقد كتب أ. غيرتسن A. Gertsen: «كان يمكن أن تكون كتابة تاريخ الضحك شيئاً مثيراً للغاية». ونحن لا نتنوع لمعالجة هذه المسألة، وسنكتفي - كما سبق أن ذكرنا - بالموادّ العائدة إلى ما بين القرنين الثامن عشر والعشرين.

(15) Ю. Борев: *О комическом*, М., Искусство, 1957, стр. 317.

يو. بوريف: عن الكوميديّ، منشورات إيسكوستفو، موسكو، 7591، ص 713.

(16) М. Каган: *Лекции по марксистско-ленинской эстетике*, ч. I - III, Л., Изд-во ЛГУ, 1966, стр. 1, 4.

م. كاجان: محاضرات في علم الجمال الماركسيّ اللينينيّ، الأجزاء 1 - 3، لينينغراد، منشورات جامعة لينينغراد الحكومية، 1966، ج 1، ص 1 و 4.

(17) Ник. Гартман: *Эстетика*, М., Изд-во иностранной литературы, 1958, стр. 607.

نيك. هارتمان: علم الجمال، موسكو، منشورات الأدب الأجنبيّ، 1958، ص 607.

إننا عندما نولي مسألة التمايز التاريخي اهتمامًا خاصًا في أثناء معالجة قضية الضحك بين القرنين الثامن عشر والعشرين، ينبغي ألا نسكت عن بعض التمايز القومي ذي الوجود التاريخي. وفي هذا السياق يمكننا القول إن الفكاهة الفرنسية تتميز بالرقة وحدة الذكاء (أناتولي فرانس Anatole France)، وإن الفكاهة الألمانية تنطوي على بعض الثقل (كوميدياغ. هاوبتمان⁽¹⁸⁾)، أمّا الإنجليزية فهي أحيانًا طيبة في مظهرها، وأحيانًا لاذعة في إضحاكها (ديكنز، برنارد شو)، في حين تكتنز الروسية - بالمرارة والسخرية (أ. س. غريبويدف A. S. Griboedov، غوغول، وم. سالتيكوف-شيدرین M. Saltykov-Shedrin)، لكنّ هذه الملاحظات - بالمناسبة - ليس لها معنى علمي، وإن كان هذا النمط من الدراسات، لا يخلو من الأهمية.

ومن الواضح تمامًا أنه في حدود كل واحدة من الثقافات القومية، سيكون لدى الطبقات الاجتماعية المختلفة حسّ فكاهي مختلف، ووسائل مختلفة للتعبير عن هذا الحسّ.

وينبغي بصورة خاصّة أن نأخذ في الحسبان ضمن الحدود المعطاة التمايزات بين الأفراد.

وعلى الأرجح يمكن للجميع أن يلاحظوا أن هناك أشخاصًا أو مجموعات من الناس يميلون إلى الضحك، وأن هناك أشخاصًا غير مهيين لذلك. وسنكتفي بذكر بعض الأمثلة المتتقا.

يميل الشباب إلى الضحك، أمّا كبار السن فإنهم أقل ميلًا إليه، ومع ذلك يجب القول: إنّ الشباب الكئيبين ليسوا قلة، كذلك ليس عدد المبتهجين من المسنين والمسنتات قليلًا. عندما تجتمع الفتيات المراهقات، يضحكن كثيرًا، ويتهجنن لأسباب تبدو غير مهمّة.

ثمّة أناس فكاهيون بالفطرة، وهبوا النباهة والقدرة على الضحك، وهؤلاء موجودون في طبقات المجتمع كلّها. إنهم لا يعرفون الضحك وهدم فحسب، بل يعرفون كيف يُهجون الآخرين أيضًا. والمثال على هؤلاء شمّاس الكنيسة ف. ف. بوغدانوف V. V. Bogdanov الذي يعيش في إحدى قرى إقليم بيلوزيرسك والذي يصفه الأخوان سوكولوف Sokolov على النحو الآتي: «رجل صغير أمغر، ينوف على الثلاثين عامًا، يبدو من مظهره مغفلاً إلى حدّ ما، ولكنّه يخفي تحت هذا المظهر شخصية شديدة الدهاء والمكر. إنه يغمز دائمًا، ويداعب الآخرين». كان يعرف جيدًا تفاصيل الحياة الخارجية لرجال الدين في الأرياف، وعكسها في حكاياته، وتحدّث عنها بطريقة يستطيع من خلالها المستمعون فهم الإشارات والتلميحات الخفية. «في الوقت نفسه، أنتم. أنتم. لم يفوت فرصة من دون أن يلمس الحاضرين في ذلك الموضوع، ممّا كان يبعث على ابتهاج خاصّ بين المستمعين»⁽¹⁹⁾ هذا النوع بالذات من رواة الحكايات شائع جدًا إنّه هازل وصاحب فكاهة.

كان في خمسينات القرن الماضي في موسكو فنّان مشهور وكاتب وقاصّ اسمه إيفان فيدوروفيتش غوربونوف I. F. Gorbunov، كان قادرًا في أي لحظة على ارتجال مشاهد مسرحية عن الحياة الموسكوفية حتّى يُمتّع المحيطين، ويجعلهم يقهقون بصخب، وكان التمتع بدقّة ملاحظاته ودقّة تقليده.

(18) غرهارد يوهان روبرت هاوبتمان (1862 - 1946) Gerhart Johann Robert Hauptmann مسرحي ألماني حائز على جائزة نوبل للأدب عام 2191. (المترجم)

(19) Б. и Ю. Соколовы: Сказки и песни Белозерского края, М., 1915, стр. 78.

ب. سوكولوف ويو. سوكولوف: حكايات إقليم بيلوزيرسك وأغانيه، موسكو، 1915، ص 78.

يحوز بعض الفنّانين مواهبَ فكاهيةَ خاصّة؛ فلم يكن ك. فارلاموف K. Varlamov بحاجة إلى شيءٍ إلا أن يفتح الباب، ويصعد إلى خشبة المسرح، حتّى يُسَرَّ الحاضرون، ويضحّوا بالضحك، على الرغم من أنّه لم يكن قد نطق بكلمة واحدة. وقد حدث الشيء نفسه مع فنان الشعب في الاتحاد السوفياتي إي. إيلينسكي I. Ilinski.

إنّ الفطرة الفكاهية هي في ذاتها علامة من علامات الطبيعة الموهوبة. إنّنا نعرف من مذكرات غوركي عن تولستوي كم ضحك الثلاثة تولستوي وغوركي وتشخوف، عندما وصل البروفيسور مكسيم كوفاليفسكي إلى مكان إقامة تشخوف في نيس؛ فعندما جلسوا إلى المائدة في المطعم، ضحكوا بطريقة لفتت انتباه جميع الحاضرين.

ماذا تُظهر لنا الأمثلة التي سقناها؟ إنّها توضح ملاحظة أنّ هناك أشخاصاً لديهم من الفكاهة في الحياة ما يثير ردّة فعل حتمية من الضحك. وإنّ الاستعداد لردّة الفعل هذه، هو على العموم ظاهرة إيجابية. إنّهُ مظهر من مظاهر حبّ الحياة والبهجة. ولكن، هناك أناس ليسوا مهَيَّئين للضحك على الإطلاق. وقد تكون أسباب ذلك مختلفة. وإذا كان الضحك علامة من علامات الطبيعة الموهوبة لدى الناس عموماً، وإذا كان الأشخاص الموهوبون أو عموم الناس العاديون قادرين على الضحك، فإنّ عدم القدرة على الضحك يمكن أن يُفسَّر بصفته علامة من علامات الغباء أو القسوة. إنّ الأشخاص العاجزين عن الضحك هم بصورة ما أشخاص ناقصون غير كاملين. أيمن أن يضحك بريشيبيف Prishibeev التشخوفي⁽²⁰⁾، أو بيليكوف Belikov في الشخص المنطوي على نفسه⁽²¹⁾، أو العقيد سكالوزوب⁽²²⁾؟ إنّهُم مضحكون، ونحن نضحك منهم، ولكننا إذا ما تخيلناهم في الحياة، فسيكون واضحاً أنّ هؤلاء الناس غير قادرين على الضحك. وعلى ما يبدو، فثمة مهنة معينة تحرم بعض الأشخاص القدرة على الضحك. وهذه المهنة هي - بصورة خاصّة - التي تسيطر بشخص ما قدرًا معينًا من السلطة. وهذا يشمل الموظفين الحكوميين ومعلمي المدارس العريقة. يقول سالتكوف-شيدريرين مصوّرًا أحد مسؤولي البلدية في روايته قصّة مدينة واحدة: «ما يزال بورترين أوغروم بورتشيف Ugrium Burcheev المتجهّم محفوظًا في أرشيف بلدية المدينة. إنّهُ رجل متوسط القامة، ذو وجه خشبيّ ما، من الواضح أنّ ابتسامته واحدة لم تضئ هذا الوجه قطّ». لكنّ بورتشيف المتجهّم ليس حالة مفردة، بل هو نمط. يقول سالتكوف-شيدريرين عن مثل هؤلاء الناس: «إنّهُم ببساطة كائنات مغلقة بإحكام من جميع الجهات». ومع الأسف، فإنّنا نصادف هؤلاء الأشخاص غير القادرين على الضحك agelasts في العالم التربويّ. ويمكن تفسير ذلك تفسيرًا تامًا بصعوبة المهنة، والتوتر العصبيّ المستمرّ وما إلى ذلك، ولكنّ السبب ليس في ذلك فحسب، بل في خصوصيات التنظيم السيكولوجيّ الذي يبدو جليًا بصورة خاصّة في عمل المعلم؛ لذا لا عجب أنّ يصوّر تشخوف رجله المُغلّف بصفته مدرّسًا. وقد كتب بيلينسكي في مقاله المُتحدلق: «نعم، أريد بالتأكيد أن أجعل المُتحدلق معلمًا مادة الأدب». يجب على المعلمين العاجزين عن تفهُّم ضحك

(20) أونتر بريشيبيف عنوان قصّة لتشخوف باسم بطلها، وقد نُشرت في صحيفة بيتربورغ عام 1895. (المترجم)

(21) قصّة قصيرة من قصص تشخوف. (المترجم)

(22) العقيد سكالوزوب هو أحد شخصيات كوميديا أ. س. غريبودوف مصيبة في العقل. (المترجم)

الأطفال الجميل، والعاجزين عن المشاركة، والذين لا يفهمون النكات، ولا يعرفون إطلاقاً كيف يتسمون أو يضحكون، يجب أن يتقبلوا النصيحة بضرورة تغيير مهنتهم.

ويمكن ألا يكون الإخفاق في الضحك مجرد علامة على الغباء، بل علامة على النقص أيضاً. وهنا نتذكر موزارت وساليري⁽²³⁾ لبوشكين:

موزارت: ... والآن فلتكن كريماً،

ولتسمعنا شيئاً من موزارت.

يعزف الرجل العجوز مقطوعةً من دون جوان.

موزارت يغلبه الضحك.

ساليري: وهل يمكنك الضحك من ذلك؟

موزارت: آه، يا عزيزي ساليري!

كيف يمكنك أن تتمالك نفسك من الضحك؟

ساليري: بسهولة.

فلا يدفعني إلى الضحك،

أن يحاول رسامٌ بئس

تقليد مادونا لرافائيل

لا يدفعني إلى الضحك أن يهين شويعر تافه

دانتي أليجيري بالتقليد الرديء!

أذهب أيها العجوز.

موزارت: انتظر دقيقة، تعال

خذ هذا إذًا، واشرب في صحتي!

أيها الرفيق الطيب

(يغادر العجوز)⁽²⁴⁾.

(23) أنطونيو ساليري 1750 - 1825 موسيقي إيطالي - نمساوي كان موسيقارًا وقائد أوركسترا، ألف أربعين أوبرا وعشرات المؤلفات الموسيقية الأخرى، وكان معلمًا مشهورًا؛ فقد تتلمذ على يديه بيتهوفين وشوبرت وغيرهما، انتشرت عنه خرافة مشاركته بقتل موزارت، وكان لبوشكين دورٌ في ذلك بسبب بعض قصصه. (المترجم)

(24) ترجم رفعت سلام مسرحية موزارت وساليري ضمن كتاب العجور وأعمال أخرى، وقد اعتمدت النص كما ترجمه. انظر: ألكسندر بوشكين: العجور وأعمال أخرى، ترجمة وتقديم رفعت سلام، منشورات الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2010، ص 223 - 224. (المترجم)

إنَّ موزارت لَدَى بوشكين عبقرِيٌّ فرحٌ قادرٌ على المرح والضحك، بل إنَّه قادر على التعاطي بمرح اتجاه محاكاة إبداعه الشخصي، على النقيض من سالييري القاتل الأنايي الحسود المتجمّد، غير القادر على الضحك بسبب الوحشيّة العميقة في كيانه، وكأنَّه وللأسبب نفسه غير قادر على الإبداع، كما يقول له موزارت: «العبقرية وفعل الشرِّ لا يمكن أن يجتمعا معاً».

لكنَّ عدم القدرة على الضحك يمكن أن يكون لأسباب مختلفة تماماً، بل متضادّة.

هناك صنف من الناس العميقين والجادّين الذين لا يضحكون، ولكنَّ ذلك ليس بسبب قسوتهم الداخليّة، فهم على عكس ذلك تماماً، إنَّهم لا يضحكون بسبب ما يمتلكونه من روح وأفكار عالية المستوى. يقول تورغينيف في مذكراته عن الرّسام أ. إي. إيفانوف A. I. Ivanov ما يأتي: «لم يكن مهتمّاً بالأدب والسياسة، كان مهتمّاً بقضايا تتعلق بالفنِّ والأخلاق والفلسفة. وذات مرة، أحضر له أحدُهم طرفاً يحتوي على رسوم كاريكاتيريّة ناجحة؛ فأنعم إيفانوف النظر فيها مطوّلاً، ثمَّ رفع رأسه فجأة، وقال: لم يضحك المسيح قط. كان إيفانوف في ذلك الوقت يضع اللمسات الأخيرة على لوحته ظهور المسيح للناس». لم يتكلم تورغينيف قط عن موضوعات الرسوم الكاريكاتيريّة. لكنّها لهذا السبب أو ذلك، تتناقض مع كل شيء ينتمي إلى عالم الأخلاق الرفيعة، وطبيعة البنية الروحيّة العالية التي أحاط إيفانوف نفسه بها.

إنَّ عالم الدين وعالم الضحك متنافيان لا يجتمعان. ففي الأدب الروسيّ الدينيّ القديم المدوّن؛ يغيب عنصراً الضحك والكوميديا غياباً تامّاً. ويُعدُّ الضحك في الكنيسة أثناء العبادة تجديفاً. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الضحك والمرح لا يتوافقان مع أيّ دين؛ وهذا التناقض هو سمة يتميَّز بها الدين المسيحيّ الزاهد، خلافاً لما كان عليه الحال في العصور القديمة مع عبادة ساتورن Saturn وديونيسيوس Dionysus.

أمّا الناس فقد احتفلوا - بصرف النظر عن رأي الكنيسة - بأعيادهم القديمة الهزليّة والصاخبة التي تُعدُّ أعياداً وثنيّة مقدّسة في منشئها، كأعياد الصوم الكبير، وإيفان كوبالا⁽²⁵⁾ وغير ذلك، حيث يطوف الناس البلاد مع الجواميس المبهجة، ويروون حكايات الشطّار، ويغنون أغاني فيها ما فيها من التجديف.

وإذا كان من غير الجائز أن نتصور المسيح ضاحكاً، فعلى نقيض ذلك من الممكن جدّاً أن نتخيل الشيطان الضاحك. وعلى هذا النحو صوّر غوته ميفيستوفيل، بضحكاته الوقحة، لكنّها ذات طابع فلسفيّ عميق، وقدمت شخصية ميفيستوفيل للمتلقّي مقداراً كبيراً من المتعة، واللذة الجماليّة.

وإذا تابعتنا تسجيل الملاحظات عن الأشخاص الذين لا يضحكون، أو لا يميلون إلى الضحك، فمن السهل أن نلاحظ أن من بين الناس الذين لا يضحكون أولئك الأشخاص الذين يملكهم من جميع الجوانب شغف ما أو توق كامل إلى شيء ما، أو ينغمسون في التفكير بأشياء عميقة ومعقدة. لماذا

(25) إيفان كوبالا: هو يوحنا المعمدان، أمّا العيد المرتبط باسمه والذي يُحتفل به في السابع من تموز من كل عام، فيحتوي على طبقوس وثنيّة؛ تحوّلت إلى مسيحيّة، متعلّقة بالخصوبة والزواج. وممّا فعله الفتيات في هذا العيد أن كل واحدة تضع إكليلاً من الزهور في وسطه شمعة مشتعلة في ماء النهر أو البحيرة... ويتحدّد مصيرها وفقاً لحركة الإكليل واشتعال الشمعة. (الترجم)

يحصل ذلك؟ يجب علينا أن نبيّن، والتبيين ممكن. فمن الواضح تمامًا أيضًا أن الضحك لا يتوافق مع أيّ حزن حقيقيّ كبير. إنّه مستحيل أيضًا عندما نرى شخصًا ما يعاني معاناة حقيقية. وإذا ضحك شخصٌ ما - مع ذلك - في مثل هذه الحالات، فسوف نشعر تجاهه بالغضب، لأن هذا الضحك يدلّ على حطّة الرجل الضاحك من الناحية الأخلاقية.

هذه الملاحظات التمهيديّة لا تحلّ مشكلة سيكولوجيّة الضحك، لكنّها تطرحها فحسب. أمّا حلّها فيمكن إعطاؤه عند دراسة السبب الذي يثير الضحك فحسب، وفي سياق ذلك، ستُفحص العمليّات السيكولوجيّة التي تشكل جوهر الضحك.

المُضْحِك فِي الطَّبِيعَةِ

سنبدأ بحثنا بفحص كلّ ما لا يمكن أن يكون مضحكًا إطلاقيًا. وسيساعدنا هذا الفحص فورًا في تحديد كل ما يمكن أن تكون لديه علامة الإضحاك. ومن السهل أن نلاحظ - بصورة عامّة - أن الطبيعة المحيطة بنا لا يمكن أن تكون مضحكة بتأنا. فليس هناك ما يُضحك في الغابات، أو الحقول، أو الجبال، أو البحار، أو الورود، أو الغلال، أو الأعشاب، أو غير ذلك ممّا يشبهه.

وقد لوحظ هذا الأمر منذ زمن بعيد، ويُستبعد أن يُثار حوله أيّ شكّ. لقد كتب برغسون: «يمكن أن يكون المشهد الطبيعيّ جميلًا أو جذابًا أو رائعًا أو خارقًا، ويمكن أن يكون مثيرًا للاشمئزاز، لكنّه لا يمكن إطلاقيًا أن يكون مضحكًا»، ونسب هذا الاكتشاف إلى نفسه: «إنّني مندهش، كيف لم تُثر هذه الحقيقة المهمّة، والشديدة الساطعة انتباه المفكرين»⁽²⁶⁾. لكنّ هذه الفكرة التي نسبها برغسون إلى نفسه، كانت قد عُرضت سابقًا غير مرة؛ فقبل كتاب برغسون بما يقرب من خمسين سنة، عبّر عنها - على سبيل المثال - تشيرنيشيفسكي الذي يقول: «لا يمكن أن يكون هناك في الطبيعة اللاعضويّة والنباتيّة مكان لما هو مضحك»⁽²⁷⁾.

وهنا نلفت الانتباه إلى أنّ تشيرنيشيفسكي لا يتحدّث عن الطبيعة بالعموم، بل يتحدّث عن الطبيعة اللاعضويّة والنباتيّة حصريًا، ولا يتحدّث عن مملكة الحيوانات. وخلافًا لعناصر الطبيعة اللاعضويّة والنباتيّة ومظاهرها، فإنّ الحيوان يمكن أن يكون مضحكًا. ويوضّح تشيرنيشيفسكي هذا الأمر بقوله إنّ الحيوانات يمكن أن تكون شبيهًا بالبشر: «نحن نضحك من الحيوانات لأنّها تذكّرنا بالإنسان وحركاته». وهذا صحيح من غير شكّ. إنّ القرد هو الحيوان الأكثر إضحاكًا من بين الحيوانات، إنّه يذكّرنا أكثر من غيره بالبشر. ومن الحيوانات المضحكة على سبيل المثال طيور البطريق التي تُضحكنا بصورة مدهشة في هيئتها ومشيتها، ولا عجب أنّ أناتولي فرانس قد وضع لإحدى رواياته الهزليّة عنوان جزيرة البطاريق. أمّا الحيوانات الأخرى فهي مضحكة بقدر ما تذكّرنا بالإنسان؛ إنّ لم يكن في شكله ففي تعابير وجهه. وممّا يثير الضحك لدينا عينا الضفدع الجاحظتان، والتجاعيد في

(26) Г. Бергсон: *Смех в жизни и на сцене*, Пер. Под ред. А. Е. Яновского, Спб., 1900, стр. 7.

هـ. برغسون: الضحك في الحياة وعلى خشبة المسرح، الترجمة بإشراف أ. إي. يانوفسكي، سانت بيتربورغ، 1900، ص 7.

(27) Н. Г. Чернышевский, *Полное собрание сочинений...*, II, стр. 186.

ن. غ. تشيرنيشيفسكي: الأعمال الكاملة...، مج 2، ص 118.

جبين الجرو، وآذان الخفافيش الناتئة، وأسنانها الحادة. ويمكن تعزيز التشابه بين الحيوانات والبشر من خلال التدريب؛ فالكلاب الراقصة تثير البهجة دائماً لدى الأطفال. وتُعزز الطبيعة الهزلية لدى الحيوانات إذا ألبسناها ملابس بشرية كالسراويل أو التنانير أو القبعات. الدبُّ الذي يبحث في الغابة عن الطعام، ليس مضحكاً إطلاقاً، لكنَّ الدبَّ الذي يثير الضحك هو الذي يُساق عبر القرى، ويكشف كيف يسرق الأولاد الحُمص، أو كيف تبيض الفتيات وتحمّر. إنَّ فكاهية بعض الأعمال الأدبية مثل رواية E.T.A. الفلسفة الحيائية للقط موراً تتأسس على حقيقة أنَّ الكاتب الفنَّان قد رأى الإنسان من خلال عادات الحيوان.

إنَّ أوجه التشابه بين الإنسان والحيوان مباشرة وصريحة في جميع الحالات التي أتينا على ذكرها. وتبقى الفكرة التي عبر عنها تشيرنيشيفسكي صالحة في تلك الحالات التي يكون التشابه فيها بعيداً وغير مباشر. لماذا الزرافات مضحكة؟ إنَّها للوهلة الأولى لا تشبه الناس. لكنَّ طولها، وطول رقبتها، ونحولها أمورٌ ممكنة لدى البشر أيضاً، وتذكرنا هذه الخصائص عن بعد بالإنسان، وهذا يكفي لإثارة شعور مضحك لدينا. ومن الصعب جداً معرفة ما هو المضحك - على سبيل المثال - لدى قط صغير يمشي ببطء نحو هدفه، ويرفع ذيله عمودياً تماماً إلى الأعلى. ومع ذلك يختبئ شيء بشري هنا أيضاً، لا يمكننا تحديده على الفور.

إنَّ تأكيدات تشيرنيشيفسكي على أنَّ مملكة النباتات لا يمكن أن تبعث على الضحك تحتاج إلي بعض التعديلات؛ فقولُه صحيح بالعموم. لكننا ونحن نقلع حبة الفجل؛ قد تُذكرنا فجأة الخطوط المرسمة عليها بوجه إنسان، فتحصل إمكانية الضحك. وتؤكد هذه الاستثناءات صحة النظرية، ولا تدحضها.

يمكننا حتَّى الآن أن نصل إلى استنتاج أوليٍّ ممَّا قيل كلُّه، مفاده أنَّ المضحك ذو صلة بالإنسان دائماً، وقد تكون الصلة مباشرة أو غير مباشرة، وبسبب ذلك لا يمكن أن تكون الطبيعة اللاعضوية مضحكة، لأنَّها لا تشترك مع الإنسان في شيء.

وهنا يجب أن نطرح السؤال الآتي: أين تكمن الخصائص التي تميِّز الطبيعة اللاعضوية من الإنسان؟ ويمكن تقديم جواب في منتهى الدقة: يختلف الإنسان عن الطبيعة اللاعضوية بتوفر الأساس الروحيِّ لديه، ويُفهم من ذلك توفير العقل والإرادة والعواطف. وعلى هذا النحو فإننا - وبطريقة منطقيَّة صرف - نصل إلى افتراض أنَّ الضحك دائماً ما يكون مرتبطاً - بطريقة أو بأخرى - بمجال الحياة الروحيَّة للإنسان. وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى مشكوكاً فيه. فالمضحك في الإنسان في الواقع غالباً ما يكون مظهره (أصلع، وما إلى ذلك)، والحقائق الفعلية ما تزال تُظهر لنا أنَّ الأمر كذلك.

تسمح الملاحظات التي ذكرناها بإجراء بعض التصحيحات الخاصة بالإضحك لدى الحيوانات. فالضحك في مجال الحياة العقليَّة أمرٌ ممكن لدى الإنسان فحسب، لكنَّه في مجال تجليَّاته العاطفيَّة والإراديَّة ممكن في عالم الحيوان أيضاً. فإذا هرب - على سبيل المثال - كلبٌ ضخمة وقويٌّ فجأة من قطة صغيرة وشجاعة؛ تلتفت إلى كلب آخر يلاحقها، فإن هذا يسبب الضحك، لأنَّه يشبه ما يمكن أن يحصل بين الناس.

ومن هذا يبدو واضحاً أنَّ تأكيد بعض الفلاسفة على أنَّ الحيوانات كما لو أنَّها مضحكة بذاتها

آلياً، هو أمر مغلوط. وهذا التأكيد المغلوط هو نقل لنظرية برغسون إلى عالم الحيوان. إن تأكيد ارتباط الضحك بالحياة الروحية للإنسان قد أفصح عنه تقريباً وافترضياً حتى الآن.

وفي هذا السياق يُطرح السؤال الآتي: أيمكن للأشياء أن تكون مضحكة؟ وللوهلة الأولى، قد يبدو أن الأشياء لا يمكن أن تكون مضحكة على الإطلاق. وقد لاحظ ذلك بعض المفكرين. وعلى سبيل المثال يعتقد كيرخمان أن أساس الإضحك يعتمد دائماً على بعض الأفعال غير المعقولة، وبما أن الأشياء عاجزة عن الفعل، فإنها لا يمكن أن تكون مضحكة. يقول: «بما أن الكوميدي يمكن أن ينجم عن أعمال غير معقولة فحسب، فإن هذا يعني بوضوح أن الأشياء التي لا حياة فيها لا يمكن أن تكون مضحكة بتاتاً». ولكي يصبح شيء ما مضحكاً، يجب على الإنسان كما يعتقد كيرخمان أن يحول به خياله إلى كائن حي: «إن الأشياء غير الحية يمكن أن تكون مضحكة في حالة واحدة؛ عندما يحولها الخيال إلى كائن حيٍّ مشخّص»⁽²⁸⁾. ومن السهل الاقتناع أن هذا الكلام غير صحيح إطلاقاً. فالشيء يمكن أن يكون مضحكاً إذا كان الإنسان قد صنعه، وعكس فيه على نحو إراديٍّ بعض عيوب طبيعته؛ إذ يمكن أن يبعث على الضحك الأثاث الغبيّ، أو بعض القبعات الشاذة أو الملابس غير الاعتيادية. ويحصل الضحك في هذه الحالات، لأن ذوق مبدعها قد طبع عليها، وهو لا يتوافق مع ذوقنا. وعلى هذا النحو، فإن المضحك في الأشياء مرتبط بالضرورة أيضاً ببعض مظاهر النشاط الروحي للإنسان.

إن كل ما ينطبق على الأشياء ينطبق على الأعمال المعمارية أيضاً. هناك منظرٌ ينكرون إنكاراً كلياً إمكانية الإضحك في فنّ العمارة⁽²⁹⁾، أمّا الناس العاديون فإنهم لا يعتقدون ذلك. ولنأخذ المحادثة التي سُمعت بالقرب من منزل ريفيٍّ مثلاً:

- أيها الولد! أين تعيش؟

- هناك خلف الغابة، ثمة بيت مضحك. نحن نعيش فيه.

كان المنزل قميئاً، وكان - وهذا شيء نادرٌ - مثيراً للسخرية في أبعاده. لقد عبّر عن نفسه في هذا البيت بناءً معماريٍّ غبيٍّ. وهنا يمكن أن نتذكر منزل سوباكيفيتش⁽³⁰⁾: «كان من الملاحظ أنه في أثناء عملية الإنشاء كانت مهمّة المهندس المعماريّ التي لا تنتهي هي الصراع مع ذوق المالك. كان المهندس مدققاً في الشكليات، وحريصاً على تناسب المقاييس، أمّا المالك فكان حريصاً على راحته الشخصية. ونتيجة لذلك كما هو واضح، فقد أغلق أمكنة نوافذ الإضاءة جميعاً على جانب واحد، وفتح بدلاً عنها كوة يمكن أن تكون لازمةً لوضع خزانة صغيرة مظلمة. أمّا الواجهة فلم يكن ممكناً وضعها في منتصف المنزل، على الرغم من كل محاولات المعماريّ، لأنّ المالك أمر بالغاء أحد الأعمدة من أحد الجوانب، ومن ثمّ لم يكن هناك أربعة أعمدة، كما كان عليه الشأن في التصميم، بل ثلاثة فقط».

وينبغي أن نضيف إلى ملاحظتنا أن الإنسان وحده أو ما يذكر به يمكن أن يكون مضحكاً ملاحظةً

(28) J. H. Kirchman: Ästhetik auf realistischer Grundlage..., II, 44.

(29) R. A. Zimmermann: Ästhetik, Bd I - II, Wien, 1858 - 1865, p. 28.

(30) أحد الأبطال في رواية الأنفس الميّنة، لغوغول. (المترجم)

أخرى: يمكن للإنسان وحده أن يضحك. وكان أرسطو قد لاحظ ذلك. يقول في أطروحته عن الروح: «إن الإنسان وحده من بين جميع الكائنات الحيّة، قادرٌ على الضحك» (الكتاب III، الفصل 10). وقد كُثرت هذه الفكرة مرارًا. وعبر عنها - على سبيل المثال - تعبيرًا قطعياً وواضحًا. براندس بقوله: «الإنسان وحده من يضحك؛ وهو يضحك لسبب بشريٍّ ما»⁽³¹⁾.

لن نشرح الآن بالتفصيل السبب الذي يجعل الإنسان وحده قادرًا على الضحك. فالحيوان يمكن أن يفرح ويسعد، بل يمكنه أن يعبر عن فرحه على نحوٍ صاخب، لكنه مع ذلك لا يستطيع الضحك. ولكي يضحك الحيوان، ينبغي أن يكون قادرًا على رؤية المضحك؛ وفي حالات أخرى، يجب أن يُضفي على الأمور المضحكة بعض القيم الأخلاقية (كوميديا البخل والجبن... إلخ). وفي النهاية فإن تقييم التورية أو النكتة، يحتاج إلى إجراء بعض العمليات العقلية. والحيوانات غير قادرة على هذا كله، وجميع أنواع المحاولات (كمحاولات محبي الكلاب) لإثبات عكس ذلك محكوم عليها بالإخفاق مقدمًا.

ملاحظات تمهيدية

يعبر الإنسان بطرائق شديدة التباين عن انفعالاته التي تثيرها فيه انطباعاته عن العالم الخارجي. فعندما نخاف، أو نرتعد رعبًا، فإن وجوهنا تشحب، ونبدأ بالارتعاش. وعندما يشعر الإنسان بالحرج، فإنه يحمّر خجلًا، يخفض نظره، ويعبر عن الدهشة بكلمة «أوووه». وفي الحالات المعاكسة، فإنه يحملق بعينيه، ويضرب كفا بكف. إننا نكي من الحزن، ونكي أيضًا عندما نتأثر عاطفيًا. لكن ما الذي يضحك الإنسان؟ نقول: يضحك الإنسان ممّا هو مضحك. وهناك بطبيعة الحال أسباب أخرى، وهذا شيء طبيعيٌّ وشائع. لكن التأكيد أن «الإنسان يضحك ممّا هو مضحك» هو مجرد حشو، يُفسّر الماء بعد الجهد بالماء. وفي هذه الحال نحن بحاجة إلى تفسيرات أكثر وضوحًا وتفصيلًا.

وقبل محاولة تأسيس تفسيرات مفصلة وتقديمها، سنتوقف عند حالتين أو ثلاثًا ممّا له دلالة مهمّة، ونقدّم بعض الملاحظات التمهيديّة، كي نكون أكثر دقة قدر الإمكان.

لنأخذ المثال الآتي: يلقي المتكلّم كلمةً. ولا يعيننا ما إذا كان المتكلّم أستاذًا يلقي محاضرة، أو شخصيّة عامّة تلقي خطابًا أمام حشد كبير، أو مدرسًا يشرح درسًا، أو أي شخص آخر. الشخص المتكلّم يتكلّم بحيويّة، ويشير بيديه كليهما، ويوميّ بعينه محاولاً أن يكون مقنعًا. وفجأة تقف على أنفه ذبابة. بهشها بعيدًا. لكنّ الذبابة لجوجة، فيهشها مرّة أخرى، لتبتعد عنه. وفي المرّة الأخيرة يمسك بها، وينظر إليها أقل من ثانية، ثم يرميها جانبًا. وفي هذه اللحظة بالذات سيتهي تأثير الكلام كليًا، وسيضحك الحاضرون جميعًا.

ولنأخذ حالة أخرى: تتحدث قصة غوغول كيف تشاجر إيفان إيفانوفيتش Ivan Ivanovech مع إيفان نيكيفوروفيتش Ivan Nikvorovech؛ يذهب إيفان نيكيفوروفيتش إلى المحكمة ليشتكى من إيفان إيفانوفيتش، لكنه يعلق في باب المدخل، لأنّه سمين جدًا، ويعجز عن التحرك نحو الأمام أو الخلف. عند ذلك يأتي أحد الموظفين المكتبة، ويدفعه بركبته في بطنه إلى الخلف، ثم يفتح النصف الثاني من الباب، ويدخل إيفان نيكيفوروفيتش.

(31) G. Brandes: Ästhetische Studien, 1900, p. 278.

ولنتخيل في الحالة الثالثة سيركاً ما: يظهر مهرجٌ، وهو يرتدي زيَّ شخصٍ عاديٍّ، يرتدي سروالاً عادياً، لكنه غير مناسب، ويرتدي جاكيتاً، ويعتمر قبعةً، ويتنعل حذاءً كبيراً جداً. وعلى وجهه ابتسامة عريضة لشخصٍ راضٍ عن نفسه. يحمل المهرج على كتفيه شيئاً غريباً، وبعد تدقيق قليل يتبين أنه يحمل بوابة حديقة، ثم يقف في منتصف ساحة العرض، ويضع البوابة بعناية على الأرض، ويمسح ساقه باهتمام شديد، ثم يفتح البوابة، ويمرُّ عبرها، ثم يغلقها بحذر شديد. وبعد أن يفعل ذلك كله، يضع البوابة على كتفيه، ويغادر الساحة. يضحك الحاضرون، ويصفقون مطوَّلاً.

ما الذي حدث؟ وما المشترك بين هذه الحالات الثلاث؟

في الحالة الأولى، يستمع الجمهور في البداية إلى المتحدث بعناية، ولكنَّ ظهور الذبابة، يشتت انتباههم، أو بالأحرى يحرفه. فيكفون عن الاستماع إلى المتكلم، ويتحوَّلون إلى النظر إليه. أمَّا انتباههم، فيتحوَّل من التركيز على ظاهرة من نظام معنويٍّ إلى ظاهرة من نظام ماديٍّ. وينحجب تلقى المستمعين محتوى الكلام ذا النظام المعنويِّ، بما يفعله المتكلم مع الذبابة؛ أي أن الظاهرة المادية تحل محلَّ المعنوية. وتحصل هذه المزاحمة كما يحصل تشتيت الانتباه على نحو غير منتظر، علماً أن الإعداد له قد حصل من دون أن يُلاحظ. فتحدث في وعي المتلقين ففزة معيَّنة. لكنَّ الففزة ظاهرة مفاجئة خارج السياق، حُضِر لها من الداخل بصورة غير ملحوظة. وفي هذه الحالة أيضاً، يترك بعض التفاصيل والجزئيات الصغيرة الدقيقة أثره في تهيئة المستمعين بالفعل كي يضحكوا؛ فالتكلم يبدأ بتحريك يديه ومكونات وجهه بحدَّة، وهذا التحريك مضحك بذاته، لأنَّه يُظهر أن المتحدث يحاول إقناع المستمعين ليس بقوة أدلته وحججه، بل بقوة قناعته الذاتية الخاصة. ويكمل مشهد الذبابة التهيئة لانفجار موشك.

لكنَّ هذا التشتيت أو المزاحمة المفاجئان ليسا الشرط الوحيد للضحك. فالضحك يكشف لنا أن خطاب المتحدث لم يكن جاداً بما فيه الكفاية، أو لم يكن غنياً، أو عميقاً بما يكفي لجذب الجمهور حقاً. وخلافاً لذلك، فإنَّ الجمهور كان يمكن أن يضحك بلطف، أو يكتفي بالتبسم، متعاطفاً بذلك مع العالم الشهير أو الشخصية العامَّة المعروفة، وكان يمكن له أن يتجاوز عن هذه الخيبة الصغيرة. لكنَّه هنا، لا يغفر الإخفاق. فقد عرَّى مشهد الذبابة بعض العيوب الخفية في أفعال المتحدث أو طبيعته.

يمكن تعميم هذه الحالة وقول ما يأتي: يحدث الضحك إذا ما تمكن المبدأ الماديُّ بصورة مفاجئة من مزاحمة المبدأ المعنويِّ، والكشف عن نقص خفيٍّ أو إفلاس في شخصية المتكلم. ويكون للضحك في هذه الحالة طبيعة تهكمية. وبما أن المتكلم قد سمح لذبابة تافهة أن توقف مسار رحلته العاطفية والعقلية، فقد انكشف بذلك ضعف كلامه، علاوة على الضعف في طبيعة شخصيته.

لدينا حالة أخرى مختلفة في قصة غوغول، ولكنها مشابهة في جوهرها للحالة الأولى. يريد إيفان نيكيفوروفيتش المرور عبر الباب، لكنَّ جسده يعيقه، فهو سمين جداً. وهنا تُهزَم إرادة الإنسان أمام ظروف ذات طبيعة خارجية تماماً. وفي تلك اللحظة عندما أتضح فجأة أن الظروف الخارجية أقوى من مساعي الإنسان، يضحك المشاهد أو القارئ. إنَّه لا يبري غير جسم إيفان نيكيفوروفيتش، ويتجاهل كلَّ شيء عدا ذلك، وإذا حصل في الحالة الأولى أن قُتل الطموح المعنويُّ، ففي هذه الحالة قتل الطموح الإراديُّ.

يشير الضحك لدى غوغول في الظاهر استعصاء إيفان نيكيفوروفيتش في الباب، لكن الضحك في حقيقة الأمر قد أُعدَّ له في مجمل حركة السرد حتى غدا جزءاً عضوياً منه. لا يذهب إيفان نيكيفوروفيتش إلى المحكمة للكشف عن جريمة مأساوية ما، تتطلب العقاب، بل يذهب إلى هناك ليتقدم بدعوى كاذبة وافترايَّة ضدَّ صديقه القديم. وهذه الدعوى تكشف عن حقارة تطلعاته ووضاعتها. وسمته ليست محض مصادفة أيضاً: فهو سمين نتيجة لأسلوب حياته الشخصي القائم على الكسل والشرامة. وانفجار الضحك يظهر في اللحظة التي يرى فيها القارئ - وفقاً لإرادة المؤلف - شيئاً واحداً فقط هو الجسد المادي، بدلاً من أن يرى إنساناً كاملاً.

في الحالة الأولى، كانت تطلعات المتحدث ساميةً إلى حدِّ ما، وقد أُجهزَ عليها. أمَّا تطلعات إنسان غوغول في الحالة الثانية، فكانت منحطة. وبهذا يتحدّد الطابع الساخر للضحك لديه.

أمَّا الحالة الثالثة، فكأننا أمام تطلُّع إراديّ، ولا تقف في وجه هذا التطلع أيّة عوائق. ثمّة شخص يمرُّ عبر البوابة لا تعيقه عوائق. ما المضحك في ذلك إذن؟ على الرغم من أن المرور عبر البوابة لا يتطلب جهداً ذهنياً أو إرادياً خاصاً، فإنّه في الحياة فعل واع وضروريّ، بغية الوصول إلى الحقيقة أو الفناء، هناك حاجة إلى المرور عبر البوابة. ومع ذلك، لا معنى لهذا الفعل بحدِّ ذاته في العروض الهزليّة، هنا - في هذه الحالة - يتوفر كل شيء ممّا هو ممكن: مسح القدمين، وفتح البوابة بعناية، والمروور عبرها، وإغلاقها بحذر مماثل، ولكن يغيب أهم شيء في الأمر: ليس هناك بوابة، ليس هناك مدخل أو ممرّ حقيقي، هناك تخيل لكل ذلك، هناك شكل فحسب. ليس ثمّة خوخة تقف في وسطها بوابة. هنا ليس ثمّة عائق، لأنّه لا وجود لما يعيق، ووراء مظاهر الحياة الجسديّة ثمّة فراغ.

سنقتصر مؤقتاً على هذه الحالات. إنّها تنتمي إلى أنظمة مختلفة من الحقائق، لكنّها تُظهر أن الأنظمة المختلفة تنطوي على قانون واحد، بحيث يمكن العثور على شيء مشترك بينها. ويمكننا - حتى الآن - إثبات أن الباعث على الضحك في الحالات الثلاث جميعاً، كان الاكتشاف المفاجئ لأشياء كانت مخفية.

لم تكن العيوب مرئيةً إطلاقاً في البداية، ومن هذا يمكننا أن نستنتج أن الضحك هو عقاب منحتنا إيّاه الطبيعة اتجاه نقص متأصل في الإنسان كان خفياً، وانكشف فجاءةً. يُكشف عن هذه العيوب في الحالات الثلاث بالطريقة نفسها، وذلك بنقل الانتباه بصورة طبيعية أو متعمّدة من العمليّات الداخليّة إلى أشكالها الخارجيّة أو مظاهرها، ويكشف هذا النقل عن النقص فوراً، ويجعله واضحاً لدى الجميع.

وما زال التعبير عن هذا كلّهُ حتى الآن مجرد فرضيّة، يمكن إثباتها بعد مزيد من الدراسة، أو يمكن إخضاعها لمزيد من الضبط والإضافات. وقد نشأت هذه الفرضيّة نتيجة لمعالجة عدد كبير من الحقائق، وقد قدمنا هذا العرض للاستنتاجات، من أجل الوضوح والتنظيم المنهجيّ، وكان الأولى بنا أن نعرضها لاحقاً.

يجب علينا الآن أن نجري تدقيقاً صغيراً، لكنّه ما يزال تقريبياً وافتراضياً: لا ينجم الضحك عن القصور بشتّى أشكاله، بل ينجم عن القصور بأشكاله الخفيفة. ولا يمكن أن تكون الرذائل بأيّ حال من الأحوال موضوعاً للضحك، لأنّها قد تكون سبباً في بعض أنواع المآسي...، ويمكن أن نُلحِق بهذا - على سبيل المثال باريس غودونوف لبوشكين أو ريتشارد الثالث لشكسبير. وكان أرسطو قد

لاحظ هذه الملاحظة بالفعل، كما عبّر مفكرون آخرون عن مثل هذه الأفكار. يقول نيك. هارتمان على سبيل المثال: «يعتمد الإضحك على نقاط ضعف الناس، وتفاهاتهم الصغيرة»⁽³²⁾. ستساعدنا هذه الأفكار والملاحظات التمهيدية على فهم المواد الكثيرة والمتنوعة، والمرتبطة بدراسة الضحك والإضحك، وسوف تسمح لنا بالوقوف على القوانين التي تنطوي عليها.

الجوهر المادي في الإنسان

إذا كان صحيحًا أننا نضحك عندما تخفي الأشكال المادية الظاهرية لأفعال الإنسان وتطلعاته معناها الداخلي ودلالاتها، والتي تتحول في هذه الحالة إلى تافهة أو منحطة، فعندئذ يجب بدء الدراسة من الحالات شديدة البساطة التي يمكن أن تمثل البداية المادية. إن أبسط الحالات هو أن الضاحك يرى في شخص ما شيئًا ماديًا، قبل أن يرى أي شيء آخر، أي إنه يرى جسده بالمعنى الحرفي للكلمة.

يعلم الجميع أن الأشخاص البدينين يبدوون مضحكين. ومع ذلك، وقبل أن نحاول تقديم تفسير لذلك، ينبغي التفكير في أي الظروف تكون البدانة مضحكة وفي أيها لا تكون. يقول هـ. برغسون: «المضحك هو كل مظهر من مظاهر الجانب المادي للشخصية، وفي الوقت نفسه يتعلق بالجانب الروحي لها»⁽³³⁾. ومن السهل الاقتناع بأن كلام برغسون ليس دقيقًا تمامًا، إذ لا يمكن أن يكون كل مظهر من مظاهر الجانب المادي للشخصية مضحكًا، حتى لو كان الأمر متعلقًا بجانبه الروحي. هناك أشخاص بدينون غير مضحكين. وعلى سبيل المثال فقد تميّز بلزاك بسمته المفرطة. ومع ذلك، فقد كان واضحًا على محياه ومن النظرة الأولى جبروته الداخلي وقوته الروحية، فطغى ذلك على سمته التي لم تبد لنا مضحكة بتاتًا. وقد نحت ف. أ. رودين⁽³⁴⁾ تمثالًا يُمثل بلزاك عاريًا بطن ضخم ورجلين رقيقتين. إنه تمثال مشوه، لكنه لا يبعث على الضحك. لقد نحت النحات هذا التمثال بعبقرية عجيبة؛ عندما خرج عن التقاليد المتوارثة من العصور القديمة، وخرج عن جماليات القرن الثامن عشر، والتقاليد التي كانت ترى في التمثال تعبيرًا عن جمال البنية الجسدية، ونجح في التعبير عن القوة الروحية والجمال الداخلي في الإنسان ذي الجسم المشوه.

وتميّز إي. أ. غونتشاروف⁽³⁵⁾ و أ. ن. أبوختين⁽³⁶⁾ من بين الكتاب والشعراء الروس - على سبيل المثال - ببدانتهم، لكن ذلك لم يجعلهما مضحكين على الإطلاق.

(32) Ник. Гартман: *Эстетика...*, стр. 610.

نيك. هارتمان: علم الجمال...، ص 610.

(33) Г. Бергсон: *Смех в жизни и на сцене...*, стр. 51.

هـ. برغسون: الضحك في الحياة وعلى خشبة المسرح...، ص 51.

(34) ف. أ. ر. رودين (1840 - 1917) F. Au. R. Rodin رسّام ونحات فرنسي. (المترجم)

(35) إي. أ. غونتشاروف (1812 - 1891) I. A. Goncharov كاتب روسي روائي وناقد أدبي. (المترجم)

(36) أ. ن. أبوختين (1840 - 1893) A. N. Aoukhtin شاعر روسي وحقوقى، جمعته علاقة حميمة بالموسيقار تشايكوفسكي. (المترجم)

عندما تُهَيِّمَن القيم الروحيَّة على القيم الجسديَّة، لا يحصل الضحك. لكنَّه لا يحصل في الحالة المعاكسة أيضًا؛ عندما يكون انتباهنا مركزًا تمامًا على المظهر الماديِّ للشخص بغضِّ النظر عن قيمه الروحيَّة. وهذه الحالة - على سبيل المثال - نراها عندما نشاهد رجلًا بدينًا في عيادة الطبيب. فالسمنة في الواقع هي مرضٌ أو خروج على القياس. والرجل السمين الذي يعاني من مرضه ليس مضحكًا في حدِّ ذاته إطلاقًا. والضحك في هذه الحالة مستحيل، لأنَّ المظهر الخارجيَّ لا يُنظر إليه بغضِّ النظر عن الجوهر الروحيِّ للمريض. وبناءً عليه، فإنَّ الإضحاك لا يكمن في الطبيعة الجسديَّة للإنسان ولا في طبيعته الروحية، ولكنه يكمن في العلاقة والتناسب بينهما، حيث تكشف الطبيعة الجسديَّة عن أوجه القصور في الطبيعة الروحيَّة.

يكون البدينون مضحكين أحيانًا، عندما يعبر مظهرهم - في عيني الناظر - عن جوهرهم بطريقة ما. لكن، وبما أننا لا نرى بدينين في غرفة استقبال الطبيب إلا نادرًا جدًّا، وبما أن حالات الأشخاص البدينين الذين يدهشوننا بقوتهم الروحيَّة نادرة جدًّا، فإنَّ البدينين في الحياة اليوميَّة الاعتياديَّة يبدوون مضحكين بحدِّ ذاتهم بالنسبة إلى الإنسان العاديِّ المتوسط الذي يعيش حياة عاديَّة. ويشتدُّ الضحك عندما نرى البدينين فجأةً وعلى نحو غير متوقع، والنقيض من ذلك فإنَّ البدينين الذين اعتدنا وجودهم، والذين نراهم يوميًّا، لا يثيرون الضحك.

في السنوات الأولى من الثورة، صُوِّر الكهنة والأغنياء ومُلاك الأراضي ورجال الشرطة سميين دائمًا. فالسمنة تؤكِّد حقارة أولئك الذين كانوا يرون أنفسهم آباء روحانيين، والذين اعتقدوا أنفسهم فوق الآخرين جميعهم، لكنَّ التأثير الفكاهيَّ في هذه الحالة، استُخدم لأغراض السخرية من ذلك السمين الكسول المتختم من ملذات الحياة على حساب الآخرين الذين يُفترض أن يتضوروا جوعًا، ويعملوا لحساب الآخرين. وتُعزز المتعة بالضحك في هذه الحالة أن هذه الطفيليَّة قد حان وقت نهايتها. الضحك هو أداة تدمير؛ إنَّه يدمر السلطة والعظمة الوهميَّتين لأولئك الذين يتعرضون للسخرية.

ومع ذلك، يمكن أن يكون للسخرية طابعٌ آخر أيضًا، أقلُّ بهرجةً ووضوحًا. إنَّ معرض الرجال السمينين لدى غوغول مثير للإعجاب؛ فالسمين إيفان نيكيفوروفيتش يصبح لدى القارئ فجأةً مرثيًّا عندما يواجه عقبة الباب، كما ذُكر أعلاه. وعلى الرغم من أنَّ تشيتشيكوف Chichkov ومانيلوف Manilov ليسا سميين للغاية، فإنَّهما لا يستطيعان المرور من الباب في آنٍ معًا؛ وكأنَّ سمنة كلِّ منهما قد تضاعفت. فيفسح كل واحد الطريق للآخر، لكنَّ أيًّا منهما لا يوافق على الدخول أولاً. وكان بوبتشينسكي ودوبتشينسكي أبطين أيضًا. وهنا تذكر بيتر بتروفيتش بيتوخ P. P. Petukh، الذي رآه تشيتشيكوف - وهو يدخل في إحدى عزبه - يسحب مع بعض الرجال شبَّاك الصيد. قال بينه وبين نفسه: «... شخصٌ يتعادل الطول فيه مع العرض، فيبدو مدورًا تدويرًا تامًّا، وكأنَّه بطيخة. وبسبب سمته؛ لم يعد بإمكانه الغرق في أيِّ حالٍ من الأحوال».

«أووه... ياله من سمين!!» تصرخ آغافيا تيخونوفنا، عندما ترى يابتشنيتسا⁽³⁷⁾ Yaichnitsa في

(37) يابتشنيتسا اسم علم فنيٌّ معناه طبق البيض المقلي، وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ غوغول كان يبذل الجهد والوقت الطويل في اختيار أسماء شخصيَّاته، وقد تعلَّم منه تشيخوف هذه التقنيَّة. إنَّنا لا نجد في أعمال هذين المبدعين الأسماء المعروفة والمتداولة لدى الشعب الروسيِّ، بل نجد أسماء غريبة

مسرحة غوغول الخطبة.

تتمثل إحدى ميزات أسلوب غوغول باعتداله وتلفظه في استخدام أساليب الإضحاك، فشخصياته من السمينين ليست شديدة السمنة، ومع ذلك لا يضعف التأثير الهزلي لديه، بل يقوى. إنَّ كلَّ ما قيل عن كوميديا السمنة يتصل بالانطباع الكوميدي الذي يمكن أن ينتجه الجسم البشري العاري في شروط معينة. ما هذه الشروط؟

جسد الإنسان العاري ليس مضحكاً بذاته على الإطلاق. والجسد العاري يمكن أن يكون رائع الجمال عندما تُنحت أجزاؤه على نحو مثالي، وهذا ما تؤكده التماثيل الإغريقية والرومانية جميعها، وتؤكده أعمال فنية لا تُعدُّ ولا تحصى. كما أن الجسم السمين في عيادة الطبيب ليس مضحكاً، وكذلك شأن الجسد العاري على طاولة العمليات الجراحية أو تحت آلة التصوير. ولكن بمجرد ظهور شخص بلا ملابس، أو ظهور شخص كان في المرحاض لأنه يشعر بأنه ليس على ما يرام، وسط أشخاص يرتدون ملابسهم كاملة، ولا يفكرون بأجسادهم، تصبح إمكانية الضحك متوفرة. وسبب الضحك هنا هو نفسه ما كان في الحالات السابقة: المبدأ المادي يحجب المبدأ الروحي.

لم يصوّر غوغول بيوتر بيوتروفيتش بيتوخ سميناً فحسب، بل عارياً أيضاً. صوّره خارجاً من الماء يسحب كرسيّ تشيتشيكوف: «واضعاً إحدى يديه على عينيه كقُبعة، ليقبهما أشعة الشمس، والأخرى تشبه يد فينيرا ميديتسيسكايا⁽³⁸⁾ الخارجة من الماء». ويتعمّد غوغول أن يصوّر أبطاله - في هذه الحالة وفي حالات أبطال آخرين في أعماله - عارين تماماً. ومع ذلك فإنه في هذه الحالة أيضاً، يكشف عن اعتداله ولطفه، وهما خصلتان أصيلتان لديه دائماً. لم يقترب غوغول قط من البورنوغرافيا التي لا يمكن أن تكون مضحكة على الإطلاق.

يستيقظ تشيتشيكوف في الصباح في كارابوتشكا وهو يغني أغنية ماجنة: «أطلّ وجه امرأة من الباب، ثمّ توارى في تلك اللحظة ذاتها، لأن تشيتشيكوف كان قد تعرّى تماماً رغبة منه في الاستغراق التام في النوم».

ويخلع إيفان نيكيفوروفيتش في الحرّ الشديد ملاسسه كلّها، ويجلس عارياً في غرفة مظلمة مغلقة النوافذ، ويقول للنوافذ القادم إيفان إيفانوفيتش: «أسف لأنني أمامك على طبيعتي». لكنّ إيفان إيفانوفيتش لا ينزعج من ذلك، ويقول: «لا عليك».

يشتم نوزدريف صهره مستخدماً كلمة «فيتوك fetyuk»، وهي كلمة لا معنى لها، ويعلق غوغول على هذه الكلمة بالحاشية الآتية: «فيتوك كلمة مسيئة إذا ما وُجّهت إلى رجل ما، وهي مشتقة من الحرف اليوناني «فيتا Θ» الذي يُقرأ بصفته حرفاً غير لائق».

على الروس أنفسهم قبل أن تكون غريبة على المتلقي العربي الذي يقرأ نصّيهما مترجمة، لكنّ المؤكّد أن أعمالهما قلما تحتوي على اسم واحد غير ذات دلالة، وسوف يتحدث بروب عن هذا الأمر غير مرّة. (المترجم)

(38) فينيرا ميديتسيسكايا Venus Meditsitskaya تمثال بالحجم الكامل لآلهة الحبّ يعود في أصله إلى القرن الأول قبل الميلاد. تبدو فينوس فيه عارية خائفة بعد خروجها من الماء والدلافين عند قدميها. (المترجم)

وهنا يمكن أن نلاحظ أن الإضحاك لدى غوغول يُفسَّر في حالات نادرة جداً بالاعتماد على سبب واحد فحسب، لكنّه في الحالات معظمها، يفسَّر باجتماع أسباب عدّة في وقت واحد. لذا فإنّ الحاشية في هذه الحالة، تحاكي على نحوٍ مضحك الملاحظات التوضيحية في الأبحاث العلميّة. ويستخدم الأسلوب نفسه كوزما بروتكوف⁽³⁹⁾. فمن بين أقواله الحريّة المأثورة القول الآتي:

ستندهش من ذلك جموع أوروبا
يا لهول - لدى العقيد - اتساع القبة⁽⁴⁰⁾

والمدهش في الأمر أنه صنع لذلك الحاشية الآتية التي لا معنى لها: «بالنسبة إلى القافية المغلوطة، أعطها للمراجع كي يعثر على أخرى غيرها».

كان بإمكاننا أن نستحضر مزيداً من الأمثلة المشابهة لهذا النمط من قلّة الحشمة. وسنكتفي بتذكر المشهد الآتي من المفتش العام، وكان غوغول قد أسفّ فيه: تشكو صفّ الضابط لخليستاكوف حاكم المدينة الذي أمر بجلدها: «أقسم بالله! إذا كنت لا تصدقني، يا سيدي، فسأكشف لك عن آثار الجلد»، فأجابها خليستاكوف: «لا حاجة إلى ذلك أمّاه. إنني أصدقك من دون ذلك».

وفي ضوء ما سبق، يمكن تقدير مهارة تشيخوف في قصته القصيرة ابنة البيون؛ ففيها يصطاد الملاك غريابوف Griabov بسنارته سمكة وهو في صحبة امرأة إنجليزية، تعمل مربية لأطفاله. ويأتي إليه وهو على الشاطئ أحد أصدقائه. وفجأة يعلق طعام السنارة، ويصبح من الضروري التعرّي والغوص في الماء. وفي تلك اللحظة لم يكن بالإمكان إبعاد المرأة الإنجليزية، لأنّها لا تفهم الروسية، ولا تغادر: «خلع غريابوف حذاه، وسرواله، ثمّ تجرّد من ملابسه الداخلية، وأصبح كما ولدته أمّه. وقال وهو يضرب فخذه:

- ينبغي أن أبرّد جسمي قليلاً. قل لي من فضلك يا فيودور، لماذا أصاب بالطفح الجلديّ على صدري كل صيف؟

- اغطس في الماء بسرعة يا حيوان! أو استرّ جسدك بشيء ما.

قال غريابوف وهو يغطس في الماء راسماً علامة الصليب، مبريراً (بربربر...) الماء بارد:

- يا لها من فاجرة! بربربربر... لو أنّها شعرت بالخجل على الأقل!

(39) كوزما بروتكوف Kozma Prutkov اسم مستعار استخدمه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الكسي تولستوي والإخوة جيمشوجنيكوف، وقد نشروا تحت هذا الاسم عدداً من الأعمال الأدبيّة المتنوعة كالقصص القصيرة والمسرحيّات والأمثال وغير ذلك، وتميّزت أعمالهم بالهزل والسخرية. (المترجم)

(40) القافية في السطر الثاني هي كلمة قبة، لكن من يستمع إلى هذين السطرين أو يقرأهما، يتوقع أن يقرأ بدلاً من كلمة قبة шляпа كلمة الاست جوبا жопа وهي كلمة عاميّة؛ تتطلبها كلمة أوربا في البيت الأول. علماً أن لبعض القبعات في ذلك الزمن شكلاً يدكّر بالاست. (المترجم)

قد لا يحتاج الإضحاك إلى تفسيرات في تلك الحالات التي تُصوّر فيها شخصيات شديدة الضخامة والطول، أو على العكس من ذلك شديدة الصغر والقصر. وكذلك الحالات التي تجمع بين الطريقتين كليهما. وهكذا، يبدو العمّ ميثاي الطويل والنحيف شبيهاً ببرج جرس الكنيسة، ويبدو العمّ ميثاي عريض الكتفين وقصيراً مثل السماور. وينقسم الضيوف جميعهم في الحفلة المنزلية في بيت الحاكم إلى سمين ونحيل. لكن الغلبة للسمينين الذين يشعر تشيتشيكوف بالميل نحوهم، وينضم إليهم.

يتطلب الإضحاك بعض حركات الجسد ووظائفه دراسة أكثر تفصيلاً من الإضحاك بجسد الإنسان بحد ذاته. ويشغل تناول الطعام المنزلة الأولى من بين هذه الحركات والوظائف في الأدب الفكاهي والساحر.

ويُفسّر الإضحاك الذي يسببه تناول الطعام من الناحية النظرية، بالطريقة نفسها التي فسّر به في الحالات السابقة جميعها. إن فعل الأكل بحد ذاته ليس مضحكاً إطلاقاً، لكنّه يغدو مضحكاً عندما تتوفر في أثناء تناول الطعام عناصر الإضحاك الأخرى التي تناولناها بالدرس آنفاً.

ولا يترك غوغول حالة واحدة يمكنه فيها أن يصف المائدة من دون أن يفعل ذلك، وغالباً ما يكون الطعام وفيراً وثقيلًا. وتوصف أطباق الطعام والمأكولات في بعض الأحيان بإيجاز، ولكنها توصف في أحيان أخرى باستفاضة وتفصيل. وفي كثير من الأحيان يصف الطاعمون الطعام؛ فأفاناسي إيفانوفيتش وبولخيريا إيفانوفنا لا يأكلان في الوقت المحدد للوجبات فحسب، بل يأكلان في أي وقت ليلاً أو نهاراً. إنهما يتناولان بعد القهوة الخبز المحمص مع لحم الخنزير المقدد، والفطائر المحشوة ببذور الخشخاش، والفطور المملحة. ويحتسي أفاناسي إيفانوفيتش قبل الغداء ساعة قدحاً من الفودكا، ويأكل معه الأسماك المجففة أو بعض أنواع الفطر أو غير ذلك. وهذه الأطعمة جميعاً وغيرها من الأطباق الأوكرانية والأطباق الأخرى، تُميّز طبيعة الاقتصاد الزراعي وأسلوب الحياة الريفية والطبيعة الروحية لملاك الأرض أنفسهم.

ويتناول تشيتشيكوف الطعام في الأرواح الميته بطريقة حاسمة مع مُلاك الأراضي جميعاً، ويحصل ذلك عند كل واحدٍ منهم بطريقة تختلف عن حصوله لدى الآخرين. فعلى مائدة سوباكيفيتش يُتحدّث عن كل طبق من الأطباق؛ وتُقدّم على المائدة الأطباق الآتية: حساء الملفوف، الكرشة، وتطبخ من معدة الخروف المحشوة بعصيدة الحنطة السوداء وقطع من المخ والساقين، وفخذ الخروف مع العصيدة، وكعكة الجبن؛ وكل قطعة منها بحجم طبق، الديك الرومي المحشو بالبيض والأرز والكبد، «وكل هذا يصبح كتلة ضخمة في المعدة». وتقديماً لهذا الغداء كله من طبيعة سوباكيفيتش الموقر، أمّا نوزدريف الخفيف العقل، فهو يرى الغداء سيئاً للغاية، والنيبذ حامضاً، في حين يلتهم كوروبتشوك الفطائر باحترافية. وحتى لدى بليوشكين، يُعرض على تشيتشيكوف الشاي مع قطع الخبز المحمص المتعفن، ويُعرض عليه قدح من الليكيور، وقد سقطت فيه ذبابة، وهو ما يتناسب مع طبيعة المالك. وتظهر لا مبالاة خليستاكوف في كلماته بعد الإفطار في مؤسّسة خيرية: «أحبُّ أن أكل. إنك تعيش لتقطف زهور المتعة». أمّا إيفان فيودوروفيتش شبونكا I. F. Shponka⁽⁴¹⁾ الخجول،

(41) إيفان فيودوروفيتش شبونكا عنوان قصّة غير مكتملة من قصص غوغول تحمل اسم البطل. (المترجم)

فيظهر بصورة مختلفة: فقد كان - وهو لمّا يزل طفلاً في المدرسة - يأكل فطيرة الزبدة، ويغطي وجهه بكتاب؛ كي لا يمسك به المعلم.

ربّما ليس هناك كاتب واحد في العالم وصف الشهية والأطباق كما وصفها غوغول. وهنا يمكن التذكير على الأقلّ كيف يعبر أوسيب في المفتش العامّ، ثم كيف يعبر سيده، عن شهيتهما القاتلة، أو كما قال غوغول عن شهية السيّد ذي اليد المتوسطة في الأرواح المميّنة.

عندما يصل كوربوتشكا على متن مركبته الغربية إلى المدينة، «تظهر في أعلى المركبة فطيرة دجاج وفطيرة مخلّلة». ويمثل الطعام والضيافة لدى بيتر بتروفيتش بيتوخ الشره والثابت على شراسته والمقتنع بها المعنى الوحيد لحياته كلها.

ومن بين الكتاب الروس الآخرين الذين وصفوا الطعام بطريقة فكاهية، يمكن للمرء أن يتذكر تشيخوف في قصّته القصيرة سيرين؛ فالسكرتير يصف بشهية عالية الأطعمة المختلفة، حتّى إن أحداً ممّن حوله لا يستطيع أن يعمل.

ثمّة أسباب تبعث على الضحك، تختلف عن أسباب الإضحاح بالطعام، إنّهُ الإضحاح الذي يسببه الشراب والسُّكر؛ فالسُّكر مثير للضحك عندما لا يكون سُكراً تامّاً. والمضحكون ليسوا السكرانين، بل القريبين من تلك الدرجة. أمّا السُّكر الذي يصل إلى الحالة القصوى، فلا يمكن أن يكون مضحكاً إطلاقاً.

إنّ خليستاكوف العائد من ضيافة عامرة، لا يتذكر المكان الذي كان فيه، ويكرّر بكلّ سرور كلمة جديدة بالنسبة إليه «الباردان»، وهذا مثال طرازيّ لشكل الإضحاح الذي يسببه السُّكر. وبالمناسبة، فإن غوغول يضحكنا بقصديّة تامّة من الحالات الأشد سكرًا أيضًا؛ يحمل الحوذيون من ذوي الخبرة أسيادهم المخمورين إلى منازلهم، ويستطيعون التحكم بقيادة الخيول بيد واحدة، ليمسكوا باليد الأخرى الثمليين. نقرأ في «عربة الأطفال»: «على الرغم من كلّ أرستوقراطيّة يجلس تشيرتوكوفسكي في العربة؛ وقد تدلّى رأسه من السُّكر إلى آخر درجة، وعندما وصل إلى المنزل، تبين أنّه كان قد أحضر شوكتي قيصوم علقنا في شاربه».

وكما يمكن لجسم الإنسان أن يصبح مضحكاً في ظل ظروف معيّنة، فإنّ الوظائف الفيزيولوجية اللاإرادية لهذا الجسم تكاد تكون مضحكة دائماً. يُقال عن تشيتشيكوف: «كان السيّد في هيئته وحرّكاته شديد الرصانة، وكان يتمخّط وكأنّه يزار». وتبدأ «الدعوى» بفواقٍ يحدثه البطل، وتجنّسات لا تنتهي. ويخبرنا أكسكوف في مذكراته عن غوغول كيف استقبل الجمهور ذلك في أداء غوغول الحيّ والفنيّ.

وتُدكّر فاسيليسا كاشبوروفنا في قصّة إيفان فيودروفيتش شبونكا بأيّام طفولة البطل، عندما كان يوسّخ لها ثوبها بحركاته الطفوليّة.

تُعدّ رائحة الجسد الخاصّة بكلّ إنسان واحدة من خصائصه الفيزيولوجيّة. والرائحة التي تنبعث من بيتروشكا ترافقه عبر السرد كلّهُ في الأرواح المميّنة. ويستخدم الإضحاح بالرائحة في مشاهد عدّة. فنشيتشيكوف يحصل على فرصة وهو يقبل يد فيودولا إيفانوفنا كي يلاحظ أنّها «قد غسلت يديها بماء الخيار».

أمّا تضميخ السيدات أنفسهنّ بالعطور، فيمكن أن يُستخدم لأغراض مضحكة وهزليّة، إذا كانت هذه العطور تعبّر بوضوح صُراح عن نيّات السيدات. «أحاطت به السيدات على الفور بأكاليل الزهور الرّائعة، وحملن معهنّ سحباً كاملة من جميع أنواع العطور؛ كانت رائحة الورود تفوح من إحداهنّ، وتفوح من ثانية رائحة الريح والبنفسج، وتتضوع من ثالثة رائحة عطر الخزامى الذي ضمخت جسدها به بالكامل؛ أمّا تشيتشيكوف فكان يكتفي بأن يرفع أنفه، ويشمّ» وثمة ما يشبه ذلك في وصف سيدة لطيفة: «بدخولها انتشرت رائحة الياسمين في الغرفة كلها».

ويختلف الشأن مع الرجال، ولا سيّما أولئك الموظفين الكتّبة: فالمدير ومعاونيه «فاحت من أنفاسهما رائحة قويّة للغاية، فغدت الغرفة التي يجلسان بها مع مرور الوقت وكأنّها حانة شراب». تمثّل الأمثلة التي سقناها جميعها نمطاً واحداً من الظواهر، ولا يتطلّب كلٌّ منها تفسيراً مستقلاً.

وممّا يستحق الذكر فيما يتعلق بالضحك الذي يُسببه في حالات أخرى جسم الإنسان، أنّ أبطال غوغول يهتّمون بمظهرهم اهتماماً كبيراً؛ فالقارئ يُلاحظ على نحو متكرّر كيف يحلق تشيتشيكوف ذقته: «بعد قبولة قصيرة بعد الغداء، أمر أن يحضر واليه ما يغسل به وجهه؛ فغسل خديه بالماء والصابون مطوّلاً، مُدعماً ذلك بلسانه من الداخل». ويلاحظ غوغول بصورة عرضيّة أن تشيتشيكوف مغرّمٌ جدّاً بذقنه المدوّرة تدويراً تامّاً. ونحن نرى كيف يشدّ تشيتشيكوف بطنه الممتلئة، وكيف يضع حمالتيّ البنطال، وكيف يعقد ربطة العنق، ويرش نفسه بالكولونيا. وييدي بعض أبطال غوغول الآخرون الاهتمام ذاته بأنفسهم؛ فخليستاكوف يوافق على أن الجوع خير من بيع الألبسة الأنيقة. ويهتّم بعض الخاطبين اهتماماً خاصّاً ببدلاتهم في الخطبة «من فضلك يا روجي نظفيني» - يقول جيفاكين؛ وهو يدخل بيت آغافيا تيخونوفا. إنّه يهتّم بإصرار ألا يكون على سترته أيُّ غبار.

تتجلّى واحدة من خصائص الأمثلة التي سقناها في أنّ الظاهرة السلبية في بعض الأحيان لا توصف وصفاً كاملاً وحتىّ النهاية، لأنّها بذلك لن تكون مضحكة. والكتّاب الفنّان يعرف بالبدية هذا الحدّ الفنيّ. إنّ وجود مثل هذا الحدّ هو سمة مميزة لمجمل الأدب الروسيّ في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومجمل أدب القرون السابقة (رابليه)، أمّا في الفولكلور، فالوضع مختلف.

يمكن أن يكون الوجه الإنسانيّ مضحكاً بصور متنوعة جدّاً. ولا يمكن للعيون أن تكون مضحكة، فهي مرآة للروح البشريّة. والعيون الشريرة بوصفها تعبيراً عن روح شريرة، ليست مضحكة، وتثير شعوراً بالكراهيّة. لكنّ العيون الخبيثة الصغيرة؛ يمكن أن تكون مضحكة، لكنّها ليست مضحكة بذاتها، بل بسبب غياب التعبير فيها. ويمكن للعيون ذوات النظرات المعسولة أن تكون مضحكة: «كانت نظرات عينيه معسولة، حتىّ كادت أن تذوب، لذا يمكن أن تظنّ أنّهما ملطختان بزيت الخروع» قصّة تشيخوف: بدون مكان.

أمّا الأنف بوصفه تعبيراً عن وظيفة فيزيولوجيّة صرف، فإنّه غالباً ما يغدو مادةً للضحك ووسيلة للإضحاك. يُقال في الكلام الشعبيّ: «امسح الأنف» و«اترك الأنف» و«أر الأنف»، وهذه التعابير تعني الخداع والاستغناء. ويستخدم غوغول هذه التعابير استخداماً واسع النطاق. يسأل كوتشكاريف بودكالوسين عن جيفاكين في الخطبة: «هل رأى مع أيّ أنف طويل خرج^{(42)؟»». «أعترف، إنني لا}

(42) معنى التعبير: «خرج، وقد علم شيئاً خفياً». (المترجم)

أفهم لماذا صُمِّمَت أنوفنا بهذه الطريقة؟! ألكي تمسك النساء بها بمهارة؛ كما لو كنَّ يمسكن بمقبض إبريق الشاي؟ فإمَّا أن تكون أيديهن مخلوقة لفعل هذا، أو تكون أنوفنا لم تعد صالحة لأي شيء...». «وعلى الرغم من حقيقة أن أنف إيفان نيكيفوروفيتش كان إلى حدٍّ ما شبيهاً بالخوخة، فإنَّها (المقصودة آغافيا فيوديسييفنا) كانت تمسك به من هذا الأنف، وتقوده وراءها مثل الكلب». إنَّ ذكْر أنف الإنسان يضعه في موقف مضحك يسبب السخرية. يقول حاكم المدينة عن نفسه: «هيبسيه أنت يا ذا الأنف المفلطح!». وتقول السيدة عن تشيتشيكوف: «كان أنفه كريهاً جداً». أمَّا مديح الأنف، فتجده في الخطبة:

«- وأي نوع من الشعر لديه؟

- شعر جيد

- وماذا عن الأنف؟

- إيبسيه... الأنف جيد؛ كل شيء في مكانه الطبيعي».

وضح «إيبسيه» هذه أن كوتشكاريف يكذب هنا، وأن الأنف في حقيقة الأمر ليس جميلاً، لكنَّه مع ذلك «في مكانه». وتبدو هيئة الحارس في قصَّة المعطف كوميدية بفضل ذكر أنفه: «لقد انحنى مدَّة دقيقة واحدة فقط، ليخرج من جزمته علبة العطوس، وينعش أنفه الذي كان قد تجمَّد ست مرات في حياته». ويريد هوفمان الإسكافي المخمور في شارع نيفسكي قطع أنف شيلر. وفي قصَّة الأنف فإنَّ هذه المسألة هي جوهر الموضوع برمته. فالأنف يمكن أن ينقلع من مكانه، ويمشي متنزهاً على طول شارع نيفسكي بوصفه مستشار دولة. لكنَّه في حقيقة الأمر ليس مستشار دولة، بل مجرد أنف.

العالمُ مثل الخدعة؛ فكما يمكن أن يكون أنف شخص ما كوميدياً، يمكن أن يتحوَّل إلى جانبه المأساوي. وعلى سبيل المثال تنتهي مذكرات مجنون بصرخة من روح بوبريشين البائس المجنون الذي غدت الحياة لديه مجرد عذاب، والذي ليس له مكان خاصُّ على هذه الأرض والذي يُضطَّهد فحسب. لكنَّ هذه الصرخة المأساوية تنتهي بضحكة المجنون الساخرة: «هل تعلمون أن الباي الجزائري لديه ثؤلول تحت أنفه؟». والأساليب المستخدمة هنا هي نفسها التي تُستخدم في حالات أخرى لخلق التأثير الكوميدي، لكنَّ الميزات الرئيسة الضرورية لخلق هذا التأثير لم تؤخذ بالحسبان هنا على نحوٍ متعمَّد، وتحوَّل الضحك الغوغوليِّ أماناً إلى جانبه المأساويِّ. وسيأتي الحديث عن الجانب المأساويِّ في الضحك الغوغوليِّ لاحقاً.

ونصادف ذكر الأنف لخلق الانطباعات الكوميديَّة أو الساخرة لدى الكتاب الروس الآخرين أقلَّ بكثير ممَّا رأيناه عند غوغول. يروي سالتيكوف-شيدرلين في قصَّته قصَّة الكاتب الأولى من مجموعته مقالات الأقاليم كيف يزعم طبيب المقاطعة أن «يعالج»⁽⁴³⁾ غريقاً، وكيف يدعو الرجال إليه لمساعدته، وفي الواقع، فهو لا يريد منهم سوى الحصول على تعويض ماليٍّ: «هيا، أنت، يا غريشكا! أمسك الميت من أنفه، حتَّى أتمكَّن من القطع هنا». فيطلب منه الفلاح؛ وهو في حالة رعب أن يترك الرجل: «حسنًا، اتركه، وسأعوضك عن ذلك».

(43) يستخدم المؤلِّف هنا فعلاً معناه يقطع إلى طبقات. (المترجم)

وفي الكتب الشعبيّة⁽⁴⁴⁾، غالبًا ما تُصوّر الشخصيات الهزليّة المسمّاة (بيتروشكا Petrushka)⁽⁴⁵⁾ بأنوف مفلطحة حمر. وفي مسرح العرائس، يمسك الكلبُ بتروشكا من أنفه على نحوٍ غير متوقّع، وتكون هذه اللحظة خاتمة العرض.

وفي اللوحات الشعبيّة التي تعود إلى مرحلة عدوان نابليون وطرده من البلاد، رُسم بأنف ضخّم، وهو يجلس على كرسيّ، وفي أسفل اللوحة التوقيع الآتي:

الآن، ومع أنّني عدت إلى المنزل عاريًا وحافيًا لكنني
أحضرت بالفعل أضخم أنف

ونصادف الأنف الضخم كثيرًا جدًّا في اللوحات الشعبيّة، وفي أغاني الرباعيّات الشعبيّة⁽⁴⁶⁾:

حمرّة تحت أنفها
ومخاطّ على خدّها⁽⁴⁷⁾

ويمكن للشارب واللحية؛ إذا كانا يحجبان الميزات الروحيّة جميعها لملامح الوجه، أن يكونا أيضًا مادةً للسخرية والضحك. و«اللحية» هي الاسم المستعار للسخرية من التجار وكبار الإقطاعيين. «تقول أغافيا تيخونوفنا للخطابة عن العريس الذي يطلب يدها: لا، لا أريد، لا أريد!، إن له لحية. عندما سيأكل سيسيل كل شيء على لحيته. لا، لا، لا أريده».

ويمكن أن يكون الفم مضحكًا إذا كان يعبر عن بعض المشاعر الخفيّة اللثيمة، أو عندما يفقد الشخص نفسه سلطته عليه.

(44) المقصود بالكتب الشعبيّة كتبٌ تُصنع عادة من لحاء أشجار البتولا، تُدوّن فيها النصوص وترسم الرسوم، وهي كتب رخيصة الثمن، لذلك سمّيت بالشعبيّة. (المترجم)

(45) معنى كلمة بيتروشكا البقدونس، وهي هنا اسم علم يطلق على شخصيّة من شخصيات نوع من أنواع مسرح الدمى الكوميديّ الشعبيّ الروسيّ. ويكون بيتروشكا عادة في ثياب حمر وقبعة مدببة ذات ذيل. (المترجم)

(46) الرباعيّة: مقطوعة شعريّة قصيرة، تتشكّل عادة من أربعة أبيات مقفّاة، وهي تُؤدّى أداءً سريعًا، ويكون مضمونها عاطفيًا أو اجتماعيًا، ويكون بعضها فكاهيًا أو ساخرًا. وتؤدّى عادة وفق لحن محدّد. والمستغرب أن الشاهد الذي يسوقه بروب ليس رباعيّة. (المترجم)

(47) Народно-поэтическая сатира, Л., Советский писатель, 1960, стр. 322.

بويطيقا الهجاء الشعبيّ، لينينغراد، منشورات الكاتب السوفياتيّ، 1960، ص 322.

مراجعات وعروض كتب



■ مقدمة كتاب (المجتمع المدني اليوم)
لجاءد الكريم الجباعي



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

مقدمة كتاب (المجتمع المدني اليوم) لجاد الكريم الجباعي

مفكر سوري من مواليد عام 1945، مجاز في اللغة العربية وآدابها من جامعة دمشق 1968-1969، عمل معلماً، ثم مدرساً للغة العربية، حتى عام 1982. مهتم بالفكر السياسي ومسائل الديمقراطية وحرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن. نشر عشرات المقالات والدراسات والبحوث في صحف ومجلات عربية، وعداداً من الكتب منها «المجتمع المدني؛ هوية الاختلاف» و«قضايا النهضة»، و«طريق إلى الديمقراطية» و«من الرعية إلى المواطنة» و«فخ المساواة.. تأنيث الرجل تذكير المرأة»، وغيرها. شارك في الحياة الثقافية والسياسية في صفوف المعارضة السورية، وفي ندوات ومؤتمرات علمية.



جاد الكريم الجباعي

سيصدر قريباً، قبل نهاية العام الحالي، عن ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، كتاب جديد للمفكر السوري جاد الكريم الجباعي، وهو بعنوان (المجتمع المدني اليوم). يتناول الكتاب الموضوعات الرئيسية الآتية: إطار نظري، المجتمع المدني من إنتاج نفسه، سيرة حياة المفهوم، حدود المفهوم ودلالاته، مبادئ إنتاج السلطة، المجتمع التقليدي، المجتمع المدني الحديث، المجتمع المدني والسوق، الحامل التاريخي للثقافة والسياسة، المنظمات الوسيطة، المشاركة المتكافئة، تكافؤ المعاني والقيم، العقد الاجتماعي، الحريات والحقوق، الاندماج الاجتماعي، الانعتاق السياسي، الديمقراطية وشروط إمكانها.

وفي ما يأتي نشر مقدمة هذا الكتاب التي كتبها مؤلفه الأستاذ جاد الكريم الجباعي، وهي بمنزلة إطلالة سريعة على الموضوعات السابقة.

تحاول هذه الدراسة أن تشتق مفهوم المجتمع المدني من تعيّناته المختلفة المعطاة لنا، اليوم؛ بغية الوقوف على إمكانات تشكّله في البلدان المتأخرة، وعمليات إعادة إنتاجه في البلدان المتقدمة، وفهم الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية ومنظومات القيم، ونقدها، ووضع سياسات تترجم النقد إلى برامج عمل جمعي ومجتمعي. لذلك اهتمت بأثر الملكية الخاصة وتقسيم العمل

الاجتماعي وأثر السوق والتبادل المتكافئ أو اللامتكافئ في التنظيم الاجتماعي-السياسي، وفي إنتاج السلطة وتعيين مبادئها وآليات اشتغالها وأشكال ممارستها. كما اهتمت بدور المنظمات الاجتماعية الوسيطة، بين الفرد والدولة، بصفتها فضاءات من الحرية، وأثر هذا كله في إنتاج المعرفة والثقافة، في سياق عملية/ عمليات الإنتاج الاجتماعي، وأثر هذه المنظمات في سيرورة التحسن الذاتي على مختلف الصعد، الفردية والجمعية. وألقت الضوء على العلاقات الضرورية بين السلطة والحرية، وبين الحرية والمساواة، على نحو مختلف عن الرؤى الأيديولوجية السائدة. وهي، أي هذه الدراسة، بالإجمال، محاولة لاستحضار مفهوم المجتمع المدني إلى المجال المعرفي-الثقافي في بلادنا، واستدماجه في الوعي الاجتماعي، بعد غياب وتغييب طويلين، تمخضا عن أسوأ النتائج.

ثمة، على الأرجح، ثلاثة عوامل أسهمت في تغييب مفهوم المجتمع المدني عن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، ردحا طويلا من الزمن. أول هذه العوامل هو «صعود المد القومي»، الذي تعود إرهاباته إلى أواسط القرن التاسع عشر-وأوائل القرن العشرين، في سياق ما سمي «حركات التحرر القومي»، التي شكلت التباساتها الفكرية والأيديولوجية، وهشاشتها السياسية والأخلاقية، ووعي النخب الثقافية والسياسية، على مدى العقود التالية. وقد استلهمت تلك الحركات عمليات التوحيد القومي، في كل من ألمانيا وإيطاليا، وتجارب الاشتراكية القومية في الاتحاد السوفيتي السابق، ولا سيما تقديس «الجماهير»، وعبادة «الحزب الثوري»، وتأييه القائد الفرد، والإيمان بحتمية الوحدة العربية وانتصار الاشتراكية... إلخ. الإيمان والتقديس والتأييه والعبادة والأمل، وهي خصائص الدين، هي التي تؤكد أن الأيديولوجيات القومية كلها «محوّلة عن عقائد دينية»، وذات طبيعة دينية. هذه الخصائص، أي الإيمان والتقديس والتأييه والعبادة والأمل، هي التي تفسر تلازم الأيديولوجية القومية والأيديولوجية الإسلامية وتداخلهما، لدى «حركات التحرر القومي» العربية واستطالاتها، ولا نستبعد الأمر نفسه عن حركات التحرر القومي غير العربية. بل يمكن القول إن الأيديولوجيات القومية ليست ذات جذور دينية فحسب، بل هي «محوّلة عن عقائد دينية»، منذ تعاشقت الإثنيات والعقائد الدينية، وصارت الإثنية والعقيدة الدينية وجهين متلازمين للوجود الاجتماعي. هذا التعاشق هو الذي وسّم سائر المجتمعات التقليدية أو ما قبل الصناعية، أو مجتمعات ما قبل الثورة الصناعية ونمو التقسيم الاجتماعي للعمل؛ فالإثنية والعقيدة كلتاهما مؤسستان على تجاذب المتشابهين والمتشابهات، وتناذب المختلفين والمختلفات؛ في حين أن الوضع الصحيح اجتماعيا وسياسيا ومعرفيا وأخلاقيا هو تجاذب المختلفين والمختلفات، لدواع مختلفة، و/ أو تناذبهم/ن، لأسباب مختلفة. وهذا لا ينفي تجاذب المتشابهين والمتشابهات في البني الطبيعية وشبه الطبيعية، كالعائلات الممتدة والعشائر والجماعات الإثنية والمذهبية، التي تظل ثاوية في ثنانيا المجتمع أو طيَّاته، وفي فجوات التاريخ.

العامل الثاني هو ما سماه ياسين الحافظ «تقلدة المبادئ والأفكار والقيم الحديثة»، أي تأويل الأفكار والمبادئ والقيم الحديثة، الوافدة إلى الثقافة العربية من الغرب، وفق «نموذج التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل» المملوكي-العثماني، الذي لا يزال سائداً ومسيطرًا إلى يومنا وساعتنا، أي وفق العادات والتقاليد المعرفية والسلوكية والإنتاجية والأخلاقية المتوارثة كابرًا عن كابر، وجيلًا عن جيل، إلى يومنا وساعتنا. فقد تحول مفهوم المجتمع المدني إلى «مجتمع أهلي» ذي بنى بتركية رثة ومتخلفة، وسلطات دينية ميسّسة، وسلطات سياسية مدنية ومذهبية أو مطيَّفة،

تُظهر، وتُضمّر جميع «طبائع الاستبداد»، قبل أن يتحول الاستبداد التقليدي نفسه إلى استبداد كلي مُحدّث ومحدّث، كالذي وسّم النازية والفاشية والستالينية ونسخها العربية الرديئة. وتحول مفهوم الديمقراطية إلى «شورى»، وأضيفت إليه صفة «التوافقية»، وتحول مفهوم العلمانية إلى «دهرية» موسومة بالزندقة والإلحاد، والانحلال الأخلاقي، بحكم التسمية، ليس غير. وتحول حق الاقتراع العام إلى مجرد مغالبة كمية (عددية) بين العشائر والإثنيات والطوائف، وإلى نوع من حرب أهلية دورية، ولكنها باردة، تحمل إمكانات حرب لاهبة ومدمرة (وظلم ذوي القربى أشد مضاضة...)، كما هي الحال في العراق اليوم. ولم يكن هذا كله ممكناً لولا غلبة الفقه على الفكر، بل لولا تحول الفكر إلى فقه سلفي وأصولي مسيَّس، بالمعنى الرديء للسياسة، أي بمعنى التدافع والمغالبة، وتداول السلطة والثروة بمقتضى العصية وقوة الشوكة ومبدأ الغلبة. الفقه المسيَّس المسمى فكراً هو الذي يغذي الحرب الأهلية الباردة ويتغذى منها. فلا تكون السياسة حرباً والسلطة تسلطاً إلا بهذه الشروط، وما يتصل بها.

أما العامل الثالث، فهو ما سماه ياسين الحافظ أيضاً «تصفية مكتسبات المرحلة الليبرالية»؛ ومن أبرز مكتسبات تلك المرحلة انطلاق سيرورة تشكّل مجتمع مدني حديث، ودولة وطنية حديثة، دولة حق وقانون لجميع مواطنيها ومواطناتها بالتساوي⁽¹⁾، من طريق نمو التقسيم الاجتماعي الحديث للعمل، بصورة أساسية، وما يتجه تقسيم العمل من أشكال التعاون والتضامن، التي تعبر عنها النقابات والجمعيات والأحزاب السياسية، وتشكّل جنين سوق وطنية وحماية جمركية، ونظام ضريبي... علاوة على حرية التعبير، وحرية الصحافة، وحق الاقتراع العام، الذي يلغي النفوذ السياسي للدين والطائفة الدينية، والنفوذ السياسي للجماعات الإثنية والطبقات الاجتماعية أيضاً، بحكم دورية الانتخابات المحلية والتشريعية، وفصل السلطات ونشوء البلديات والمجالس البلدية، وحصر السيادة الوطنية في المؤسسة التشريعية، واحتكار الدولة للعنف.

تصفية هذه المكتسبات والمنجزات، التي قلما نوليها الأهمية، التي تستحق، هي التي انتهت بلادنا، وانتهت بنا، إلى الكارثة، غير المسبوقة، في تاريخنا، وفي تاريخ العالم، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

ويمكن أن نضيف إلى هذه العوامل الآثار الكارثية التي تسببت بها الأحزاب العقائدية أو الأيديولوجية المسماة أحزاباً سياسية، في مجالات المعرفة والثقافة والأخلاق، سواء كانت موالية للسلطة أو معارضة لها، كالأحزاب القومية، البعثية والناصرية وأمثالها، كحركة القوميين العرب، وجبهات التحرير الوطني، والأحزاب الشيوعية التي تنسب نفسها إلى الماركسية-اللينينية، وأحزاب «اليسار الجديد»، وجماعات الإسلام السياسي السنية والشيوعية، وكلها مناهضة للمبادئ والقيم الليبرالية، ومناهضة لحرية الفرد وحقوق الإنسان بوجه خاص، ومناهضة للدولة الوطنية تحت شعارات مختلفة. فقد أسهمت هذه الأحزاب (والجبهات التقدمية) والجماعات الإسلامية في تفكيك الروابط الاجتماعية، وتدمير إمكانات الوحدة الوطنية، وحالت دون انتظام المجتمعات، التي ابتليت بها، وفق تنظيم الإنتاج، بل حالت، حيثما استولت على السلطة، دون نمو الإنتاج الاجتماعي، ودون نمو قوى الإنتاج، ووضعت يدها على عملية تقسيم العمل الاجتماعي وآليات الاصطفاء الاجتماعي،

(1) نالت المرأة، في سوريا، حق الاقتراع عام 1949.

وعلى النقابات والجمعيات والنوادي وسائر تنظيمات المجتمع الأخرى، بما فيها التنظيمات والبنى التقليدية.

لعل نمو التقسيم الاجتماعي للعمل، وتخصص العلوم وتفرُّعها، واتجاه المعرفة نحو العوالم الميكروية، بعد الانتقال التاريخي الحاسم من الكوزموس (الكون الإلهي المحدود) إلى الإيكوس، أي إلى البيئة، والمنظومات البيئية أو الإيكولوجية، المتكاملة، الذاتية التشكُّل والاشتغال والنمو والتعديل والترميم، ووعي الإنسان أنه ليس مجرد مشاهد في مسرح الوجود، بل هو مشارك في الوجود فاعلاً فيه ومنفعلاً به، وهذان الفعل والانفعال هما الأساس الأنطولوجي للمعرفة والأخلاق، وأساس النظم الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية...

لعل هذه جميعاً من أخص خصائص الثورات، التي أطلقت سيرورة الحداثة: الثورة الكوسمولوجية (الكوبرنيكية) والثورة العلمية - التكنولوجية، والثورة الصناعية، والثورة الديمقراطية. فمن التعسف فصل عمليات التشكل الاجتماعي ونمو المجتمعات المدنية الحديثة عن هذه الثورات، التي دشت الأزمنة الحديثة، ومهدت الطريق الزاهية من الحضارة إلى المدنية. ففي خضمها تشكل، في رحم التاريخ، جنين الإنسان الخالق، (بالتأنيث والتذكير)، جنين الفرد الحر المستقل المسؤول عن إنسانيته وعن الإنسانية قاطبة⁽²⁾ والمسؤول عن بيئته، على أنقاض الإنسان المخلوق، إنسان المجتمعات البطركية، وعلى أنقاض آلهتها الأرضية و«السماوية».

نموذج التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل، الذي أنتجته الحركة القومية تليقاً من النموذج المملوكي - العثماني، وبعض «حداثة» سطحية وزائفة، وعروبة إسلامية، وشيء من رومتيكية ثورية، ونزعة تقنوية بإهاب علموي... هو النموذج الذي لا يزال سائداً في «العالم العربي» عموماً وفي شرق المتوسط على وجه الخصوص، وهو الذي أنتج ما سمي بالصحوة الإسلامية، التي تتصادى مع الخمينية. هذا النموذج القومي - الإسلامي الاشتراكي جعل المعرفة تذكراً وتوهماً، (ماضويات ومستقبلات) والفكر فقهاً، والثقافة إعلاماً، و«السياسة» ديناً، والدين «سياسة»، علاوة على تسييس «الفكر» والفقه والذاكرة والخيال. ولا يزيد مفهوم المجتمع، في خطابه التاريخي، عن مفهومي «الأمة» و«الجماعة» بدلالاتهما القديمة والوسيطية. فلا يزال معظم المثقفين العرب ينظرون إلى مجتمعاتهم على أنها «مجتمعات إسلامية» وإلى الجماعات غير الإسلامية على أنها «كسور الأمة»، وينظرون إلى «الإسلام» على أنه «روح العروبة» و«هوية الأمة» ورسالتها الخالدة، إلى العالم.

المجتمع المدني، بالتعريف، هو ما يتوسط العلاقة الجدلية بين الفرد والنوع، ويتوسط العلاقة بين الفرد والدولة، في أفق الإنسانية؛ هو نسيج من علاقات اجتماعية وإنسانية منتجة للثروة والمعرفة والثقافة والسياسة والأخلاق، ومنتجة للسلطة/ السلطات، بتوسط الفاعلية - الانفعالية (العمل)، والإنتاج الاجتماعي، المادي والروحي؛ فهو، من ثم، نسيج حديث من علاقات اجتماعية - إنسانية

(2) نتحدث عن جنين الإنسان الخالق، إنسان الثورات الثلاث الكبرى، الثورة العلمية - التكنولوجية، الثورة الصناعية، والثورة الديمقراطية، لنؤكد أن البشرية لا تزال في مطالع الأزمنة الحديثة، ولا تزال معظم الشعوب على تخوم الحداثة الكونية، لا في داخلها ولا في خارجها، ولنؤكد، من ثم، أن أي نقد للحداثة لا ينطلق من كونية هذه الثورات الثلاث الكبرى وممكناتها، هو بالأحرى ضرب من عدمية وعماء معرفي وأخلاقي.

مُنتجة للثروة والمعرفة والثقافة والسياسة والأخلاق، ومنتجة للسلطة، خلافاً للذين لا يرون فيه، أي في المجتمع المدني، سوى «... قابلة لمسترة على عملية إجهاض سياسية، (و) عملية لا تسييس، أو مجرد «عميل مزدوج، يعادي السياسة باسم الديمقراطية، ثم يدير ظهره للديمقراطية باسم كونها معركة سياسية...»⁽³⁾. أو «.. مفهوم غامض يسترخي خارج السياسة، في أسوأ الحالات، وتتيح كثرة معانيه وغموضه أن يتم تطويعه في خدمة عدة أنواع من السياسات في أفضلها»، علاوة على كونه بورجوازيًا غربي المنشأ.

المجتمع المدني هو الذي ينتج السياسة، وهو الذي ينتج السلطة/ السلطات المختلفة، ولا سيما السلطة التشريعية السيدة، التي تمثل الإرادة العامة، والوحدة الوطنية، والسيادة الوطنية، وتعمل في سبيل المنفعة العامة، وتحمي مواطناتها ومواطنيها وتضون حريتهم وكرامتهم. وهو الذي ينتج السلطة البيداغوجية، (التربوية-التعليمية)، التي تمكنه من إعادة إنتاج نفسه؛ إنه يفعل ذلك، في سياق إنتاج الثروة المادية والروحية، وفي سياق إنتاج المعرفة والثقافة، وإنتاج القيم وإنتاج الأعراف والقوانين. هذه المنتجات كلها ذات أصل مشترك ومرجع مشترك، ووظائف مشتركة وغايات مشتركة.

تعريف المجتمع المدني بأنه ما يتوسط العلاقة الجدلية بين الفرد والنوع وبين الفرد والدولة في الوقت ذاته، يكشف النقاب عن حقيقة أن العائلة الممتدة والعشيرة والطائفة الدينية والجماعة الإثنية، أي التشكيلات والبنى، التي تلتهم الأفراد، وتحولهم إلى أرقام، تتقوى بها وتتفاخر بها، وتتقاتل بها، إنما تخفي العلاقة الوجودية أو الأصلية بين الفرد والنوع، وتوهنها، فلا يدرك الفرد نفسه، ولا يُدرك على أنه إنسان، كائن كلي، حر ومستقل، كينونة حرة ومستقلة، بل يُدرك نفسه، ويُدرك على أنه واحد من أبناء العشيرة وأرومتها الإثنية، وواحد من أتباع الطائفة أو المذهب، في الوقت نفسه. وإذ تخفي البنى والتشكيلات التقليدية علاقة الفرد بالنوع، وتوهنها، تُحول دون إمكان المواطنة المتساوية. لذلك توصف هذه البنى والتشكيلات، بحق، بأنها بنى وتشكيلات ما قبل وطنية، وما دون وطنية. ذلك أن علاقة أي فرد بمواطنيه ومواطناته هي الشكل الوطني لعلاقته بالنوع، أي بالجماعة الإنسانية كلها، أو لا تكون علاقة وطنية. لذلك فرقنا، على نحو جذري، بين العلاقات الوطنية بصفاتها علاقات بين ذوات حرة ومستقلة، تتجه نحو أفقها الإنساني، وبين العلاقات ما قبل الوطنية، بصفاتها علاقات بين محمولات، أو بين «هويات» فرعية قاتلة.

الخطاب العربي عن المجتمع المدني ليس خطابًا شعوريًا أو انفعاليًا فقط، بل هو خطاب «سياسي-تاريخي»، سلفي وأصولي أساسًا، ومنغلق على ذات نرجسية، ووعي مرآتي، ومشاعل ذاتية ومحلوية، (إثنية ومذهبية) خطاب عنصري مريض بالتجانس وكراهية المختلف، وكراهية الاختلاف؛ في حين أن المجتمع المدني، بالتحديد، هويةً اختلاف. هذا الخطاب السياسي-التاريخي يمتح من «معرفة» دينية و«فكر ديني»، يحكم بما هو ديني وما هو إثني على ما هو اجتماعي وسياسي وثقافي وأخلاقي. «الذات، التي تتحدث في الخطاب السياسي التاريخي، لا تستطيع أن تحتل مكانة الحقوقي أو المشرع أو المفكر الحر، أو الفيلسوف؛ ففي وضعية الصراع العام، الذي تتحدث منه، بل في خندقها ومن وراء متراسها لا يمكن لها إلا أن تكون في هذا الجانب أو ذاك، إنها في المعركة، ولها

(3) عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نظرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012، ص 22.

خصوصها وأعداؤها، وتصارع من أجل النصر. إنها تبحث بلا شك عن أن يكون لها حق، ولكن الأمر يتعلق بحق خاص، أو فردي، هي التي تقرره، بصفته نتيجة غزو وهيمنة وأقدمية؛ وبصفته حق العرق وحق الدين، حق الغزاة المنتصرين. وإذا ما تحدثت عن الحقيقة فإنها تتحدث عن حقيقة هي أفق وإستراتيجية تسمح لها بالانتصار والاستمرار. إذن لدينا خطاب سياسي وتاريخي يتصل بالحقيقة والقانون، ولكنه يبعد نفسه صراحة عن الكونية التشريعية أو القانونية والفلسفية⁽⁴⁾. الخطاب السياسي التاريخي هو الذي يُظهر استمرار الحرب في المجتمع، واستمرار الحرب على المجتمع، تحت رايات العرق والدين والتاريخ المجيد. يفكر المرء في مفارقة «الفتوحات العربية» وهي نفسها «الفتوحات الإسلامية»، وفي الانضواء في الإمبراطورية العثمانية، التي وسمت الإسلام بميسمها، وأخرجت العرب من تاريخه ومن التاريخ، واعتبار الحرب (الغلبة والمغلوبة) مبدأً وحيداً للمعرفة والسياسة والأخلاق، يقسم العالم عالمين متنافيين تنافياً مطلقاً، ويقسم المجتمع مجتمعين متنافيين تنافياً مطلقاً، أو مجتمعات متنافية تنافياً مطلقاً، ويشطر الإنسان شطرين، ذكورة وأنوثة، متنافيين تنافياً مطلقاً.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن إمكان تشكل مجتمع مدني حديث ودولة وطنية حديثة في سوريا أو غيرها، لا يتأتى من أي نموذج نظري، أو رؤية فكرية، ولا يتأتى من خطة مسبقة أو تصميم قبلي، أو إرادة خاصة أو عامة مفترضة، بل يتأتى من إمكانات المجتمع السوري نفسه، المجتمع القائم هنا - الآن، من الممكنات المعرفية والأخلاقية والإنتاجية للأفراد والأسر والعائلات والجماعات الإثنية والدينية... إلخ، من إمكانات التحسن الذاتي وتحسين العالم، وسعي الأفراد والجماعات إلى تلبية حاجاتهم وتحقيق غاياتهم، من الاضطراب الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي والثقافي والأخلاقي القائم، من (الكاوس) وما ينطوي عليه من انتظامات وتنظيمات ممكنة، تتجه حركتها، في وقت ما، نحو عقد اجتماعي جديد. وليست نماذج المجتمعات المدنية المعطاة لنا، هنا وهناك، إلا نماذج إرشادية، تساعد في استشفاف الممكنات المشار إليها، فما تحقق هنا، في الغرب، يمكن أن يتحقق هناك في بلادنا وغيرها، حين تتوفر شروط الإمكان.

(4) ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، بلا تاريخ نشر، ص 41.

وثائق وتقارير



■ أهم أفكار حرب اللاعنف

إعداد: أكاديمية التغيير

■ أسلحة حرب اللاعنف؛ خيارات التصدي للظلم

أكاديمية التغيير؛ أحمد عادل عبد الحكيم، هشام مرسي، وائل عادل



تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.

أهم أفكار حرب اللاعنف

إعداد: أكاديمية التغيير



ما هي حرب اللاعنف؟

لا ترتبط الحروب بالمعارك العسكرية فحسب، فحروب الشعوب ضد الديكتاتوريات من أجل تحقيق العدالة والحرية لا تقل ضراوة عن الحروب العسكرية، وإن اختلفت الاستراتيجيات والوسائل، فبينما ينطق البارود في الأولى، يغرد في الثانية الهتاف الشعبي المزلزل.. «الشعب يريد»!!

اللاعنف والقوة

- لا يمكن للقلّة أن تتحكم في الكثرة، القوة لا يمدّ بها الحاكم شعبه، فالشعب هو الذي يمنح الحاكم القوة، حين يطيعه.
- حرب اللاعنف تغير نظرنا إلى القوة، حيث يتضح جلياً اعتماد الحكومات على الشعوب وليس العكس.
- لا تقوم فكرة اللاعنف على استهداف الحاكم نفسه، وإنما عزله عن مصادر قوته. لأنها تؤمن أن قوة الحاكم مستمدة من مصادر متعددة.
- من مصادر القوة التي تعتمد عليها الحكومات: طاعة الجماهير، المال، الإعلام، القمع، الشرعية، الدعم الخارجي... إلخ، تهديد قبضة النظام على مصادر قوته تبدأ من العصيان، وهو جوهر

«حرب اللاعنف».

- عادة ما تقول الديكتاتوريات «كله تحت السيطرة»، وهي كاذبة، فمستحيل السيطرة على ملايين مجموعات العمل.
- يخيل عند النظرة الأولى أن المايسترو الذي يوجه العازفين (الأوركسترا) هو القائد، يشير إليهم بعصاه، لكن ماذا لو تخلوا عنه وأضربوا عن العزف؟! أو غيروا في طريقة العزف؟! حينها يتضح لنا من الذي يمتلك القوة!!
- إذا طلبوا منك الجلوس قف.. وإن طلبوا الوقوف اجلس.. وإن طلبوا الصمت تكلم. هذه هي قوة العصيان.
- لو أن الرجل يشعر أنه ليس من الرجولة أن يطيع القوانين الجائرة فلن يستطيع أي طاغية أن يستعبده. «غاندي»
- قوة العصيان تأتي من عدالة القضية، وعبقورية التعبير عنها، هذا هو ما يجذب الجماهير.
- قد يحصلون على جثتي.. لكنهم لن يستطيعوا الحصول على طاعتي. «غاندي»
- هناك فرق بين الاحتجاج والمقاومة، فالمقاوم يستمر حتى تتحقق مطالبه، أما المحتج فيصرخ ثم يذعن في النهاية.

اللاعنف والمجتمع القوي

- هدف حرب اللاعنف هو بناء مجتمع قوي. فهي تعيد تعريف العلاقة بين المجتمع والدولة.
- حرب اللاعنف تبني مجتمعًا قويًا يشارك في عملية التغيير. على عكس الأعمال العنيفة التي تعتمد على قلة جريئة، تدعي أحقيتها بالحكم بعد التغيير، مما يخلق ديكتاتوريات جديدة.
- حرب اللاعنف تحرر المجتمع قبل أن تسقط النظام، فتجده لا ينقاد بسهولة لأي شخص أو جهة، لأن عقله تحرر، وعلم أنه مصدر القوة التي تغذي الديكتاتوريات.
- هدف حرب اللاعنف تحرير المجتمع وليس السيطرة عليه. والحرية تعني أن كل المجتمع حر، سواء من شاركوا في الثورة أو لم يشاركوا، الحرية قيمة أكبر من المكافحين في سبيلها. وحرب اللاعنف تهدد الحرية لكل المجتمع، ولا تمن عليه بها.
- حرب اللاعنف تدمح بين برامج إسقاط النظام وبرامج بناء المجتمع، وهذا ما يميزها عن بعض الأشكال الثورية الأخرى، لأن كل عملية بناء تعني إعادة السلطة للمجتمع، وتقليل الاعتماد على الدولة.
- مسار الهدم والبناء متوازيان، لأننا نتحدث عن هدم نظام وبناء مجتمع، فبعد هدم النظام لن يتم تعليق المسؤولية في رقبة النظام جديد، بل ستلعب مؤسسات المجتمع الدور الأكبر في الرقابة والتوجيه والعمل.
- بعد الثورة لا تردد كلمة على الدولة أن تقوم بكذا، فصلاحيات كثيرة يجب أن تكون مع

المجتمع. وعليه أن يتمسك بالمسئولية، وأن يشيد المؤسسات والمشاريع التي تمكنه من القيام بدوره كمجتمع فاعل.

اللاعنف والقمع

- ليس التحدي في القمع، وإنما في الخوف من القمع، هدف القمع أن يخيف الثوار، فإن أثبتوا إصرارهم على مطالبهم العادلة، ووسائلهم المبهرة؛ لا تضرهم ألف رصاصة أو قنبلة غاز.
- فهم منطق القمع يلهمك الحل للتعامل معه، إن كان هدفه نيك عن المطالبة بحقوقك، وأصل المطالبة، وإن كان هدفه أن يجرك إلى العنف، تمسك بالسلمية واعلم أنها ليست ضعفاً، بل هي خطة الرد، وإن كان هدفه إثارة قوى القمع ضدك، فاحرص على إجراء حوارات مستمرة معهم... إلخ.
- عندما نقاوم القمع بصدورنا نكسب تعاطف الجماهير، ونفتت جبهة القمع، وتزداد حالات العصيان فيها.
- خصمك قد يتمنى دفعك إلى استعمال السلاح لتتغزل عن الملايين ولتتحول قضيتك العادلة إلى قضية حرب أهلية.
- خصمك يتمنى أن تلجأ إلى العنف، حيث المساحة التي يجيدها، وحيث يتم تشويهاك وعزلك عن الجمهور.
- العنف يعزل الكثيرين عنك، أولئك الذين لن يقاتلوا أبداً أبناء بلدهم حتى وإن ظلموهم. خاصة إن كان العنف المستخدم منك يتجاوز عنف قوات مكافحة الشغب.
- عدم الرد على العنف المسلح بالمثل لا يعني ضعفاً، بل ربما يتطلب شجاعة أكبر، إنه الفخ الذي تقع فيه قوى القمع، حين تضرب الشباب العزل والنساء والأطفال، استمرار الضرب الوحشي من جهة قوات القمع، مع إظهار التحمل والجلد من جهة أصحاب القضية العادلة؛ هو ما يفتت قوى القمع ويدفعها للعصيان، هو ما يضعف قبضة رجل القمع على سلاحه.
- ينظر أصحاب المطالب العادلة في حرب اللاعنف لجنود القمع أنهم ليسوا أعداء، هم أدوات معركة فرضها قادتهم عليهم، وإمكانية تحريرهم وتحويل مواقفهم واردة جداً بحسب طريقة التعامل معهم. يحدث العصيان من قبل قوات القمع عندما يتأكدون أنهم يقتلون إخوانهم وأقاربهم لأجل قلة تعطيهم الأمر. لذلك فالحوارات المستمرة معهم مهمة، التواصل معهم مباشرة أو عبر اللافقات أو من خلال تقديم الطعام والشراب لهم، كل ذلك يصم آذانهم عن خطاب قادتهم ليسمعوا خطاب الجماهير الذين يتمنون إليهم.
- يتم كسب الجماهير من خلال تقديم النموذج الذي يرفض الانصياع، وكلما رفض هذا النموذج الإذعان وصمد أمام القمع والعقوبات؛ زاد عدد المنضمين للتغيير.
- أنا مستعد لأن أموت، ولكن ليس هنالك أي داع لأكون مستعداً للقتل. (غاندي)

اللاعنف والموارد

- حرب اللاعنف تعتمد على الاستفادة من موارد الخصم وليس تدميرها، لذلك لا تلجأ إلى التخريب، وتحاصر العنف قدر الإمكان. ولا تعتبر قوات القمع أعداء، لأنهم قد يحولون مواقفهم حين تحين الفرصة.
- لا تعامل خصمك ككتلة واحدة، انظر إليه بشكل مجزأ، ستكتشف أن فيه شخصيات يمكن كسبها، وأخرى يمكن تحييدها، وبذلك توسع معسكرك.

اللاعنف ومجموعات العمل

- أسلوب مجموعات العمل سهم مدبب في نحر الديكتاتورية لا يمكن تتبعه أو تجنب مصدره.
- عندما ينتظم ألف شخص في شكل مجموعات عمل متنوعة فإن قدرتهم على تصعيد المقاومة تكون أكبر من أن يتولى قيادة هذا العدد الكبير مجموعة صغيرة سرعان ما تنفذ طاقتها.
- مجموعات العمل المتنوعة تتيح رفع سقف المطالب وكسر الخطوط الحمراء، هذا يمنح المشروع التغييرى كله جرأة يندر أن تتوفر في حركة واحدة.
- النظم التي تتخذ قراراتها بشكل مركزي (النظام الحاكم) يتم التغلب عليها بالمجموعات غير المركزية (الثورة الشعبية العفوية).
- مجموعات العمل تؤسس لمجتمع حر، حيث يتاح لكل مجموعة أن تبدع في إطار مسار اللاعنف العام. وهذا ما يعطي تنوعاً في الوسائل وإثراء للثورة، حيث تقدم كل مجموعة إضافة في مسار التغيير.

اللاعنف والوسائل

- اللاعنف لا يعني الاستسلام.. إنه يعني الرد ولكن بوسائل أخرى حضارية.
- الوسائل التي ستستخدم اليوم في التغيير هي التي ستكتسب شرعية في المستقبل لكل صاحب حق.. فلنكافح من أجل أن نمتلك وسائل راقية سلمية وفعالة.
- الوسائل المتنوعة التي تعتمد على إشراك الناس من جميع الشرائح والطوائف تمهد لبناء مجتمع جديد، وتحدث تغييراً جذرياً في نفسية وتصور المجتمع عن ذاته، هذه من الثمرات الأولى لحرب اللاعنف.
- تتميز وسائل اللاعنف عن الوسائل السلمية التقليدية بقدرتها على تحدي القانون الجائر وتجاوزه. لأن القانون الجائر ليس بقانون. تعتمد الوسائل على قوة «لا».
- تعتمد وسائل اللاعنف على استهداف الجماهير، فهم الأداة الأساسية للتغيير، لذلك يراعى في الوسائل أن تكون جاذبة للجماهير وليست منفرة لهم. وألا تنجر في مخاطبة النظام وتهمل الجمهور.

- وسائل اللاعنف - في مجملها- علانية لا تعرف السرية، لأنها تقوم على التحدي.
- كلمة السر في أي وسيلة هي «الإعلام»، فهو الكفيل بمضاعفة أثر الوسيلة.
- تصنف وسائل اللاعنف إلى وسائل «احتجاج وإقناع» كالتظاهرات، ووسائل «لا تعاون» كالإضرابات، ووسائل «تدخل مباشر» كاحتلال الميادين.
- تستخدم وسائل التدخل المباشر بحذر شديد بحيث تكتسب تعاطف الجماهير. الرضا الشعبي النسبي هو الذي يميز اللاعنف عن التخريب.
- طور وسائلك باستمرار، وخاطب الناس بأكثر من طريقة، اجعل شعارك.. الثورة تتحدى الملل.
- وسائل اللاعنف تسعى لحصار العنف في حالة اندلاعه سواء من المتظاهرين أو قوى القمع، في الوقت الذي تعتمد فيه الثورات التخريبية على توليد العنف.
- نحن نحاول نزع سلاح مخاوفنا الخاصة. كما أننا نحاول أيضًا نزع سلاح جدران الحماية الأخرى التي بنيناها لتجنب المخاطر الشخصية. كما أننا نحاول نزع سلاح العنف والقمع والاضطهاد الذي قد يوجد داخل المجموعة نفسها. وفي النهاية فنحن نحاول - من خلال أنشطتنا - نزع سلاح العنف والخوف والشك من المجتمع.
- وسائل اللاعنف لا توجه للنظام فحسب، وإنما تراعي أنها تخاطب المواطنين المدعنين، لتشجعهم على المشاركة، لذلك تهتم بالدمج بين البسالة وتجنب العنف.
- من المهم أن تتسم الوسائل بجانب أخلاقي، فذلك أدعى إلى ثقة الناس بها وبمن يدعو لها. واعلم أن من أسهل الأمور أن تجد نفسك وحيداً في المعركة.
- عندما تشارك في أي نشاط فاحرص أن تقدم شيئاً، لا تذهب لمجرد أن تقف وسط الجموع، فكر في ما الذي ستضيفه بريشتك على لوحة التغيير، احمل لافتة، ارسم، ناقش، ... الخ. المهم أن تكون لك بصمة. كل شخص بإمكانه أن يكون فكرة، وهذا يعني أننا سنجد ساحة ممتلئة بمئات آلاف من الأفكار. هذا يعطيك دافعاً للذهاب، كما يشد وسائل الإعلام، ويدفع الملل عن المشاركين. الكل ينتظر مفاجآت يقدمها الشعب الرائع، الكل محل اهتمام وتقدير وتطلع.
- تعتمد وسائل اللاعنف على تحرير العقول، وعدم السماح للنظام بوضع تصور ما هو ممكن أو مستحيل، فالنظام يرغب في أن يسلك الثوار سلوكاً يستطيع التعامل معه، فيصور لهم أن ما هو دونه مستحيل.
- عدم النجاح في حرب اللاعنف قد يرجع لاختيار الاستراتيجيات والتكتيكات الخاطئة، وليس بالضرورة يرجع إلى الأسلوب نفسه، فالحروب العسكرية لا تنجح كلها أيضًا.

أسلحة حرب اللاعنف؛ خيارات التصدي للظلم

أكاديمية التغيير؛ أحمد عادل عبد الحكيم، هشام مرسي، وائل عادل



مقدمة

حين تؤمن قوى التغيير في المجتمع بحتمية التغيير، وتتوفر لديها الإرادة والرغبة الحقيقية في إحداث التحولات؛ لا تصمد أمامها أي عراقيل يصنعها معاندوها، حيث يتأهب العقل لإزاحة تلك التحديات عبر عبقرية البحث في الخيارات المختلفة، وإيجاد البدائل المناسبة التي يمكن أن يلجأ إليها المجتمع للوصول إلى غايته العظمى، وهدفه الأسمى. تلك الخيارات التي أبدعتها البشرية - ولا تزال - عبر حقب التاريخ المتتالية - والتي حظي الكثير منها بالتحليل والتنقيح الأكاديمي والاستراتيجي - حتى أضحى الخيارات العلمية والعملية متوفرة لمن يطلبها، وما على المجتمعات سوى البحث والتنقيب عنها، ثم هضمها وتفهمها جيداً، واختيار ما يناسبها، وإعادة تشكيلها من خلال التجربة والممارسة، لتضيف إلى موسوعة الخيارات نتاج تجربتها، وتثري عالم التغيير بما أبدعته من حلول ووسائل ذهبية⁽¹⁾.

المسارات الاستراتيجية للتصدي للظلم

تتعدد الاختيارات أمام المجتمع للتفاعل مع الأوضاع التي يفرضها عليه النظام السياسي

الديكتاتور، فبعد أن تتم دراسة الواقع يقرر المجتمع إما أن يقاوم لتحقيق أهدافه وأحلامه، أو ييأس ويستسلم لمشاريع النظام.

مسار اليأس

(أ) أما الاستسلام فينبع من حالة اليأس التي قد تفرضها قسوة الممارسات القمعية. فتتخبط قوى المجتمع المقاومة في حالة من الفراغ يفرضها النظام الذي يسن القوانين المنظمة لعملية الصراع السياسي، والتي تعمل دائماً في صالحه، فيُحرم على المقاومة الممارسات غير المقيدة بهذه القوانين، ويعاقبها بقسوة إذا كسرت هذه القوانين. فتستسلم المقاومة بشكل مباشر مذعنة إلى النظام وخدمة له. وقد تستسلم بشكل غير مباشر عبر ممارسة المعارضة المقننة ضمن الهامش المسموح به، وهو استسلام مقنع يوهم الأتباع بالحركة والبذل، لكنها حركة في المكان، تعكس حالة من دوران المقاومة في حلقة مفرغة نتيجة جهلها بقواعد الصراع السياسي، وقوانين التغيير داخل المجتمعات.

(ب) أما وجه العملة الآخر لخيار الاستسلام فهو اللجوء إلى العنف غير المدروس كالتخريب، وإحراق المنشآت، وإشاعة الفوضى، بدون دراسة لتبعات هذا العمل أو الخطوة التالية له، وهو عنف يعكس اليأس، حيث لا يرى المجتمع أمامه بديلاً آخر⁽¹⁾ أو هكذا يظن. وتتوقف قدرة العقل على التفكير في فلسفات واستراتيجيات وتكتيكات بديلة، فيتحقق للنظام الديكتاتوري مخططه المرسوم، حيث تصبح الفرصة سانحة لاستخدام القمع المقنن ضد المقاومة العنيفة لتصفيتها، وإرهاب المجتمع كي لا يفكر في تكرار محاولات التغيير⁽²⁾.

مسار الخلاص الفردي

وهو مسار لا ينوي السائر فيه عادة ممارسة الفعل السياسي، هو يبحث فقط عن النجاة قدر الإمكان من تعسف النظام، ويتمثل هذا المسار في التحايل اليومي على الظلم، من خلال التصرف الفردي والمؤسسي غير المعلن للعامة، وهو ما يطلق عليه في اللغة الإنجليزية (Low Profile action)⁽³⁾، والبحث عن أساليب تقلل من خسائره في ظل المعاناة، وعلى أمل الحصول على قدر من الخلاص الفردي. مثل الامتناع عن دفع الضرائب، والتهرب من الخدمة العسكرية، وترويج الإشاعات، وتأسيس مؤسسات بدون تراخيص رسمية، وارتكاب مخالفات ثم التظاهر بالجهل بقوانين وسياسات الحكومة. وعادة ما تكون تلك الأنشطة فردية ومحلية ولا تنبع من دوافع سياسية، ولا تأتي في سياق عمل تغيير منظم ومقصود. فهي لا تزيد عن كونها محاولات فردية للتحايل

(2) لا يعني هذا أن الأنظمة المتسلطة تسعى لتأسيس المقاومة العنيفة، فتلك الأنظمة تفضل دائماً استسلام المجتمع وعدم المقاومة. ولكنها أقدر وأكثر خبرة في التعامل مع المقاومة العنيفة منها في التعامل مع المقاومة اللاعنفية الذكية. وإذا قدر لها الاختيار لاختارت التعامل مع الآلة العسكرية بدلاً من التعامل مع الشعوب.

(3) Schock, Kurt (2005): Unarmed insurrections. People power movements in non-democracies, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, p.14.

على النظام وليس مقاومته أو شن الحرب عليه⁽⁴⁾، والبحث عن أي فرصة للهروب من قبضته لا تسديد ضربات له، وهي وإن كانت تحدث بشكل طبيعي إلا أنه يمكن استثمارها من قبل المقاومة في عمل احتجاجي أو مقاوم.

أما إذا قرر المجتمع المقاومة من أجل إحداث التغيير فيلجأ إلى النضال السياسي الدستوري أو فوق الدستوري.

مسار النضال السياسي

وله أيضًا مستويات متعددة:

(أ) الكمون: وفي هذا المسار يتم الكمون في المؤسسات ومراكز القوى التي يُتوقع أن تخرج منها قيادات المستقبل، وقد يكون هذا الكمون:

اقتصاديًا: كإنشاء إمبراطوريات اقتصادية تخفي أهدافها السياسية حتى تتمكن من السيطرة على مفاصل الاقتصاد.

سياسيًا: عبر التسلل إلى الحزب الحاكم أو المؤسسة العسكرية أو الأمنية... الخ. وفي هذا المسار يتم اختراق المؤسسات والكمون فيها حتى تحين الفرصة لعمل تغيير، إما بتولي القيادة بشكل طبيعي من خلال التصعيد، أو في لحظة مناسبة لإجراء انقلاب.

(ب) النضال الدستوري أو السلمي عبر القنوات الرسمية باستخدام الطرق المقننة مثل التصويت، والاستفتاءات، والانتخابات، ورفع الدعاوى القضائية، والتي يُطلق عليها الوسائل السلمية الباردة. وهذه الوسائل تتوفر وتعمل بفاعلية في الدول ذات أنظمة الحكم التعددية أو الديمقراطية والتي تشهد بالفعل بناءً مجتمعياً قوياً وفعالاً.

(ج) النضال فوق الدستوري، ويشمل كلاً من العنف المدروس⁽⁵⁾ وحرب اللاعنف.

العنف المدروس: كالانقلابات العسكرية وحرب العصابات⁽⁶⁾.

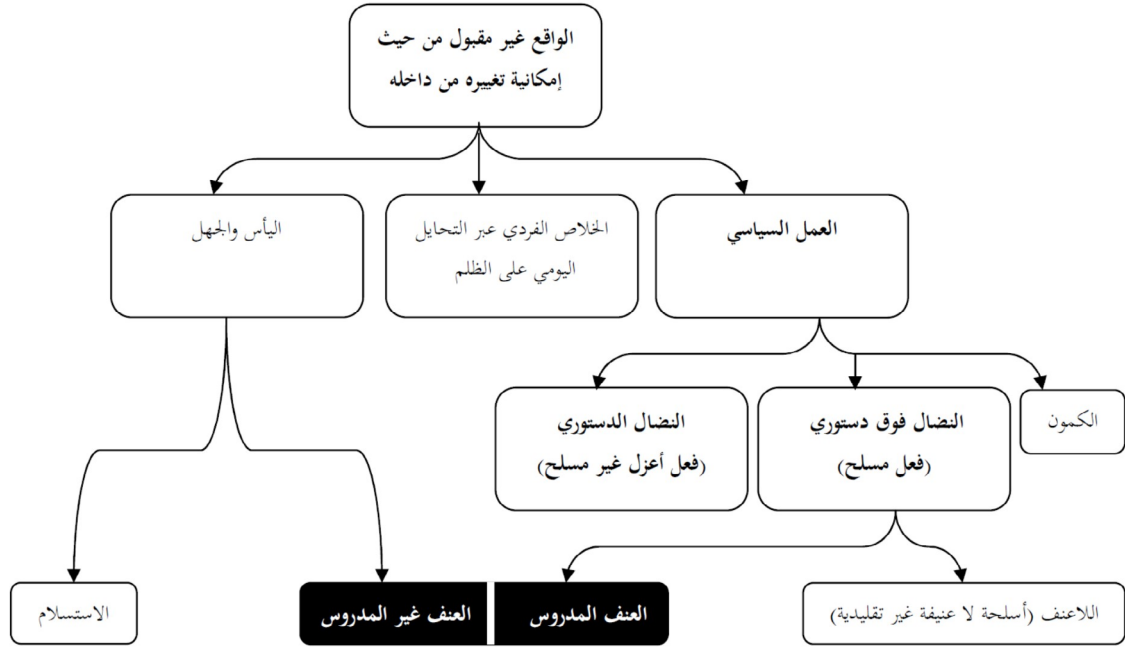
(4) أحياناً تتم مثل هذه الأعمال من قبل مجموعات منظمة، لكنها تنفذ في إطار البحث عن سبل للخلاص لتلك المجموعات ولا تتم في إطار تغيير الواقع.

(5) تدرج علمياً كل أشكال العنف في النضال فوق الدستوري لأنها تتجاوز الأطر الدستورية، لكننا نميز هنا بين العنف الذي هو وليد استسلام ويأس، والعنف المدروس الذي تقرر به بعض حركات المقاومة مثل حركات الضباط في الجيش التي تقوم بتنفيذ انقلابات. لذلك صنفنا العنف العبشي العشوائي في مسار اليأس، بينما صنفنا العنف المدروس في النضال فوق الدستوري.

(6) يندرج اللاعنف في مستوى العنف نفسه من حيث التصنيف، إذ كلاهما لا يخضع للقنوات الدستورية، فحركات العنف تعتمد على استخدام العنف المادي والتهديد به من أجل إقناع الخصم بالاستجابة لأهدافها. ومن أشكال العنف الانقلابات العسكرية وحرب العصابات والاختطافات والتعذيب وإحراق المباني وتفجير المنشآت. كذلك تقاوم حرب اللاعنف الظلم من خارج الأطر القانونية والدستورية، لكنها لا تعتمد استخدام العنف المسلح أو التهديد به، بل تعتمد أسلحة أخرى فعالة جوهرها هو تفويض قوة الخصم السياسية والاقتصادية.

حرب اللاعنف: عبر استخدام أساليب الفعل غير المباشر كالتظاهرات، وأساليب اللاتعاون كالإضرابات وأساليب التدخل المباشر كإرهاق الإدارات الحكومية بالطلبات.

نموذج المسارات الاستراتيجية للتصدي للظلم



الخيارات المختلفة للممارسات السياسية داخل المجتمع حيث تمثل حرب اللاعنف خيارًا يتخذ المجتمع من ويلات العنف، ولا يحبسه في ظلمات اليأس التي تفرضها وطأة الواقع الاستبدادي⁽⁷⁾ ويحكم اختيار المسار عدة عوامل:

فلسفة التغيير: وتشمل مجموعة المبادئ والأفكار التي ينطلق منها المشروع التغيير. إن كانت الأفكار المبدئية لمشروع التغيير تحرم استخدام العنف مثلما كان الحال عند غاندي، فإنه سيضطر إلى التفكير في أساليب ووسائل تنطلق من هذه المبادئ. وعلى العكس نجد هتلر انطلق من أفكار تأسيسية تؤمن بقانون القوة والبقاء للأصلح، وأحقية الجنس الأري بالتمدد واحتلال مساحات جديدة من الأراضي نظرًا إلى حاجته إلى موارد جديد.

(7) هذا التقسيم للمسارات المحتملة للفعل مقتبس مع إجراء بعض التعديلات من كتاب:

Schock, Kurt (2005): Unarmed insurrections. People power movements in non -democracies, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, p.13.

طبيعة صانع القرار: فصانع القرار شخص تؤثر فيه طباعه وتكوينه النفسي عند اختيار الوسيلة، فغاندي على سبيل المثال سنجده شخصاً مسالماً، ضعيف البنية، كان في طفولته يخشى الظلام والأشباح ولا ينام في غرفة مظلمة⁽⁸⁾، خجولاً يهرب من المجتمع ويهرب إلى البيت بعد المدرسة حتى لا يراه أحد⁽⁹⁾، يقول صراحة: «كل خير صادفني في حياتي كان مرده نزعتي إلى عدم المقاومة»⁽¹⁰⁾، وهو يعني هنا عدم اللجوء إلى المواقف الحادة حين نبذه قسم من طائفته عندما قرر السفر للدراسة في إنجلترا. لا شك أن طبيعة مثل هذه الشخصية أثرت كثيراً في الوسيلة التي اتبعها. والتي لم يكن ليتبع غيرها⁽¹¹⁾.

فاعلية المسار: فحتى لو كانت القيادة لا تتناسب ملامح طباعها الشخصية مع المسار، فإنها قد تسلكه إن كان مجرباً وأدى إلى نتائج إيجابية من قبل، لكنها قد لا تُقدم على تبنيه إن كان مساراً سيجرب لأول مرة. مثل لجوء بعض متبني فكر العنف إلى مسار التغيير اللاعنيف، ليس إيماناً منهم بأن العنف خطأ، ولكن لأن المسار اللاعنيف قادر على أن يؤتي ثماره.

المنتج النهائي: ونعني به شكل التغيير النهائي والثمرة المرجوة منه. فإن كانت الوجهة النهائية للتغيير هي استبدال سلطة بأخرى، وتغيير رأس الحكم، تصبح الانقلابات العسكرية على سبيل المثال وسيلة محتملة لتحقيق هذا الهدف. وإن كان الهدف بناء مجتمعات قوية قادرة على ممارسة التغيير السياسي، يصبح اللاعنف وسيلة محتملة لتحقيق ذلك لا الانقلابات العسكرية.

إن مسار التغيير يؤثر بشكل كبير في تشكيل بنية المجتمع طيلة مدة الصراع، فقد يقوي الروابط البينية بين المجتمع، ويبنّي قدراته على الفعل، ويحرر العقول، ويمدها بالتصورات الأفضل عن إدارة الحياة، أو يشعل الثارات والخصومات ويفكك المجتمع.

(8) غاندي، في سبيل الحق - قصة حياتي، دار المعارف، مصر، ص 18.

(9) المرجع السابق ص 9.

(10) المرجع السابق ص 72.

(11) يتحدث غاندي عن نفسه في كتابه في سبيل الحق:

كنت خجولاً أهرب من المجتمع حياء من الناس، كنت أعود إلى بيتي مهرولاً بكل ما تعنيه الكلمة، لأنني لم أكن أحتمل التحدث إلى أحد، ولأنني كنت أخشى أن يسخر الناس مني أو يهزؤوا بي. ص 9. كنت جبناً يتسلط عليّ الخوف من اللصوص والأشباح والأفاعي، فلم أكن أجروء على الخروج في الليل، كان الظلام يرعبني ويخيفني، كانت زوجتي أكثر شجاعة وإقداماً مني وأنا صبي على أعتاب الشباب، فكان ذلك يملؤني خجلاً. ص 18.

يحكي عن رحلته على الباخرة في أول سفر للدراسة في إنجلترا: كانت تنقصني الشجاعة اللازمة للاستفسار عن الأطباق الخالية من اللحم. بين الأصناف الواردة في قائمة الطعام... لم أكن أجروء على الصعود إلى ظهر السفينة إلا بعد أن يكون الموجودون عليه قد تضاءلوا في أعداهم حتى أصبحوا قلة لا تذكر.... وعجزت عن التغلب على حيائي وانطوائي الذاتي. ص 39.

كان من المستحيل أن أتحدث ارتجالاً (كان ذلك قبل انتقاله إلى جنوب أفريقيا)، وكنت أتردد كلما كان عليّ أن أواجه وجوهاً جديدة، وأتجنب الخطابة كلما وجدت لذلك سبيلاً. ص 59.

في أول قضية أمام المحاكم وقف أمام المدعي، وكان عليه استجواب شهود المدعي، وما كاد يتقدم أمام هيئة المحكمة حتى غاص قلبه إلى قدمه، ودارت رأسه، ولم يستطع إكمال القضية. ص 74.

وقد سئل غاندي، لماذا لا نحصل على أهدافنا الصالحة بأي وسيلة كانت؟ أليس من واجبك إن اقتحم اللص بيتك إخراجه بأي وسيلة كانت؟ فلن يلومك أحد إن استخدمت العنف ضده أو هشمت رأسه بأي شيء تجده في طريقك.

فكانت إجابته: «استفسارك يبدو منطقيًا، وقد كنت أُلجأ إلى هذه الحجة من قبل، لكن الأمر تغير الآن.. إن تخيّل أنه لا رابط بين الهدف والوسيلة لخطأ كبير، كأنك تقول إن بإمكانك أن تحصّد ورده إذا زرعت أعشابًا ضارة. إذا أردت عبور محيط فلا يمكن ذلك إلا باستخدام سفينة. وإذا حاولت استخدام عربة لهذا الغرض، فسرعان ما سأجدني والعربة في قاع المحيط. فالوسائل هي البذور والنهيات هي الشجرة. لا يمكن عبادة الله بوسائل الشيطان، عندها يمكن لأي فرد أن يقول أنا أعبد الله. ولا يهم إن كنت أسجد للشيطان. إذا كنت أود حرمانك من ساعتك سأقاتل من أجل ذلك، وإن كنت أريد شراءها سيكون عليّ أن أدفع ثمنها، فالساعة يمكن أن تُسرق أو تُشترى أو يُحصل عليها كهدية.

الآن سأخذ المثال الذي ذكرته عن اللص الذي تريد طرده، لا أتفق معك أن اللص يجب إخراجه بأي وسيلة، سيتوقف الأمر على من هو اللص؟ هل هو والدك؟ أو أحد معارفك؟ هل ستختلف وسائل تعاملك مع لص أبيض عن تعاملك مع لص هندي؟ سيختلف الأمر إن كان هزيل البنية أو مفتول العضلات، ماذا لو كان مدججًا بالسلاح حتى أحمص قدميه؟! ربما ينبغي أن تتعامل مع الأمر بهدوء، سيكون لدينا وسائل متعددة بداية من لو كان اللص أباك أو رجلًا قوي البنية مسلحًا. قوة والدي اللص ربما ستجعلني أبكي في شفقة، بينما قوة الرجل المسلح قد تدفعني للغضب وتجعلني عدوًا له... وقد يكون للصوص رفقاء يأتون ينتقمون ويهاجمون سائر البيوت... من هذه الأمثلة نجد أن الوسائل لن تستخدم ذاتها مع جميع الحالات. والدواء قد يكون مرًا لا تستسيغه⁽¹²⁾.

(12) منقول بتصرف من:

Non-Violent Resistance (Satyagraha). Contributors: M. K. Gandhi - author. Publisher: Schocken Books. Place of Publication: New York. Publication Year: 1961. Page Number: 11.

سياسة ومعايير النشر ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

تنشر مؤسسة ميسلون دراساتٍ وبحوثًا وكتبًا متنوعة وفق معايير محدّدة، بعد إخضاعها للتقويم العلمي الأكاديمي.

أولًا: 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 مؤشرات 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؛ تأليفًا أو ترجمةً

تنشر مؤسسة ميسلون كتبًا 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 إسهامًا جديدًا وفريدًا في المجال المعرفي الذي يُبحث فيه، وألا تكون قد نُشرت -من قبل- جزئيًا أو كليًا.

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 أيضًا كتبًا 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 -أيضًا- كتبًا في مجال التوثيق والشهادات والمذكرات الشخصية.

ثانيًا: إجراءات النشر

1. تتسلّم مؤسسة ميسلون المادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني research@maysaloon.fr، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في موقع المؤسسة، أو عبر البريد 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، ويُرسَل 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 قبل 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 النهائية للبحث والتعديلات: تعرض ميسلون ومجلتها النسخة المحرّرة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جداً 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 أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المؤسسة أو هيئة تحرير المجلة.
7. تنقيد ميسلون ومجلتها في نشرها للبحوث المترجمة تقيداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية 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 إلاّ في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

4. المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلاّ في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

5. المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصيةً مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ ... إلخ)، المكان، والتاريخ.

خامساً: معايير تقويم بحث علمي أو كتاب

يُراعى 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؟
الإحاطة؛ عمق المعرفة أو الأفكار المطروحة في البحث أو الكتاب، والإلمام بجوانب الموضوع المطروح. 10.

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 أيضاً لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. تخضع كل المواد التي تصل إلى «رواق ميسلون» للتقييم من جانب مختصين من الأكاديميين. ولذلك تتوقع هذه الدورية ممن يكتبون إليها الالتزام بمعاييرها، وبما يبيده المحكمون من ملاحظات.“

لوحات العدد؛ تجربة من تجارب (فنّ زخارف الرّيزين الدّمشقيّ) وهي من تصميم ريام الحاج وتنفيذها.



ريام الحاج

فنانة تشكيلية سورية، تُقيم حالياً في مدينة دمشق، من مواليد مدينة سلمية عام 1991، إجازة في الفنون الجميلة (كُليّة الفنون الجميلة/ جامعة دمشق، قسم التصوير 2017). استخدمت مادة (الرّيزين) لأول مرّة ووظفتها في فنّ الزخارف، وقدّمت اقتراحها الجديد حول (زخارف الرّيزين الدّمشقيّ)، حيث ستُقيم معرضاً بأعمالٍ من تصميمها وتنفيذها في هذا الإطار في (مدينة نيويورك) في الولايات المُتحدة الأميركيّة في صالة (Agora Gallery)، والجهة المُنظمة له هي: (Agora Gallery International) خلال العام الجاري. مارست العمل والتدريس في مجموعة من الورشات الفنيّة والمعاهد لسنوات عدّة. أقامت معرضها الفنّي التشكيليّ الأوّل بعنوان (أثير) في غاليري (زوايا) في مدينة دمشق بين 1 و10 آب/أغسطس 2023.

من إصدارات ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

صدر حديثاً عن

أنامُ على حجر
(نصوص شعرية)

غسان الجباعي

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر
Maysaloon for Culture, Translation and Publishing

أنامُ على حجر
(نصوص شعرية)

غسان الجباعي

أنامُ على حجر
(نصوص شعرية)

غسان الجباعي

أنامُ على حجر
(نصوص شعرية)

غسان الجباعي

أنامُ على حجر
(نصوص شعرية)

غسان الجباعي

المشاركون في هذا العدد

12. سلوى زكّك	23. كوثر الرادادي	1. إسرائ عرفات
13. صبا مدور	24. ماهر راعي	2. أمل فارس
14. طارق عزيزة	25. ماهر مسعود	3. جاد الكريم الجباعي
15. عبد الرزاق دحنون	26. محمد بوعيطة	4. حسام الدين درويش
16. عبير الكوكبي	27. محمد ياسين نعان	5. حسين شاويش
17. علا الجبر	28. محمود الوهب	6. حمدي الشريف
18. عمار الأمير	29. منير الخطيب	7. راتب شعبو
19. عمر كوش	30. نادية بلكريش	8. ريام الحاج
20. غسان مرتضى	31. هويدا الشوفي	9. رياض زهر الدين
21. فادي ديوب	32. هيثم توفيق العطواني	10. ريمون المعلولي
22. فاطمة لمححر	33. ولاء صالح	11. سالم عوض الترابين

