Kalamoon
The Syrian Journal for Human sciences
Peer-reviewed periodical Journal

قلمون

المجلة السورية للعلوم الإنسانية

يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

العدد الثامن عشر- كانون الثاني/ يناير 2022

ملف العدد

السوريون السريان قديمًا وراهنًا

التاريخ، الثقافة، الدور

2022 January

قلمون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية

قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية

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

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

الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية
Syrian Society for Social Sciences

الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

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

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

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية
Syrian Society for Social Sciences

قلمون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية

قلمون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية

فصلية محكّمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية
العدد الثامن عشر- كانون الثاني/ يناير 2022

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

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

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

سمير سعيفان

رئيس التحرير

يوسف سلامة

سكرتير التحرير

سماح حكواتي

أعضاء هيئة التحرير

رشيد الحاج صالح
ساري حنفي
سلاف علوش
سماح حكواتي
عبد الباسط سيدا
محمد نور النمر

رئيس الهيئة الاستشارية

خضر زكريا

أعضاء الهيئة الاستشارية

أحمد برقاوي
بدر الدين عرودكي
جاد الكريم الجباعي
خطار أبو دياب
ريمون معلولي
عزيز العظمة
غسان مرتضى
هدى الزين
يوسف بريك

تصميم الغلاف وإخراج: باسل الحافظ

الإشراف اللغوي: سلاف علوش وسماح حكواتي

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES

هاتف
الدوحة، قطر: +974 44 885 996
إسطنبول، تركيا: +90 212 524 0404

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر
PTT P.K 57 إسطنبول، تركيا
البريد الإلكتروني: info@harmoon.org
الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
على البريد الإلكتروني الآتي:
kalamoon@harmoon.org

Kalamoon dergisi
ISSN: 25481339

ISSN 25481339
9 770254 813398

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة

كانون الثاني/ يناير 2022

المحتويات

أولًا: كلمة العدد 7

كلمة العدد — يوسف سلامة — 9

ثانيًا: ملف العدد: السوريون السريان قديمًا وراهنًا: التاريخ، الثقافة، الدور 13

المحور الأول: التراث اللغوي والديني والحضاري للسوريين السريان (3000 ق.م- 700م) 15

التراث اللغوي السُّرياني القديم — فاروق اسماعيل — 17

اللغة السريانية وإضاءة جوانب من التراث السرياني — عبد المسيح سعدي — 33

إسهامات السريان في مجالي الإدارة والترجمة — غسان علاء الدين — 61

المحور الثاني: إسهامات السوريين السريان في التاريخ السوري المعاصر (1920 - 2020) 75

الصحافة السريانية ودورها في تطوير اللغة الأم — كرم دولي — 77

السريان ودورهم في إعلان دمشق والثورة السورية — مجد وهيبة — 95

دراسة حقوقية لقانون حماية وإدارة أملاك الغائب رقم 7 لعام 2020 — أنطون قس جبرائيل — 111

الجوقة والخورس والكورال — نوري إسكندر — 123

ثالثًا: الدراسات 133

اضطهاد الدولة وحق الأقليات في تقرير المصير — فضل عبد الغني — 135

حول نظام الحكم الأفضل لسورية — شفان إبراهيم — 147

رابعًا: مراجعات الكتب 165

ملاحظات على كتاب (رومنطيقيو المشرق العربي)	راتب شعبو	167
الصدع الكبير: حول استعصاء الربيع العربي وإشكالياته	أنور بدر	179
الماء وصناعة المقدس	حسن حبران	193
حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر	علي شمدين	205

خامسًا: الأكاديميون السوريون في جامعات العالم 219

الانزياح عن صورة المرأة النمطية في القصيدة الجاهلية	سماح حكواتي	221

سادسًا: دعوة إلى الكتابة 235

الجزيرة السورية ومنطقة الفرات: الواقع والمستقبل		237

أولًا: كلمة العدد

كلمة العدد

يوسف سلامة[1]

ثمة سؤال ملحّ يوجهنا، ويرافقنا من عدد إلى آخر. يتعلق بالأسباب الشارحة لاختيار هذا الموضوع أو ذاك ملفًا للعدد. ويصبح هذا التساؤل أشد إلحاحًا عندما يكون الملف مخصصًا لمناقشة بعض القضايا ذات الصلة بإثنية سورية بعينها؛ وهذا بالضبط ما حدث عندما وقع الاختيار على (السوريين الكرد) موضوعًا لملف العدد الثاني من مجلة (قلمون). وبمناسبة تخصيص الملف في هذا العدد لمناقشة بعض مما يتعلق بتاريخ (السوريين السريان) ولغتهم وإسهاماتهم الحضارية والدينية، وهجراتهم واستقرارهم في الجزيرة الفراتية، فضلًا عما لعبوه من أدوار إيجابية في الحياة السورية، نود التأكيد أن البحث في تاريخ (المكونات السورية) وهجراتها وحاضرها ومستقبلها واحد من الشواغل الجوهرية لمجلة قلمون. كيف لا يكون الأمر كذلك وهذه المكونات جزء لا يتجزأ من النسيج الوطني والاجتماعي لسورية (الواحدةِ أرضًا وشعبًا). وعليه فسيكون من المستغرب –في رأينا– أن تعتلي الدهشة وجه أحدهم، في أثناء مطالعته مجلتنا، إن صادف في صفحاتها بحوثًا عن (السوريين)، على اختلاف مللهم ونحلهم، وتنوع أجناسهم وأعراقهم وثقافاتهم. فهذا التعدد والتنوع –في ما نرى– ثروة سورية لا يحق لأحد تبديدها، تحت أي مسمى أو ذريعة مهما كانت. فحَسْبُ المقترح أن يكون ملبيًا حاجة سورية –ثقافية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك– ومتوافقًا مع تطلع السوريين إلى دولة ديمقراطية، الرجال والنساء فيها على قدم المساواة بحكم المواطنة، حتى يدرَج على جدول أعمال قلمون.

نقول هذا بكل صراحة ووضوح، لأن (الوقائع الديموغرافية) في أي صقع من أصقاع العالم لا يحددها القاطنون في هذا الصقع هنا والآن. ذلك لأن العوامل التاريخية والطبيعية -من حرب وزلازل وأوبئة وقحط وصراع على الموارد، فضلًا عما تخلفه (المنازعات الدينية والسياسية) من آثار مدمرة وهجرات كبيرة– هي التي تُعيّن (التشكل الديموغرافي) في هذه المنطقة من العالم أو غيرها. وليست الأرض السورية بدعًا من دون أصقاع الكون جميعها حتى يكون تشكلها الديموغرافي قد حدث بمعزل عن تأثير ما أشرنا إليه من عوامل. وقد تَعيّن أثر هذه العوامل في موجات الهجرة التي لم تنقطع إلى سورية، بسبب الاضطرابات الداخلية التي شهدتها الإمبراطوريتان العثمانية والروسية في القرن التاسع عشر، وما ترتب على الحرب العالمية الأولى من نتائج غيرت موازين القوى في الشرق الأوسط، تجسد

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

بعضها في قيام (الدولة السورية عام 1920).

وليست (سورية) البلد الوحيد الذي تعيش على أرضه إثنيات أو قوميات متنوعة، وليست هي أيضًا البلد الوحيد الذي توجد على أرضه أديان عدة، وطوائف متباينة. إذ تكاد تكون بلدان (الشرق الأوسط) كلها قد تكونت بنيتها الديموغرافية على نحو متشابه، بل على نحو متماثل أيضًا. ففي معظمها أكثرية عرقية تعيش إلى جانبها أقليات إثنية. وفي معظمها أيضًا أكثرية دينية تعيش إلى جانبها أقليات دينية وأقليات طائفية. وفي هذه البلدان معظمها يقع الباحث على شكاوى متشابهة أو متقاربة. ففي (إيران) لم تكف الإثنيات غير الفارسية عن الدعوة إلى (الفدرالية السياسية) لكون (الفرس) - في نظر الإثنيات الأخرى- لا يشكلون أكثر من ثلث السكان. وعلى الرغم من ذلك فإنهم يمسكون بمقاليد السلطة ومفاتيحها سياسيًا واقتصاديًا وأمنيًا. وفي (أفغانستان) تحت حكم (طالبان)؛ لا يقل الأمر سوءًا عما هو في (إيران)، مع أن السلطة شيعية في إحداهما، وسنية في الأخرى. ولكن التشدد الإرهابي هو السمة الجامعة بين السلطتين.

ومما يؤسَف له أن يكون الشعب السوري قد ابْتُلِيَ بالإرهابين مجتمعين في صورتين؛ الشيعية ممثلًا في إيران، وما دفعت به من ميلشيات تحت عناوين شيعية صريحة. وفي صورته السنية تحت عناوين القاعدة وتنظيم الدولة والنصرة وما إلى ذلك. من دون أن ننسى النظام بوصفه ممارسًا للإرهاب وممولًا له في الوقت نفسه.

وقد لا يكون من حل متاح أمام البلدان التي شُكلت بنيتها الديموغرافية على هذه الشاكلة سوى إنتاج نظم سياسية قائمة على نوع من اللامركزيات التي من شأنها توسيع المشاركة الديمقراطية بحسب الأوضاع الخاصة بكل واحد من تلك البلدان المعنية بالأمر.

وفي ما يتصل بسورية حصرًا قد يكون شكل من أشكال (اللامركزية الجغرافية) –التي يشكل التنوع الثقافي جزءًا لا يتجزأ منها– قادرًا على إطلاق طاقات البشر الإبداعية في شتى المجالات، بعيدًا من السلطة المركزية للعاصمة. وما تعنيه (اللامركزية الجغرافية) في هذا السياق نابع من كون المكونات السورية جميعها منتشرة ومنبثة على امتداد الارض السورية طولًا وعرضًا. ومن ثم فكل منطقة جغرافية تعيش فيها الأطياف السورية معظمها على الأغلب، فالعرب والكرد وغيرهم موجودون في دمشق مثلما هم موجودون في الساحل السوري وإدلب، وهكذا. وهذا هو أحد معانيها بالتأكيد. ويلزم عنه المعنى الأشد أهمية؛ وهو أن (الأرض السورية) ملك للسوريين جميعهم أينما أقاموا بالمساواة المطلقة، ولكنها ليست ملكية قابلة للاقتسام بين السوريين، أو بين الجماعات والمكونات. فلكل سوري أن يعيش حيثما شاء، ويبني، ويستثمر، ويمارس حياته الشخصية، ويستمتع بثقافته وخصوصيته على طول الأرض السورية وعرضها. فاحترام ثقافة الجماعات –كبرت أم صغرت– لا يخولها ادعاء

قسم من الأرض السورية. فالأصل في الحقوق والحريات كلها للمواطنين الأفراد الذين يملكون الحق في تغيير انتماءاتهم الفكرية والسياسية وحتى معتقداتهم الروحية. ومن ناحيتنا نرى أن فكرة (المكونات) فكرة موقتة وعابرة تستمد قيمتها وفاعليتها الراهنة من التاريخ القمعي المديد الذي عاناه كل من لم يكن شريكًا في الطرائق الأسدية في إدارة البلاد والهيمنة على العباد.

والرأي عندنا أن الأفراد عندما يتمتعون بالحرية الشخصية، والديمقراطية السياسية، وبقدر من اليسر الاقتصادي، فإن مجتمعاتهم الأصلية تأخذ في الانفتاح والتحرر من جمودها وانغلاقها، وتتوجه –على نحو متزايد– إلى النشاط المدني والسياسي، والانخراط في الأحزاب التي تتمثل فيها مصالح الأفراد، بدلًا من بقائهم أسرى فكرة الإثنيات أو المكونات. وهذا لا يعني –في أي حال– أكثر من أن فكرة (المكونات) ستضيق قاعدتها الاجتماعية، ولكنها لن تزول في أي مجتمع بصورة كاملة.

وإقرارًا بالأهمية الراهنة لفكرة المكونات، واعترافًا بأن كثيرًا من السوريين لا يعرف بعضهم بعضًا معرفة حقيقية ومطابقة للوقائع، فقد كُرِّس الملف في هذا العدد لتغطية بعض الجوانب التي قد تكون خفية على بعض السوريين عن (السوريين السريان)، جلاءً للحقيقة، وبيانًا للوقائع. ولبلوغ بعض ذلك على الأقل، بذلنا أعظم الجهد –في محاولة غير مسبوقة– لتقديم أدق صورة عن هذه الجماعة السورية ولغتها وآدابها وإسهاماتها في الحضارة العربية الإسلامية، وصولًا إلى مشاركاتها في مجالات الحياة جميعها، منذ تأسيس الدولة السورية عام 1920 وحتى الآن.

وقبل الشروع بالعرض المكثف للمضمون المعرفي لهذا الملف تجدر الإشارة إلى أن بحوثًا عدة منه قد حال الوباء الذي يجتاح العالم بأسره بين بعض الباحثين والفراغ من إعدادها. ففقدنا بذلك أبحاثًا كان من شأنها أن تغني الملف، وتلقي الضوء على جوانب منه كنا حريصين على بلورتها وإيضاحها. وحال ورودها إلينا سنسارع إلى نشرها في أعداد قلمون اللاحقة.

وتكفي نظرة عجلى على الملف ليتبين القارئ أنه مكون من ستة أبحاث قد تُوِّجَت بشهادة للفنان المرموق الأستاذ نوري إسكندر. ومن الممكن إدراج هذه البحوث في محورين متكاملين؛ ينصب أولهما على دراسة جوانب لغوية وتراثية ودينية وحضارية ممتدة من الجذور السريانية الآرامية وحتى القرن السابع الميلادي. وتنصب بحوث ثانيهما على إسهامات السريان ضمن التاريخ السوري المعاصر.

وإذا ما عدنا إلى المحور الأول، فإن أول أبحاثه يدور حول نشأة اللغة السريانية وعلاقتها بالآرامية، وتحولها في القرن الثالث الميلادي إلى لغة للمسيحية. ومن ثم يبين أن اللغة السريانية قد استمرت لغة دولية حتى القرن السابع الميلادي.

وأما البحث الثاني، فيبرز الاقتران بين التراث السرياني والتراث المسيحي. ويكشف عن الموقع المتميز للمرأة السريانية، وعن قدرة هذا التراث على التفاعل الحي مع التراث اليوناني ومع الثقافة

العربية. وينفرد البحث الثالث بالكشف عن إسهامات السريان في مجالي الإدارة والترجمة في ظل الدولتين الأموية والعباسية.

وأما الأبحاث المندرجة في المحور الثاني، فقد انصبت على الصحافة والسياسة والقانون. اضطلع أولها بالكشف عن أهمية الصحافة السريانية متتبعًا تفاصيل نشاطها المديد في المغترب والوطن، مبرزًا دور هذه الصحافة في حفظ اللغة الأم وتطويرها، إضافة إلى ما كان لها من أثر عظيم يتمثل في إضفاء الطابع العصري على الأدب السرياني، وجذب رجال الدين للخروج من صومعتهم والمشاركة في الكتابة جنبًا إلى جنب مع الشباب السرياني.

وأما البحث الثاني، فقد انصب على الحياة السياسية للسريان ابتداءً من مشاركتهم في إعلان دمشق (للتغيير الوطني الديمقراطي) عام 2005، مرورًا بمواقفهم من الثورة السورية، ومختتمًا بعرض لأهم فصائلهم المسلحة وأحزابهم السياسية. وأما البحث الثالث والأخير، فهو دراسة قانونية تستهدف الدفاع عن حقوق الغائبين في أملاكهم، سريانًا كانوا أم عربًا. والدراسة بجملتها نقد للقانون رقم 7 الصادر عن إدارة الحكم الذاتي في شمال شرق سورية (قسد) لعام 2020.

وأخيرًا اختتمنا هذا الملف بشهادة للأستاذ نوري إسكندر، الموسيقي السوري الذي يعرفه المثقفون السوريون من خلال ألحانه، ومن خلال ما كتبه من موسيقى عصرية في صيغة الكونشرتو لآلتي العود والتشيللو.

أما الشهادة المنشورة هنا، فتشكل توثيقًا تاريخيًا لتطور جوقات الإنشاد الديني في الكنائس السريانية، على اختلاف تقاليدها ولغاتها، المستخدمة في القداس الإلهي. وقد تضمنت حديثًا – يتسم بالتواضع– عن دوره الشخصي في تطوير هذه الجوقات، الكنسية والمدنية على حد سواء، وعن قيادته لها في عدد من الدول الأوروبية والعربية عبر ربع قرن من الزمن.

ختامًا نتوجه بالشكر الجزيل لكل من بذل جهدًا في سبيل إنجاز هذا العدد. الشكر كله للسادة الكتاب على صبرهم ومثابرتهم، وإلى الزملاء أعضاء هيئة التحرير. وأما الشكر الأعظم فنتوجه به إلى الصديق الدكتور عبد الباسط سيدا الذي بذل جهدًا متميزًا ونوعيًا في التواصل والتخطيط ومراجعة النصوص، فضلًا عن دوره الكبير في صوغ الورقة الخلفية.

وأخيرًا لا بد من توجيه شكر خاص إلى الزميلتين في هيئة التحرير سماح حكواتي وسلاف علوش لنهوضهما بعبء التحرير والضبط اللغوي لهذا العدد.

وأخيرًا من حق الزميل (باسل الحافظ) علينا – والذي يعمل بصمت ودأب – أن نرفع إليه جزيل الشكر والامتنان على ما يبذله من جهد كبير في إخراج المجلة وإنتاج هويتها البصرية المتميزة.

ثانيًا: ملف العدد
السوريون السريان قديمًا وراهنًا
التاريخ، الثقافة، الدور

المحور الأول: التراث اللغوي والديني والحضاري للسوريين السريان (3000 ق.م- 700م)

ܡܚܘܪܐ ܩܕܡܝܐ: ܡܘܪܬܐ ܣܘܪܝܐ ܠܫܘܪܝܝܢ ܡܕܝܢܚܝܐ ܘܕܝܢܝ ܘܚܘܪܝ (3000 ق.م – 700 م)

التراث اللغوي السُّرياني القديم

إطاره التاريخي والجغرافي

فاروق اسماعيل[1]

أولًا: مقدمة

ترتبط أهمية اللغة بمدى عمقها التاريخي، ومبلغ انتشارها الجغرافي، وعدد مستخدميها. وتتجلى منزلتها في غنى تراثها اللغوي الكتابي والشفهي، وتنوّع موضوعاته، ودرجة الإبداع فيه. ولتوضيح ذلك في ما يتعلق بالتراث اللغوي السُّرياني تبرز مشكلة قلّة البحوث السابقة؛ ولا سيما المؤلفة باللغة العربية، ويرجع السبب في ذلك إلى الغبن الذي لحق بالسُّريانية في العصر الحديث، وما يزال. فعلى الرغم من إدراك مدى عراقة جذور هذه اللغة في سورية والمناطق المجاورة لدى الدوائر العلمية؛ فإن القوى السياسية صاحبة القرار لم تلتفت إلى ذلك، ولم يجد أبناء السُّريانية المجال للعناية بتراثهم اللغوي عناية مناسبة. ومن المؤسف أن هذه اللغة (السّورية) أُهملت، ولم تنشأ في سورية أيّ مؤسسة علمية تُعنى بالبحث فيها، وجمع تراثها، وتوثيقه، بينما لقيت الاهتمام في خارج موطنها منذ القرن السادس عشر الميلادي[2]، ثم توسعت دائرة الاهتمام بها منذ القرن الماضي في مؤسسات عدة في أميركا وكندا والسويد والدول الأوروبية، ووجد أبناء السريانية المهاجرون المجال والدعم للمشاركة في ذلك. وينطبق ذلك على لغات الشعوب الأخرى غير العربية في سورية، ولا شك في أن ذلك يعكس طبيعة الحكم السياسي فيها.

ولذلك، فإن هدف هذا البحث إلقاء الضوء على الشواهد الكتابية للتراث السُّرياني القديم (قبل الإسلام)، المكتشفة من خلال التنقيبات الأثرية وغيرها، ومن ثم توضيح الإطار الجغرافي لانتشارها شمالي سورية، والمدى الزماني لها، ومن ثم توضيح منزلته وأهميته إلى جانب تراث الشعوب الأخرى في المنطقة.

---

(1) أكاديمي وباحث سوري، أستاذ فقه اللغات السامية وحضارات الشرق القديم في جامعة برلين الحرة.

(2) كان البلجيكي أندرياس ماسيوس Andreas Masius (1514- 1573) أول من قصد مناطق انتشار اللغة السُّريانية، وتتلمذ على موسيس الماريديني، ثم أسهم في الترجمة منها، ووضع كتابًا في قواعدها. راجع:

Butts, A. M. The Classical Syriac Language. in: D. King, The Syriac World, (Routledge Handbooks Online, 2018), p. 235.

ولا شك في أنه سيكون بحثًا مفيدًا في فهم الجذور التاريخية للسُّريانية، ومراحل تطورها خلال مدة طويلة من الزمن ضمن السياق العام لتاريخ المنطقة. وينتهج البحث منهجًا وصفيًا يقوم على بسط ما هو معروف مكتشف، وتقديم وصف عام للمواد التراثية يفيد في تحقيق أهداف البحث، واستنتاج جملة من الحقائق المتصلة بتراث هذا الشعب السوري.

ثانيًا: الجذور الآرامية للسُّريانية

تنتمي اللغة الآرامية إلى أسرة لغات الشرق القديم، المصطلح على تسميتها باللغات (الساميّة)، وتضم اللغات الأكّدية (البابلية، الأشورية)، الأوغاريتية، الفينيقية، العبرية، العربية. وهي اللغات التي كانت مستخدمة في العراق وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام منذ أواسط الألف الثالث ق.م.

تعد اللغة السُّريانية أحد أشكال التطورات التي مرت بها اللغة الآرامية عبر التاريخ، فقد تميزت الآرامية بسعة الإطار (الجغرافي) لانتشارها، وطول المدى (التاريخي) لاستخدامها، ما قاد إلى ظهور لهجات منها في معظم مناطق انتشارها، وهو أمر طبيعي في طبيعة العلاقة بين اللغة واللهجات، لأن مثل ذلك الإطار والمدى يمنعان الاحتفاظ بوحدة اللغة أمدًا طويلًا. ((فلا تلبث أن تنشعب إلى لهجات، وتسلك كل لهجة من هذه اللهجات في سبيل تطورها منهجًا يختلف عن منهج غيرها. ولا تنفكّ مسافة الخلف تتسع بينها وبين أخواتها حتى تصبح لغة متميزة مستقلة غير مفهومة إلا لأهلها)).[3]

وقد حصل هذا في الآرامية، حيث انبثقت عنها أكثر من عشر لهجات متمايزة، تختلف في درجة القرب من الأصل، وفي شدة الصلات اللغوية في ما بينها. ويشكل الموقع الجغرافي المساعد على الاحتكاك عاملًا أساسًا في ذلك، لذلك نجد أن آرامية مملكة تدمر السورية وآرامية مملكة بيت عربايا في شمال غربي العراق، ومركزها حطرا (الحضر، جنوبي الموصل) هما الأقرب إلى السُّريانية التي تحوّلت من لهجة آرامية إلى لغة مستقلة في مملكة أُسْروين Osrhoene ومركزها إديسّا/ رُها (أورفا في جنوبي تركيا) التي كانت تجاور المملكتين السابقتين.

وغدت السُّريانية بعد ذلك لغة مرتبطة بالتراث الديني المسيحي والشعائر الكنسية، وكتبت بها مصنفات دينية وتاريخية كثيرة، وانتشر استخدامها في مناطق المشرق العربي معظمها، وأجزاء من تركيا وإيران، بل وصلت حتى كيرالا في جنوبي الهند وحدود الصين.

(3) علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ط 9، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، 172.

يمكن تقسيم تاريخ اللغة الآرامية إلى مراحل أساس عدة، هي الآتية:[4]

1.الآرامية القديمة (القرون 9-6 ق.م)

ترتبط بدايات اللغة الآرامية بالممالك التي أنشأها الآراميون في مناطق سورية الحالية معظمها، وفي جنوبي شرق تركيا، خلال القرون الثلاثة (9-6 ق.م)، وقد كانت ممالك مدن مرتبطة بمدينة مركزية، تتبع لها أحيانًا بعض المدن الصغيرة وعدد من القرى، وتحكم فيها أسرة متميزة ذات شأن، يتولى وجهاؤها أو شيوخها الحكم وراثيًا. ولذلك لصقت صفة (بيت) بمعظمها، وحملت أسماء منسوبة غالبًا إلى مؤسسيها. وقد عانت تلك الممالك الحملاتِ العسكرية الأشورية المتكررة على مناطقها، ولم تكن قادرة على مواجهة الجيش الأشوري الضخم وإجراءاته العنيفة، فخضعت للسلطة الأشورية واحدة تلو الأخرى حتى أواخر القرن الثامن ق.م، حيث أخضع الملك الأشوري سرجون الثاني آخرها (مملكة حماة) بعد معركة قرقر (الثانية) قرب جسر الشغور سنة 720 ق.م، وهجّر قسمًا كبيرًا من سكانها إلى بلاد أشور، ونقل أشوريين إلى مناطق حماة.

ويمكن تقسيم تلك الممالك إلى ثلاث وحدات جغرافية متصلة (الشكل 1)[5]، تشمل مناطق خريطة سورية الحالية معظمها، باستثناء المنطقة الساحلية، وأجزاء في جنوبي شرق تركيا، كانت تسمى مجتمعة (بلاد آرام)، هي:[6]

1. ممالك الجزيرة الفراتية: إمارات تيمانا (في السفوح الجنوبية لسلسلة جبل طور عابدين)، بيت بخياني (في منطقة الجزيرة العليا أو مثلث الخابور)، بيت زماني (في مناطق آمِد «ديار بكر»)، بيت عديني (بين وادي البليخ ومناطق غربي الفرات حتى حوالي منبج)، إمارات الفرات الأوسط (المناطق السفلية من وادي الخابور).
2. ممالك في سوريا الشمالية: بيت آجوشي (بين حوض الساجور قرب الفرات ومناطق شمالي

(4) عن المراحل التاريخية للآرامية وشواهدها المكتشفة؛ راجع: فاروق اسماعيل، اللغة الآرامية القديمة، ط1، (حلب: منشورات جامعة حلب، 1997)، 57-68. وكذلك:

Beyer, K. The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions, Transl. John F. Healey, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; Yildiz, Efrem The Aramaic Language and Its Classification.; Kaufman, S. A. Aramaic. Anchor Bible Dictionary, volume IV, 173–179; Müller-Thomas, Ch. Einführung in die Geschichte und Grammatik der alten aramäischen Sprache, Studienarbeit, Uni. Erlangen-Nürnberg, Grin Verlag, 2004; Niehr, H. (Ed.) The Aramaeans in Ancient Syria, Leiden, (Boston: Brill, 2014).

(5) الشكل (1) في آخر البحث.

(6) للاستزادة من تاريخ هذه الممالك؛ راجع: فاروق إسماعيل، اللغة الآرامية القديمة، 10-33.

حلب وجنوبيها)، يأدي أو شمأل (بين جبل كرد داغ شرقًا وجبل الأمانوس غربًا، وحتى سهل العمق جنوبًا).

3. ممالك في سوريا الوسطى والجنوبية: مملكة حماة ولعش (مناطق حماة وإدلب)، ومملكة دمشق (دمشق ومحيطها).

4. إمارات آرامية صغيرة أقامتها قبائل في غربي دمشق وجنوبيها، وهي: صوبا في أطراف سهل البقاع، رحوب في منطقة مجرى نهر الليطاني، معكا في منطقة الجولان. وتقتصر أخبار هذه الإمارات على ما ورد في كتاب (العهد القديم).

اكتشفت نقوش كتابية مدونة على أنصاب وكتل حجرية في مراكز عدد من هذه الممالك،[7] ويرتبط معظمها بالقصور الملكية، وتعكس موضوعاتها سعي الحكّام إلى تثبيت أركان كياناتهم السياسية؛ فكانت معاهدات ووصف تحالفات وانتصارات وتدوينًا لمآثر الحكام وأعمالهم.

وثمة نقش من هذه المرحلة التاريخية وجد في موقع قلايجي قرب بلدة بوكان (بين مدينتي مهاباد وسقز في إقليم كردستان-إيران) يلفت الانتباه بموقع وجوده المتطرف البعيد عن المناطق الآرامية. والراجح أنه يعود إلى نحو 740 ق.م، ويمثل اتفاق إحدى الممالك الآرامية في شمالي سورية مع مملكة مانيا التي كانت تسيطر هناك على مناطق جنوبي بحيرة أورميا، بهدف التعاون ضد المملكة الأشورية التي كانت تشكل خطرًا على القوتين.[8]

انتهى النفوذ السياسي للآراميين، ولكنهم على المستوى الشعبي ظلوا فاعلين في مناطقهم الخاضعة للسيادة الأشورية خلال القرن السابع ق.م، واستمر التدوين بلغتهم إلى جانب اللغة الأكّدية (بلهجتها الأشورية، أو الشمالية)، أو معًا بصيغة نصوص ثنائية اللغة، مثل ما يتضح من نصوص مكتشفة في نينوى(الموصل) وكلخو (نمرود، جنوب شرقي الموصل) وآشور (قلعة الشرقاط، بين الموصل وتكريت)، وبورمارانا (تل شيوخ فوقاني، جنوبي جرابلس). واكتشفت في موقع تل شيخ حَمَد (نحو 70 كم شمال شرقي مدينة دير الزور) الذي حمل في الماضي اسم دور كَتليمو، ثم مجدل، وكانت تقوم فيه مدينة آرامية خاضعة للإدارة والسيادة الآشورية خلال القرن السابع ق.م، ولذلك دُوّنت وثائقها باللغتين الأكّدية والآرامية.[9]

(7) اكتشفت في جوزان (تل حلف، قرب رأس العين)، الفخيرية قرب رأس العين أيضًا، خدّاتو (أرسلان طاش، قرب كوباني)، البريج شمالي حلب، النيرب قرب حلب، السفيرة جنوب شرقي حلب، آفس قرب إدلب، مدينة حماة، شمأل (زنجيرلي، شمال شرقي إصلاحية في ولاية غازي عنتاب). للاستزادة؛ راجع: فاروق اسماعيل، اللغة الآرامية القديمة، 147-336.

(8) فاروق اسماعيل، «نقش آرامي قديم من غربي إيران»، مجلة الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، ع 10، (الرياض: شباط/ فبراير 2020)، 1-20.

(9) فاروق اسماعيل، نقوش آرامية من دور كتليمو، (الرياض: منشورات الجمعية التاريخية السعودية، جامعة الرياض، 2015).

وانتشرت الآرامية خلال القرنين السابع والسادس ق.م في مناطق بعيدة عن الموطن الأم، مثل ما يتضح من نقوش مكتشفة في مصر (سقّاره ومنف/ ممفيس، قرب القاهرة)، هرموبوليس (الأشمونين، جنوبي المنيا)، جزيرة الفيلة (أسوان)، وفي الأردن (تل السعيدية، غربي جرش)، وفي إيران (إقليم لورستان).

أ.الآرامية الدوليّة (القرون 6-4 ق.م)

دخلت الآرامية طورًا جديدًا مع سيطرة الأخمينيين في إيران في 538 ق.م، واتساع نفوذهم غربًا نحو العراق وسورية، وتشكيلهم إمبراطورية امتدت من بحر إيجه حتى مناطق الهندوس ومن بحر قزوين حتى الحدود الجنوبية لمصر. ولما كانت الآرامية قد انتشرت على نطاق واسع قبل ذلك في كثير من المناطق التي أخضعوها؛ فقد جعلها ملكهم دارا الأول (521 -486 ق.م) لغة رسمية في الإمبراطورية الأخمينية التي ظلت قائمة حتى مجيء قوات الإسكندر المكدوني واحتلال المنطقة برمتها سنة 331 ق.م.

يُصطلح على تسمية لغة النقوش الآرامية التي تعود إلى هذه المرحلة بالآرامية الدولية أو الإمبراطورية، وقد فرضت الآرامية خلالها وجودها على سائر اللغات المستخدمة، إذ وصلتنا شواهد وفيرة عليها من مناطق كثيرة متباعدة، وتنوعت موضوعاتها ومجالات استخدامها، وبرزت فيها خصائص لهجية نظرًا لانتشارها الجغرافي الواسع، وتبادلت التأثير والتأثر مع اللغات الشائعة آنذاك؛ ولاسيما الفارسية القديمة. ويمكن تحديد إطار انتشارها الجغرافي، وشواهدها المكتشفة كالآتي:[10]

- في إيران: الترجمة الآرامية لنقش بيستون (شمال شرقي كرمنشاه) المدون بثلاث لغات (الأكدية، العيلامية، الفارسية القديمة)، ونقوش كثيرة ضمن المحفوظات الملكية في برسيبوليس (تخت جمشيد، شمال شرقي شيراز)، ونقوش آرامية مرافقة لنصوص مسمارية عيلامية عثر عليها في العاصمة العيلامية سوسا (شوش في الأحواز).
- في مصر: وثائق جزيرة الفيلة (إلفنتين Elephantine) في نهر النيل قرب أسوان. وتسمى الجزيرة في الوثائق المصرية والآرامية (جِب) ثم سماها الإغريق (إلفنتين) لشهرتها بالفيلة وبعاجها. وكان يستوطن الجزيرة من أواخر القرن السادس حتى نهاية الرابع ق.م جنود مرتزقة يهود وآراميون لحماية الحدود المصرية الجنوبية. وقد عثر فيها على مئات الوثائق الآرامية، معظمها من القرن الخامس ق.م، وهي مراسلات ونصوص اقتصادية وقانونية ورسائل شخصية، إضافة إلى ترجمة آرامية لنقش بيستون مدونة على ورق البردي. ولعل

(10) فاروق اسماعيل، اللغة الآرامية القديمة، 59-61.

أشهر ما وجد فيها النص الآرامي المعروف بحِكم أحيقار، الذي كان قبل ذلك (القرن السابع ق.م) وزيرًا في البلاط الآشوري.

- في الجزيرة العربية: النقوش المكتشفة في تيماء ومناطقها، شمال غربي المملكة العربية السعودية، وتعود إلى القرن الخامس ومطلع الرابع ق.م.[11]
- آرامية كتاب (العهد القديم): هي لغة المقاطع الآرامية الواردة في كتاب (العهد القديم)، وهي كلمتان في سفر التكوين (الاصحاح 31: 47) وجملة في سفر إرميا (10: 11) وإصحاحات في سفر عزرا (من 4: 8 حتى 6: 18، 7 :12- 26) وفي سفر دانيال (من 2: 4 حتى 7: 28). تتضمن إصحاحات سفر عزرا بعض الوثائق الرسمية للإدارة الفارسية، ويعود تأليفها إلى القرن الرابع ق.م، أما صياغتها المعروفة فتعود إلى القرن الأول ق.م. أما سفر دانيال فيتحدث عن مصير دانيال مفسر الأحلام اليهودي المسبي إلى مملكة بابل الكلدية خلال القرن السادس ق.م. وقد أنجزت صياغته المعروفة في 164 ق.م. لقد اعتُمد في صياغة السفرين النهائية على مخطوطات كثيرة، ولذلك لم تخل من الاضطراب والابتعاد عن الأصل، وتأثرت بالصيغ والأساليب اللغوية المتأخرة (القرنين الثاني والأول ق.م).

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس هناك خط عبري خاص، بل تم تبنّي الخط الآرامي المربّع منذ القرن الخامس ق.م في كتابة النصوص باللغة العبرية.

وعثر على شواهد أخرى متفرقة من الآرامية الدولية في جنوبي العراق: نيبور (نفّر) قرب عفك في محافظة القادسية، لارسا (تل السنكرة) قرب القطيعة في محافظة ذي قار)، وفي فلسطين (وادي دالية شمالي أريحا)، والأردن (الكرك) وباكستان (تكسيلا) وأفغانستان (قندهار) وأرمينيا وتركيا. [12]

ب.الآرامية في عهد الإسكندر وخلفائه (القرون 4-1 ق.م)

قلّت العناية بالآرامية خلال حكم الإسكندر وخلفائه السلوقيين (331- 64 ق.م)، وتقلّص الإطار الجغرافي لانتشارها، وتأثرت باليونانية. أدى ذلك إلى ذوبانها في لغات أخرى أو هجرها واستبدال أخرى بها مثل ما حصل في الممالك الناشئة في مناطق إيرانية، صارت تدون بلغاتها الخاصة.

ولكنها بالمقابل استمرت في مناطق شمالي غرب الجزيرة العربية وجنوبي الأردن وأطراف البادية

(11) سليمان بن عبد الرحمن الذييب، نقوش تيماء الآرامية، ط 2، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 2007).

(12) Beyer, K. The Aramaic Language; Donner, H. - W. Röllig (1971, 1973, 1976) Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3. Edition, Otto Harrassowitz, Wiesbaden; Allchin, F. R.-Norman, K. R. Guide to the Asokan Inscriptions, South Asian Studies, vol. 1, pp. 43-50, 1985, p. 46.

العربية- السورية، ويرتبط ذلك بنمو الشعور بالهويّة الخاصة لدى الآراميين والعرب، كردّ فعل تجاه الحضارة الهلنستية التي صارت تغزو المنطقة. ولذلك نجد وفرة في التراث اللغوي الآرامي المكتشف في مملكة الأنباط (ومركزها بترا في جنوبي الأردن) التي امتدت شمالًا حتى جنوبي دمشق، وجنوبًا في شمال غربي السعودية، وأجزاء من فلسطين وشبه جزيرة سيناء، وتعود شواهد الآرامية النبطية (نحو تسعة آلاف نقش كتابي) إلى ما بين أواخر القرن الرابع ق.م والقرن الثالث الميلادي.[13] ومن المعروف أن الخط الآرامي النبطي أثّر وأسهم في ظهور الكتابة العربية الشمالية (الخط النسخي) بدءًا من أواخر القرن الثالث م،[14] ثم ذابت النبطية في العربية خلال القرن الرابع الميلادي.

ت. الآرامية في زمن ظهور المسيحية و انتشارها (القرون 1-3 م)

تابعت الآرامية تطورها وانتشارها، وبرز ارتباطها خلال القرون الأولى بعد الميلاد بالديانة اليهودية، فتولدت لهجتان لدى اليهود في فلسطين (آرامية يهودا في الجنوب، آرامية السامرة في الشمال)، ولهجة آرامية لدى اليهود في بابل. وارتبطت ببدايات المسيحية في فلسطين، فظهرت لهجة آرامية خاصة بمسيحيي فلسطين في الجليل، تكلّم بها السيّد المسيح. وانتشرت في الممالك العربية الناشئة، ولا سيما في مدينتين، هما:

- تدمر في أطراف البادية السورية التي كان يقطنها آراميون وعرب. شاع استخدام الآرامية فيها عندما كانت خاضعة لحكم الرومان، منذ أواسط القرن الأول ق.م، وبلغ ذروته خلال استقلال أسرة أُذينة بالحكم فيها **(250- 274م)**. دُوّنت بالآرامية التدمرية مئات النقوش الكتابية المكتشفة في تدمر، وبعض المواقع المحيطة بها في بادية الشام، وفي دورا-أوربوس (صالحية الفرات، بين الميادين والبوكمال)، وعثر على نقوش متفرقة منها في مناطق بعيدة (قرب القدس، حربتا شمالي بعلبك، مصر، الجزائر، روما، رومانيا، المجر، إنكلترا)، وقد كانت هذه مدوّنة على شواهد قبور جنود تدمريين كانوا يخدمون في الجيش الروماني.[15]

تشكل الآرامية التدمرية أحد الروافد المهمة لفهم الآرامية عامة، وتتضمن كثيرًا من المظاهر اللغوية القديمة، وتبدو ذات صلة وثيقة بالسُّريانية، وتظهر فيها كلمات عربية ويونانية أيضًا. وقد

(13) راجع: سليمان بن عبد الرحمن الذييب، مدوّنة النقوش النبطية في المملكة العربية السعودية، جزآن، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2010)؛ المؤلف نفسه: قواعد اللغة النبطية، ط 2، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 2011).

(14) محمد محفل، «في أصول الكتابة العربية»، مجلة دراسات تاريخية، ع: 6، (دمشق: 1981)، 66.

(15) Beyer, K. The Aramaic Language; Hillers, D. R.- Cussini, E. Palmyrene Aramaic texts. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996).

تطور الخط الآرامي في تدمر، وصار يشبه الخط السرياني القديم.

- مدينة حطرا (حاليًا الحضر، نحو 50 كم جنوب شرقي الموصل)، وقد كانت مركز مملكة تعرف باسم عَرْبايا، سكانها آراميون وعرب. نشأت فيها مملكة عربية خاضعة لسيادة البارثيين (الإيرانيين) في أوائل القرن الأول م، ودامت حتى 241 م. اكتشفت فيها مئات النقوش الآرامية، وتعود إلى القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد.[16]

تعاصرت هذه اللهجات الآرامية مع انبعاث السُّريانية لغة مستقلة ذات صلات لغوية معها.

2.تراث اللغة السُّريانية القديمة (القرون 1-3م)

أشرنا في ما سبق إلى أن تحوّل السُّريانية من لهجة آرامية إلى لغة مستقلة حصل ضمن نطاق مملكة أُسْروين ومركزها إديسّا/ رُها، وقد شمل نطاقها الجغرافي خلال القرون (1-3 م) المناطق الواقعة بين نهري الفرات والبليخ، وتوسعت أحيانًا شرقًا حتى الخابور، ومناطق شمالي أورفا (الشكل 2)، ولذلك تسمّى بآرامية الرُّها أو سُريانية الرُّها Suryā-yā Urhā-yā. ويرتبط ذلك بأمرين؛ سياسي وديني، هما:

- منزلة السريان المتميزة في تاريخ هذه المملكة الذي امتدّ بين 132 ق.م- 242م. فقد كان حكّام المملكة من العرب، ولكن الدور الأساسي في المجالات الإدارية والثقافية فيها كان للسُّريان، ففرضت لغتهم وجودها، وأضحت لغة المراسلات والمحفوظات الملكية الرسمية في المملكة.
- وصلت التعاليم المسيحية إلى مناطق المملكة في أواسط القرن الثاني الميلادي، وتمت ترجمة التوراة إلى السُّريانية (بِشيتّا) في المدة نفسها، فلعبت دورًا مهمًا في تنقية اللغة ووضع أسس معيارية لبنيتها الصرفية والنحوية، ونشّطت الحياة الفكرية الدينية، وبدأت الوثنية تتراجع مع انتشار الفكر الديني المسيحي، وشيئًا فشيئًا أضحت إديسّا/رُها عاصمة الثقافة المسيحية السُّريانية، والسُّريانية لغة الكنائس الآرامية الشرقية عامة. ومع ازدياد وتيرة انتشار الديانة المسيحية انتشرت اللغة السُّريانية شرقًا عبر المناطق الخاضعة لنفوذ مملكة البارثيين الإيرانية. وبدأ السُّريان ينبذون تسمية الآراميين والآرامية لأنها تذكرهم بمراحل الوثنية، ويعتمدون اسمي السُّريان والسُّريانية لهم وللغتهم.[17]

(16) Beyer, K. Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien: (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; Teixidor, J. The Kingdom of Adiabene and Hatra, Berytus, vol. 17,)1967(, pp. 1–11.

(17) Segal, J. B.-Z. Edessa: "The Blessed City". Oxford: Clarendon Press, 1971.

تعود شواهد النقوش السُّريانية القديمة المكتشفة إلى القرون الثلاثة الميلادية الأولى، وتبلغ أكثر من 150 وثيقة مكتشفة حتى الآن،[18] وهي مدوّنة على مواد صلبة وجلدية، يعود أقدمها إلى السنة الميلادية السادسة،[19] ولكن معظمها يعود إلى ما بين 73-265 م. إنها مدوّنة بخط يشبه الخط الآرامي التدمري على شواهد قبور، أو لوحات ضخمة من الفسيفساء، أو على كتل حجرية تخلّد ذكرى تشييد أبنية، أو كتابات على مسكوكات تتضمن أسماء ملوك سلالة أَبْجَر الحاكمة. وهي بشكل عام موضوع كتاب مرجعي أساسي عنها صدر سنة 1999،[20] ثم اكتشفت نقوش أخرى أيضًا بعد ذلك التاريخ.

وجدت بصورة أساس في أورفا والبلدتين المجاورتين لها: سروج (44 كم في الجنوب الغربي) وحرّان (48 كم في الجنوب الشرقي)، وفي مواقع متفرقة على وادي الفرات حتى دورا-أوروبوس جنوبًا. وفي ما يأتي عرض موجز لها:

1- نقوش من مدينة أورفا، تشمل:

- نقوش مدونة عل لوحات فسيفساء وجدت في مقبرة العاصمة إديسّا/ رها، معظمها معروض في متحف الفسيفساء في أورفا.
- نقوش وجدت في مواقع عدة ضمن مدينة أورفا:

Halil Rahman Camii, Mall Moğarasse, Şeih Maksud, Eyüp Mahallesi, Kara Köprü, Kırk Mağara, Samsat Kapi, Şehitlik Mahallesi, Vatan Okul.

- نقوش على قبور غربي القلعة في الجنوب الغربي من المدينة (Kale Eteği)
- نقوش مدونة على لوحات فسيفساء معروضة في الحديقة الحلبية Haleplibahçe في أورفا.[21]

2- نقوش من حرّان جنوب شرقي أورفا ومحيطها، تشمل:

- نقش من حرّان، اكتشفته بعثة قسم الآثار في جامعة حرّان سنة 2016 مدونًا على تمثال

(18) Healey, John F.: Religion and Law in the Ancient Edessa/ Urfa Region during the Period of the Abgarid Kings and in the Early Roman Period, in: Önal, M.- S. I. Mutlu- S. Mutlu (Ed.) Harran ve çevresi Arkeoloji, Şanliurfa, Şurkav Yayinlari, 2019, 231.

(19) Butts, A. M., 225.

(20) Drijvers, H. J. W. - J. F. Healey, The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: texts, translations and commentary (Handbuch der Orientalistik I/42), (Leiden/Boston MA/Cologne: E. J. Brill, 1999).

(21) Karabulut, H. - M. Önal - N. Derwişoğlu, Haleplibahçe Mozaikler, Şanlıurfa/Edessa, (Istanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011).

امرأة، وجد نصفه السفلي فقط، ارتفاعه نحو 75 سم، يعود إلى حوالي 180 م.[22]

–نقوش اكتشفت في موقع خربة سومتر Soğmatar Harabesi قرب حرّان، في أواسط القرن الماضي، تعود إلى 160-170 م.[23]

3- نقوش من سُروج (Marcopolis / Batnae) جنوب غربي أورفا، أهمها نصّان قانونيان مدونان على قطع جلدية، يعودان إلى 240 م.[24]

4- نقش من بيرجيك التي تبعد حوالي 100 كم غربي أورفا، على الفرات، وكانت تسمّى قديما بيرثا "القلعة". كشف في الموقع ضمن مدافن عن عدد من النقوش، منها أقدم النقوش السُّريانية المكتشفة حتى الآن، ويعود إلى القرن 6 م.[25]

5- نقوش من أفاميا الفرات Apamea المدينة التي بناها السلوقيون على الضفة الشرقية للفرات قرب بيرجيك، ومقابلها على الضفة الغربية زويغما Zeugma.

6- نقوش مدونة على لوحات فسيفساء معروضة في متحف الفسيفساء في مدينة غازي عنتاب

Zeugma Mozaik.Müzesi, Şuayip-Şehri, Kabahaydar, Mar-Yaʿqub d-Napšata, Tell Matin, Tell Masʿudiyeh, Tell Mağara

7- نقوش على قطع فخارية من صرّين (30 كم جنوبي كوباني)، من القرن الثالث م.[26]

8- نقوش من دورا-أوروبوس (صالحية الفرات، بين الميادين والبوكمال) التي كانت مركزًا عسكريًا للإمبراطورية البارثية (الإيرانية) ثم الرومانية، اكتشفتها البعثة الأثرية الأمريكية-الفرنسية المشتركة

(22) Önal, M. – Alain Desremaux, The Fragment of Woman Statue with Syriac Inscription was found in Harran Excavation, in: Önal, M.- S. I. Mutlu- S. Mutlu (Ed.) Harran ve çevresi Arkeoloji, Şanliurfa, (Şurkav Yayinlari, 2019), 246.

(23) Segal, J. B, Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa, Anatolian Studies, Vol. 3, (1953), 97-119; Segal, J. B, Some Syriac Inscrptions of the 2nd-3rd Century A.D., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. 26, (1954), 2-3; Albayrak, Yusuf, Soğmatar. in: Önal, M.- S. I. Mutlu- S. Mutlu (Ed.) Harran ve çevresi Arkeoloji, Şanliurfa, (Şurkav Yayinlari, 2019), 271-282.

(24) Healey, John F., Religion and Law, 237.

(25) Gonzales, M. E. I. – P. F. Martinez, Hallazogs rupestres en torno a la Antigua rute de Zeugma a Edessa. in: Blanco, A. G. – G. M. Séiquer (Ed.) Romanizacion y Cristianismo en la Siria Mesopotamica, Antiq. Crist., (Uni. de Murcia XV, 1998119-127 ,).

(26) Teixidor, J. Los Ostraca siriacos. in: Blanco, A. G. – G. M. Séiquer (Ed.) Romanizacion y Cristianismo en la Siria Mesopotamica, 115-117. Brock, S. P. A brief outline of Syriac literature, (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997).

بإدارة ميخائيل روستوفتسيف M. Rostovtzeff سنة 1933، ضمن مجموعة (نحو 150) وثائق باليونانية واللاتينية والآرامية التدمرية، مدوّنة على قطع حجرية وجلدية، تشير إلى علاقات تجارية مع مملكة أوسروين في السنوات الأخيرة من وجودها (240-243م)، وهي محفوظة حاليًا في مكتبة Beinecke في جامعة ييل الأمريكية.

9- نقش مدون على لوحة فسيفساء معروضة في متحف دلاس Dallas للفن، في ولاية تكساس الأميركية، مؤرخ بسنة 194 م.

10- رسالة مارا بن سرافيون (من سميساط) التي وجهها إلى ابنه وهو أسير لدى البارثيين الإيرانيين، قصد منها توعية ابنه، ونقل فيها أفكاره الفلسفية. يختلف الباحثون في تأريخها ضمن إطار القرون (1-3 م)، ويرجح أنها تعود إلى الموجه إلى أواخر القرن الأول- بداية الثاني الميلادي.[27]

11- (حوار المصير أو كتاب قوانين البلدان) أشهر أعمال بر ديصان (ابن نهر ديصان، أحد رافدي نهر البليخ) (154- 222م) الذي كان يعمل ضمن بلاط الملك أبجر الثامن. تعكس كتاباته وأفكاره مرحلة اختلاط المسيحية بالوثنية، فقد كان يعلن مسيحيّته، ولكن أفكاره الفلسفية كانت تتوافق مع الثقافة الهلنستية المختلفة، ولذلك عدّه المسيحيون اللاحقون مهرطقًا زنديقًا لخلطه بين المعتقدات الوثنية والمسيحية. وتعكس نقوش القرن الثالث الميلادي بصورة عامة معتقدات وثنية، ما يشير إلى أن قسمًا كبيرًا من السكان لم يكن قد اعتنق المسيحية بعد.[28]

بدأت في أواسط القرن الثالث م، بعد انهيار مملكة أُسْروين، مرحلة جديدة في تاريخ التراث اللغوي السُّرياني، تُعدّ العصر الذهبي للغة والأدب، تميزت بانتشار السُّريانية على نطاق واسع، فقد انتشرت خلال القرن الرابع الميلادي في شتى المناطق التي اعتنق سكانها المسيحية ضمن إطار الإمبراطورية الساسانية (224- 651 م)، وشاعت في بلاد الشام والعراق، وفي المناطق الشرقية من الجزيرة العربية (بيت قطرايا، بيت مازونايا)، وأوصلها المبشّرون الدينيون إلى مناطق في الهند والصين. وبرز خلال القرن الخامس م كتّاب سريان كثيرون، ونشطت حركة الترجمة من اليونانية، فترجم كتاب الإنجيل (العهد الجديد) من اليونانية، وشاعت كتابة القصص والسير بالسُّريانية. واستمر ازدهار الحركة الثقافية السُّريانية خلال القرن السادس الميلادي، وظهر عدد أكبر من الكتاب والأدباء والمترجمين، ولكن ذلك كله بدأ يتراجع في القرن السابع الميلادي أمام انتشار العربية مع الفتوحات الإسلامية وسيادتها.[29]

(27) نزار حنا الديراني، رسالة مارا بن سرافيون، عرض وتحليل، يوسف قوزي (مراجعًا)، (بغداد: المجمع العلمي، 2002).

(28) Healey, John F. Religion and Law, p. 233; Baumstark, Anton Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-Palästinensischen Texte, (Bonn9 ,)1922 :ff.

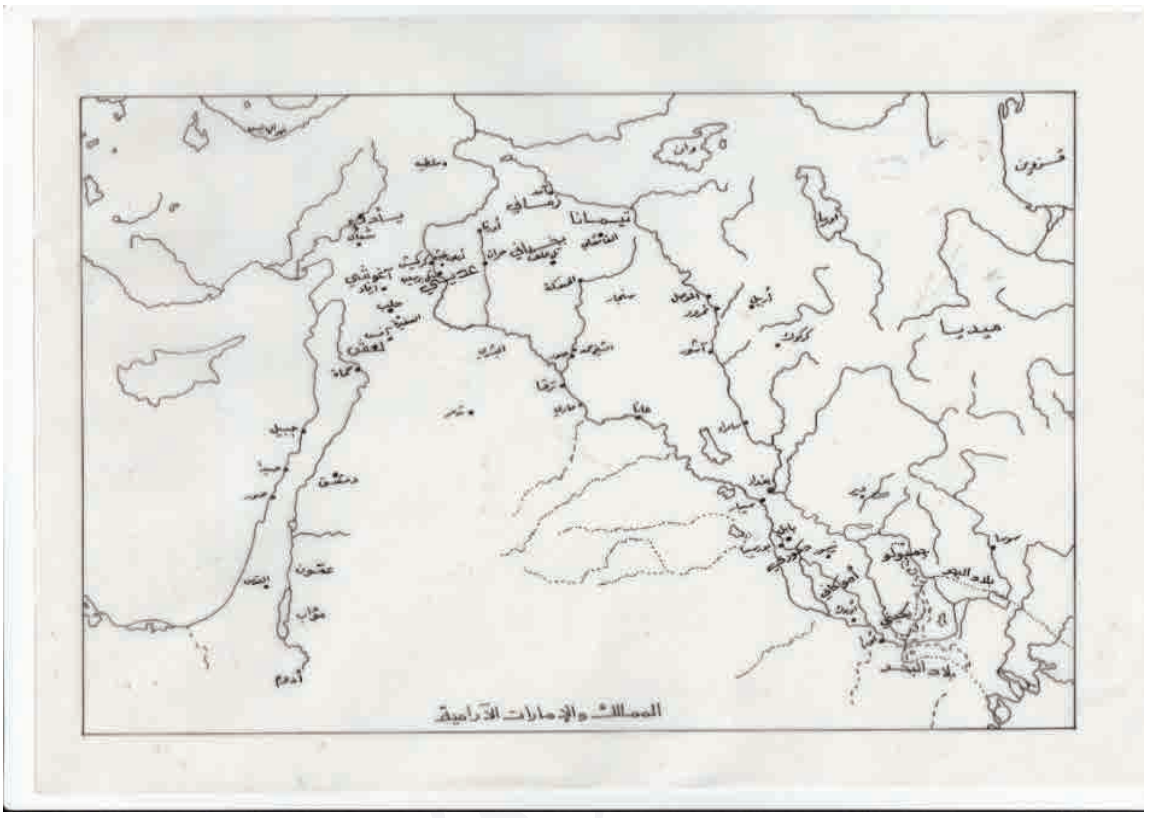
(29) تقع هذه المرحلة من تاريخ اللغة السُّريانية وآدابها خارج نطاق بحثنا. للاستزادة؛ راجع:

ثالثًا: النتيجة

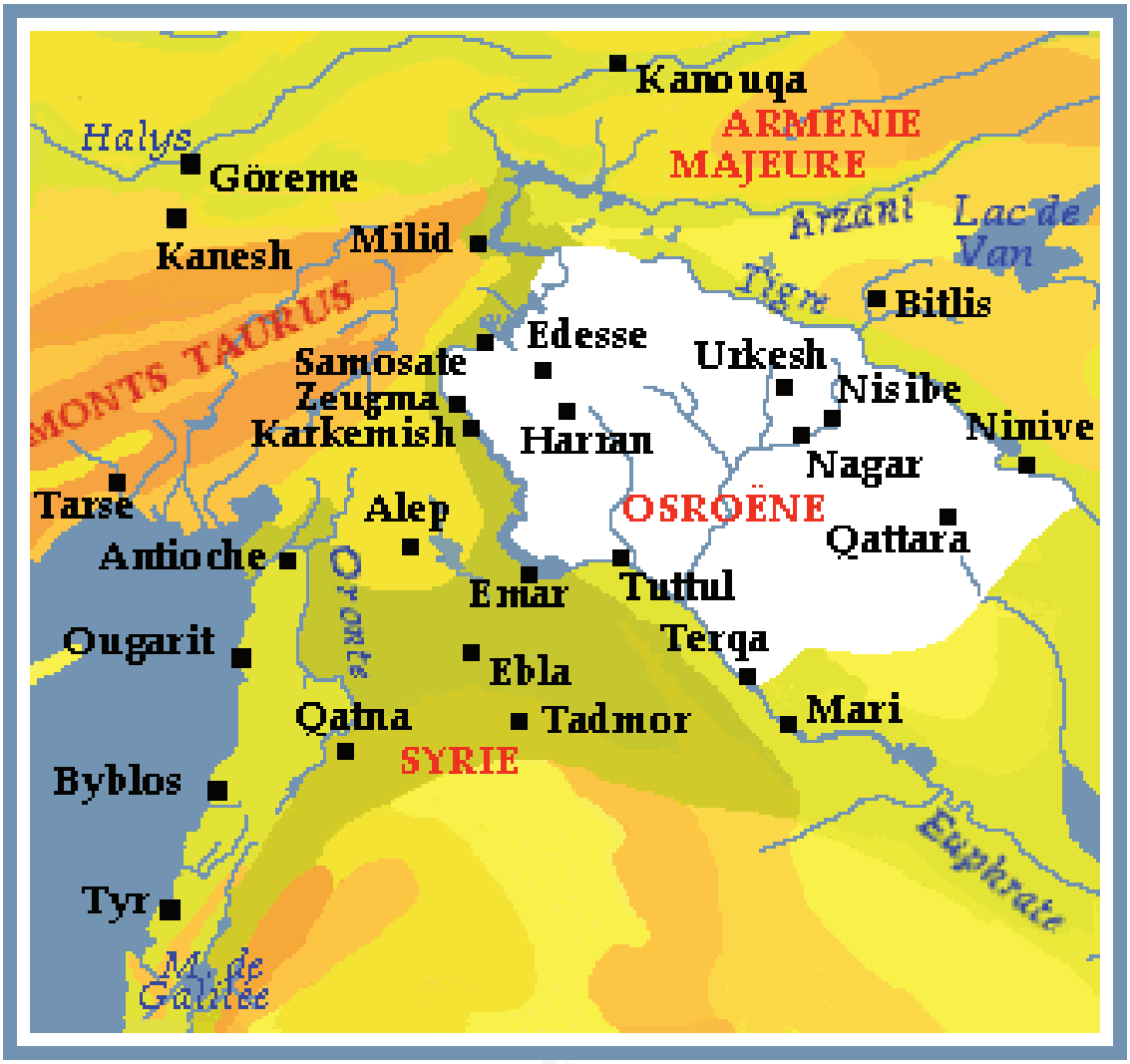
إن التراث اللغوي الآرامي- السُّرياني القديم غني بشواهده التي تعود إلى مراحل تاريخية متعاقبة طويلة، وتتناول موضوعات مختلفة، ولا سيما الدينية بعد اعتمادها لغة للكنيسة وطقوسها. والسُّريانية وريثة الآرامية، وهما مهمتان للبحث اللغوي المقارن في اللغات الساميّة عامّة، وتظهران تواصلًا وترابطًا واضحين مع اللغة العربية التي تدين للآرامية النبطية وللسُّريانية بنشأة خطّيها النّسخي والحجازي.

وهو تراث وثيق الصلة بتاريخ سوريا القديم، منذ مطلع الألف الأول ق.م، لذا فهو يخصّ السوريين جميعًا، ويُفترض أن يكون مصدر اعتزاز وموضع اهتمام لديهم. إنه تراث شعب أصيل عريق تاريخيًا في الأرض السورية؛ بدلالتها السياسية والطبيعية. والسُّريان ليسوا بحاجة إلى تأكيد ذلك إلا في مواجهة المشكّكين الرافضين حقيقةَ أن سورية بلاد متنوعة الأعراق والثقافات واللغات منذ أقدم العصور التاريخية.

Baumstark, Anton, 9 -193; Brock, S. P. A brief outline of Syriac literature, (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997).



الشكل (1) الممالك الآرامية القديمة خلال القرنين التاسع والثامن ق.م.



الشكل (2) الإطار الجغرافي لمملكة أُسْروين (إديسّا/ الرُّها)

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. اسماعيل. فاروق، اللغة الآرامية القديمة، (حلب: منشورات جامعة حلب، 1997).
2. اسماعيل. فاروق، نقوش آرامية من «دور كتليمو»، (الرياض: منشورات الجمعية التاريخية السعودية، جامعة الرياض، 2015).
3. الديراني. نزار حنا، رسالة مارا بن سرافيون: عرض وتحليل، يوسف قوزي (مراجعًا)، (بغداد: المجمع العلمي، 2002).
4. الذييب. سليمان بن عبد الرحمن، دراسة تحليلية لنقوش نبطية قديمة من شمال غرب المملكة العربية السعودية، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995).
5. ـــــــــ، نقوش تيماء الآرامية الآرامية، ط 2، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 2007).
6. ـــــــــ، مدوّنة النقوش النبطية في المملكة العربية السعودية، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2010).
7. ـــــــــ، قواعد اللغة النبطية، ط2، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 2011).
8. وافي. علي عبد الواحد، علم اللغة، ط 9، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004).

بلغة أجنبية

1. Önal, M.- S. I. Mutlu- S. Mutlu (Ed.) Harran ve çevresi Arkeoloji, (Şanliurfa, Şurkav Yayinlari, 2019).
2. Allchin, F. R. Norman, K. R. Guide to the Asokan Inscriptions, (South Asian Studies,1985).
3. Baumstark. Anton, Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-Palästinensischen Texte, (Bonn: 1922).
4. Beyer. K. The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions, Transl. John F. Healey, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
5. Beyer. K. Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ost-mesopotamien: (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.), (Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 1998).

6. Brock, S. P. A, brief outline of Syriac literature, (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997).

7. King, D. The Syriac World, (Routledge Handbooks Online, 2018).

8. Donner. H. W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften. 3. Ed., (Wiesbaden: Otto Harrassowitz).

9. Drijvers, H. J. W, J. F. Healey, The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: Texts, Translations and Commentary (Handbuch der Orientalistik I/42), (Leiden/ Boston MA/ Cologne: E. J. Brill. 1999)

10. Gonzales, M. E. I., P. F. Martinez: Hallazogs rupestres en torno a la Antigua rute de Zeugma a Edessa. in: Blanco, A. G. – G. M. Séiquer (Ed.) Romanizacion y Cristianismo en la Siria Mesopotamica, Antiq. Crist., (Uni. de Murcia XV, 1998).

11. Hillers, D. R., Cussini, E., Palmyrene Aramaic texts. Baltimore, (Johns Hopkins University Press, 1996).

12. Karabulut, H., M. Önal, N. Derwişoğlu, Haleplibahçe Mozaikler, Şanlıurfa/ Edessa, (Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011).

13. Müller.Thomas, Ch., Einführung in die Geschichte und Grammatik der alten aramäischen Sprache, Studienarbeit, (Uni. Erlangen-Nürnberg, Grin Verlag, 2004).

14. Niehr, H. (Ed.), The Aramaeans in Ancient Syria, (Leiden.Boston: Brill, 2014).

15. Segal, J. B., Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa, (Anatolian Studies, 1953).

16. Segal, J. B. Some Syriac Inscrptions of the 2nd-3rd Century A.D., (Bulletin of the School of Oriental and African Studies,1954).

17. Teixidor, J. The Kingdom of Adiabene and Hatra, (Berytus, 1967).

18. Blanco, A. G. – G. M. Séiquer (Ed.) Romanizacion y Cristianismo en la Siria Mesopotamica, Antiq. Crist., (Uni. de Murcia XV, 1998).

19. Yildiz, Efrem, The Aramaic Language and Its Classification, Kaufman, (S. A. Aramaic. Anchor Bible Dictionary).

اللغة السريانية وإضاءة جوانب من التراث السرياني

عبد المسيح سعدي[1]

أولًا: مقدمة

عنوان هذه الورقة يوَضّح جليًا صلة الموضوع بلغة سوريا وتراثها بتعريفها الجغرافي الواسع أي (سوريا الكبرى) أو بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام.[2] فالسريان بتسمياتهم التاريخية المتعددة[3] هم السليل الأصيل لسكان هذه المنطقة. لغتهم السريانية (الآرامية) تُعد مِنْ أقدم اللغات المكتوبة بالأحرف الأبجدية، وما زالت تُكتبْ منذ ثلاثة آلاف سنة. وهذه الأحرف الأبجدية، وهي أم أبجديات لغات العالم، ابْتُكِرتْ في سوريا نفسها. وما زالت معظم الأسماء السريانية للأماكن والمدن والقرى على امتداد الجغرافية السورية حيّة متداولة إلى يومنا هذا. لغة بهذا القدم أنتجت لسوريا وللبشرية تراثًا أدبيًا وحضاريًا خالدًا، ما زال كثير مِنه حيًّا ملازمًا النشاط اليومي، وما زال معظمه قابلًا للإحياء، ومُكَمّلًا للعلوم الإنسانية في المستويين المحلي والعالمي.

وعلى الرغم من أنّ موطن اللغة السريانية هو سوريا، بالدلالة الجغرافية الواسعة، فقد انتشرت اللغة السريانية/ الآرامية عبر تاريخها الطويل غربًا إلى إسبانيا، وشرقًا إلى فارس وأفغانستان والهند والصين، وشمالًا من جورجيا وأذربيجان إلى مصر ودول الخليج، وتركتْ آثارها الحضارية فيها. وفرضت نفسها بوصفها (لغة مشتركة) (Lingua Franca) بين مختلف الشعوب لأكثر من ألف عام. وقيل إنَّه لَم تجارِ اللغةَ السريانية لغة أُخرى في اتساعها، حتى ولا اليونانية، اللهم إلا الإنكليزية في العصر الحالي.[4] ولغة بهذا القدم عبر التاريخ، كُتِبَ بها أدبيات أديان عدة من مثل الوثنية، والزرادشتية، والبوذية، واليهودية، والسامرية، والمندائية (الصابئة)، والمسيحية، والإسلام أيضًا. فهذا الانتشار

(1) أكاديمي سوري، رئيس مركز مار أفرام للدراسات السريانية.

(2) سأستخدم اسم «سوريا» بهذا المفهوم الواسع في هذه الورقة، ولا أقتصر على الحدود السياسية للجمهورية العربية السورية.

(3) للاطلاع على تعددية الأسماء عبر التاريخ، انظر: المطران مار غريغوريوس صليبا شمعون، «اللغة السريانية: ماضيها وحاضرها»، مجلة بين النهرين، ع:1، (1973)، 13-35. وللمزيد من التفصيل، سعد سعدي، «السريان تسمية ودلالة،» مجلة كرمو، مج:1:2، (1999)، 5-34. وبالإنكليزية انظر اقرأ للدكتور ريتشارد فراي:

Richard Frye, "Syria and Assyria: Synonyms," Journal of Near Eastern Studies, V. 51:4 (1992)281-285 ,, esp. 281.

(4) في حديثه عن الثقافة السريانية والانتشار الواسع لغتها، يستشهد السامرائي بكثير من الباحثين، وعن لامس يقتبس القول المذكور أعلاه. انظر: إبراهيم السامرائي، دراسات في اللغتين السريانية والعربية (بيروت: دار الجيل، 1985)، ص7-8.

الواسع السِّلمي بامتياز يَدل على نشاط أهلها العلمي والإنساني والحضاري، ويدلّ على مرونة اللغة ذاتها بالتعبير عن مشاعر الإنسان المشرقي وأفكاره.

ومثلما أنّ السريان هم سكان سوريا[5]، فمعظم سكان سوريا هم سريان (سوريون) بغض النظر عن أديانهم وطوائفهم ومعتقداتهم وعقائدهم السياسية.[6] فالغزوات والفتوحات والاحتلالات من الخارج لأرض سوريا لم تُغيّر هويّة سكانها السريان في الجوهر. فالسَّيطَرة الفارسيّة ثُمَّ اليونانية والرومانية على بلاد سوريا التي استمرّت لمدة ألف عام تقريبًا (332 قبل الميلاد إلى 641 بعد الميلاد) لم تُغيّر هوية السريان الثقافية، ولم تُبَدّل لغتهم أو فخرهم بحضارة بلادهم كما نقرأ في كتابات طيطيان الآثوري (180-120) وبرديصان الرهاوي (154-222) ومار آفرام النصيبيني (303-373)، ومار يعقوب السروجي (451-521)، ومار طيمثاوس الأول (727-823) على سبيل المثال، كما سيأتي ذكرهم. أما الجيوش العربية الإسلامية التي دخلت سوريا من شبه الجزيرة العربية، واستقرت، لم تشكّل نسبة سكانية مهمّة على الرغم من سيطرتها العسكرية الواسعة. فعلى مَدى خمسمئة سنة من الحكم العربي-الإسلامي في سوريا تَبَدَّلت إلى حدٍ ما الديموغرافيا الدينية واللغوية لسكانها، ولكن لم يُبَدّل جوهر الهوية السريانية وعطاءها الثقافي. فقد كان السريان المصدر المهني والثقافي والعصب الحضاري للدولة الأموية ثم العباسية.

ففي سورية اليوم، ما زال سكان بلدتي بخعة وجبعدين في جبال القلمون يتكلمون اللغة السريانية، وجميعهم من المسلمين (منذ أحداث 1840)، إلى جانب بلدة معلولا حيث إنّ معظم سكانها من المسيحيين. ويُسمّون لغتهم (سورِيُن)، أي سريانية أو سوريّة. فضلًا على أنّ المندائيين ما زالوا يتكلمون إحدى اللهجات السريانية، وهم ليسوا بمسلمين أو مسيحيين، ومثلهم اليهود في العراق الشمالي معظمهم يتكلّمون واحدة من اللهجات السريانية. والمسيحيين الناطقون بالسريانية كلهم يُسَمّون لغتهم (سورث ܣܘܪܬ) عند الشرقيين، (سورايت ܣܘܪܝܬ) أو (سورُيو ܣܘܪܝܐ) عند الغربيين، أي السريانية. فأسماء اللهجات السريانية المحكيّة كافة ما زالت تُشير إلى انتمائها إلى سوريا. وعلى الرغم من أنّ السريان كتبوا بلغات عدة من مثل اليونانية والعربية والفارسية، ولكنَ حديثنا هنا، في السطور القادمة، سيتركّز على التراث السرياني المكتوب باللغة السريانية. ولكبر هذا الموضوع

(5) موسى بن كيفا، مطران الموصل وبيت رمان، من القرن التاسع، يتكلم عن مدلول كلمة (سريان) فيقول، ((إنّ السريان هم من أرض سوريا)). ܗܘ̈ܠܝܢ ܕܐܢܘܢ ܣܘܪܝܝܐ ܗܘ̈ܠܝܢ ܕܐܢܘܢ ܣܘܪܝܢ.

Abdul Massih Saadi, The Commentary of Moshe bar Kepha on the Gospel of Luke (Piscataway: Gorgias Press, 2020), 156, 336.

(6) لا شك في أنّه كان ثمة وجود لأقوام ولإثنيات أصيلة في سوريا من مثل الفينيقيين، ولكن منذ القرن الثالث قبل الميلاد غلبت عليهم التسمية السريانية/ السورية. فالمؤرّخ سترابو (كتاب 17: 3) يسمّي مناطقهم بـ(Syrophoenicia) أي (سوريا-فينيقيا)، كما يُسَمّي إنجيل مرقص (الامرأة الكنعانية) بـ(Surophoinikissa)، أي (سورية-فينيقية).

وتشعبه، سأنتقي بعض الجوانب منه التي لم أجدها متوافّرة للقرّاء باللغة العربية.

ثانيًا: ما اللغة السريانية الفصحى؟

اللغة السريانية (الفصحى) (ܠܫܢܐ ܣܘܪܝܝܐ) هي إحدى اللهجات الآرامية، اكتسبت أهميتها القصوى بَعد ترجمة الكتاب المقدس إلى هذه اللهجة في القرن الثاني الميلادي، وصارت ملازمة كتابات الأدب السرياني المسيحي وغير المسيحي معظمها.[7] بينما ترجع الكتابات باللغة الآرامية القديمة إلى الألف الأول قبل الميلاد،[8] فإنَّ أقدمَ أثر كتابي لهذه اللهجة الآرامية (السريانية (الفصحى)) يعود إلى السنة السادسة الميلادية، في مدينة الرها.[9] فبسبب وجود أقدم الآثار المكتوبة لهذه اللهجة (التي سُمّيت في ما بعد بالسريانية الفصحى) في مدينة الرها، ارتأى كثير من المتخصّصين أنها كانت لهجة الرها؛ ربما كانت اللهجة الآرامية المستخدمة بين تجّار (طريق الحرير) الذي كان يمر في طوال الجغرافية السوريّة الكُبرى من غربها إلى شرقها.[10] وقد ادّعى بعض الكتّاب الأوائل، في كتاب (مغارة الكنوز) أنّ الانتشار الواسع للغة السريانية هو لغاية إلهية، لنشر التعاليم السمحة بين الشعوب.[11]

اغتنت اللغة السريانية بتفاعلها النشط مع التراث المكتوب وغير المكتوب للغات المجاورة؛ إضافة إلى ما كُتِبَ باللهجات الآرامية القديمة المتنوعة، فقد تفاعلت اللغة السريانية مع خمسة مصادر

(7) هناك كتابات مسيحية، وترجمة لأجزاء من الكتاب المقدس بلهجة سريانية (فلسطينية)، وتُسَمّى أيضًا (السريانية القديمة)، منذ القرن الرابع الميلادي.

وهناك كتابات سريانية كثيرة غير دينية منذ العصور الأولى للمسيحية. للمزيد من الاطلاع على الأدب السرياني غير الديني، انظر:

S. Brock, "Secular Literature," Pages 451-474 in Nos sources. Arts et littérature syriaques. Sources syriaques 1 (Antélias: Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2005).

(8) Holger Gzella, tr. B. Suchard, Aramaic: A History of the First World Language (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2021), 37.

(9) Han J. Drijvers, and John Healey, The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: Texts, Translations and Commentary (Leiden/ Boston/ Koln: Brill, 1998), 140.

(10) لمزيد من الاطلاع على موقعها في الخارطة اللغوية بين اللغات الساميّة للمنطقة، انظر:

J. Huehnergard, The Semitic Languages, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2019), Efrem Yildiz, "The Aramaic Language and Its Classification," Journal of Assyrian Academic Studies 14:1 (2000), 23-44.

(11) W. Budge, The Book of the Cave of Treasures: A History of the Patriarchs and the Kings, Their Successors, from the Creation to the Crucifixion of Christ, Translated from the Syriac Text of the British Museum MS. Add. 25875 (London: The Religious Tract Society, 1927).

رئيسة: أولًا من آداب بلاد ما بين النهرين القديمة من سومر، وآكاد، وبابل، ونينوى، ثانيًا استقت من الآداب العبرية الكتابية وتقاليدها، وتشربتها، وثالثًا تفاعلت بنشاط مع التراث الأدبي الفارسي ومعتقداته الكثيرة، ورابعًا تفاعلت تفاعلًا ندًّا مع اللغة اليونانية حتى القرن السابع، وأخيرًا مع اللغة العربية من القرن الثامن وإلى الآن. هذا التفاعل النشط أغنى اللغة السريانية، وجعلها لغة قادرة على استيعاب أنواع العلوم المتوافرة حينئذ وأشكال الآداب المتنوعة كافة.

فإلى هذه اللغة نُقل كثير من الأدب المكتوب بلهجات آرامية قديمة، فمثلًا قصة أحيقار الحكيم الوارد ذكره في النصوص الأكادية، وهو مستشار الملك الأشوري سنحاريب (705-681 ق.م)، ووزير الملك أسرحدون (680-669 ق.م)، كُتِبَتْ بلهجة آرامية في القرن السادس قبل الميلاد،[12] وورد ذكر أحيقار في سفر طوبيّا.[13] وفي القرون الأولى للمسيحية تُرجِمَت إلى السريانية بصيغ عدة. لقد تجذّر تأثير هذا الأثر الكتابي المهم في المجتمعات السريانية قبل الميلاد، وبعده. فاعتمادًا على هذا الأثر الكتابي قارن الدكتور أنيس فريحة جانبًا من الأمثال اللبنانية وحكم أحيقار، ليظهر مدى تأثير هذا التراث الحِكَمِي، وتجذّره في كامل الجغرافية السورية وإلى يومنا هذا.[14] وقد خَصّص الملفان/ الأستاذ سعد سعدي في كتابه (الأرومة السريانية للهجة الماردينية) فصلًا عن تأثير حكم أحيقار في الأمثال الماردينية.[15] وتُرجمت حكمة أحيقار إلى لغات عدة منذ القرون الأولى للمسيحية، وبقيت آثاره في آدابٍ كثيرة تحت مُسَمّيات مختلفة، من مثل قصّة (حياة وحكم إسوب)[16] اليونانية (القرن الأول)، وقصّة حكم لقمان في الأدب العربي المبكر، وله سورة كاملة في القرآن.[17]

ومن الأدب الأكادي والأشوري والبابلي تَبنّى الكتّاب السريان الأسلوب الأدبي والشعري المُمَيَّز بمضمونه الثقافي والأدبي والحضاري.[18] فالأدب الحواري مثلًا كان رائجًا وغنيًا في الأدب السومري الأكادي؛ وأضحى من الأساليب الكتابية المحبّبة عند السريان. وعن طريق السريان انتقل إلى الأدب

(12) بولس بهنام، أحيقار الحكيم (بغداد: 1976)، 71-93؛ وانظر، أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، ط 6، (حلب: دار ماردين للنشر، 1996)، 50.

(13) سفر طوبيّا 1: 21-22؛ 2: 10؛ 11: 18؛ 14: 10، 15.

(14) أنيس فريحة، أحيقار: حكيم من الشَّرق الأدنى القديم، (بيروت: د.ن، 1962).

(15) سعد سعدي، الأرومة السريانية للهجة الماردينية، ط2، (دهوك: دار المشرق الثقافية، 2021).

(16) J. Landsberger, Die Fabeln des Sophos: Syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntapis (Posen: Louis Merzbach, 1859).

(17) S. Brock, "Ahiqar," in S. Brock et al. (eds.) GEDSH (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), 11-12.

(18) S. Brock, "The Dispute Poem: From Sumer to Syriac," Bayn al-Nahrayn 7 [28] (1979): 417-426.

العربي، ومنه إلى الأدب الغربي في العصور الوسطى.[19]

وتفاعلت اللغة السريانية مع اللغة العبرية وتراثها بصورة رئيسة في ترجمة أسفار العهد القديم كافة، إضافة إلى أعمال أدبيّة أخرى. وقد انفردت الترجمة السريانية بقراءات مميّزة مهمّة للأسفار العبريّة تعكس بعض المفهومات والتقاليد العبرية الخاصّة في تلك الحقبة. ومن اليونانية تُرجمت أعمال أدبية وفلسفية كثيرة إلى اللغة السريانية، من مثل (حكم مينياندرز)، وتتضمن حوالى مئة حكمة. وكما حدث في كثير من الأعمال اليونانية، فُقِد الأصل اليوناني، وبقيت الترجمة السريانية شاهدة على هذا الإرث العلمي.[20] وهناك إرثٌ إيزيدي مهم مكتوبٌ بالسريانية، كُتِب بأسلوب دفاعي عن المعتقدات الإيزيديّة وتاريخها.[21] أما التفاعل مع الأدب العربي بعد القرن السابع، فلا حد له. فمنذ البدايات الأولى لظهور الإسلام، برزت أهمية اللغة والعلوم والآداب السريانية، ونذكر هنا ما جاء في التراث الإسلامي، وتحديدًا في الحديث الشريف عن أهمية اللغة السريانية، كونها مفتاحًا للثقافة والحضارة وبناء الدولة من جهة، وسهولتها وسلاستها بالنسبة إلى الناطقين بالعربية من جهة أخرى. جاء في صبح الأعشى: ((وقد روى محمد بن عمر المدائني في كتاب القلم والدواة، بسنده إلى زيد بن ثابت رضى الله عنه أنّه قال: قال لي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: ((إنه يَرِدُ عَلى أشياءُ من كلامِ السُّريانيّة لا أُحْسِنُها. فَتَعَلَّمْ كلامَ السريانيّة. فتَعَلَّمتُها في سِتّةِ عشَرَ يومًا.)) وفي رواية أُخرى قال زيد بن ثابت: قال لي رسول الله أتُحسِنُ السريانية؟ فإنَّهُ تأتيني بها كُتُبٌ؟ قلتُ: لا. قالَ: تَعلَّمْها. فتعلَّمْتُها في سبعةَ عشرَ يومًا.))[22] وحيث إننا نتكلم فقط عَمّا كُتب باللغة السريانية، فهناك ترجمة لمجموعة من السور القرآنية مكتوبة باللغة السريانية تعود إلى آواخر القرن الثامن.[23] ربما تُرجمت لفائدة السريان الذين صار دينهم الإسلام. وأكّد كثير من الباحثين أنّ اللغة السريانية وتراثها أضحت جسرًا لنقل الثقافات والعلوم ما بين روما وفارس، بين بيزنطية وبغداد، وبين المسيحية والإسلام.[24]

(19) S. Brock, "The Dispute between Soul and Body: An Example of a Long-Lived Mesopotamian Literary Genre," ARAM 1:1 (1989): 64.

(20) S. Brock, "Secular Literature," Pages 451-474 in Nos sources. Arts et littérature syriaques. Sources syriaques 1 (Antélias: Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2005).

(21) مخطوط «ماردين 384» ويحتوي على 26 ورقة، النسخة المصوَّرة موجودة في معهد دراسة المخطوطات السريانية في جامعة شيكاغو.

(22) أبو العباس احمد القلقشندي، صبح الأعشى، ج 1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922)، 165.

(23) Alphonse Mingana, "An Ancient Syriac Translation of the Ḳur'ān Exhibiting New Verses and Variants," Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 9:1 (1925): 188-235.

(24) أحمد أمين، ضحى الإسلام: نشأة العلوم في العصر العباسي الأول (ج 2؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2003)، 63-59.

ثالثًا: التراث السرياني المسيحي

أهم ما يستوقف المتخصصين في الأكاديميات الغربية هو ما دَوّنه السريان في العصور الأولى للمسيحية، و أَلّفوه وأنتجوه، وهو ما يُسَمّونه «التراث المسيحي السرياني.» فهذا التراث يتميز بنشأته في الثقافة المحلية المشرقية واللغة السريانية، لغة السيد المسيح وتلاميذه والإرساليات الأولى نحو المشرق. هذا بالمقارنة مع التراث المسيحي اليوناني، والتراث المسيحي اللاتيني الذي لا يَمتُ بصلة مباشرة إلى لغة المنطقة وثقافتها التي نشأت فيها تعاليم السيد المسيح. علماء الغرب المتخصصون يُقرّون ضرورةَ دراسة (التراث المسيحي السرياني) بوصفها ثقافة حضارية عالمية لاكتمال فهم (التراث المسيحي العام). بعضهم يُسَمّي التراث السرياني المسيحي بـ(العمود الثالث للطاولة) إلى جانب (العمود اليوناني والعمود اللاتيني). ويُشبّهه أيضًا بـ (الرئة الثالثة) اللازمة لتغذية الجسم المتكامل للتراث المسيحي في العصر الحديث[25]، ومصدره سوريا. وفي مسعى لتوثيق فيلم (آلام السيد المسيح) الناطق باللغة الآرامية احتاج مخرجه الشهير مال جيبسون وفريقه إلى المجيء إلى سوريا للاطلاع والانتفاع بما يلزمهم من لغة وسياق لإتمام مهمة إخراجه. ومن خلال هذا الفيلم تعرَّف مشاهدو الفيلم حول العالم معظمهم على حقيقة أنَّ لغة السيد المسيح كانت السريانية، وما زالت لغة حيّة في سوريا. وهكذا ما زال التراث السرياني يحمل مشعلًا حضاريًا أمام الحضارة العالمية، وسوريا مَنارَتُها.

إحدى مزيات الأدب السرياني المسيحي هي الأسلوب الشعري المُبَسّط، والتركيز على مغزى الكلمة وأصولها. فهذا الأسلوب يُعد استمرارًا لجانب كبير من أدبيات بلاد سوريا قبل المسيحية، ثم أسلوب نصوص الكتاب المقدس العبري معظمها، وكما سيكون لاحقًا (القرن السابع) أسلوب النصوص القرآنية. وفي أهمية هذا الأسلوب بالمقارنة مع الأسلوب اليوناني، يمتدح مار يعقوب السروجي (451-521، وهو من مدينة سروج شمال كوباني الحالية) هذا الأسلوب في كتابات مار آفرام النصيبيني (303-373، وهو من مدينة نصيبين-القامشلي)، فيقول:[26]

ܡܫܘܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܝܟ ܚܕ ܒܬܘܠܬܐ
ܕܚܟܡܬ ܟܠܗ ܥܠ ܡܐ ܕܫܡܥ ܒܗ ܐܢ ܥܒܕ.
ܟܠܗ ܡܠܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܫܘܠܡܐ
ܐܦ ܥܠ ܦܘܡ ܕܡܫܬܡܥ ܒܗ ܟܕ ܐܡܪ.

(25) Brock, S., "The Syriac Orient: A Third 'Lung' for the Church?," Orientalia Christiana Periodica 71:1 (2005): 5.

(26) J. Amar, A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug: Critical Edition of the Syriac Text, Translation and Introduction, Patrologia Orientalis 47.1 (Turnhout: Brepols, 1995), 32-33.

البليغ المبدع الذي غلبَ اليونان في حَديثه
استطاع أنْ يُضمّن الكلمة الواحدة آلاف العِبَر
عازف القيثار الإلهي الذي بأناشيده
أغْنَى كلماته للتَّسْبِيح بإبداعٍ عظيم.

وعن المدلول التصويري للكلمة وأصولها، نأتي بالمثال الآتي: كلمة المحبّة (Love تعني to cherish) مثلًا، في السريانية تأتي من الجذر السامي المشترك (رحم ܪܚܡ، ܪܘܚܡ، من أصل رحم الأم). وبالتالي المدلول السرياني لكلمة (رحمَ، يَرحَم (ܪܚܡ، ܪܘܚܡ)) يُترجم للعربية بـ: أحبَّ، يُحبُّ، ومعنى (أحبّ) بالسريانية يفيد العناية المطلقة والإخلاص والحنان كما تتصرف الأم تجاه جنينها في رحمها، وقد تصل إلى درجة التضحية بنفسها من أجل سلامة جنينها. وعندما يَرد هذا الجذر في الوزن الثاني (ܦܰܥܠ)، كما يقابله بالعربية وزن (فعَّل)، أي المبالغة في معناه، فيأخذ بالسريانية معنى (رَحَمَ، يرحَمُ)، أي أحبّ حبًّا جَمًّا لا يمكن وصفه، ولا قدرة للبشر القيام به، إلا الله. هذه الكلمة وَجدت استخدامها في المفردات العربية، مثل الرحمن الرحيم، والرحمة، وهذه الصيغ جميعها تأتي من معنى (المحبة) في اللغة السريانية. فهو ذا أغوسطين (ت 450) يشرح الثالوث الأقدس بمدلول كلمة المحبة. فهو يقابل الآب بالمحِب، والابن بالمحبوب، والروح القدس بالمحبة.[27] هذه التعابير الثلاثة تقابلها باللغة السريانية ܪܚܡܢܐ (رُحمَنٌ): المُحِب، وفي حال الجزم ܪܚܡ (رُحمَنْ): مُحِب؛ ܪܚܝܡ (رحيمٌ): المحبوب، وفي حال الجزم ܪܚܡ (رَحيمْ): محبوب؛ ܪܚܡܐ (رَحمَةٌ): المحبة، وفي حال الجزم ܪܚܡ (رحمة): محبة. بمثل هذه التعبيرات كان المسيحيون الناطقون بالسريانية أو العربية يلفظونها، ويعظون بها، ويتعظون.

جانبٌ مهمٌ من التراث الكتابي السرياني المبكّر في القرن الثاني والثالث للميلاد كان نصوصًا شعرية باختلاف الموضوعات التي تناوَلتها، من مثل (أنشودة الجوهرة) في كتاب (أعمال توما)، و(عروس النور)[28]، و(قصائد سليمان).[29] ولكن أكثر الشعراء شهرةً كان مار آفرام النصيبيني، ويُعرَف أيضًا بالسرياني، من بدايات القرن الرابع. كانت أشعار مار آفرام ومداريشه (أناشيده) كلها كانت تعليمية

(27) Whitney J. Oates, Basic Writings of St. Augustine, Vol. 2 (Grand Rapids: Baker Books, 1992), 790.

(28) P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum (Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1892) vol. 3, 3–167. (Syr.).

(29) J. H. Charlesworth, The Odes of Solomon: The Syriac Texts, SBL Texts and Translations 13 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977).

مصاغة بأسلوب مُبَسَّط ومعان عميقة[30]؛ قدَّمها بأسلوب ينسجم مع عادات مجتمعه السرياني، وتقاليده، ومفهوماته، ولغته، من خلال الأناشيد في السهرات اليومية. تبدأ الأنشودة عادة بـ ((أيّها الشَّعْبُ، أيَّتُها الشَّعوب، هلمّوا اسمعوا...)) ܥܡܐ ܘܥܡܡܐ ܬܘ ܝ ܬܘ ܫܡܥܘ...

كثيرٌ من الكتّاب السريان كَتَبوا وعَلَّموا بالأسلوب الشعري الإنشادي، بعيدًا عن التراكيب البلاغية المعقدة، بالمقارنة مع عسرِ الكتابات اليونانية واللاتينية. فقد أقرّ العلماء المتخصصون أنّ الأسلوب السرياني في معظمه يمثل استمرارية التراث المشرقي السامي القديم، وهو متجذّر في نصوص الكتاب المقدس.[31] ولئن كتب مار آفرام، وعلّم، وأدار كثيرًا من هذه (السهرات) أو الاجتماعات في مدينة نصيبين ثم في الرها، كان هذا النشاط جزءًا من العادات الشعبية المتوارثة للسريان؛ وهو بمنزلة مدرسة تعليمية شعبية. ونَرى انّ النشاط الثقافي مُتأججًا، والمنافسة محتدمة أحيانًا بين مديري الاجتماعات المنتشرة في الرها. فمار آفرام مثلًا ينتقد أحّد معاصريه من مديري إحدى الاجتماعات الإنشاديّة، واصفًا أناشيده بالثرثرة، واجتماعاته بغير الهادفة.[32] وقبل مار آفرام برز اسم الفيلسوف والشاعر برديصان (154-222) يترأسُ مثل تلك الاجتماعات لإنشاد تعاليمه.[33] ويُخبرنا عنه مار آفرام أنّه ألّف مئة وخمسين نشيدًا تيمنًا بمزامير داود المئة والخمسين. فكان لمثل هذا الأسلوب الشعبي دور تعليمي، ونشر لأفكار المعلمين ولانتقالها من جيل إلى جيل.

---

(30) ينتقد مار آفرام الفلسفة اليونانية بتعقيداتها الكثيرة، ويَدعوها «سم اليونان.» يقول في كتابه عن الايمان:

ܛܘܒܘܗܝ ܠܐܝܢܐ ܕܠܐ ܛܥܡ܆ ܠܡܪܪܬܐ ܕܣܡܐ ܕܝܘܢܝܐ. ܛܘܒܘܗܝ ܠܐܝܢܐ ܕܠܐ ܦܠܛ܆ ܠܦܫܝܛܘܬܐ ܕܫܠܝܚܐ

هنيئاً لمن لم يذق سم اليونان القاتل (فلسفتهم). هنيئاً لمن لم يستغنِ عن بساطة (تعاليم) الرسل.

Edmund Beck, ed. Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO 154, Syr. 73 (Louvain: L. Durbecq, 1955), II:24.

(31) S. Brock, "The Syriac Orient," (2005): 7-8.

(32) E. Beck, ed. Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO 154, Syr. 73, (Louvain: L. Durbecq, 1955) XXII: 12.

يقول: ܐܝܟ ܪܘܝܐ ܡܦܩܩ ܐܦ ܗܘ ܐܦ ܫܡܘܥܘܗܝ (يثرثر كالسكران هو وسامعيه)

(33) Han J.W. Drijvers, The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa, Semitic Texts with Translations 3 (Assen: Van Gorcum, 1965); "Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time," Ex Oriente Lux 21 (1970): 190-210.

رابعًا: الانتماء للأرض والاعتزاز بالتاريخ

يَعتَزُّ مار آفرام بأرض أبائه، ما بين النهرين: دجلة والفرات، مؤكّدًا أنّ فيه غرز الله الفردوس، ومنه ابتدأت الحياة، وفيه ستستقر إلى الأبد. في شرحه قصةَ الخليقة والفردوس، يتكلّم عن الأنهار الأربعة، شيحون وجيحون، ويوضّح منشأهما. أما عن نهري دجلة والفرات، فيقول لسامعيه في مدينة نصيبين: ܗܘ ܕܐܬ ܠܢ ܕܦܪܬ ܘܕܩܠܬ ܠܢ. ((أما دجلة والفرات، ها إنّنا نعيش بينهما)).[34]

وعن عراقة ما بلاد ما بين النهرين وثقافتها، بالمقارنة مع بلاد يهوذا يقول في نشيد آخر: لتشكر عشرات ألوف الألسنة (الرب) من أجل بلادنا. فيها سار إبراهيم وابنه يعقوب، وسارة ورفقة وليئة وراحيل، وكذلك أحد عشر سبطًا. من غناكِ اغتنت صهيون بأولاد يعقوب.

ثم يتكلم عن ظهور النجم الذي ظهر للمجوس، بحسب إنجيل متى 2: 2، ((فقَد رأَينا نَجمَه في المَشرِق، فجِئْنا لِنَسجُدَ لَه.)) يقول مار آفرام: ((اسمُ أرضنا أكبر من أقرانها... النور الذي خرج منكِ أضاء الدنيا. لأنّ الشمس الجديدة التي ظهرت في المسكونة، في أرضنا ظهرت، وانتقلت، وأعطت شعاع نورها في بيت لحم. نعم منكِ ظهر أولًا)).[35] وبذلكَ، وبحسب مار آفرام، فإن (بلادنا) لها أسبقية في ظهور السيد المسيح فيها قبل بَيتِ لحم.

وفي معرض شرحه عن ظهور النجم المُشع، يُعَرّف هؤلاء المجوس بأنّهم الأشوريون والكلدان، حيث أجدادهم سبوا إسرائيل ويهوذا بأمر الله لشرور ملوكهم. والآن أحفاد الكلدان والأشوريين يُعيدون جوهر ما غنموه من إسرائيل ويهوذا إلى الملك الموعود السّيد المسيح الذي ليس لملكه انقضاء. يُذكّر مار آفرام أنّ آحاز ملك يهوذا استنجد بملك آشور تغلث فلاصّر ليخلّصه من أعدائه؛ وكما ورد في سفر الملوك الثاني أنّ ((آحازُ أخَذَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ المَوجودَةَ في بَيتِ الرَّبِّ وفي خَزَائِنِ بَيْتِ الْمَلِكِ وَأرْسَلَها إلى مَلِكِ أثورَ هَدِيَّةً.))[36] ويعكس مار آفرام هذه الواقعة، أي طلب ملوك يهوذا النجدة من الأشوريين ليخلصوهم، وإرسال الهدايا إلى ملك الأشوري تغلث فلاصّر، يعكسها بعودة الأشوريين

(34) Raymond Marie Tonneau, ed., Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii. CSCO 152-153, Syr. 71-72 (Louvain: L. Durbecq, 1955): 29:4-5.

ܗܘ ܕܐܬ ܠܢ ܕܦܪܬ ܘܕܩܠܬ ܠܢ. ܗܫܐ ܕܐܢ ܚܢ ܒܝܢ ܗܢܘܢ.

(35) E. Beck, ed., Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba, CSCO 322, Syr. 140 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1972): 6:9-10.

(36) راجع الملوك الثاني 16: 1-9.

أنفُسِهم لطلب الخلاص من (الملك) المسيح، وتقديم الهدايا له. يقول:[37]

ܕܥܠ ܐܚܙ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ ܘܫܕܪ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܗܝ ܠܘܬ ܡܠܟ ܐܬܘܪ ܕܐܬܐ ܠܡܫܕܪ ܠܗ ܡܢܚܐ ܘܗܕܝܐ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ ܐܬܐ ܠܡܫܕܪ ܠܗ ܡܢܚܐ ܘܗܕܝܐ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ ... ܐܬܐ ܠܡܫܕܪ ܠܗ ܡܢܚܐ ܘܗܕܝܐ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ.

أَرسل آحاز للأشوري طالبًا: (تعال وخلّصني). نعم كانوا مُنهَزمين،

بكَ (يا يسوع) نَهضوا، وإليكَ أتوا بهداياهم.

برسل آحاز، أخضعَ آحاز نفسَه للأشوريين،

بكَ (يا يسوع) خضع الأشوريون لكَ برسلهم (المجوس).

لَكَ أيها المسجود، سَجَد الجبابرة الذين كان يُسجَد لَهم.

وأيضًا يتكلم عن توسّل حزقيا، ملك يهوذا، لملوك بابل بحمايته بمقابل ما يطلبونه من هدايا.[38] وفحوى القصّة أن حزقيا أظهر لرسل ملك بابل ما يملكه من كل غناه وخزائنه من الذهب والفضة، ما أدهش الرسل، ومن ثم كان سببًا لسبي بني يهوذا إلى بابل. يقول مار آفرام:[39]

ܥܒܕ ܚܙܩܝܐ ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܕܐ ܠܡܠܟ ܒܒܠ ܒܣܝܥܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܠܡܫܕܪ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܒܝܬ ܓܢܙܝܗ ܘܒܟܠ ܐܪܥܗ ܠܡܫܕܪ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܒܝܬ ܓܢܙܝܗ ܘܒܟܠ ܐܪܥܗ ... ܠܡܫܕܪ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܒܝܬ ܓܢܙܝܗ ܘܒܟܠ ܐܪܥܗ.

أرسلت بابل قرابين لملك حزقيا.

ودُهشَ رسل بابل بخزائنه (حزقيا).

(37) E. Beck, ed, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), CSCO 186, Syr. 82 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1959): XIX: 5-6, p. 100.

(38) راجع الملوك الثاني 18-20.

(39) E. Beck, ed, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), XIX, 10-11, p. 101.

أما أنتَ (يا يسوع)، فماذا أظهرتَ للمجوس؟ أظهرت عجبًا.

فأتوا وسجدوا لك وأنتَ زاهدٌ (عن الغنى).

وعلى خطى مار آفرام، يُعَبّر مار يعقوب السروجي (451-521) عن فخره ببلاده (بلاد ما بين النهرين)، حيث ظهر فيه أولًا (شمس البر)، أي السيد المسيح، ومنه أنار للبشرية جمعاء. فيقول:[40]

ܫܡܫܐ ܦܐܝܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܕܢܚ ܒܐܬܪܢ܆

ܒܟ ܐܬܢܗܪܘ ܟܠܗܘܢ ܦܢܝܬܐ ܕܝܫܘܢ ܚܫܝܟ ܗ̄ܘܘ܆

ܘܬܦܫܬ ܐܪܥܐ ܒܢܘܗܪܟ ܒܣܝܡܐ ܕܐܫܬܕܪܬ ܠܗ܀

شمسُ البِر البهي أشرق في بَلدنا

بكَ أنارت كل أصقاع المعمورة المظلمة

وفاضت الأرض التي أُرسِلتَ إليها بنورك البهي

خامسًا: أهمية الحرية

امتاز الأدب السرياني بتأكيد أهمية الحرية وقداستها. فلا يخلو نص سرياني في التراث السرياني من التأكيد أنّ الحرية تعكس (صورة الله في الإنسان)، وهي ما تُميّزه من باقي المخلوقات؛ الحيوانية منها والجمادات. فلم يشأ الله نزع هذه الحرية عن الإنسان، حتى حين تَمَرَّد آدم على إرادة الله، ومن ثم لم ينزع عنه إنسانيته على الرغم من أنّه بحريته اختار أن يسلك طريقًا أخرى. فيُميّز الفيلسوف برديصان الرهاوي منذ القرن الثاني الميلادي بين القانون الطبيعي الذي يشمل الأحياء والجمادات كلها، وهو خال من الحرية؛ وموهبة الحرية المعطاة فقط للإنسان. فيُعلّم في كتابه شرائع البلدان:[41]

ܒܪܢܫܐ ܕܝܢ ܠܐ ܗܘܐ ܗܟܢܐ ܡܬܕܒܪ. ܐܠܐ ܒܡ ܒܪܘܬܐ ܕܦܓܪܝܗܘܢ ܢܛܪܝܢ ܒܢܟܐ ܐܝܟ ܚܝܘܬܐ. ܒܡ ܒܪܘܬܐ ܕܝܢ ܕܪܥܝܢܗܘܢ ܥܒܕܝܢ ܕܨܒܝܢ ܒܟܠ. ܐܝܟ ܒܢܝ ܚܐܪܐ ܘܡܫܠܛܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ.

(40) Paul Bedjan (ed.), Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis vol. 1 (Paris: Harrassowitz, 1905); the reader may consult the text published online: https://syriaccorpus.org/345.

(41) Han J.W. Drijvers, The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa, Semitic Texts with Translations 3 (Assen: Van Gorcum, 1965): 22-23, 24-25.

[...] أما البشر فلا ينقادون بهذا الشكل. إنّما في ما يتعلّق بمراحل نمو أجسادهم، فهم يَتبعون (من غير إرادتهم) إلى قانون الطبيعة، مثلهم مثل باقي الأحياء. أما في ما يتعلّق بذهنهم، فإنّهم يفعلون ما يشاؤون كأناس أحرار، أسياد أنفسهم، وعلى صورة الله ومثاله.

يتابع برديصان، فيقول:[42]

ܐܠܠܝ ܡܢ ܕܒܪ ܥܒܕ ܠܗܡ ܒܚܪܝܬܐ ܕܐܢܘܢ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܚܝ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ.

الأمور التي نعملها بحريتنا، إنْ كانت حسنة، فيها نتزكّى ونُمدَح. وإنْ كانت سيئة، فيها نُدانُ ونتعرّى.

وتراث مار آفرام الكتابي معظمه يبرز أهمية الحرية في حياة الإنسان الروحية والماديّة. يقول مار آفرام:[43]

ܐܠܗܐ ܕܒܪ ܚܝ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ.

ܐܠܗܐ ܕܒܪ ܚܝ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܚܝ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ.

ܐܠܗܐ ܕܒܪ ܚܝ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܚܝ ܒܪ ܚܝ ܕܒܪ ܚܝ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ.

هو ذا (الله) الصالح القادر جبرًا أنْ يجعلنا صالحين أمامه بلا عناء،

اعتنى بنا بكل الطرق الأخرى لنكون صالحين بإرادتنا الحرّة (ليس جبرًا)

فلو أنّه أصْلَحَنا (جبرًا)، لأصْبَحنا شبه أصنامٍ (بلا حريّة)، يُزيّنها آخر كما يشاء.

وفي التطبيق (السياسي) مثلًا يُحذّر مار آفرام رجال الكنيسة من الانجرار وراء الحكّام لأيّ منفعة كانت؛ مادية أو اجتماعية أو سلطويّة أو (سياسيّة)، لأنّ ذلك يكون ثمنًا (لحريتنا). وكأنه يقول إن حريتنا هي هبة الله منذ الأزل، ولا يمكن مقايضتها بأي نفع كان. ففي نَصٍ كتبه بمناسبة تَعيين مار يعقوب النصيبيني لرئاسة كنيسة مدينة نصيبين، يقول مار آفرام مما يقوله:[44]

(42) H. Drijvers, The Book of the Laws of Countries, 26-27.

(43) E. Beck, ed. Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO 154, Syr. 73 (Louvain: L. Durbecq, 1955), XXXI, 106.

(44) E. Beck, ed. Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, I. CSCO 218-219, Syr. 92-93 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1961): 21:7-8, p. 56.

ܚܡܐ ܕܫܠܡ ܡܢ ܕܐܡ ܒܝܬ ܡܫܝܚܐ ...

ܒܕܝܠ ܕܢܣܒ ܐܢܫ ܠܐ ܢܬܒ ܒܕܝܠ ܕܢܣܒ ܐܢܫ ...

بوجودكَ، فليخزى النفع المادي، الذي صار ثمنًا لحريتنا...

فلنُقلع عن العادات السيئة، فلا يجب على الكنيسة أن تنتفع بمقتنيات كثيرة، فلتكتفِ باقتنائها أرواح المؤمنين.

ويحدد نوع العلاقة ما بين المؤسستين الدينية والسياسية، فيُلزم المؤسسة الدينية بالصلاة للحكام من أجل أنْ يحكموا بالعدل، ويُثبّتوا الأمن والسلام في مدنهم. يقول مار آفرام:[45]

ܒܝ ܥܡ ܡܠܟܐ ܕܫܠܡ ܒܝ ܠܗ ܠܡܠܟܘܬܐ.

ܘܒܥܕܬܐ ܚܕܬ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܢܬܩܢ ܒܗ ܕܝܢܐ.

يا ربّ، صالح رجال الدين مع الملوك، وبكنيسة واحدة يُصلي رجال الدين من أجل حكامهم.

وعلى الحكّام ان يُظهروا العدل والرحمة في مدنهم. وليكن أمْننا الداخلي بكَ سورنا الحامي.

ويؤكّد مار آفرام على عمل المؤمنين وربط العمل الديني، من مثل الصوم والصلاة، بعمل الخير وثماره، وإلا فلا نعمة بَل نَقمة. فمن أقواله التراثية المشهورة:

ܒ ܝܘ ܒܗ ܕܫܪܝ ܠܗ ܕܐܡ ܠܡܣܟܝܢ ܕܒܥܐ.

صُم أربعين يومًا، وهب ما وَفّرته من طعام إلى من يحتاج إلى الطعام.

وعلى خطى مار آفرام، ينشد مار يعقوب السروجي الآتي:[46]

ܡܫܒܚܢܐ ܡܫܠܝܚܐ ܕܡܠܟ ܥܡ ܡܫܝ

ܥܡ ܕܐܝܟ ܒܪ ܕܥܒܕ ܠܗ ܕܒܐ ܠܡܫܟ.

ܐܕ ܥܡ ܕܐܝܟ ܒܪ ܕܥܒܕ ܡܐ ܕܐܝܟ ܕܠܐ

ܥܡ ܕܐܝܟ ܒܪ ܕܥܒܕ ܠܗ ܕܠܐ ܒܐ ܠܗ.

ممجد هو إكليل البتولية والقداسة

(45) E. Beck, ed. Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO 154, Syr. 73 (Louvain: L. Durbecq, 1955,) 87:23, p. 271.

(46) الاقتباس من فنقيث الصوم الكبير، لمار يعقوب السروجي.

فإن فَقَدَ قديسٌ روح المحبة، أصبح من الفاسقين.

عظيمٌ هو أجرُ من يقسم رغيف خبزه مع الجائع

وَإنْ خلَتْ قسمتُه من المحبة، فقد أضاعَ فائدة عمله.

سادسًا: أهمية العلم والتعليم

وعن العلم والتعليم، فهو ذو صلة متأصّلة بالتراث السرياني والذي يعكس مظهرًا من مظاهر الحياة اليومية. يحثّ المعلم مار آفرام المُعلِم والمُتعلِم على الجدّ والاجتهاد في العلم، ويعده من الوصايا الربانية الفطرية للإنسان، فيقول:

ܡܠܦܢܐ ܕܝܗܒ ܠܡܢ ܕܪܚܡ ܠܝܬ ܠܗ ܡܠܦܢܐ ܛܒ ܒܡܠܟܘܬܟ ܪܒ ܢܗܘܐ ܠܗ ܕܡܠܦ ܛܒ ܐܝܟ ܕܐܢܐ ܒܥܐ ܠܟ ܕܐܬܪܒܐ ܒܟ ܘܐܬ ܒܗ ܠܡܕܥ ܛܒ ܐܝܟ ܕܐܢܐ ܒܥܐ ܠܟ ܕܐܬܪܒܐ ܒܟ ܘܐܬ ܒܗ ܠܡܕܥ

يا الله، هبْ العلم لِمَن أحبَّ العلم

والمعلمُ الذي يُعلّم جيدًا، اجعله كبيرًا في ملكوتك.

ويقول مار إسحق الأنطاكي من القرن الخامس في ملحمة شعرية بليغة تتألف من 233 بيتًا:[47]

ܡܠܦܢܐ ܕܢܦܫܐ ܗܘ ܕܒܗ ܢܬܬܩܢ ܥܘܠܦܗ ܘܛܥܡܐ ܕܫܘܒܚܐ ܕܟܠ ܝܘܡ ܢܬܬܥܢܓ ܒܗ ܡܢ ܕܢܣܒ ܠܗ ܠܡܠܦܢܐ ܛܒ ܐܝ ܕܢܫܬܘܩ ܠܗ ܒܟ ܠܡܠܦ ܛܒ ܐܝ ܕܢܫܬܘܩ ܠܗ ܒܟ ܠܡܠܦ

العلم ملحُ النفس، به يشْتَدُ ضعفها

إنّه الذوق الأصيل الذي يُلَذّذُ إدراك من تأمّل به كل يوم.

اجتهد به أيها التلميذ، فالعلم يكافئك كل حين

(47) The Syriac text and English translation is published by A. Gharib, "Saint Isaac of Antioch's Homily on The Love of Learning," Syriac Orthodox Patriarchal Journal 58 (2020), 1-29.

لاستثماره غلّات وافرة، منها يغتني المجتهدون به.

سابعًا: دور المرأة في المجتمع السرياني

إحدى القصَص التراثية القديمة عن المرأة السريانية تُخبِرنا أنّ امرأة من الرّها خاطبت مار آفرام ساعة قدومه إليها، قائلة: كوني امرأة، فلي الحق أنْ أرفعَ وجهي وأتطلّع إلى الرجل لأنّي منه أُخِذتُ. أما الرجل فحقه أن يكبَّ وَجهَهُ نحو تراب الأرض لأنّه من هناك أُخِذَ.[48] بغضّ النظر عن تاريخية القصّة، فإنها تشير إلى اقتناع المرأة بأهميتها الكاملة في حياة المجتمع. وفي تقليد برديصان، يظهر دور أخته في إدارة شؤون تعليمية واجتماعية في مدينة الرها. ويُعرَف من كتابات مار آفرام، وما دُوِّن عنه لاحقًا، بأنّه عني بالدور النسائي في الخدمات الاجتماعية والروحية. فقد تكلّم عن ((أبناء وبنات العهد)) ومسؤولياتهم وأعمالهم. وقد كتب عن عمله الناجح في اجتماعات الإنشاد وإعطاء الدور الأهم للنساء في التأديّة والخدمة. أما مار يعقوب السروجي، فقد امتدح هذه النهضة النسوية وخدماتها الدينية والاجتماعية. ومن باب البلاغة، كَنّى مار آفرام بنبي العهد الجديد، وأسماه (موسى الثاني) لتفعيله دور النساء في الكنيسة والمجتمع. يقول مار يعقوب السروجي:[49]

ܗܘ ܚܟܝܡܐ ܡܘܫܐ ܦܩܕ ܗܘܐ ܠܒܢ̈ܬ ܥܡܗ܇ ܕܠܐ ܢܒܛ̈ܠܢ ܗܘ̈ܝ ܡܢ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܬܒܥܝܐ ܗܘܬ.

ܐܦ ܛܘܒܢܐ ܕܗܘܐ ܠܢ̈ܫܐ ܡܘܫܐ ܕܬܪ̈ܝܢ܇ ܩ̈ܠܐ ܚܠܝ̈ܐ ܐܠܦ ܐܢ̈ܝܢ ܠܫܘܒܚܗ.

ܒܢ̈ܬ ܥܒܪ̈ܝܐ ܚܙ̈ܝ ܦܘܪܩܢܐ ܘܢܩ̈ܫ ܟܦܐ܇ ܠܦܪܘܩܗܝܢ ܒܡܠܬܗ ܕܡܘܫܐ ܠܦܘܩ ܐܢ̈ܝܢ.

ܕܐܟܘܬ ܗܢܐ ܐܦܪܝܡ ܛܘܒܢܐ ܒܡܠܦܢܘܬܗ܇ ܒܒܢ̈ܬ ܒܪܝܬܐ ܗܘܐ ܡܫܬܒܚ ܦܪܝܐ ܪܒܐ.

أمر موسى الحكيم بنات شعبه بألّا ينقطعوا عن واجب التسبيح.

وأيضًا المبارك (آفرام)، الذي صار موسى الثاني، علّمَ بنات شعبه ترانيم عذبة للتسبيح.

البنات العبرانيات رأيَنَ خلاصًا فصَفَّقنَ، وسَبّحنَ لِمخَلّصهنَّ، بأمر موسى.

---

(48) J. Amar, The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian, CSCO 629-630, Syr. 242-243 (Louvain: Peeters, 2011), 27-28.

(49) J. Amar, A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug: Critical Edition of the Syriac Text, Translation and Introduction, Patrologia Orientalis 47.1 (Turnhout: Brepols, 1995), 36-37.

وهكذا بتعليم آفرام المصطفى، هوذا البنات السريانيات (بنات الشعوب) تُمَجّدنَ المخَلّص العظيم.

وعن المساواة بين الرجل والمرأة، تكلم مار يعقوب السروجي عن عمل مار آفرام، فقال:[50]

ܒܟ ܐܬܠܒܒ̈ܝ ܐܦ ܐܚ̈ܘܬܢ ܠܫܘܒܚܐ܆ ܕܠܐ ܡܦܣ ܗܘܐ ܒܥܕܬܐ ܠܢ̈ܫܐ ܠܡܡܠܠܘ

ܦܘܡܐ ܣܟܝ̈ܪܐ ܕܒܢ̈ܬ ܚܘܐ ܦܬܚ ܝܘܠܦܢܟ܆ ܘܗܐ ܒܩ̈ܠܝܗܝܢ ܪܥܡܝܢ ܟܢ̈ܘܫܝܗ ܕܡܫܒܚܬܐ

ܣܒܪܬܐ ܚܕܬܐ ܕܢܫ̈ܐ ܢܡܠܠܢ ܒܣܒܪܬܐ܆ ܘܗܐ ܡܬܩܪ̈ܝܢ ܡܠܦ̈ܢܝܬܐ ܒܥ̈ܕܬܐ

ܠܥܠܡܐ ܗܘ ܚܕܬܐ ܥܠܝܗ ܢܝܫܐ ܕܝܘܠܦܢܟ܆ ܕܫܘܝܢ ܬܡܢ ܒܡܠܟܘܬܐ ܓܒܪ̈ܐ ܘܢܫ̈ܐ

ܬܪ̈ܝܢ ܟܢܪ̈ܝܢ ܠܬܪ̈ܝܢ ܓܘ̈ܕܝܢ ܬܩܢ ܥܒܕܟ܆ ܘܐܫܘܝܬ ܐܟܚܕܐ ܠܓܒܪ̈ܐ ܘܢܫ̈ܐ ܠܫܘܒܚܐ.

بكَ، تَشجَّعت أخواتنا للتسبيح، بعد أنْ مُنِعت النساء عن الكلام في الكنيسة.

تَعليمُكَ فَتح فمَ بنات حواء، وهوذا صدى أصواتهنَّ يَتَرَدّدُ بين جمهور المكان المكرَّم.

إنّها أخبار سارة جديدة انْ تتكلم المرأة بالبشارة، وها هي ذي تُدعى مُعلّمة في الكنيسة.

هدف تعليمك هو «العالم الجديد»، حيث يَستَوي هناك في الملكوت الرجال مع النساء.

عملُك أحدثَ قيثارتين لفرقتين، وأهّلتَ بالتساوي الرجالَ والنساء معًا للتسبيح.

يرى بعض العلماء المعاصرين أنّ السريان الشرقيين الذين اهتدوا إلى المسيحية كانوا من خلفيات دينية محلّية، لا سيما الزردشتيّة أو المجوسية.[51] حتى إنّ بعض الكتّاب السريان الأوائل رأوا في زرادشت، نَبي المجوس، أنّه كان من خلفية يهودية-آرامية، كما كتب مار يشوع-داد المرووي، مطران

(50) J. Amar, A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug, 34-35.

(51) S. Brock, 'Christians in the Sasanian empire: a case of divided loyalties,' [in:] Religion and national identity: Papers read at the 19th Summer Meeting and the 20th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, ed. by S. Mews, (Studies in Church History 18) (Oxford: 1982), p. 15, n. 65 (1–19).

مدينة حديثة (ت 850).[52] وكان يُعتقد أنّ خليفة زرادشت سيولد في مغارة. قد يكون هذا سببًا في القصص الشعبية المَحليّة والتفاسير الكثيرة لولادة السيد المسيح في (مغارة) بيت لحم، على الرغم من خلو الكتاب المقدس من هذه الإشارة.[53] وحديث الكتّاب السريان الأوائل عن المجوس لم يكن حديثًا عن قومٍ من أقوام الفرس، بل عن السريان أنفُسِهم، وعَن تاريخ معتقداتهم الدينية في بلاد النهرين قبل المسيحية، واهتدائهم للسيد المسيح بواسطة دعوته الخاصة لهم عن طريق النجم، (الشمس الجديدة) أو (شمس البر)[54]. فعندما يتكلم الفيلسوف برديصان الرهاوي عن (علوم الشعوب) يذكر في المقدمة (الكلدانية) وعلومها المُحَبّبة لكثيرين، ويؤكّد أنّه يعرفها جيدًا، وأحبّها كثيرًا. وفي السياق يتبيّن انّه يقصد بالكلدانية (المجوسية).[55]

وعبر السنوات اللاحقات، وعلى الرغم من تَغَيّر السياقات الكنسية، كذلك السياسية والديمغرافية للمنطقة، استمر السريان بالاعتزاز ببلادهم وتراثهم، على ما رأينا في كتابات مار آفرام، وبرديصان، وطيطيان الآثوري (ت 180).[56] في القرن الثامن، يُذَكِّر بطريركُ الكنيسة الشرقية، مار طيمثاوس الأول (وهو من منطقة أربيل الحالية)، العالمَ المسيحي بمراكزه الأربعة: روما، القسطنطينية، الإسكندرية، أنطاكيا. يُذكّرهم بأهمية بلاده عبر تاريخ الخلاص، وينسب أصول السيد المسيح، بحسب الجسد، من خلال نسبه التاريخي العائد إلى بلاد ما بين النهرين: إبراهيم، ويعقوب والأسباط الذين نشؤوا في بلاد ما بين النهرين، ثم ظهوره الروحي في بلاد النهرين بواسطة نور النجم الإعجازي، داعيًا أبناء الشرق لاتباعه؛ واستجابة المجوس الاثني عشر (إلماعًا لتلاميذ السيد المسيح الاثني عشر) الذين يمثلون أبناء المشرق.[57] ومن ثم، يرى مار طيمثاوس أولوية المنزلة الكنسية للسريان المشارقة،

(52) M. D. Gibson, ed. The Commentaries of Ishoʿdad of Merv Bishop of Ishoʿdad (c. 850 A.D.) in Syriac and English, Horae Semiticae 6 (Cambridge: University Press, 1911), 32; trans. (Horae Semiticae 5), 19.

(53) راجع متى 2:11؛ لوقا 2: 4-7.

(54) هذه تعابير من الكتاب المقدس فُهِمتْ على انّها تعابير نَبوئية مشيرة إلى السيد المسيح.

(55) H. Drijvers, Book of the Laws, 26-27.

(56) في كتابه، خطاب تجاه اليونانين، مقالة 42، يُظهر طيطيان أصالة فلسفة بلاده، فيقول: «أيها اليونانيون، لقد كتبت إليكم هذه الأمور، أنا طيطيانس الفيلسوف بحسب طريقة بلادي (البرابرة كما تدعونهم)، ولدت في بلاد آشور وتربيت أولاً حسب علومهم ومعتقداتهم...»

M. Whittaker, Tatian: Oratio ad Graecos and fragments. Oxford Early Christian Texts (Oxford: Oxford University Press, 1982).

(57) في بلد «حاح» السريانية، في طور عبدين، ضمن الحدود الجنوبية-الشرقية لتركيا، محاذةً مع الحدود السورية، هناك كنيسة قديمة يُشار إليها بالكنيسة الأولى في المسيحية، وقد بناها المجوس بعد عودتهم من زيارة السيد المسيح وتقديم الهدايا والولاء له والايمان به. وإنَ القبب الصغيرة الاثنتي عشرة للكنيسة تشير إلى المجوس الاثني عشر.

مقارنة بما يمكن أن تكون عليه كنيسة روما، فيقول:(58)

ܗܟܢܐ ܘܐܦ ܠܬܪܘܢܘܣ ܕܝܠܢ ܡܕܢܚܝܐ: ܗܘ ܕܡܢܗ ܐܬܚܙܝ ܕܢܒܥ ܩܕܡܝܬ ܡܒܘܥܐ ܕܚ̈ܝܐ ܐܝܟ ܐܢܐ ܘܕܦܘܪܩܢܐ. ܠܬܟܣܐ ܩܕܡܝܐ ܘܪܫܢܝܐ ܙܕܩ ܕܢܬܢܛܪ. ܠܗܢܘܢ ܕܝܢ ܐܪܒܥܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢܗܘܢ ܫܬܐ ܥܠܡܐ ܟܠܗ ܫܩܝܐ ܪܘܚܢܝܐ: ܠܬܟܣܐ ܬܪܝܢܐ ܘܕܒܬܪܗ ܙܕܩ ܕܢܬܝܗܒ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܠܪܗܘܡܝܐ ܡܛܠ ܦܛܪܘܣ ܫܠܝܚܐ ܠܬܟܣܐ ܩܕܡܝܐ ܘܪܫܢܝܐ ܡܬܢܛܪ. ܟܡܐ ܐܪܐ ܟܠܗ ܡܝܬܪܐܝܬ ܡܛܠ ܡܪܗ ܕܦܛܪܘܣ: ܠܣܠܝܩ ܘܠܛܝܣܦܘܢ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܠܬܟܣܐ ܡܢ ܩܕܡܝܐ ܘܙܕܩܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܩܕܡ ܟܠ ܐܘܕܝܘ ܘܗܝܡܢܘ ܒܡܫܝܚܐ ܙܕܩ: ܚܢܢ ܕܝܢ ܒܢ̈ܝ ܡܕܢܚܐ ܩܕܡ ܟܠ ܐܘܕܝܢ ܘܗܝܡܢܢ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܬܚܘܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܢ ܓܠܝܬܐ ܝܗܒܢ ܒܐܝܕ ܬܪ̈ܥܣܪ ܐܝܙܓܕܝܢ ܗܢܘܢ ܕܒܟܘܟܒܐ ܐܬܕܪܒܘ: ܘܩܘܪ̈ܒܢܐ ܬܘܒ ܗܢܘܢ ܕܩܪܒܢ ܠܗ.

كذلك بالنسبة إلى كرسيّنا المشرقي الذي تبيّن أنّ منه فاض أولًا ينبوع الحياة أي الخلاص، لذلك يجب أنّ تُحفظ له المرتبة الأولى والرئيسة. أما الكراسي الأربعة الأخرى التي ينهل منها العالم الشراب الروحي، فتحقّ لها وجوبًا المرتبة الثانية والتالية. فإن حُفظت لروما المرتبة الأولى والرئيسة بسبب بطرس الرسول، فكم بالأحرى لسليق-قطيسفون، بسبب ربّ بطرس. وإن حقّت المرتبة الأولى والدرجة الأولى لأول من اعترف بالمسيح، وآمن به، فنحن أبناء هذا المشرق أول من اعترف بالمسيح، وآمن به. وأعطينا دليلًا واضحًا على إيماننا من خلال سفرائنا الاثني عشر (المجوس) الذين اهتدوا بالنجم، وكذلك الهدايا التي قدّمناها له.

ثامنًا: تفاعل السريان الثقافي مع اليونان

كما مَرَّ ذكره، فإنَّ تفاعل الأدب والثقافة السريانية مع نظيرتها اليونانية وثم الرومانية بَلَغ أوجه في العصور المسيحية الأولى. ونُقلَت أعمال أدبية كثيرة من اليونانية إلى السريانية، وأعمال سريانية إلى اليونانية. وَعلى الرغم من إيجابية التبادل والتفاعل الثقافي، كان لليونان عمومًا وَوَرثتهم الرومان نظرة

للاطلاع على هذا التقليد السرياني عن ظهور النجم للمجوس، انظر المقالة الموجزة للبروفسور فيتولت فيتاكوسكي.

Witold Witakowski, "The Magi in Syriac Tradition," in Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock. Edited by Kiraz, George Anton. Gorgias Eastern Christian Studies 3 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008): 809-843.

(58) Françoise Briquel-Chatonnet et al. "Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhā, évêque de Nineve", Journal asiatique 288:1 (2000): 1-13.

دونية لكل من ليس منهم، كَونَهم الغالبون سياسيًا وعسكريًا. وقد رأينا كثيرًا من ردود السريان على هذه النزعة من طيطيان الآثوري في كتابه رد على اليونان،[59] أو كتابات مار آفرام وآخرين. وكسابقيه من الكتّاب السريان، انتقد الفيلسوف السرياني من القرن السابع، ساويرا سابوخت (667، وهو من مدينة نصيبين)[60] مغالاة معاصريه اليونان:

في ما يختصّ بتأخّر المعرفة وقلّة العِلم عند الإغريق، دعوهم يصغون إلى ما قاله الإغريق أنفسهم. أنا أشير إلى أفلاطون، أوّل فيلسوف ذاع صيته بينهم، وإلى ما كتبه في ((طيماوس بعد عودة سولون من مصر، أخبر حكيم الحكماء هذا أركيتانس بما سمعه من كاهن مصريّ طاعن في السنّ. فقد أخبره: آه، يا سولون، يا سولون! أنتم معشر الإغريق دائمًا أطفال. ما مِن إغريقيّ نضج وشاخ. ثّم قال بعد ذلك: أنتم معشر الإغريق رُضّع في نفوسكم، فليس لكم فيها أيّ رأي عتيق، أو أيّ تعليم عتّقه الزمان. تخطّتكم الكتابة بأجيال عدّة، وَمُتّم بدون صوت)).

يبيّن ما اقتبسه ساويرا سابوخت أنّ اليونان لم يعرفوا الكتابة طوال عدّة أجيال عدة، إنما ((ماتوا بدون صوت))، أي موت الأبكم غير العاقل. فكيف إذا يتباهى بعضهم بأنّهم أوّل مَن اكتشف علم الرياضيّات والفلك؟ ((إنّ هذا لا يصحّ في الحالتين.))

ما زلنا عند فيلسوف القرن السابع ساويرا سابوخت الذي يُقدّر باحترام الثقافة الإنسانية التي يأخذ عنها من اليونان، من مثل علوم الفلك والحساب والإسطرلاب. فقد كتب في نظرية التحام الكواكب السبعة، وشرح بإسهاب عن (الكوكبات) والأصول الأسطوريّة لكثير من الأسماء اليونانيّة. ولأجل هذا الغرض يستعين بكتيّب مفيد جدًّا عن الميثولوجيا الإغريقيّة تُرجِم إلى السريانيّة. وقد جرى ذلك في صورة تعقيب جار على التلميحات إلى شخصيّات ميثولوجيّة إغريقيّة في (أحاديث غريغوريوس النَّزِيَنزيّ) (القرن الرابع) الذي تُرجِم مع الأحاديث ذاتها. وفي كتابه عن الإسطرلاب ذكر الأعداد العشرية الجارية عند الهنود. ويَذكر أن أهل الهند يفضلون فيها هذه الطريقة لحساب الأعداد على اليونان. وفي دراسته هذا الكتاب الذي أعدَّ نَصَّه السرياني وترجمه إلى الفرنسية، البروفسور فرانسوا نو يستخلص أنّ العرب لم ينقلوا الأرقام الهندية مباشرة من بلادهم الأصلية في أثناء العصر العباسي، وإنما أخذوها عن السريان.[61]

(59) M. Whittaker (ed. and trans.), Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments. Oxford Early Christian Texts (Oxford: Oxford University Press, 1982).

(60) عند سيرة وأعمال ساويرا سابوخت انظر: أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية (ط 6؛ حلب: دار ماردين للنشر، 1996)، 283-285.

(61) François Nau, "Le traité sur l'astrolabe plan de Sévère Sabokt, écrit au VIIe siècle d'après des sources grecques, et publié pour la première fois d'après un ms. de Berlin," Journal asiatique IX, 13 (1899): 56-101, 238-303.

وعن اليونان أيضًا أخذ السريان مبدأ فلسفة أنّ الإنسان (عالم صغير)، ولكنهم توسّعوا في شرحه ليُضَمّنوه فلسفتهم المشرقية/ السريانية وتطبيقاتها على علوم عصرهم. فكتب احودمه (575، وهو من مدينة (بلد))[62] أنَّ ((الإنسان عالم صغير يصوّر الكون الكبير: فرأسه يمثّل السماء، ورجلاه تمثّلان الأرض، وبطنُه البحرَ، وعظامُه الجبالَ والتلالَ، وشعرُه النباتات، وعروقُه الأنهارِ، أمّا الدم الساري في البدن، فهو كالماء الساري في باطن الأرض. وفي شائج الحواسّ والمشاعر ترتسم المراتب العشر لعلماء البلاغة. ويحكم العقلُ الإنسانَ كما يحكم اللهُ الخلقَ.))[63] أما معاصره ميخائيل بادوقا، فاستخدم هذا الموضوع، أي إنّ الإنسان (عالم صغير)، ليوضّح العلاقة المتبادلة المتآلفة بين الخليقة والخالق، للرد على المرقونيين الذين يرفضون أي علاقة ما بين الخليقة والخالق الأعظم، أو ثنائية الوجود (عالم روحي ضد عالم مادي) بحسب معتقدات المانوية، أو من ألَّهَ بعض الخلائق من مثل الشمس أو القمر... إلخ.[64]

في علم القواعد والنحو أخذ السريان جانبًا من نظام النحو المتبع عند اليونان لتطبيقه على ما يناسبه في اللغة السريانية. فالتاريخ ينسب إلى معلم مدرسة نصيبين، يوسف هوزايا (500)، ترجمة كتاب النحو للعالم اليوناني ديونيسيوس ثراكس (160-90 ق.م) إلى السريانية.[65] وبهذا العمل أسّسَ للتعريف بمفهومات قواعد اللغة، وتسميتها بأسمائها. وقد أغنى هذا العملُ النظامَ القواعدي السرياني الذي كان يركّز على الدقّة في القراءة، والمعروف بالماسورا. وتبعه ثلّة من علماء اللغة السريان منذ القرن الثامن في تطوير هذه المفهومات اللغوية والتوسّع بمضامينها. خلال تلك المدة، وبصورة تدريجية، أصبحت اللغة العربية اللغة السائدة في الجغرافيا السوريّة، وقد أصبحت أعمال يوسف الأهوازي ويعقوب الرهاوي (640-708) وثاوفيلوس الرهاوي (ت 785) أساسًا لنشأة النحو العربي في العصر العباسي.[66] وبإمكان المُتتبّع مصطلحات النحو العربي أن يدرك بالمقارنة أثر النحو السرياني

وعن الموضوع ذاته، انظر: فيليب طرازي، عصر السريان الذهبي، (حلب: دار مكتبة العائلة، 1979)، 13.

(62) عن سيرته وأعماله، انظر أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور، 259-260.

(63) G. Reinink, "Man as Microcosm: A Syriac Didactic Poem and its Prose Background," Pages 123 - 152 in Calliope's Classroom: Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance. Edited by Harder, Annette and MacDonald, Alasdair A. and Reinink, Gerrit J.. (Leuven: Peeters, 2007).

(64) Reinink, Gerrit J., "George Warda and Michael Badoqa", Pages 65-74 in The Syriac Renaissance. Edited by Teule, Herman G.B. and Tauwinkl, Carmen Fotescu and ter Haar Romeny, Robert Bas and van Ginkel, Jan. Eastern Christian Studies 9 (Leuven / Paris / Walpole, MA: Peeters, 2010).

(65) L. Van Rompay, "Yawsep Huzaya," in S. Brock et al. (eds.), GEDSH (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), 437-438.

(66) L. I. Conrad, "Varietas Syriaca: Secular and scientific culture in the Christian communities of Syria after the Arab Conquest," in After Bardaisan, ed. Reinink and Klugkist, 85–105

في اللغة العربية، مثل اسم الفاعل، واسم المفعول، والاسم والصفة والفعل والحرف والجملة الاسمية والجملة الفعلية...إلخ. ويُلاحظ أحمد أمين تأثير مدرستي الحيرة وجنديسابور السريانيتين المجاورتين للبصرة والكوفة في نشأة النحو العربي، فيقول: ((وكان طبيعيًا أنْ ينشأ علم النحو في العراق... لأنّ الآداب السريانية كانت في العراق قبل الإسلام وكان لها قواعد نحوية فكان من السهل أن توضع قواعد عربية على نمط القواعد السريانية خصوصًا واللغتان من أصلٍ ساميّ واحدٍ. لهذا كان السابقون إلى وضع النحو هم البصريون أولًا ثم الكوفيون.))[67]

تاسعًا: التفاعل مع اللغة والثقافة العربية

ومع مرور الوقت، ازدادت العلاقة بين العرب والسريان في التفاصيل المتعلقة باللغة وبالتراث كافة، وتأصلت، لطالما كان هذا هو موضوعنا. تتميّز هذه العلاقة بتفاصيل العيش المشترك كافة بين السريان والعرب، والسريان الذين أسلموا فاندمجوا في المجتمع العربي-الإسلامي، وهم الأكثرية. بدأت هذه العلاقة منذ القرن السابع، مع سيطرة الجيوش العربية/ الاسلامية على سوريا، طلبَ عمير بن سعد الأنصاري[68](زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب) من البطريرك السرياني يوحنا أبو السدرات (648) ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية.[69] ويُعد هذا الحوار المكتوب من أقدم النصوص السريانية الحوارية مع المسلمين، جرى ما بين الأمير عمير والبطريرك يوحنا.[70] وعمومًا تتجَلّى أوجه التعاون والتفاعل في مجالات الحياة المهنية والفكرية والتعليمية كافة. فيعقوب الرهاوي المعاصر للمراحل الأولى من استقرار مجتمع (المهاجرين، ܡܗܓܪܝܢ)، أي العرب المسلمين في المجتمع السوري، أجاز في إحدى رسائله (بالسريانية) قبول (أولاد المهاجرين) في المدارس السريانية كلها. كما أنّه يدعو إلى معاملة السريان الذين تَبِعوا (دين المهاجرين) معاملة طبيعية، وإنْ عادوا إلى دينهم، فلا يجب التشدّد معهم.[71] في هكذا وسط اجتماعي وثقافي، استمرّ دور السريان، وَتكلّل وجه التفاعل

(67) أحمد أمين، فجر الإسلام (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص202.

(68) A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 169.

(69) J-B. Abbeloos, T.J. Lamy, Gregorii Barhebraei Chronicon (Paris/Louvain: Maisonneuve/Peeters, 1874), 275.

(70) عبد المسيح سعدي، «أقدم النصوص الحوارية مع المسلمين: رسالة البطريرك السرياني يوحنا أبو السدرات،» مجلة سيمتا 3:9 (2009)، ص76-96.

(71) R. Hoyland, "Jacob and Early Islamic Edessa," in Bas ter Harr Romeny, ed., Jacob of Edessa and Syriac Culture of His Day (Leiden: Brill, 2008), 11-24, see esp. 18.

الثقافي مع تأسيس الخليفة المأمون (دار الحكمة). وقد كُتِبَ كثيرٌ عن الإنجازات الأدبية والعلمية لدار الحكمة التي أصبحت مفخرة ما قدمته الدولة العباسية للعرب والعالم، وكان للسريان دورٌ رياديٌ في التأليف وَالترجمة من السريانية إلى العربية، ومن اليونانية إلى السريانية إلى العربية. يُلَخّص محمد الأبراشي في كتابه (الآداب السامية) دور السريان في الترجمة من السريانية واليونانية إلى العربية، والذي شمل مادة واسعة من أمهات الكتب في المنطق والفلسفة والطب والرياضيات والفلك، ذاكرًا أثر هذا العمل في النهضة الفكرية العربية، ويقول: ((فقد وثبت بفضل هذه الحركة الوثبة الثانية بعد النهضة الأولى التي نهضتها بعد نزول القرآن.)) ويضيف الأبراشي ((وقد أثَّرت هذه الترجمات في الحياة العقلية العربية تأثيرًا سريعًا فعَّالًا، فلم ينقض القرن الثالث الهجري حتى استيقظت العقلية العربية، وأقبل المسلمون على الدراسات الفلسفية إقبالًا عظيمًا، وظهر من المسلمين كثير من فحول الفلاسفة وفي مقدِّمتهم يعقوب بن اسحق الكندي، وأبو نصر الفارابي، والرئيس ابن سينا، وإخوان الصفا. كما أثَّرت في العلوم والمباحث الإسلاميّة نفسَها، فاصطبغت بالصبغة الفلسفية وظهر علم الكلام.))[72]

الحياة أخذٌ وعطاء، فكما أسهم السريان في العطاء، هكذا جَنوا من تفاعلهم الإيجابي والمسالم دائمًا. ففي القرن الثالث عشر، كان الأثر الثقافي العربي واضحًا في صنوف الأدب واللغة السريانية معظمها. فالعالِم السرياني أبو الفرج ابن العبري (1286) يَوضّح لقارئيه السريان غنى الآداب والعلوم العربية في عصره، فيقول مما يقوله:[73] ((ܘܩܡܘ ܒܗܘܢ ܦܝܠܣܘܦܐ ܘܡܬܐܡܛܝܩܘ ܘܐܣܘ̈ܬܐ ܕܥܠܘ ܠܚܟܝ̈ܡܐ ܒܚܬܝܬܘܬ ܣܘܟܠܐ. ܠܐ ܒܢܘ ܥܠ ܫܬܐܣܬܐ ܐܚܪܬܐ ܣܟܡ: ܐܠܐ ܥܠ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܗ̇ܢܝܐ: ܟܬ̈ܒܐ ܦܫܝܩܐ ܣܘܪ̈ܝܝܐ ܕܐܬܦܫܩܘ ܒܗ ܠܫܢܐ ܡܛܠ ܡܫܠܡܢܘܬܐ: ܘܢܣܘܚܐ ܕܐܬ ܥܠܝܗܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘܘ ܕܡܢ ܢܦܫܗܘܢ ܠܡܫܟܚܘܬܐ ܒܪ ܐܢ̈ܫܐ ܒܠܚܘܕ: ܕܟܠܗܘܢ ܣܘܪ̈ܝܝܐ: ܗܘ ܗܢܐ ܒܗܘܢ ܐܣܬܟܠܘ ܠܡܥܠ ܡܫܟܚܘܬܐ.

وقام بينهم (بين العرب المسلمين) فلاسفة وعلماء الحساب وأطباء تفَوّقوا بدقتهم عَمّن سبقهم. لم يبنوا هذه العلوم على أسسٍ سوى الأسس اليونانية.[74] أقاموا (العرب) الإنشاءات الحكمية

وعن سيرة ومؤلفات يعقوب الرهاوي، انظر: أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية (ط 6؛ حلب: دار ماردين للنشر، 1996)، 291-303.

(72) محمد عطية الأبراشي، الآداب السامية (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1946)، 73.

(73) Paulus Bedjan, ed. Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum (Paris: Maisonneuve, 1890), P. 98. For translation, see E. Budge, ed. The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World (London: Oxford University Press, 1932), P. 92.

(74) في السياق، يوضّح ابن العبري انَّ هذه الأسس تُرجمت من اللغة اليونانية إلى السريانية؛ وفي القرن التاسع تُرجمت من السريانية إلى العربية.

العظيمة بتعابيرهم الدقيقة وبحوثهم المتماسكة. حتّى اننا، نحن الذين أعطيناهم الحكمة بواسطة المترجمين السريان بمجملهم، ها نحن نسألَهم عن الحكمة)).

وفي مسعى لتعزيز الثقافة العربية في الأدب السرياني ألّف ابن العبري كتاب (القصص المضحكة)[75]. فهذا العمل ما هو إلا تَبَنّ وإضافة لمثل هذا النوع من الأدب المألوف في التراث العربي إلى الأدب السرياني. فقد نهل ابن العبري من كتاب أبو سعد المنصور (1030) المُعنون بـ (من نثر الدُرر)،[76] وقد أعادَ صياغة قصصه معظمها لتناسب المجتمع السرياني في حاضره وماضيه.

وعندما ننتقل إلى المرحلة اللاحقة، عصر الإمبراطورية العثمانية الممتدة أربعة قرون، نجد سباتًا مدقعًا في الأدبين العربي والسرياني. فمن المثير للانتباه ومن المفارقة أنْ نجد عدد الأعمال الأدبية العربية أو الإسلامية في هذه المرحلة شحيحًا جدًا لا يتجاوز عدد أصابع اليد، على الرغم من ادعاء الإمبراطورية العثمانية الخلافة؛ وكل ما كتب بالعربية لا يزيد على ما نجده من عَدد الأعمال الأدبية السريانية. يمكننا أن نحلِل الأسباب، ونلوم من نلوم، فقد أصبحت هذه الحقبة جزءًا من التاريخ فحسب.

أما في مرحلة الدولة الوطنية الجديدة، فقد أعيد تنشيط اللغة العربية وآدابها. أما السريانية وآدابها، موضوعنا هنا، فقد حُرمت من النشاط من قبل السلطات الحاكمة تحت ذرائع عقائدية مختلفة متخلفة سياسية، طائفية، بورجوازية، ديماغوجيّة، تقدميّة، تأخريّه... (إلى أخريَّة)، وإلى ما هنالك، ما (يجعل الإنسان عدو نفسه). ولكي أبقى في مجال الأدب المكتوب بالسريانية، فعلى الرغم من الأحوال غير المواتية، ورغمًا عن أحوال كهذه، استمر النشاط باللغة السريانية بجهد فردي بصورة مُطَّرِدة إلى حد ما، وظهر بعض الكتّاب باللغة السريانية من مثل الملفان عبد المسيح قرباشي، والملفان يوحانون قاشيشو، والملفان أبروهوم نورو. وبهمّة شبيبة السريان في القامشلي، ظهرت لأول مرّة الأغنية السريانية الشَّعبية في اللهجة السريانية المُعاصرة في الستينيات من القرن العشرين.

وهناك كثير مما يمكن قوله عن هجرة السريان إلى الغرب وما خلفته من سلبيات في المجتمع، ولكن بعض إيجابياتها وفرة حرية التفكير والكتابة والتأليف لمن يشاء. ففي أقل من عشر سنوات أصبح للسريان عشرات الصحف والمجلات باللغة السريانية الفُصحَى، وَالمحكيَة المعاصرة؛ وبمجهود شخصي في أغلب الأحيان، ظهرت مؤلفات سريانية كثيرة تتناول موضوعات متنوعة، أدبية، اجتماعية، قصصية، روحانية، وسياسية. وَتُرجِم الكتاب المقدس لأول مرّة إلى اللغة السريانية المعاصرة.

(75) E. A. Willis Budge, ed. The Laughable Stories Collected by Mâr Gregory John Bar-Hebræus, Maphrian of the East from A.D. 1264 to 1268, Luzac's Semitic Text and Translation Series 1 (London: Luzac and Co., 1897).

(76) مظهر الحجي (إعداد)، من نثر الدّر للوزير الكاتب أبي سعد منصور بن الحسين الأبي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997).

بينما نعاين تنكّر الوطن السوري لجانبٍ أساس من تراثه؛ التراث السرياني التاريخي، رابط أوصال تاريخه القديم بالحديث، نَرى مؤسسات علمية وجامعات غربية تحتضن هذه التراث بوصفه قيمة إنسانية، تاريخية، وفكرية مشرقية. ويحزّ في قلبي بوصفي سريانيًا غير مقيم في سورية، أنْ ألاقي أكاديميات صينيّة تراسل جامعتي في الولايات المتحدة، تطلب مساعدتي في قراءة نصوص سريانية مكتشفة حديثًا في الصين، وتحليلها، وتوثيق آثارها. كان بالأحرى أنْ يتّجه العالم الأكاديمي بأسره إلى سورية لأخذ (الخبر اليقين)، ولكن عند من (الخبر اليقين)؟

فعلى رفوف مكتبة جامعتي السابقة، جامعة شيكاغو، هناك آلاف المخطوطات السريانية المُصوّرة التي تعود إلى المدة ما بين القرنَين السادس والسادس عشر. كان لي الشرف أن أقوم بعملية التعريف بهذه المخطوطات، وتوثيقها، وفهرسة معظمها. صَرّح الدكتور الراحل آرثر فوبوس، أحد المسهمين في جمع هذه المخطوطات، بما يأتي: ((هناك أكثر من 200,000 ورقة غير معروفة (للوسط الأكاديمي) في عهدتي الآن... وتشمل المواضيع التالية: التاريخ، الأدب، علم الآبائيات، السِّيَر، الكتب المقدسة، التفاسير، المواعظ، علم الأسباب، الخدمات، والشعر... لقد مَلأتُ خزائن غنية بوثائق للبحث والمعرفة والعلوم.))[77]

(77) A. Vööbus, The Professor Arthur Vööbus Collection of Syriac Manuscripts on Film (Chicago: 198216 ,13 ,).

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. الأبراشي. محمد، عطية الآداب السامية (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1946).
2. ابن الحسين الأبي. أبي سعد منصور، من نثر الدّر للوزير الكاتب أبي سعد منصور بن الحسين الأبي، مظهر الحجي (معدًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997).
3. أمين. أحمد، ضحى الإسلام: نشأة العلوم في العصر العباسي الأول (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2003).
4. ـــــــ، فجر الإسلام، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
5. برصوم. أفرام، اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية ط6، (حلب: دار ماردين للنشر، 1996).
6. بهنام. بولس، أحيقار الحكيم، (بغداد: د.ن، 1976).
7. فريحة. أنيس، أحيقار: حكيم من الشَّرق الأدنى القديم، (بيروت: د.ن، 1962).
8. السامرائي. إبراهيم، دراسات في اللغتين السريانية والعربية (بيروت: دار الجيل، 1985)،
9. سعدي. سعد، الأرومة السريانية للهجة الماردينية ط2، (دهوك: دار المشرق الثقافية، 2021).
10. طرازي. فيليب، عصر السريان الذهبي، (حلب: دار مكتبة العائلة، 1979).
11. القلقشندي. أبي العباس أحمد. صبح الأعشى، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922).

بلغة أجنبية

1. Amar. Joseph, A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug: Critical Edition of the Syriac Text, Translation and Introduction, Patrologia Orientalis 47.1 (Turnhout: Brepols, 1995).

2. ..... The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian, CSCO 629630-, Syr. 242243- (Louvain: Peeters, 2011)

3. Beck. Edmund, ed. Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO 154, Syr. 73 (Louvain: L. Durbecq, 1955).

4. ..... Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO 154, Syr. 73 (Louvain: L. Durbecq, 1955).

5. ..... Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba, CSCO 322, Syr. 140 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1972).

6. ..... Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), CSCO 186, Syr. 82 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1959).

7. ..... Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, I. CSCO 218-219, Syr. 9293- (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1961).

8. Bedjan. Paulus, Acta martyrum et sanctorum (Paris / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1892).

9. ..... Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis vol. 1 (Paris: Harrassowitz, 1905).

10. ..... Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum (Paris: Maisonneuve, 1890).

11. Budge. E., ed. The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World (London: Oxford University Press, 1932).

12. Budge. Ernest Alfred Willis, The Book of the Cave of Treasures: A History of the Patriarchs and the Kings, Their Successors, from the Creation to the Crucifixion of Christ, translated from the Syriac Text of the British Museum MS. Add. 25875 (London: The Religious Tract Society, 1927).

13. ..... The Laughable Stories Collected by Mâr Gregory John Bar-Hebræus, Maphrian of the East from A.D. 1264 to 1268, Luzac's Semitic Text and Translation Series1 (London: Luzac and Co., 1897).

14. Charlesworth, James H., The Odes of Solomon: The Syriac Texts, SBL Texts and Translations 13 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977).

15. Drijvers, Han J., After Bardaisan, ed. Reinink and Klugkist, (Leuven: Uitgeverij Peeters en dép.oosterse Studies; 1999).

16. _____, The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan

of Edessa, Semitic Texts with Translations 3 (Assen: Van Gorcum, 1965).

17. Drijvers, Han J., and Healey, John. The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: Texts, Translations and Commentary (Leiden/ Boston/ Koln: Brill, 1998).

18. Gzella, Holger. tr. Suchard, B. Aramaic: A History of the First World Language (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2021).

19. Gibson. M. D. ed., The Commentaries of Isho^{c}dad of Merv Bishop of Isho^{c}dad (c. 850 A.D.) in Syriac and English, Horae Semiticae 6 (Cambridge: University Press, 1911), 32; trans. (Horae Semiticae 5).

20. Harder, Annette and MacDonald, Alasdair A. and Reinink, Gerrit J. (ed.), Calliope's Classroom: Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance, (Leuven: Peeters, 2007).

21. Hoyland. Robert, "Jacob and Early Islamic Edessa," in Bas ter Harr Romeny, ed., Jacob of Edessa and Syriac Culture of His Day (Leiden: Brill, 2008).

22. Huehnergard. John, The Semitic Languages, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2019).

23. Kiraz. George Anton (ed.), Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock, Edited by Kiraz, George Anton. Gorgias Eastern Christian Studies 3 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008).

24. Landsberger. J., Die Fabeln des Sophos: Syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntapis (Posen: Louis Merzbach, 1859).

25. Oates, Whitney J., Basic Writings of St. Augustine, Vol. 2 (Grand Rapids: Baker Books, 1992).

26. Palmer. Andrew, and Hoyland, Robert. And Brock, S. The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles (Liverpool: Liverpool University Press, 1993).

27. Saadi, Abdul Massih, The Commentary of Moshe bar Kepha on the Gospel of Luke (Piscataway: Gorgias Press, 2020).

28. ..... Moshe Bar Kepha's Cause of the Celebration of the Nativity: A Genre for Exegesis. Ecumenism, and Apology (Piscataway: Gorgias Press, 2017).

29. Sources syriaques, Arts et littérature syriaques, (Antélias: Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2005).

30. Teule, Herman G.B. and Tauwinkl, Carmen Fotescu and ter Haar Romeny, Robert Bas and van Ginkel, Jan (ed.), The Syriac Renaissance, Eastern Christian Studies 9 (Leuven/ Paris/ Walpole, MA: Peeters, 2010).

31. Tonneau. Raymond Marie ed., Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii. CSCO 152153-, Syr. 7172- (Louvain: L. Durbecq, 1955).

32. Van Rompay. Lucas, "Yawsep Huzaya," in S. Brock et al. (eds.), GEDSH (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), 437438-.

33. Whittaker. Molly, Tatian: Oratio ad Graecos and fragments. Oxford Early Christian Texts (Oxford: Oxford University Press, 1982).

34. Vööbus. Arthur, The Professor Arthur Vööbus Collection of Syriac Manuscripts on Film (Chicago: 1982).

إسهامات السريان في مجالي الإدارة والترجمة في العصرين الأموي والعباسي

غسان علاء الدين[1]

أولًا: مقدمة

لكل حضارة بنيان تقام عليه، وتنهض به، فتتقدّم أو تتأخر، تحضر أو تغيب، فإما أن يكون لها حضور فاعل بين الحضارات والأمم، وإما أن تعيش على الفتات وتقتات به. ولكن السؤال هنا ما هي العناصر الأساس التي تقوم عليها الحضارة، أي حضارة؟ الجواب من غير شك يومئ إلى الإنسان الفاعل صاحب الدور والوظيفة، الإنسان صاحب الإرادة الذي يسعى لرسم كينونة خاصة به تميزه كإنسان يرتقي في بناء الحضارة الإنسانية.

ومن هنا، فإن المتتبع نشأةَ الحضارة العربية الإسلامية والقارئ إياها قراءة موضوعية من غير تعصب أو استعلاء؛ سوف يجد بما لا تخطئه عين الإنصاف أن تلك الحضارة لم تنهض على أكتاف شعب أو قوم بعينه، ولم تُؤسّس على عنصر بشري بعينه، وإنما أسهمت في بنائها ثلة من الأجناس والأقوام التي تعدّدت ثقافاتها، وتنوّعت مصادرها، فكان حضورها مؤثرًا إلى هذه الدرجة أو تلك بما يتوافق مع ثقافة تلك الأقوام وفكرها ولغتها التي تجيد الإفادة منها. وهذا ما نلاحظه كثيرًا عند حديثنا عن السريان -موضع عنايتنا في هذا البحث- الذين كانوا يعدّون الشريان الحيوي الذي تدفقت من خلاله دماء الترجمة والنقل من اليونان إلى العرب الذين كانت أرواحهم تواقة إلى الارتواء من منابع الفلسفة والطب اليونانيّين نظرًا إلى حاجتهم الماسة إلى تأسيس دولتهم الفتية وإرساء بنيانها.

لم يكن حضور السريان واهتمامهم بالمعرفة والعلوم والترجمة محصورًا بمرحلة ما بعد الفتح العربي فحسب، بل امتدّ إلى ما قبل ذلك بكثير، فقد أسسوا عددًا من المدارس في ما بين النهرين، من مثل مدرسة الرها ومدرسة قنسرين على الفرات ومدرسة نصيبين في الجزيرة اللواتي دُرِّسَت فيهن العلوم اليونانية باللغتين اليونانية والسريانية، فضلًا على تدريسهم اللاهوت والفلسفة والطب، وترجمتهم مؤلفات كبار الفلاسفة والعلماء من أمثال أرسطو وأبقراط وأفلاطون وغالينوس وغيرهم. وقد انتقلت تلك الثقافة في ما بعد إلى العرب المسلمين، فتلقفوها وأعادوا إنتاجها وتبيئتها من جديد

(1) باحث وأكاديمي سوري.

بما لا يخرج عن روح الإسلام من أجل أن يكون ذلك عونًا لهم في مناقشة عدد من القضايا الدينية والاجتماعية التي تواجههم، وكان عليهم أن يقدموا جوابًا حاسمًا لها، ولا سيما أنهم في أولى مراحل بناء دولتهم.

يستهدف البحث تفحّص مبررات الحضور الكثيف للعنصر السرياني في الحضارة العربية الإسلامية من جهة، وسيحاول قراءة دلالات ذلك الحضور وسياقاته من جهة أخرى، للوقوف على الدور الذي لعبه السريان في تلك البيئة الإسلامية في وقت كانت فيه حاجة قوية إلى الإفادة من خبرة تلك الشعوب التي تمتلك المؤهلات الثقافية والمهارات الإدارية. ومن هذه القضية الرئيسة يتفرع عدد من الأسئلة الفرعية التي يمكن إجمالها بسؤالين أساسَين هما:

1. ما الدور الإداري والتنظيمي الذي لعبه السريان في بناء الدولة الأموية؟
2. ما الدور الثقافي والفكري الذي قام به في السريان في العهد العباسي عبر ترجمة العلوم المختلفة إلى اللغة العربية؟

ثانيًا: ثقافة السريان ولغتهم

إن السريان الذين ضلعوا اللغة اليونانية، ووقفوا على مفرداتها ومعانيها، ووقفوا على المبنى والدلالات التي ترمي إليها، لعبوا دورًا أساسيًا وحاسمًا في المجتمع العربي الإسلامي، فكانوا جزءًا منه، وشاركوا في بناء ثقافته وفكره، فالسريان لهم السبق في الميادين العلمية، ((فالثقافة السريانية في القرون الوسطى حصلت على انتشار عريض، وأظهرت تأثيرًا كبيرًا على تطور الثقافة العالمية، وكفرع من الآرامية فإن السريالية تعد لغة أدبية جدّ متقدمة، بحيث إنها قادرة على توصيل أعقد الأبنية الفكرية وأصعبها، والمصطلحات والمفاهيم الفلسفية))[2]، وهو ما هيأ لهذه اللغة أن تتصدّى لمهمة الترجمة بقدر ما توافر لأصحابها من الأحوال والإمكانات، فكانت بهذا المعنى الوعاء الذي احتوى الثقافة اليونانية ثم أعاد إنتاجها بطريقة أو أخرى لكي تتماشى مع البيئة الإسلامية الجديدة التي لم يدّخر أصحابها جهدًا كي يتلقفوا بشغف كل ما نقله علماء السريان وتراجمهم من اليونانية إلى السريانية أو العربية مباشرة. ((فالكتابة السريانية كانت أولى الكتابات السامية التي بلغت درجة رفيعة من التطور والتقدم في مجال التدوين، ولقد سار السريان على نهج الإغريق الذين استخدموا أحرفًا خاصة للدلالة على أصوات المدّ (الأحرف الصوتية) حيث أدخل السريان في كتاباتهم لبلوغ هذه

(2) نينا بيغوليفسكايا، ثقافة السريان في القرون الوسطى، خلف الجراد (مترجمًا)، ط1، (سورية: دار الحصاد، 1990)، ص41.

الغاية علامات وإشارات خاصة ثم بدؤوا باستعمالها بشكل منتظم وثابت))[3].

فاللغة السريانية وفق هذا المعنى -التي عُبِّر عنها من خلال الكتابة- تمدّدت وتوسّعت ولاقت رواجًا واسعًا في الأوساط المسيحية والإسلامية على حد سواء، لم تكن لتستوعب الفلسفة والطب والأدب فقط، بل كانت ترتدي فوق ذلك -وهذا ما منحها لاحقًا مزية جديدة حين أضحى لأصحابها شأن عظيم في مجال الإدارة في العصر الأموي- ((في منطقتي الشرق الأدنى والشرق الأوسط طابع اللغة العالمية، لغة الدبلوماسية والتجارة، وأصبحت المحطات التجارية السريانية مواطن ومنابع للكتابة والمراسلات السريانية، إضافة إلى أهميتها العلمية والدعاوية بالنسبة للسريان))[4]، وهذا يعني أن السريان الذين استطاعوا ببراعة وحرفية أن يستوعبوا تراث اليونان ويترجموا قسمًا كبيرًا منه، لم يفيدوا منه العرب وحدهم فحسب، وإنما عمّموا تلك الفائدة على الشعوب الأخرى كالفرس والهنود من خلال مدارسهم في الرها وفي نصيبين[5] وقلنسرين، وغيرها من المدارس الأخرى، وخصوصًا كانت ((اللغة السريانية على مدى عدة قرون لغة دولية (عالمية) في بلدان الشرق ومناطقه، والذي لم يقتصر استعمالها على السريان وحدهم، وإنما شمل جيرانهم أيضًا -الفرس، البيزنطيين، والعرب. جرت المباحثات الدبلوماسية باللغة السريانية بين إيران وبيزنطة، وفي هذه اللغة وضعت الأحكام والنصوص الإجرائية- العملية في سورية وفي بلاد ما بين النهرين، وقد كتبت بهذه اللغة وترجمت مختلف الكتب من شتى الأنواع والأجناس، بدءًا من الشروحات على مؤلفات أرسطو ووصولًا إلى حكايات كليلة ودمنة، وعن طريق السريان بالذات تعرّف الفرس والعرب على العلوم والفلسفة اليونانية))[6].

لقد دعت الحاجة والضرورة معًا إلى أن يكون للسريان دور فاعل وأساس في الدولة العربية الإسلامية، إذ لما انطلقت الأخيرة، وجد الخلفاء أنفسهم بحاجة إلى من يساعدهم في إنشاء دولة منظمة وإدارتها، يتسنى لهم من خلالها السيطرة على الشعوب والقبائل التي تتوزّع في عرض البلاد وطولها على اختلاف مشاربها ومعتقداتها. وقد كان السريان -الذين اكتسبوا مهارات جمّة في أثناء مشاركتهم في إدارة شؤون الدولة البيزنطية- أكثر هذه الشعوب خبرة في الإدارة وتمرسًا بها، فضلًا على إلمامهم بلغات عدة من مثل اليونانية والفارسية. فقد ((حملت اللغة السريانية وآدابها تصوراتٍ وآراء أيديولوجية جديدة، وأفكار فلسفية، ومفاهيم فلكية وجغرافية، ومعلومات علمية مجربة في حقلي

(3) سمير عبده، السريان قديما وحديثًا، ط1، (عمان: دار الشروق،1997)، ص158.

(4) نينا بيغوليفسكايا، ثقافة السريان في القرون الوسطى، ص 44.

(5) ((في الحقيقة إن قواعد أكاديمية نصيبين وأنظمتها، تعتبر أروع معالم التعليم السرياني، وهذه القوانين، أو اللوائح تجسد أقدم نظام داخلي لجامعات القرون الوسطى)). المرجع السابق نفسه، ص77.

(6) المرجع نفسه، ص 158.

السيمياء والطب. وقد استندت هذه المعارف على العلوم الإغريقية البيزنطية التي تطوّرت وازدهرت ثم أضيفت إليها معطيات جديدة توصل إليها السريان))[7]، ففتحت لهم الباب على مصراعيه كي يشاركوا مشاركة فاعلة مع غيرهم من الأقوام الأخرى في بلورة أساليب خاصة بهم في الإدارة ومسك الدواوين والجباية، وهو ما مكّن صلاتهم بالخلفاء وقربهم منهم، لا سيما حين سمح لهم معاوية بمزيد من التغلغل في المجتمع العربي من خلال تسامحه معهم بقدر ما كان ذلك مفيدًا له في تعميق سلطته وتقوية سلطانه كي يستتب له النظام والأمن.

ثالثًا: الدور الإداري للسريان في العهد الأموي

لم تبدأ الإسهامات الجدية في المشاركة الفعّالة للسريان ببناء الحضارة العربية الإسلامية إلا في المرحلة الأموية التي اتخذت دمشق عاصمة لها، فهي المدينة التي عانى سكانها -ومنهم السريان- الاحتلالَ البيزنطي، كما أن العرب -أصلًا- لم يكونوا يملكون المعرفة أو الخبرة اللازمتين لإدارة الدولة ومسك الدواوين -وهو ما تحقق بتمامه في العنصر المسيحي السرياني الذي كان يملك مواهب لم يكن يحوزها غيره- فقد تلاقت في هذا المضمار إرادتان: إرادة الخلفاء والأمراء الأمويين الذين كانوا يطمحون إلى تقوية دولتهم وإقامة بنيانها من جهة، وإرادة السريان الذين يملكون الكفاءات والمؤهلات التي تخوّلهم استلام المناصب الإدارية، وتسيير دفة الدولة على خير وجه من جهة أخرى. وبالتقاء الإرادتين تحققت المصلحة المشتركة لكل من الطرفين على حد سواء. ولم يكن لتلك الإرادة المشتركة أن تتبلّور وتتعيّن في الواقع لولا الرعاية الخاصة التي حظي بها السريان في العصر الأموي، وبخاصة في عهد معاوية الذي ظهرت رعايته للنصارى في أوضح صورها، عندما أعاد بناء كنيستهم في الرها التي دمرها الزلزال. ولم يتوقف عند حدود ذلك فقط، وإنما قرّب منه أيضا سرجون النصراني، وجعله من أخص خاصته، وكان ((سرجون بن منصور من أكبر مستشاريه نفوذًا ومكانةً، وقد أورثه ابنه يزيد))[8].

وعليه فقد كان الخلفاء الأمويون -بعد أن خبروا السريان وعرفوا مقدار ما يحوزونه من مواهب تجلت بداية في اهتمامهم بالعلم والمعرفة والترجمة، وضلوعهم في معرفة اللغات والاهتمام بتعلّمها، ومعرفتهم بأمور الإدارة والخبرة فيها- يرغبون في الاعتماد على هؤلاء السريان، وإشراكهم في إدارة الدولة، حتى وصل الأمر بهم إلى تقلّدهم مناصب عليا فيها، ((فقد كان طبيعيًا بعد أن اتسعت رقعة

(7) المرجع السابق ذاته، ص57.

(8) يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص 127.

الدولة العربية بفتوح الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب والأندلس، وانقلبت الخلافة إلى ملك، أن يحتك العرب بشعوب متحضرة لها أنظمة وإدارات متفوقة، وأن يفيدوا من هذه الأنظمة سيما ما يتعلق منها بالدواوين وبعض النظم الإدارية، فأخذوا عن الفرس نظام الدواوين،.... وبقي أمر الشؤون المالية في الموالي والذميين))[9].

ولم يكن الخلفاء والأمراء ليتوقفوا عند الاستعانة بالسريان في شغل المناصب العليا في الدولة فحسب، بل كانوا أيضًا يعهدون إليهم المكاتب الخاصة التي كانت مهمتها الإشراف على الأمن وحفظ أسرار الخليفة الخاصة ومراسلاته، وهذا لم يكن ليتم لولا المنزلة العالية التي احتلها السريان عند الخلفاء، والمتأتية من سعيهم الحثيث في أن يبذلوا جهدًا استثنائيًا في النهوض بإدارة الشؤون الموكلة إليهم بحرفية عالية، حتى تلك التي تتخصص مثلًا بأمور الحرب والفتوحات وقيادة الجيش. وفي مرحلة لاحقة من التاريخ الإسلامي أوكل الخليفة العباسي (المأمون) ((إلى المسيحي السوري ليون الطرابلسي حملة الفتح الأموية الأولى الزاحفة على القسطنطينية من البحر، فكم كانت العلاقة حميمة بين أبناء سوريا آنذاك، وكم كان التسامح قائمًا حين يقود مسيحي أرثوذكسي أسطولًا لدولة وظيفتها إشاعة الإسلام ضد دولة أرثوذكسية))[10].

فالسريان وفق هذه الحال -وإن كانوا يدينون بالمسيحية ويدافعون عنها- لم يكن ذلك ليمنعهم من أن يعلنوا ولاءهم للمجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها، وتجمعهم بشعوبها إرادة حياة مشتركة ومصير واحد. ((إن تشبث المسيحيين السوريين ببلادهم جعلهم لا ينجرّوا إلا وفق مصالح دولتهم دون الاعتبارات الدينية التي تجمعهم بالخصم مميزين بين الدنيا والدين في علاقاتهم السياسية))[11]، ولذلك ليس غريبًا البتة أن نرى ذلك الاحترام للعنصر السرياني جليًا في المجتمع العربي الإسلامي، لأن السريان عرفوا كيف يوائمون بين دينهم ودنياهم، بين ما هو لهم وما هو لغيرهم، بين واجباتهم تجاه الدول التي يعيشون فيها ويتشاركون الإرادة المشتركة مع شعوبها، وحقوقهم في هذه الدول.

هناك كثير من الأمثلة على الحضور المميز في المرحلة الأموية، وأول مَن نال القربى لديهم حين الفتح العربي هو منصور بن يوحنا السرياني الذي كان وزيرًا للمالية في عهد الخلفاء الراشدين. أما ابنه سرجون، وحفيده يوحنا المشهور بالقديس يوحنا الدمشقي[12]، فقد تولَّيَا ديوان الأعمال

(9) عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، ط1، (مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1997)، ص406.

(10) سمير عبده، المسيحيون السوريون قدينا وحديثًا، ص11.

(11) المرجع السابق ذاته، ص11.

(12) ((ولد يوحنا الدمشقي في دمشق نحو سنة 675 وتوفي عام 749، وكان أبوه الوجيه منصور بن سرجون يتولى غدارة بيت المال عند الفتح الإسلامي، وهو الذي تولى مع أسقف دمشق مهمة تسليم المدينة للعرب الفاتحين. وقد وكل إليه الفاتحون أمر جباية الأموال الأميرية ومسك حسابات الجيش، فكان عند معاوية ومن خلفه وزيرًا مطلقًا كالصدر الأعظم عند سلاطين بني عثمان، فأولاه الاثنان ثقة

والجبايات في عهد الخلفاء الأمويين. وأثبت مؤرخو السريان جميعهم أن إثناسيوس برجوميا الرهاوي ولّاه الخليفة عبد الملك بن مروان (685- 705م) الإدارة المالية في القطر المصري، وكان عهده في تلك الوظيفة عهد خير وبركة وإقبال على الدولة الأموية، ومنها أيضًا ارتحال الخليفة نفسه إلى حران واستقبال بطريرك السريان أونيس الرابع الحافل إياه، فكتب له الخليفة فرمانًا يخوله بموجبه على الشؤون البيعية جميعها، وهو أول فرمان أعطي لبطريارك سرياني من خليفة المسلمين[13].

حاول الأمويون الاستفادة من كل ذي خبرة في مجال الإدارة لبناء دولتهم الفتية، وساعدهم في ذلك آنذاك التشريع الإسلامي، وهو أن يبقى ((أهل الأديان الأخرى على أديانهم ما داموا قد قبلوا دفع الجزية، بل لقد بلغ من سعة صدر خلفاء بني أمية أنهم كانوا يبيحون المناقشات الدينية بين علماء الإسلام، وعلماء المسيحية في حضرتهم))[14]. وكانت توزع عليهم المناصب الإدارية العليا من دون المسلمين، هو ما عبر عنه أوليري بقوله: ((إنه في عهد الخليفة عبد الملك كان ثمة غيرة عظيمة لأن المسيحيين احتكروا جميع الوظائف الإدارية، وحاول الخليفة أن يستخدم العرب في أمكنتهم، ولكن التغيّر لم يكن ناجحًا، وأكثر ما استطاع عبد الملك أن يفعله هو أن يحوّل الكتابة من الإغريقية إلى العربية، وأن يكتب على النقود))[15].

رابعًا: الدور الفكري للسريان في العهد العباسي (الترجمة)

لقد حققت الترجمة في هذا العصر منزلة عالية ومتقدمة نظرًا إلى أن الخلفاء القائمين على رأس الدولة قد شعروا أن تقدم الدول ونهوضها رهن بالاهتمام بالعلوم والمعارف التي لم تكن متاحة آنئذٍ إلا عن طريق نقلها من الشعوب التي كان لها باع وسبق في إنتاجها. ولذلك نجد أن هؤلاء الخلفاء قد انشغلوا بتشجيع الترجمة، وإجزال العطاء لمن يعمل فيها، ولا سيما السريان الذين كانوا يمتلكون مهارات كبيرة، وحضورًا مشهودًا له في هذا المضمار. فلما جاء الخليفة المأمون أراد أن يشد من عضد دولته، ويُقوي أواصر حضورها في المجالات كافة، لا سيما أنه كان قد ورث حركة ترجمة نشطة تعهد رعايتها من كان قبله في الحكم، فزاد اهتمامه بها، وعزز حضورها، وزاد ((الاهتمام بدار الحكمة، وأرسل إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلاد

كبرى، وكان لا بد لهما من خبرته وإخلاصه لتنظيم شؤون دولتهما الحديثة النشأة)). انظر: سمير عبده، المسيحيون السوريون، ص48.

(13) انظر: فيليب دي طرازي، عصر السريان الذهبي، ط1، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م)، ص31.

(14) الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، ط1، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص131.

(15) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، تمام حسان (مترجمًا)، (القاهرة: دار عالم الكتب، 2002)، ص119.

اليونان، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع فأخرج المأمون من أجل تلك المهمة جماعة من المترجمين السريان المتضلعين بالعلوم، منهم (الحجاج بن مطر، وابن بطريق، فما كان منه -أي المأمون- إلا أن أمر هؤلاء التراجمة بنقل وترجمة كل الكتب التي أحضروها ففعلوا ما طلبه منهم))[16].

وقد لمس المترجمون السريان هذا الولع بالترجمة من جانب الخلفاء بأم العين، فوجدوا في ذلك معبرًا لنيل الحظوة والمنزلة بفضل ما امتلكوه من معرفة باللغات اليونانية والسريانية، والضلّوع فيهما، فضلًا على عنايتهم بتعلم اللغة العربية، ما مكّنهم التسيّدَ والحضور، وقد كان من أشهر هؤلاء المترجمين السريان في العصر العباسي: ثوفيل بن توما الرهاوي وجورجيس وجبرائيل بن بختيشوع[17] ويوحنا بن ماسويه، والحجاج بن يوسف الكوفي وثابت بن قرة وحنين بن إسحق وإسحق بن حنين. ونخص بالذكر حنين بن إسحاق الذي ترجم كتبًا عدة في المنطق والفلسفة والطبيعة، لكن ما نقله أغلبه كان في الطب، وقد ترجم من اليونانية إلى السريانية والعربية، فترجم لغالينوس 97 كتابًا إلى السريانية، نقل منهم إلى العربية 39 كتابًا فقط.

وقد وصف دي بورفي كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) الدور الذي احتله السريان في مجال الترجمة فقال: ((إن الذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية في ما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعًا يكونون من السريان، ونقلوا ما نقلوه إما عن السريانية القديمة، أو عن تراجم أصلحوها، أو قاموا بها من جديد))[18].

غير أن المتابع نشاطَ السريان العلمي، وترجماتهم أمهات الكتب من اللغة اليونانية إلى السريانية، ومن ثم الترجمة من السريانية إلى العربية بعد هضمها والوقوف على معانيها، سيجد بلا مراء أن الكتب المترجمة والمصنفة أغلبها كان كتبًا طبية للوهلة الأولى، إذ إن هؤلاء المترجمين[19] أولوا عنايتهم لنقل كل ما يمكن استحضاره وترجمته من المعارف الطبية اليونانية، لتأتي بعدها من حيث الأهمية في الترجمة كتب الفلك والكيمياء وغيرها لتغدو الفلسفة في هذا السياق في ذيل القائمة من جهة

(16) الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، ص 171.

(17) ((يذكر أبن أبي أصيبعة أن الرشيد عندما مرض عالجه جبرائيل بن بختيشوع فرفع من مكانته لديه حتى إنه قال لأصحابه: كل من كانت لديه له إلى حاجة فليخاطب بها جبرائيل لأني أفعل ما يسألني فيه ويطلبه مني))، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ط1، (د.م: المطبعة الوهابية، د.ت)، ص127.

(18) دي بور دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، محمد عبد الهادي أبو ريده (مترجمًا)، ط1، (مصر: لجنة التأليف والترجمة، د، ت)، ص27.

(19) ولقد بذل السريان أقصى جهدهم في الإحاطة بالتراث اليوناني، وكانوا يجوبون الأقطار سعيًا وراء استكمال الكتب التي وقعت تحت أيديهم، يقول حنين بن إسحق عن كتاب في البرهان لجالينوس الذي كان نادر الوجود في القرن الثالث الهجري، إني بحثت عنه بحثًا دقيقًا، وجبت في طلبه أرجاء العراق وسوريا وفلسطين ومصر إلى أن وصلت إلى الإسكندرية، لكني لم أحظ إلا بما يقرب من نصفه في دمشق))، القفطي، أخبار الحكماء نقلًا عن: الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، ص212.

الأهمية في النقل والترجمة. ولكن ترتيب سياق الترجمة وأولوياتها لم يكن عن غفلة أو من دون قصد بالنسبة إلى هؤلاء المترجمين السريان، فقد كانوا يعلمون علم اليقين أن البدء بترجمة الكتب الطبية عن اليونانية أو الفارسية هو أقرب إلى القبول والموافقة بالنسبة إلى الرهط الأكبر من عامة المسلمين؛ علاوة على خلفائهم، لأن الطب لا يثير مشكلات عقائدية ودينية كما هو حال الفلسفة التي لم تكن الأذهان قد تفتحت بعد لقبولها والتعاطي مع قضاياها ومشكلاتها. ولكن واقع الحال هذا لم يدم طويلًا، لأن كثيرًا من المستجدات والأحوال الطارئة في المجتمع العربي الإسلامي الوليد قد أذنت بالحاجة إلى قبول الفلسفة والترحيب الخجول بها، وبخاصة تلك المحمولة على أجنحة الطب، أي تلك الفلسفة التي حاولت أن تطرح مسائلها طرحًا غير مباشر لئلا تصدم العامة الذين كانوا يعتقدون أن التفلسف يفضي إلى الكفر والزندقة والخروج عن الدين القويم. ((حتى إنه برز لديهم اهتمام مبكر تجاه الفلسفة اليونانية من جهة، وتجاه الطب من جهة أخرى حيث باشروا فورًا بترجمة مؤلفات بلوطارخ ولوقيانوس، والمحاورات المنسوبة إلى سقراط))[20].

وعليه نجد أن المترجمين السريان قد تنبهوا جيدًا إلى الفلسفة قد لا تكون مقبولة في مجتمع إسلامي يخشى فيه الأفراد على دينهم من المماحكات والمناقشات المنطقية والعقلية، ولذلك حاولوا أن تكون الفلسفة ((كجواز سفر للطب[21] - لتدخل به إلى الثقافة والمجتمع الإسلاميين، لكنها مع ذلك لم تتجاوز طبقة الأعيان، أعيان السلطة بصورة خاصة، وذلك طلبًا للرعاية والحماية))[22]. أي إن السريان -في هذا المنحى- قد استخدموا الفلسفة سلاحًا لتعزيز منزلتهم العلمية والاجتماعية عند الخلفاء والأمراء والنخب العلمية العربية الإسلامية، بعيدًا عن العامة وشجونها. ففي الوقت الذي شُغِل فيه السريان بترجمة الكتب الطبية وشرحها والتعليق عليها، كانت عينهم في الوقت ذاته على الفلسفة التي تمنحهم منزلة ربما لا يستطيع علم آخر أن يمكنهم إياها. وقد ذهب (علي أومليل) في كتابه (السلطة الثقافية والسلطة السياسية) إلى مثل هذا الرأي قائلًا: ((إن الطب قد استعمل مطية للأقليات العالمة غير المسلمة لتجد لها مكانة داخل نخبة المجتمع الإسلامي، ولهذا السبب نجد أن الطب أدخله مسيحيون قاموا بترجمات لأهم الكتب اليونانية القديمة، وبالتالي للكتب العلمية والفلسفية الأخرى التي يعتبر الطب جزءًا منها))[23].

(20) الشحات السيد زغلول، ثقافة السريان في الحضارة الإسلامية، ص170.

(21) ((لقد دخل الطب رسميًا مع بدايات الدولة العباسية، وكان لأسرة مسيحية نسطورية –وهي أسرة بختيشوع– الدور الأول في ذلك، وقد بدأ صعود هذه الأسرة حين استدعى الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور لعلاجه الطبيب جرجس بن بختيشوع من جنديسابور –هذه المدينة التي كانت من مراكز انتقال التراث الهلنستي إلى العالم الإسلامي– حيث كان رئيسًا لمشفاها)). علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 169.

(22) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط1. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996) ص169.

(23) المرجع السابق، ص 169.

لقد تنبه العلماء السريان إلى أن الترجمة قد تهيئ لهم موطئ قدم ومنزلة في المجتمع الإسلامي، فنهضوا بها، وعملوا على نقل كل ما من شأنه أن يمثل حاجة ملحة لدولة عربية في طور التأسيس، ولذلك تراهم يهبّون إلى تعلم اللغة العربية والتمكّن منها على أيدي النحويين العرب كي تكون ترجماتهم أمينة ودقيقة، لأن ذلك وحده هو الذي يحقق لهم حضورًا ومنزلة في مجتمع إسلامي يبتغي حكامه التمدد والانتشار وإرساء دعائم الدولة. فها هو حنين بن إسحق[24] ((وكما تعلم اللغة اليونانية بإحساس من الحاجة إليها، كذلك نجد أنه، وهو أحد أبناء الحيرة اضطر إلى تعلم العربية في وقت متأخر من حياته حيث كانت الطبقات الدنيا في الحيرة تتكلم السريالية، فقصد البصرة وكانت في ذلك العهد أكبر معهد لعلوم اللغة العربية وملتقى أقطابها، يقصدها الطلاب من كل حدب ليحذقوا ويفهموا، وهناك لزم الخليل بن أحمد حتى برع في اللسان العربي، وبذلك أصبح يجيد لغات أربعًا هي: الفارسية واليونانية والعربية والسريالية التي هي لغته الأصلية. ولقد أعانه ذلك على أن ينقل الكتب إلى السرياني وإلى العربي))[25].

فهذا الجهد الذي بذله السريان كان إلى حد كبير قد أوتي أُكله، وتجلى دقة في الترجمة ومهارة في العناية بها وتجويدها، والارتقاء بها للوصول إلى درجة عالية من الأمانة العلمية مكّن هؤلاء المترجمين أن يحظوا بمنزلة علمية واجتماعية رفيعة، وقد سعوا بقدر ما توافر لهم من أحوال للمحافظة على هذه الصورة الإيجابية التي صنعوها بجهدهم ومهارتهم. ولذلك نراهم في حالة مراجعة دؤوبة لما يترجمون، فما إن قيض لهم أن يتعلموا اللغة العربية، ويجيدوا التعامل مع قواعدها، حتى تراهم يرجعون إلى ترجماتهم الأولى يعيدون العمل عليها وتجويدها وتنقيتها من النواقص والعيوب لتضحي ترجمات دقيقة وموثوقة. ولعل ذلك يبدو واضحًا كما يرى أوليري ((في قول إسحق بن حنين في رسالة إلى علي بن يحيى عن كتاب في الفرق لغالينوس ترجمته وأنا شاب من نسخة يونانية مشوهة، ثم لما بلغت الأربعين من عمري طلب إلي تلميذي حبيش أن أصلحها بعد إذ كنت قد جمعت قدرًا من المخطوطات اليونانية، وعند ذلك رتَبتُ هذه بحيث نسقت منها نسخة صحيحة قارنتها بالنص السرياني ثم صححتها، وتلك عادتي التي اتبعتها في كل ما ترجمته. ويضيف إلى ذلك قائلًا: نقلت هذا الكتاب، كتاب النفس لأرسطو، إلى العربي من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة، فقابلت بها النقل الأول وهو شرح ثامسطيوس))[26].

(24) ((ولم يشأ حنين أن يقف عند حد النقل والتعريب، فلقد أحس قدرته على التأليف في هذه الموضوعات التي اشتغل بالترجمة فيها، وقد أورد القفطي قائمة كاملة لمؤلفاته، وقد كانت باللغتين السريانية والعربية، وكانت كتبه الطبية صورة منعكسة لكتب أطباء اليونان التي استنفد في ترجمتها أهم قسط من نشاطه في حياته العملية)). نقلًا عن: الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، ص 169.

(25) الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، ص191.

(26) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص220.

استوعب العرب إذًا العلوم اليونانية عن طريق السريان، والأساليب الدقيقة للترجمة، فنحتوا المفهومات والتعابير المعقدة بلغتهم القومية، مستفيدين بمهارة عالية من المعارف القيمة في مجالات الفلسفة، والطب، والكيمياء، والفلك وجغرافيا الأرض التي استطاعوا أن يطلعوا عليها بفضل استفادتهم من الترجمات السريالية، الأقرب إلى الأصول اليونانية، وقد لعبت دورًا استثنائيًا عظيمًا للغاية في استيعاب المعارف والشروحات والتعليقات والمناقشات التي ضمنها السريان في ترجماتهم، ((وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية قامت في ركيزة أساسية من ركائزها على اللغة بحكم مركزية النص القرآني لها، فلا غرو في أن يتبدى المتفلسفون في هذه الحضارة وكأنهم -في ارتهانهم للترجمة- يتكلمون لغة أخرى غير اللغة المرجعية، لهذه الحضارة، أو يستحدثون -على حد تعبير السيرافي في مناظرته مع متى- لغة في لغة مقررة بين أهلها، ومن هنا السهولة التي أحرز بها السيرافي بوصفه إمام النحويين المتعربين انتصاره في تلك المناظرة على متى بوصفه إمام المنطقيين المتهلينين))[27].

لقد كان للترجمة والنقل في العصر العباسي شجون ومواجع ومبررات يتعلق بعضها بالمترجمين السريان أنفسهم الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة مجتمع جديد يواجه عددًا من المشكلات التي تتعلق بالديانة المسيحية التي ينتسب إليها أولئك المترجمون، وهو ما يتطلب منهم أن يكونوا على معرفة بالمنطق والفلسفة اليونانيين لمواجهة المد المتزايد من المماحكات الكلامية الإسلامية، ويتعلق بعض هذه المشكلات بالديانة الإسلامية ذاتها حيث ينتمي إليها رهط كبير من العلماء العرب الذين أضحت لديهم خبرات كبيرة في المناقشة والجدل التي اكتسبوها من الشعوب التي تعايشت معهم، وهو الأمر الذي أفضى بهم إلى التعمق في قراءة منطق اليونان وفلسفاتهم من أجل أن يستتب لهم أمر الدفاع عن الدين والذود عنه في مواجهة الأقوام الأخرى. في هذا الجو الذي ينبري فيه كل طرف للدفاع عن عقائده وديانته نلاحظ أن ثمة حركة ((حركة فلسفية مسيحية -قد نشطت- أكثر استقلالًا عن اللاهوت منذ آخر القرن الرابع الميلادي إلى منتصف القرن السابع بزعامة يحيى النحوي واسطفان الإسكندري وغيرهما من رجال مدرسة الإسكندرية التي كان همها تقريب آراء الإغريق من الدين المسيحي في ما يتعدى مجرد التأويل العقلي للنص الديني، وهذه الحقيقة ذات أهمية في تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الإغريقية بعد أن اطلعوا عليها في صورة مختلفة، وبالأخص في صورتها الأخيرة القريبة منهم التي رسمها يحيى النحوي وأتباعه))[28].

أي إن المناخ الذي ساد في المجتمع العباسي وفر للسريان فرصة لا تعوض من أجل تحقيق ذواتهم من خلال نقلهم من الكتب ما وجدوا أنه قد يكون ذا نفع وفائدة، وبخاصة كتب الفلسفة، وذلك بعد

(27) جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص77.

(28) جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1998)، ص39.

أن ترجموا أهم الكتب الطبية اليونانية، وأصبحت بين متناول المهتمين في العالم العربي الإسلامي. فمن الطبيعي والحال هذه ((أن يهتم المسيحيون السريان بدائرة الأفكار، التي رسمت خطوطها الفلسفة، فهم، مثل المسيحيين الإغريق، عملوا دأبهم لاستيعاب الفلسفة ومن ثم وضعها في خدمة عقيدتهم، ويتفرد في هذا المجال الشخصية العلمية الرفيعة، الفيلسوف والشاعر السرياني الأشهر برديصان الذي استطاع أن يلبي ميوله العلمية والفلسفية بفضل معرفته العميقة للغتين السريانية واليونانية على قدم المساواة، حيث كان متبحرًا في العلم السرياني والثقافة الإغريقية))[29].

وعليه فإن فضل السريان ومنزلتهم العلمية والمعرفية لم يتشكّلا بين يوم وآخر، أو في عصر واحد بعينه، وإنما امتدا على مدى أجيال متعاقبة، حيث كانت ترجماتهم تتعرّض لكثير من التصويبات والإضافة بما يتفق مع المخزون المعرفي واللغوي الذي كان يزداد يومًا بعد يوم. حيث ظهر منهم عدد من الأطباء الذين أثروا المكتبة الطبية العربية بمخزون ثرٍ من الكتب والمصنفات التي استفاد منها خلفهم ونشؤوا عليها، فضلًا على حضورهم الفلسفي الذي كان يتكامل مع الجانب الطبي ويغنيه. وحتى لو حاولنا أن نعدد أسماء علماء السريان وأطبائهم لما تيسر لنا مقام المقال ههنا؛ لأن ما يعنينا في هذا المنحى أن نثمّن ما قدمه هؤلاء العلماء عبر سنين طويلة وعهود متقادمة أغنوا فيها روافد العلوم والمعرفة التي صبت جميعها في بحر الإسلام -بالمعنى الحضاري للمفهوم- الذي كان ((يمثل بمعنى من المعاني توفيقًا تاريخيًا حقيقيًا -على الصعيد الديني- بين النظام الديني اليهودي والنظام الديني المسيحي في مركب ديني جديد أصيل يجمع بين الخاصتين الجوهريتين في كل منهما ممثلًا طموح الروح السامية إلى التكامل والشمول والتوحيد والجمع بين الدين والدنيا)).[30]

خامسًا: خاتمة

مما لا شك فيه أن ما ورد في بحثنا هذا من أفكار وطروحات حول دور السريان في العصرين الأموي والعباسي -سواء من جهة دورهم في الإدارة والدواوين والجباية وقيادة الحرب، أم من جهة دورهم الذي كان يتعاظم يومًا بعد يوم في إطار ترجمة كل ما يمكن ترجمته من اليونانية إلى السريانية وتاليًا العربية- لم يتطرق إلا إلى جانب بسيط من الجوانب المضيئة مما قدموه خلال مراحل طويلة من معايشتهم العرب المسلمين، لأن ذلك قد كتب عنه كثير، بحيث لم يعد عاقل يستطيع أن يشكك في ذلك الدور السرياني الذي أثّر في العرب كتأثير الأخيرين فيه أيضًا. وهذا يدل على أن إرادة العيش

(29) نينا بيغوليفسكايا، السريان في القرون الوسطى، ص 173.

(30) محمد جابر الانصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999)، ص 111.

المشترك والحاجة إلى التواصل بين الأقوام والشعوب، حاجة تتجاوز الأديان التي ينتمي إليها أولئك الذين يتقاسمون الواقع مرغمين متناسين خلافاتهم وصراعاتهم التي لم تكن الأديان سببًا فيها، وإنما السياسات التي تدير الدول التي ينتمي إليها أصحاب تلك الديانات. وأكثر ما يعبّر عن هذا الموقف أن الأديان جميعها تنهل من المبادئ ذاتها، وتومئ إلى الأهداف ذاتها، هو ما عبر عنه (المهاتما غاندي) في موقف مشهور عندما جاءه مسيحي هندي يطلب التحول إلى الهندوسية، فقال له: ((اذهب وكن مسيحيًا صالحًا. وكان يعني بذلك طبعًا أن كل الطرق إلى الله صالحة شريطة توفر النية وقوة الإرادة والعزيمة))[31].

إن مشاركة السريان في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية تدلنا على المنزلة التي نالوها من خلالها جهدهم في مجالات الإدارة والترجمة والنقل والطب والآداب، فرفدوا الحضارة العربية الإسلامية بثقافة علمية يعتد بها، وقد أعاد إنتاجها العرب، وأضافوا إليها، وتمثلوها حتى أضحت جزءًا من سياق ثقافتهم ومعارفهم، ونحن إذ نعيد النظر في قراءة الدور الحضاري الذي كان يشغله السريان في الماضي والحاضر على حد سواء، فإننا نتفق مع المؤلف السرياني في قوله: ((نحن روح الشرق، ملحه وسكّره، وإذا لم يعِ العالم العربي والإسلامي جوهر وجودنا وحضور رسالتنا، وإذا لم تدخل في عقله قيم التنوع والتعدد واحترام كل إنسان وكل جماعة على قاعدة المساواة، وإذا لم يتغير الشرق وينتهي من كل فكر أحادي إلغائي يبشر بالحقد والكراهية ورفض الآخر وتكفيره، تكون المنطقة في طريقها إلى جهنم)).

(31) فراس السواح، دين الإنسان، ط4، (دمشق: دار علاءالدين،2002)، ص106.

المصادروالمراجع

1. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط1، (د.م: المطبعة الوهابية، د.ت).
2. الأنصاري. محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999).
3. السواح. فراس، دين الإنسان، ط4. (دمشق: دار علاء الدين، 2002).
4. أوليري. دي لاسي، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، تمام حسان (مترجمًا)، (القاهرة: دار عالم الكتب، 2002).
5. أومليل. علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
6. بور. دي، تاريخ الفلسفة في الإسلام، محمد عبد الهادي أبو ريده (مترجمًا) ط1، (مصر: لجنة التأليف والترجمة، د.ت).
7. بيغوليفسكايا. نينا، ثقافة السريان في القرون الوسطى، خلف الجراد (مترجمًا)، ط1، (سورية: دار الحصاد، 1990).
8. زغلول. الشحات السيد، السريان والحضارة الإسلامية، ط1، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975).
9. سالم. عبد العزيز، تاريخ الدولة العربية، ط1، (مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1997).
10. طرابيشي. جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1998).
11. ـــــــــ، وحدة العقل العربي الإسلامي، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2002).
12. طرازي. فيليب دي، عصر السريان الذهبي، ط1، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
13. عبده. سمير، السريان قديمًا وحديثًا، ط1، (عمان: دار الشروق،1997).
14. ـــــــــ، المسيحيون السوريون قديمًا وحديثًا، ط1، (دمشق: دار علاء الدين، 2000).

المحور الثاني: إسهامات السوريين السريان في التاريخ السوري المعاصر (1920 - 2020)

ܡܚܘܪܐ ܬܢܝܐ: ܡܫܗܡܬܐ ܕܣܘܪܝܝ ܣܘܪܝܝܐ ܒܬܐܪܝܟ ܣܘܪܝܐ ܡܥܪܝ (1920 – 2020)

الصحافة السريانية ودورها في تطوير اللغة الأم

كرم دولي[1]

أولًا: مقدمة

إنّ مستوى الإعلام والنشر، كّمًا ونوعًا، يعدّ من أبرز مؤشّرات ارتفاع المستوى الثقافي للجماعات والأمم، وهو دليل على حيوية الشعوب وتقدمها ورقيها الحضاري.

ولا يخفى على أحد ما للصحافة من دورٍ مهم في حياة المجتمعات، إذ تعكس حال التطور الذي بلغته. والصحافة منذ نشأتها ارتبطت ارتباطًا عضويًا بمسألة الحرية، فهي تختنق من دونها، وتنتعش معها وتتقدّم، ويتقدّم المجتمع معها نظرًا لدورها المهم في تصحيح السلبيات والأخطاء، ووضع المجتمع على الطريق الصحيحة. من هنا يمكن وصفها بمرآة المجتمع، وبعضهم عدّها سلطة (رابعة) قادرة على التحكّم باتجاهات الرأي العام. الصحافة، وإن كانت تحث في بادئ الأمر على تعلّم القيم والمبادئ وترسيخها وتثوير المجتمعات، بيدَ أنّها في زمن العولمة تحولّت إلى صناعة (تروّج للسلع كما للأفكار)، وهذا الدور يتنامى باطّراد مع تنامي دور الاقتصاد الذي بات يتحكّم أيضًا بالفكر والثقافة.

وَعَت النخب السريانية الدور المؤثّر للصحافة مبكّرًا، ولتأكيد ذلك، أعرض في هذه المقدّمة اقتباسات لاثنين من أبرز رجال الصحافة السريان، لِما يحملان من تكثيف غني ومعبّر عن دور الصحافة. الملفان[2] نعوم فائق[3] أورد في مقالة بعنوان (الجرائد وفوائدها) [4] كتبها في جريدة

(1) كاتب سوري، عضو المكتب السياسي في المنظمة الآثوريّة الديمقراطيّة.

(2) الملفان: وتعني المعلم بالعربية.

(3) عبود زيتون، نعوم فائق والنهضة السريانية الآشورية، ط1، (ألمانيا/ فيزبادن، د.ن، 2020)، ص 16.

نعوم فائق: هو نعوم بن إلياس بالاخ، ولد في ديار بكر عام 1868، لقب بـ(فائق) جريًا على عادة الأتراك في ذلك الزمان. تعلّم السريانية والعربية والتركية والفارسية في المدرسة الثانوية في ديار بكر. عمل بالتدريس من 1888 حتى 1912 عندما هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية، وتوفي فيها عام 1930. ويعد رائد النهضة القومية عند السريان الأشوريين. أصدر عام 1908 جريدة كوكب الشرق باللغات السريانية والعربية والتركية في ديار بكر (تركيا). ثمّ جريدة (ما بين النهرين) في أميركا (1916- 1929). تولّى رئاسة تحرير جريدة (الاتحاد) التي أنشأتها الجمعية الكلدانية الأشورية عام 1921. له عشرات المؤلفات تتناول جوانب قومية ولغوية وتراثية.

(4) عبود زيتون، نعوم فائق والنهضة السريانية الآشورية، ص187

(بيث نهرين)[5] العدد التاسع، 1920 ((الكل يعلم أنّ الجرائد في الشعب هي لسان حاله، والشعب يُعرَف بجرائده. ولولا الجرائد لظلّت الأمم خاملة الذكر، فاقدة للشرف القومي، وعادمة لكل فضيلة علمية أو أدبية أو تاريخية، والأمّة التي ليس لها جرائد هي أمّة خرساء وصمّاء وخاملة. والأمّة التي لا تحافظ على نفسها، ولا تغار على لسانها، ولا تسعى لإثبات وجودها، ولا تنشر تواريخها، ولا تطبع كتبها، ولا تحافظ على آدابها ولا تناصر صحافتها. من يعرفها؟ ومَن يسمعها؟)).

وقال فريد إلياس نزها[6] صاحب مجلة الجامعة السريانية (عام 1934)، وناشرها: ((نحتاج صحافة حرّة، لأنّ الصحافة هي روح الأمّة وحياتها ومظهرها الوضّاء الذي يبيّن منزلتها ويرفع شخصيتها. كما أنّ الصحافة هي الناظر العام والمفتش الأعلى بما تحمل من آراء أبنائها المتنورين والأحرار، فيأخذ بها رجال الإدارة في الجمعيات والمعاهد الأدبية والدينية والاجتماعية، ما يرونه نافعًا وملائماً لروح محيطهم وعوامل نهضتهم)).

هذه الآراء جاءت في مرحلة كان فيها التعليم محدودًا في أوساط السريان، ولا سيما التعليم العالي. وفي وقتٍ كان مفهوم الصحافة يطلق فقط على الجرائد والمجلاّت، بينما في عصرنا الحالي، فإنّ مفهوم الصحافة لم يعُد بذلك المعنى الضيّق، وإنّما اتّسع وازداد شمولية مع تطوّر التكنولوجيا بحيث بات يتضمّن اليوم الراديو والتلفزيون والإنترنت الذي أطلق فورة في مجال وسائل التواصل الاجتماعي، وبات تأثيرها أقوى من ذي قبل، وفتحت الأفق أمام النشر لكل إنسان، وتلقّي الأخبار والمعلومات لكل إنسان في أنحاء العالم كافة.

ثانيًا: الصحافة السريانية

إن اهتمام السريان بالصحافة والكلمة المكتوبة مثل شركائهم في البلدان التي عاشوا فيها في دول المشرق، يعكس روح التمدّن ورغبة اللحاق بركب التطور. فعلى الرغم من أنّ السريان لم ينعموا بالاستقرار في ظل كيان أو دولة خاصة بهم تسمح لهم بإنشاء مؤسسات خاصة بهم ولا سيما في مجال الصحافة، فإنّهم أدركوا مبكّرًا أهمية الصحافة في النهوض بمجتمعهم. وسبقوا كثيرًا من شعوب

(5) عبود زيتون، نعوم فائق...، ص 37

(6) فريد إلياس نزها، وما أبرئ نفسي، مجلة الجامعة السريانية، افتتاحية العدد الثالث والرابع، آذار ونيسان 1939.

فريد نزها: ولد في حماة في 10 كانون الثاني عام 1894، وهاجر إلى الأرجنتين مع قوافل المهاجرين الأوائل من سورية، أسس مجلة الجامعة السريانية في بيونس آيرس عام 1934م بدعم من النادي الأفرامي السرياني في الأرجنتين، جعل من مجلته التي أصدرها وترأسها لأكثر من 37 عامًا منبرًا حرًا لكل الأدباء السريان في العالم، وكان قد أسس لها وكلاء في الوطن والمهجر، توفي في 19 تشرين الأول/ أكتوبر 1971م.

المشرق في إصدار الصحف والمجلاّت. فوُلدت أوّل صحيفة سريانية في مدينة أورميا الإيرانية، وهي (زهريرا دبهرا)[7]، وتعني (شعاع النور)، وذلك عام 1849 بالحرف السرياني وباللغة السريانية، ثمّ توالى بعد ذلك صدور الصحف والمجلات السريانية في عدد من المناطق، ولاسيما في مراكز المدن مثل (آمد، خربوط، أورميا)، وساعد في ذلك انتشار المطابع بالأحرف السريانية التي جلبتها البعثات التبشيرية إلى المنطقة في سياق تنافسها على اجتذاب السريان إلى صفوفها.[8]

بعد المجازر التي تعرّض لها السريان بطوائفهم وتسمياتهم كلها خلال الحرب العالمية الأولى، هاجر قسم كبير منهم هربًا من الاضطهاد إلى أميركا الشمالية والجنوبية. وهناك نشأت صحافة سريانية متطورة، اتّسمت بالجرأة في تناول المحرّمات والتابوهات التي لم يجرؤ أحد على الاقتراب منها في المجتمع السرياني، وكان من الصعب تناول هذه القضايا، ولا سيما القضايا التي تمسّ الدين أو أدوار رجال الدين الذين جسّدوا في ذواتهم نخبة هيمنت على مقدرات المجتمع كلها لقرون طويلة إلى جانب وجوه العشائر والقبائل. برزت أسماء لامعة في الصحافة السريانية من مثل: نعوم فائق،

(7) يونان هوزايا، «تاريخ الصحافة السريانية.. فصل من تاريخ شعبنا»، https://tinyurl.com/muzd4dm3، zowaa.org

((صدرت زهريري د بهرا «أشعة النور» في أورميا في 11/1/ 1849، بوصفها أول صحيفة سريانية، شهرية ثم نصف شهرية بأربع صفحات، وبالسريانية، رأس تحريرها د. بنيامين لاباري وبمساعدة رابي ميرزا شموئيل، تميزت بتنوعها الإخباري والثقافي والأدبي، وتتحدث افتتاحية العدد الأول عن المدارس بوصفها مؤسسات ذات أهمية كبرى، ولها الدور الفعال في حياة الأمم والشعوب، وتشير إلى أن التعليم يؤدي إلى اللحاق بركب التقدم الحضاري، هكذا تحتاج كل قرية آشورية إلى مدرسة)) نقلًا عن المرجع السابق.

(8) سركون بيث شليمون، تأملات آشورية: مجموعة مقالات، (العراق- دهوك: المركز الثقافي الآشوري، 2000).

آشور يوسف [9]، فريدون آثورايا[10]، يوئيل وردا[11]، يوخنا موشي[12]، فريد نزها وآخرين، وظهرت صحف عدة في لبنان وسورية والعراق وإيران وروسيا. أسهم هذا في إيقاظ الإكليروس (رجال الدين) من سباتهم، فبادروا إلى إصدار مجلات كنسية في أورميا وماردين والقدس وغيرها[13].

عانى الصحافيون السريان السلطات الاستبدادية كما هو حال رجال الصحافة في كل مكان في دول الشرق، فطبيعة عملهم تتطلّب قدرًا كبيرًا من الشجاعة والجرأة في إيصال الحقيقة إلى الرأي العام والدفاع عنها. ودفع عدد منهم حياته ثمنًا لمواقفه وآرائه. أعدمت السلطات العثمانية بشار حلمي بورجي صاحب جريدة (شيفورو)[14] أي (النفير) في ديار بكر عام 1915، وأعدمت أيضًا آشور يوسف صاحب جريدة مرشد الآثوريين[15] عام 1915 في خربوط[16]، وأعدم السوفيات فريدون

(9) آشور يوسف: ولد في خربوط (تركيا) عام (1858- 1915). يعد رائد الصحافة السريانية، أصدر جريدة مرشد الآثوريين عام 1908 في خربوط – تركيا، كان أستاذًا في كلية الفرات. أعدمته السلطات العثمانية عام 1915 خلال الحرب العالمية الأولى. للمزيد راجع: رجالات الأمة الآشورية، (د.م: إصدار وطباعة اللجنة الثقافية في المنظمة الآثورية الديمقراطية، 1996).

للمزيد عن حياة آشور يوسف يمكن مراجعة: عبود زيتون، نعوم فائق والنهضة السريانية الآشورية، ص82. وكتاب:

Alice Nazarian, Bloodied but unbowed, Nenveh press (2018). https://tinyurl.com/yc3cbm5b

(10) أنطوان دنخا الصنّا، «الثائر القومي الشهيد فريدون اتورايا امتزج الفكر القومي الاشوري مع الفكر الماركسي»، موقع قناة عشتار الفضائية https://tinyurl.com/4tjv86bx

((فريدون آثورايا (بيت أوراهم): ولد عام 1891 في مدينة أورميا (إيران). أنهى دراسته الثانوية بتفوق في أورميا، درس الطب في مدينة تبليسي في جمهورية جورجيا، وبعد تخرجه أصبح ضابطًا طبيًا في الجيش السوفياتي. عام 1926 صدر بحقه قرار تعسفي وظالم من محكمة سوفيتية وأُعدم في زمن ستالين. كان شاعرًا وصحافيًا أصدر مجلة الناقوس 1917، أسهم كذلك في تأسيس « الحزب الاشتراكي الآشوري» مع بينامين أرسانيس وشليمون دسلامس عام 1917)).

(11) روبين بيث شموئيل، الآشوريون في مؤتمر الصلح في باريس 1919، ط1، (دهوك/ العراق: د.ن، 2000).

((يوئيل وردا: (1868- 1941)، أصدر مجلة «السفير» 1914- 1921 في الولايات المتحدة الأميركية. حضر مؤتمر الصلح في باريس عام 1919، وترأس الوفد الآشوري القادم من أمريكا ممثلًا للجمعية الوطنية الآشورية)).

(12) يوخنا موشي: من مواليد إيران، سافر إلى الولايات المتحدة عام 1894، لكنه عاد إلى طهران عام 1901، وهناك أصدر مجلة (النجم ܟܘܟܒܐ) 1906- 1914. للمزيد راجع: د.م، جدول الصحف السريانية، حركة الديمقراطية الآشورية في العراق (معدًا)، (د.م: حركة الديمقراطية الأشورية في العراق، 2001).

(13) سركون بيث شليمون، تأملات آشورية: مجموعة مقالات، (العراق/ دهوك: المركز الثقافي الآشوري، 2000).

(14) النفير (شيفورو): 1913- 1914 صدرت في ديار بكر (آمد) – تركيا، مؤسسها ومحررها بشار حلمي بورجي، أُعدِم عام 1914.

(15) صدر أوّل عدد منها عام 1908.

(16) جريدة مرشد الآثوريين: صدرت في خربوط – تركيا عام 1908 حتى عام 1915، مؤسسها ومحررها آشور يوسف الذي أعدم عام 1915.

آثورايا صاحب مجلة (ناقوشا)[17] ومعنى الاسم (الناقوس)، وذلك في روسيا عام 1927. أمّا نعوم فائق فاضطر إلى الهرب من موطنه في ديار بكر (آمد) عام 1912، ليسافر إلى الولايات المتحدة، وينجو من الموت، أمّا فريد نزها، فقد طاله الحرمان الكنسي وهو في الأرجنتين بسبب انتقاداته المؤسسة الكنسية نقدًا حادًا.[18]

أصدرت مؤسّسات وشخصيات نعمت بحريات لم تتوافر في الوطن الصحفَ في المهجر، ولعبت الصحافة دورًا كبيرًا في الإصلاح الاجتماعي، وفي إيقاظ الوعي والشعور بالهوية السريانية، وأفرزت صفوة من الرموز الأدبية والفكرية والسياسية. وصدر أكثر من مائتي جريدة ومجلّة في الوطن والمهجر. وهو عدد لا يُستهان به إذا ما قورِن بالأوضاع الصعبة التي عاشها السريان. عابَ كثيرًا منها عدم الاستمرارية، فبعض الصحف والمجلات ظهر واختفى سريعًا بسبب الافتقار إلى الاحتراف والإمكانات. لكن هناك مجلات وصحف استمرت طويلًا لارتكازها على مؤسسات سياسية ثقافية دينية واجتماعية دعمتها وساعدتها على الاستمرار.

صدرت في سورية صحف قليلة قياسًا بالدول الأخرى من مثل العراق ولبنان، ففي خمسينيات القرن الماضي أصدر الأديب يوحنا القس عام 1956 مجلة (النشرة السريانية) في مدينة حلب، وسرعان ما توقفت مع قيام الوحدة بين سوريا ومصر[19]، فبعد قيام الوحدة في عهد البعث لم يُسمح في سورية بإصدار صحف أو مجلات سريانية، استُثنيَت من ذلك مجلات ونشرات أصدرتها الرئاسات الروحية للكنائس من مثل المجلة البطريركية للسريان الأرثوذوكس (سرياني وعربي)[20]، وهذه المجلات تُعنى بأخبار الأبرشيات إضافة إلى قضايا دينية وتراثية. عانت الصحافة السريانية عمومًا قلّة الموارد وضعف الكادر المدرّب، وما تزال كذلك، لاعتمادها على مبدأ التطوّع وتضحيات العاملين فيها بصورة أساس.

(17) الناقوس (ناقوشا): أصدرها في تفليس – جورجيا عام 1917 فريدون آثورايا الذي أعدمته السلطات السوفياتية عام 1927.

(18) د.م، مقالات في الصحافة الآشورية، أندراوس يوخنا كيوركيس (مترجمًا)، (أربيل: د.ن، 1999).

(19) مجلة النشرة السريانية 1954 – 1958 محررها يوحنا القس. (مذكرات يوحنا القس التي نشرتها مجلة حويودو بشكل متسلسل بعنوان (تلكم كانت كانت الأيام)).

(20) المجلة البطريركية: صدرت في حمص، سورية عام 1933، مؤسسها البطريرك أفرام الأول برصوم، وهي مجلة خاصة بالكنيسة السريانية الارثوذكسية. ومع انتقال مقر البطريركية من حمص إلى دمشق عام 1957 صارت تصدر من دمشق.

https://tinyurl.com/bdej2ftt

ثالثًا: الصحافة السريانية واللغة الأم

لعبت الصحافة السريانية دورًا كبيرًا في تطوير اللغة والأدب السريانيين، وإضفاء طابعًا عصريًا عليهما، إلى جانب الكنائس والمدارس السريانية. اجتذبت الصحافة المواهب الأدبية والفكرية، وساعدت في نشر نتاجاتهم الأدبية، ووجد فيها رجال الدين الذين مثّلوا لقرون طويلة النخبة المتعلمة والمثقفة فرصة للخروج من صومعتهم، والوصول إلى القرّاء على نطاق واسع، ومع الصحافة اتسعت دائرة القرّاء والمهتمين، وأصبح بإمكانهم الوصول إلى الكتب السريانية التي أُعيد نشرها في الصحف بعد أن كان انتشارها محدودًا في نطاق ضيق.

اتكأت الصحافة السريانية الرائدة في موضوعاتها ومقالاتها على اللغة السريانية بلهجتيها الشرقية والغربية. فالصحف التي أصدرت في مطلع القرن العشرين معظمها اعتمدت على اللغة السريانية، وكان ذلك نابعًا من وجود قارئ يقرأ ويفهم هذه اللغة آنذاك قياسًا باللغات الأخرى. مع ذلك لوحظ وجود لغة أخرى إلى جانب اللغة السريانية في الصحيفة نفسها دائمًا، وغالبًا ما يحدد مكانُ الإصدار نوعَ اللغة الثانية في الصحيفة أو المجلة، فيمكن أن تكون العربية، أو التركية (العثمانية القديمة)، أو الروسية، أو الأرمنية. كثير من الصحف والمجلات كتبَ هذه اللغات بالأحرف السريانية (هذه الطريقة تسمّى عند السريان بالكرشوني) بسبب معرفة السريان بأحرفهم، وعدم الإلمام بأحرف اللغات الأخرى، وخير مثال على ذلك المجلات التي أصدرها نعوم فائق وآشور يوسف في ظل السلطنة العثمانية في مطلع القرن العشرين[21].

مع مرور الزمن وتضاؤل دائرة الملمين باللغة السريانية (قراءة وكتابة)، ونتيجة لأحوال سياسية واقتصادية واجتماعية، وبسبب الهجرة إلى دول ومجتمعات جديدة فرضت الإقبال على تعلّم لغات أخرى؛ دفعت الحاجة بالقائمين على إصدار الصحف والمجلات إلى الكتابة بأكثر من لغة تبعًا للمجتمعات التي نشطت فيها. وتدرجًا، تضاءل الحيز المخصّص للغة السريانية في المجلات[22]. مع أن هذه اللغة احتلت الصفحات الأولى للمطبوعات معظمها، غير أنّها لم تحظَ بالأولوية دائمًا، وأحيانًا تراجعت تراجعًا كبيرًا مع إبداء حرص على وجودها للتدليل على هوية المطبوعة والجهة الناشرة لا أكثر. حصل ذلك على حساب المستوى غالبًا، وشكّل هذا أحد سمات صحافة المهجر بعد اندماج السريان معظمهم في المجتمعات الجديدة، واستيعاب ثقافتها ولغاتها. اكتفى كثير من الصحف التي أصدرتها مؤسسات وأحزاب وكنائس بنشر نصوص من التراث السرياني القديم فقط. في وقت بالغ فيه بعض المؤسسات في نشر المجلات بحوالى خمس لغات: (مثال ذلك: مجلة

(21) سركون بيث شليمون، تأملات آشورية: مجموعة مقالات، (دهوك: المركز الثقافي الآشوري، 2000).

(22) ابراهيم اسحق، تطور الصحافة السريانية خلال 168 عام، العدد 657 من جريدة بهرا التي تصدرها الحركة الديمقراطية الآشورية، 4 نوفمبر 2017. تاريخ المشاهدة 2021/12/2، https://tinyurl.com/2yye9kba

حويودو[23] وتعني الاتحاد، وبهرو سوريويو[24]وتعني النور السرياني). هذا بلا شك يعكس مشكلة كبيرة تدلّ على أنّ القارئ السرياني -إذا صحّت هذه التسمية- لا بدّ له من القراءة بلغات أخرى حتى يفهم ويعي ذاته وتاريخه وتراثه، وحتى يترجم أحاسيسه ومشاعره بمعزل عن لغته الأم التي يتحدّث بها مع أسرته ومحيطه، لكن الموضوعية تقتضي التنويه بأنّه لم تكن أقسام اللغة السريانية جميعها في الصحافة هزيلة. بل على النقيض، ثمة أمثلة تشير إلى مستوى متطور ومتقدّم باللغة السريانية في بعض المجلات والصحف، وأسّس هذا لبلورة لغة سريانية استوعبت كثيرًا من مفردات العصر، وشرعت النخب والمؤسسات والكنائس في استخدامها من خلال المزج بين اللهجات المحكية واللغة الفصحى، و(سَرِيَنة) كثير من المفردات المستخدمة على نطاق العالم. هذا ما سيُتَطَرّق إليه في القسم الآتي من هذا البحث، حيث ستُدرس ثلاث مجلات سريانية معاصرة تحتل فيها اللغة السريانية حيزًا مهمًا؛ اثنتان تصدران في المهجر، والثالثة في إقليم كردستان العراق. ما يدعو للأسف أنّ المجلات مدار البحث صدرت كلها خارج سورية (موطن اللغة السريانية)، بسبب منع قيام صحافة مستقلّة من قبل منظومة الاستبداد، علمًا بأنّ خمسينيات القرن الماضي شهدت ولادة مجلتين؛ أصدر الأولى حنّا عبدلكي (وهو جد الفنان السوري يوسف عبدلكي) في الجزيرة باسم (الصوت السرياني)، والثانية أصدرها الأديب حنّا القس في حلب باسم (النشرة السريانية) 1954- 1954، بَيدَ أنّ هاتين المجلتين لم تستمرّا في الصدور طويلًا بسبب المناخ السياسي المتقلّب الذي سيطر على البلاد. إضافة إلى هذه المجلات الثلاث، ستُدرَس مجلّة رابعة ظهرت في المهجر، واعتمدت اللغة العربية اعتمادًا كاملًا في مخاطبة القرّاء السريان في كل مكان، وهي مجلّة الجامعة السريانية.

رابعًا: نماذج من الصحف السريانية

1. مجلة حويودو (الاتحاد) ܚܘܝܘܕܐ

(مجلة حويودو) مجلة يصدرها اتحاد الأندية الآثورية في السويد، صدر العدد الأوّل منها في 1 أيار/ مايو عام 1978، واستمدت اسمها من اسم مجلة الاتحاد التي أصدرتها الجمعية الكلدانية

(23) موقع مجلة «حويودو» في الإنترنت: https://tinyurl.com/4r4u8er2

(24) موقع مجلة «بهرو سريويو» في الإنترنت https://tinyurl.com/38xdw5zr

الآشورية في الولايات المتحدة عام 1921، وترأسّ تحريرها آنذاك الصحافي والمفكر نعوم فائق.[25]

كان أوّل رئيس لتحرير (مجلّة حويودو) الأديب السرياني السوري حنّا القس المعروف بمكوناته اليسارية، كان ناشطًا في الحزب الشيوعي السوري على امتداد ثلاثة عقود من دون أن يتخلّى عن اعتداده بهويته السريانية، وذلك قبل وصوله إلى السويد في منتصف سبعينيات القرن الماضي. وكان من أبرع من كتب باللغة السريانية، وله عدد من الدواوين الشعرية. وضع القس في الخمسينيات في أثناء وجوده في سورية سلسلة مناهج دراسية لتعليم الطلاب في المرحلتين الابتدائية والاعدادية في مدارس السريان التابعة للكنائس. لهذا كان من الطبيعي أن يترأسّ تحرير القسم السرياني إلى جانب القسم العربي. وخلال إشرافه على القسم السرياني، حرص على أن تكون الافتتاحية دائمًا باللغة السريانية مع ترجمتها إلى اللغات الأخرى، وبنى قنوات تواصل مع مجموعة من الشبان، خصوصًا أولئك الذين تلقّوا التعليم السرياني في معاهد ومؤسسات تابعة للكنائس والأديرة، وفتح صفحات المجلة أمامهم للكتابة في المجالات الأدبية والسياسية والاجتماعية كافة باللغة السريانية، وبذلك أسهم في اكتشاف عدد من المواهب الأدبية والثقافية، وإبراز طاقاتهم.

تعد (مجلة حويودو) من المجلات القليلة التي استمرت في مسيرتها، وواظبت على الصدور بنسختها الورقية بانتظام إلى أن تحولّت مؤخرًا إلى النشر الألكتروني. وزِّعَت نسختها الورقية في حوالى 15 دولة، وتميزّت بسعة الانتشار نسبيًا، وصدرت بخمس لغات (السريانية، السويدية، العربية، التركية، الإنكليزية)، تبنّت رؤية قومية هي استمرار لنهج المفكر القومي نعوم فائق الذي كان له أثر كبير في مجمل الحركة السياسية التي نشأت لاحقًا بين صفوف السريان بتسمياتهم وكنائسهم كافة.

أولت (مجلة حويودو) منذ انطلاقتها اهتمامًا خاصًا باللغة السريانية بلهجتيها الشرقية والغربية[26]، مستفيدة من نزعة المهاجرين واللاجئين في رفض الانصهار وذوبان هويتهم وثقافتهم

(25) يوحنا القس، «الافتتاحية»، مجلة حويودو، ع:1، (1 أيار/ مايو، 1978).

(26) صبحي آغ، اللغة السريانية، 25 ،https://economicstars.com/ كانون الأول/ ديسمبر 2021، https://tinyurl.com/yck76w3p، ((السريانية الغربية هي الأقرب إلى السريانية الكلاسيكية حيث تميز باستعمال الواو في رفع الأسماء والاحتفاظ بأصوات ال"عين" وال"حيث" كما تأثرت بغيرها من اللغات كالعربية والتركية والكردية. وتمتاز عن جميع اللغات الآرامية باستعمال ضمائر تنقسم اللهجة الغربية إلى أقسام عدة لعل أهمها الطوروبو والملحسو اللتان انتشرتا سابقا في طور عابدين والمديوبو في مديات. وينتمي المتحدثون بالسريانية الغربية جميعهم حاليًا إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية غير أنه تواجد من تحدث بهذه اللهجة من أتباع الكنيسة الكلدانية وكنيسة المشرق وخاصة في مديات قبل 1915. تنتشر هذه اللهجة حاليًا في محافظة الحسكة وفي قرى معدودة في طور عابدين كما توجد عدة قرى تستعمل بهذه اللهجة بالقرب من دير مار متي في سهل نينوى. بالإضافة لذلك تنتشر هذه اللهجة في دول المهجر وخاصة في ألمانيا والسويد حيث يتم تدريس هذه اللهجة في المدارس الحكومية باستخدام الأبجدية اللاتينية.

في المجتمع الجديد. ونشرت المقالات بالخطوط السريانية الثلاثة المعروفة (الأسطرنجيلي، الشرقي، والسيرطو[27]). واستطاعت جذب عدد كبير من الكتاب والمثقفين من مختلف المنابع والمشارب التي يوفرها التنوّع الكنسي في المجتمع السرياني، بمن في ذلك كتاب عرب. أغنت قدرة هيئة تحرير المجلة على استيعاب التنوّع بين مختلف الكنائس السريانية ومرونتها في التعاطي مع التيارات الفكرية المختلفة صفحات المجلة بأقلام كتّاب أُغلقت المنابر الأخرى أمامهم لدواعي سياسية، وهذا كان من أسباب استمرارها أكثر من غيرها.

بفضل الدعم الذي حظيت به المجلة من اتحاد الأندية الآثورية ومن الدولة السويدية، وهو ما لم يتوافّر في دول الشرق)، تمكّنت المجلّة من خلال كتّابها ومحرريها خلقَ صحافة سريانية معاصرة وأدب سرياني معاصر، وأدخلت (في اللغة السريانية) كثيرًا من المصطلحات والمفهومات السريانية التي لم تُستَخدم سابقًا. وتناولت قضايا عدة وجديدة باللغة السريانية الفصحى تناولًا لم يكن مطروقًا في الماضي. وفي هذا المجال ينظر إليها كثيرون بوصفها مدرسة صحافية متميزة للسريان وخصوصًا للشباب لاكتساب الخبرة والتجربة المطلوبتين.

يعدّ القسم السرياني في المجلة من أهم أقسامها، ولا سيما في السنوات الأولى بسبب اجتذابها معظم الأقلام السريانية المهاجرة، ولمستوى القائمين عليها آنذاك. لكن في بعض المراحل، شأنها شأن كثير من المجلات، نجد القسم السرياني يتراجع أو يشهد انحسارًا في أحيانًا. وهذا يشير إمّا

السريانية الشرقية

السريانية الشرقية هي الأكثر انتشارًا وتتمركز في شمال العراق، وكذلك في محافظة الحسكة بسوريا وقرى في محيط مدينة أورميا بإيران وقرى متفرقة بجنوب شرق تركيا. كما أدت الهجرة المستمرة من تلك المناطق إلى وجود محدود لهذه اللهجات في دول المهجر وبخاصة في الولايات المتحدة والسويد. ولعل أهم ما يميز هذه اللهجات هو إبدال الألف السريانية (ܐ) واوا (ܘ) في رفع الأسماء)).

(27) صبحي آغ، السابق، ((الخطوط السريانية الثلاث: سرطو (غربي)، مدنحايا (شرقي)، أسطرنجيلي (تقليدي)، نسبة إلى شكله المدور أو "خط الإنجيل" (ܟܬܒ ܐܘܢܓܠܝܘܢ، "سرطو أيوانگليو" بالسريانية) نسبة إلى استخدامه بشكل خاص في كتابة الأناجيل. وهو أقدم الخطوط وكان الأكثر شيوعا في القرون المسيحية الأولى كما يتم استخدامه عادة في كتابة الأناجيل والمخطوطات الكنسية. ومنه اشتقت بعض الخطوط العربية من مثل الخط الكوفي.

سرطو (ܣܛܪܐ) ويعني حرفيا "الخط"، كما يسمى الغربي، ويستخدم بشكل خاص لدى الكنائس السريانية الغربية كالكنيسة السريانية الأرثوذكسية والكنيسة المارونية حيث يعرف كذلك باسم "البسيط" و"اليعقوبي" و"الماروني". معظم أشكال حروفه مشتقة من خط الأسطرنجيلي ومبسطة بحيث تكون أسهل كتابة. ويحتوي هذا الخط على خمس حركات.

مدنحايا (ܡܕܢܚܝܐ) أي "الشرقي" كما يسمى أحيانا "سوادايا" (ܣܘܪܝܝܐ ومعناه "الشائع") ويستخدم في كتابات الكنائس السريانية الشرقية مثل كنيسة المشرق الآشورية والكنيسة الكلدانية. ويشبه الخط الأسطرنجيلي إلى حد كبير. وتختلف كتابة الحركات عنها في خط السرطو في استخدام التنقيط للدلالة على حركة الحرف، وهناك سبع حركات في هذا الخط.

كما توجد هناك أنواع أخرى من الخطوط مشتقة من الخطوط الثلاثة الرئيسية ومنها مثلا الأورشليمي والماريديني والملنكاري الهندي. وتستخدم فيها الحركات الشرقية والغربية بحسب اشتقاق الخط)).

إلى انعدام أهمية هذا القسم لدى الإدارة، أو انصراف القرّاء عنه، ما أدى إلى تقلّص صفحات هذا القسم أحيانًا، لكنّه لم يختفِ قط.

في هذا البحث دُرِس 17 عددًا من المجلّة صدرت بين 1991 و2000 مع تخطّي أعداد السنوات العشر الأولى التي شهدت زخمًا كبيرًا. تبيّن أنّ القسم السرياني احتلّ وسطيًا حوالى 12 صفحة بشكلٍ دائم من صفحات المجلة الـ70، ومنها حوالى 4 صفحات باللهجة الشرقية (السورث). ولفت الانتباه وجود مواد جيدة وأخرى ضعيفة، وهذا يعود إلى أنّ كتّاب المجلة معظمهم لم يكونوا محترفين، ولم يواظبوا على الكتابة باستمرار.

المتابع مقالات (حويودو) يلاحظ أنّ كتّاب المجلّة ينحدرون من دول عدة سواء من دول المشرق أم من دول المهجر، وأنّ أغلبهم يمثّل التيّار القومي الأشوري (السرياني) من مختلف الكنائس، ومعظمهم من العلمانيين، وقلّة من رجال الدين كتبوا في المجلّة. لكن هؤلاء الكتاب العلمانيين، تعلّم معظمهم اللغة السريانية في مدارس أو معاهد تابعة للكنائس، ولا سيما أولئك المتحدّرين من منطقة طور عبدين (جنوب شرق تركيا) ممّن درسوا في دير مار كبرئيل ودير الزعفران بماردين أو دير العطشانة بلبنان.[28]

إضافة إلى إصدار مجلّة حويودو، فإنّ اتحاد الأندية الآثورية اهتمّ بنشر كثير من الكتب السريانية، وطبعها، توزّعت على طباعة القواميس، وكتب التراث والأدب (قديم وجديد)، وكتب مترجمة إلى اللغة السريانية من لغات أخرى، إضافة إلى نشر كتب تعليمية، وقصص مترجمة للأطفال. هذا كله أسهم في إعادة إحياء اللغة السريانية من قبل هذه المؤسسة التي عملت في غياب مؤسسات متخصصة باللغة مثل مجاميع اللغة.[29]

2. مجلّة بهرو سوريويو (النور السرياني) ܒܗܪܘ ܣܘܪܝܝܘ

مجلة (بهرو سوريويو) أصدرها اتحاد الأندية السريانية في السويد، وصدر العدد الأوّل منها عام 1979، أي بعد سنة من ولادة مجلّة (حويودو)، وتصدر بأربع لغات (سريانية، سويدية، عربية، تركية). جاءت ولادتها نتيجة للصراع الذي احتدم آنذاك داخل صفوف السريان المهاجرين في

(28) نذكر من الكتاب على سبيل المثال: كبرييل أفرام، ألياس شاهين درسا في دير الزعفران، إيليو درا درس في دير مار كبرييل. حنا جرجو، عيسى حنا درسا في دير العطشانة بلبنان.

(29) أمثلة من الكتب المنشورة من قبل اتحاد الأندية الآثورية نذكر: إعادة طباعة القواميس السريانية وأبرزها قاموس توما أودو وهو قاموس سرياني- سرياني، ومؤلفات عبدالمسيح قرباشي الأدبية والتاريخية إضافة إلى سلسلة تعليم اللغة السريانية، كذلك كتب يوحنا دولباني، ويوحنا القس، ودواوين شعرية، إضافة إلى كتب مترجمة إلى السريانية مثل كتاب الأمير لمكيافيللي وغيرها.

الساحة السويدية بين أنصار التسمية الأشورية وأنصار التسمية السريانية، والذي كان واجهة للصراع الخفي بين التيّار القومي المتنامي ورجال الإكليروس متمثّلًا بصورة خاصة بقيادة الكنيسة السريانية الأرثوذكسية التي انحازت انحيازًا كاملًا لاتحاد الأندية السريانية، علمًا بأنّ منتسبي الأندية الآثورية في السويد وأوروبا معظمهم كانوا كنسيًا من أتباع هذه الكنيسة. وكانت الترجمة العملية لهذا الصراع صدور مجلّة (بهرو سوريويو) لتكون ذراعًا إعلامية في منافسة مجلّة حويودو ومن يقف وراءها في استقطاب القارئ السرياني.[30]

على العموم، وبعيدًا عن السياسة، فإنّ المجلّة اهتمت باللغة السريانية على غرار مجلة (حويودو)، وربّما كانت النتيجة الإيجابية لهذا الصراع والتنافس إعادة إحياء اللغة السريانية وتطويرها. إذ سعت كل من هاتين المجلتين إلى اجتذاب الأقلام والقرّاء على حد سواء، خصوصًا في المراحل الأولى التي لم يتسنّ فيها للأجيال الأولى من المهاجرين الاندماج الكامل في المجتمع السويدي.

تبنّت المجلة التسمية السريانية، والآرامية أحيانًا، وحاولت نفخ أبعاد قومية في التسمية، لكنّها لم تنجح في ذلك، وظلّت تراوح عند تخوم الطائفة السريانية الارثوذكسية بمفهومها المذهبي الضيق الذي يجعل من الكنيسة مرادفًا للأمة بما يعني القطع مع التاريخ السابق للمسيحية من دون الأخذ بالحسبان وجود كنائس أخرى سريانية مثل الكنيسة السريانية الكاثوليكية والكنيسة السريانية المارونية، وكنائس ناطقة باللغة السريانية مثل كنيسة المشرق الآشورية وكنيسة بابل للكلدان، وهو ما تجلّى بصراحة في كثير من الموضوعات التي نشرتها المجلة، لذلك كان من العسير على إدارتها جذب طاقات وأقلام من الطوائف الأخرى، وهذا يفسّر كثرة الكتّاب من رجال الدين والشمامسة الذين أثروا القسم السرياني بكتاباتهم المتنوعة.[31]

في الحقيقة، لا يمكن الإنكار أنّ القسم السرياني في هذه المجلّة يتمتّع بمستوى لغوي مرموق، يفوق في أحيانٍ كثيرة بمستواه ما يُنشر في حويودو أو المجلات الأخرى، إضافة إلى أنّ هذا القسم يشغل حيّزًا كبيرًا من صفحات المجلة يصل إلى ربع عدد صفحاتها الإجمالي، وتبيّن لنا هذا من خلال متابعة 14 عددًا من المجلة توافّرت لدينا، وصدرت بين 1993 و2000.

ومن النتائج التي تمّ التوصّل إليها أيضًا أنّ الافتتاحية غالبًا ما تكون باللغة الفصحى، ونادرًا بلهجة طور عبدين، والمقالات المنشورة فيها تكون لغتها السريانية قويّة وممتازة، يستثنى من ذلك الشعر الذي يكون مستواه ضعيفًا في بعض الأحيان، بسبب قلّة الكتّاب وندرة المواد المتوافرة في

(30) القس شابو الخوري، «الاسم الخالد»، مجلة بهرو سوريويو، ع: 6، (1997).

(31) من كتاب المجلة حنا وايليو سفان اللذان ترجما كتبًا دينية قبطية إلى اللغة السريانية، ونشراها تباعًا في المجلة، ومنهم أيضًا القس شابو الخوري، أسعد أسعد، جان جبران لحدو وغيرهم.

هذا المجال، فجاءت القصائد معظمها بلهجة عامية تغلب عليها موضوعات تتعلّق بالدين والإيمان. بينما المواد الأخرى من مثل المقالات والأبحاث والتاريخ والتراث والمقابلات، وسلسلات المنشورات من الكتب المترجمة للسريانية تتسّم بمستوى لغوي عالٍ.

كتّاب المجلّة أغلبهم ينتمون لطائفة السريان الأرثوذكس، ويتحدرون من دول عدة، لكن السمة العامة تتمثل في قدومهم من منطقة طور عبدين (جنوب شرق تركيا) التي تضم عددًا من الأديرة التاريخية للسريان. وحضورهم في المجلة يطغى على الآخرين من حيث غزارة الكتابة والاستمرار بها ومن حيث المستوى الأدبي المتقدم الذي يتمتعون به.

يغلب على المجلة الطابع الكنسي التراثي، وتُفرد كثير من الصفحات لتغطية أخبار رجال الكنسية ومؤسساتها، ونشاطهم. لكنها تعنى أيضًا بموضوعات اجتماعية أدبية وعلمية وسياسية أحيانًا بلغة فصحى مصقولة وجميلة وحديثة لم نعهدها في كتابات الأولين، وهذا دليل على قدرة اللغة على التطور بما يواكب تطورات الحياة، ولا شك في أنّ هذه المجلة أسهمت في إثراء اللغة السريانية وإكسابها سمات عصرية كانت تفتقر إليها في الماضي.

3. مجلة كوخوا دبيث نهرين (نجم مابين النهرين) ܟܘܟܒ ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ

عاد الاهتمام باللغة السريانية في العراق مع إصدار مجلس قيادة الثورة في العراق عام 1972 قرارَ منح الحقوق الثقافية للناطقين بالسريانية من كلدان وسريان وآثوريين. رحّب السريان بتسمياتهم وكنائسهم كلها بهذا القرار، وسارعت النخب إلى تشكيل ورشات عمل لتفعيل بنود القرار عمليًا. تمخّض عن هذا الحراك تشكيل مجمع اللغة السريانية واتحاد الأدباء السريان، وإنشاء جمعيات ثقافية بالتوازي مع إصدار صحف ومجلات وكتب وقواميس، وتخصيص قسم للغة السريانية في الإذاعة العراقية تنفق عليه الحكومة. جاء هذا القرار في سياق الانفتاح الذي انتهجه البعث العراقي على مكونات العراق من أجل تثبيت دعائم حكمه، وجاء بعد قرار منح الحكم الذاتي للأكراد عام 1970 ومنح الحقوق الثقافية للتركمان. لم يستمر هذا الحراك سوى سنوات قليلات، إذ سرعان ما انقلب النظام العراقي على قراراته كلها وأفرغها من مضمونها بعد بسط هيمنته المطلقة على الدولة العراقية. لكن النخب السريانية من الكنائس المختلفة اكتسبت خبرات لا بأس بها في العمل المشترك لتطوير اللغة، خصوصًا أن الجميع في العراق يتحدث باللهجة السريانية الشرقية (السورث)، وظهرت النتائج الإيجابية لهذه الخبرات لا حقًا.[32]

(32) القرار رقم 251 اللغة السريانية لعام 1972، وقانون مجمع اللغة السريانية رقم 82 لعام 1972.

https//:tinyurl.com/yjacsymc.

مع انتشار التعليم السرياني في إقليم كوردستان العراق بعد خروجه عن سيطرة الحكومة العراقية المركزية عام 1991، وتعميم التعليم السرياني رسميًا في المناطق جميعها التي يقطن فيها الناطقون بالسريانية في الإقليم وفي المراحل الدراسية المختلفة، ما أدّى إلى اتّساع دائرة القرّاء باللغة السريانية، وبروز حاجة إلى صدور صحف ومجلات وإذاعات وتلفزيونات لمواكبة هذا التطوّر لنشر اللغة على نطاق واسع بعد تطويرها وتشذيبها وعصرنتها، والارتقاء بالمستوى الأدبي لطلاب المدارس الذين ينهلون العلوم المختلفة بهذه اللغة.

من المجلات التي واكبت هذه العملية منذ البداية مجلة (كوخوا دبيث نهرين) التي أصدرها المركز الثقافي الآشوري في دهوك[33]. وهي مجلة فصلية تصدر باللغتين السريانية والعربية، وتهتم بقضايا الأدب والثقافة بصورة متطوّرة ارتقت أحيانًا إلى مستويات أكاديمية. يحتل القسم السرياني في المجلة حوالى نصف عدد صفحاتها الذي يتراوح وسطيًا بين (100- 120صفحة)، وتبيّن لنا هذا من خلال دراسة 12 عددًا صدر بين 1993 و2003. يلاحظ غياب اللغة السريانية الفصحى من المجلة، والتركيز على النشر باللهجة الشرقية المحكية (السورث) وتُقَدم صافية وبطريقة يفهمها القرّاء السريان أيًّا كان مستواهم، وهذه من مزيات اللهجة المحكية. وتنشر المجلة قصائد وأبحاثًا ودراسات وقصصًا باللغة السريانية، وكتّاب المجلّة معظمهم من العراق، وهناك عدد أقلّ من السريان السوريين نشروا في هذه المجلة باللغة الفصحى وبلهجة طورعبدين. وإلى جانب هذه المجلة صدرت مجلة فصلية باللغة السريانية بشكل كامل هي مجلة مردوثا (الثقافة) ܡܪܕܘܬܐ. إضافة إلى عدد من الصحف والمجلات الحزبية التي تُنشر علنًا من دون قيود.[34]

إثر صدور قرار منح الحقوق الثقافية عام 1972، ومن ثمّ صدور قانون مجمع اللغة السريانية رقم (82) لسنة 1972، تشكّل مجمع للغة السريانية مركزه بغداد، وترأسه لغاية عام 1980 بطريرك الكنيسة السريانية الارثوذكسية السابق مار اغناطيوس زكا الأول عيواص عندما كان مطرانًا للسريان الأرثوذكس في بغداد، وضمّ المجمع باحثين ولغويين من الطوائف السريانية كافة. وتشكّل اتحاد للأدباء السريان، وجمعية للفنانين السريان، وأسس عدد من الأندية والجمعيات الثقافية السريانية، وصدر عدد من الصحف والمجلات، وخُصص برامج في الإذاعة العراقية باللغة السريانية.

(33) رابط المجلة في موقع المركز الثقافي الآشوري في دهوك- العراق https://tinyurl.com/5n73zkz4

(34) إبراهيم إسحق، «تطور الصحافة السريانية خلال 168 عامًا»، جريدة بهرا ع: 657، (4 نوفمبر 2017). ((بعد خروج إقليم كوردستان العراق عن سيطرة الحكومة العراقية عام 1991، انتعش الإعلام السرياني في الإقليم، فأصدر المركز الثقافي الآشوري في دهوك عام 1992 مجلة نجم النهرين، كما أصدرت الحركة الديمقراطية الآشورية جريدتها « بهرا» وتعني النور لأوّل مرة علنًا باللغتين السريانية والعربية بعد أن كانت تصدر بشكل سري منذ عام 1979. وإضافة إلى الصحف أنشأت العديد من الإذاعات المحلية في دهوك وأربيل وكذلك قناة عشتار الفضائية التي تبث من بلدة عينكاوا المحاذية لأربيل)).

4. مجلة الجامعة السريانية

تُعد مجلة الجامعة السريانية من أهمّ المجلات وأكثرها تأثيرًا وأطولها استمرارًا. أُصدِرت في مدينة بوينس آيرس عاصمة الأرجنتين عام 1934، واستمرّت حتى 1970. أصدرها النادي الأفرامي السرياني الذي أنشأته الجالية السريانية في الأرجنتين، وقد وَفَد أبناء الجالية معظمهم آنذاك من ولايات السلطنة العثمانية قبل الحرب العالمية الأولى، وفي أثنائها، وبعدها، حيث هاجر كثير من السريان إلى الولايات المتحدة الأميركية ودول أميركا الجنوبية، جاء معظمهم من ماردين وخربوط وديار بكر والرها ومن حمص وريفها (فيروزة وزيدل والقريتين). ترأسّ تحرير المجلة الصحافي السرياني فريد إلياس نزها منذ تأسيسها 1934 حتى توقفها عن الصدور عام 1970، والذي تزامنَ مع رحيله عن الحياة. وفريد نزها سرياني سوري من مدينة حماة هاجر إلى الأرجنتين مع عائلته في منتصف عشرينيات القرن الماضي. استطاع من خلال اندفاعه وحماسه وغيرته دفع الجالية السريانية إلى تنظيم صفوفها، ومن ثمّ إصدار مجلة الجامعة السريانية لتكون من جهة أداة للتواصل والتعارف بين السريان الذين تبعثروا في دول أميركا اللاتينية آنذاك، وأهلهم الذين يعيشون في دول الشرق من جهة ثانية. إضافة إلى دورها في حث أفراد الجالية على المحافظة على هويتهم وتفادي الانصهار في المجتمعات الجديدة.

كان للمجلة وكلاء ومراسلون في سورية ولبنان والولايات المتحدة الأميركية ودول أميركا اللاتينية معظمها. وكانت تصل شهريًا بانتظام إلى سورية في عهد الانتداب الفرنسي وبعد الاستقلال الوطني، باستثناء مدة انقطاع قصيرة بسبب تحريض أحد كبار رجال الدين السريان على المجلة ورئيس تحريرها لدى السلطات، إذ لم يتحمّل الانتقادات الحادّة التي حفلت بها صفحات المجلة لسلوك وممارسات بعض رجال الدين.[35]

نُشرت مواد المجلة معظمها باللغة العربية، باستثناء مواد نادرة نُشِرت باللغة السريانية، وفي مراحل لاحقة نشرت المجلة بعض المواد باللغة الإسبانية، لكن اللغة العربية ظلّت لغتها الأساس حتى توقفها عن الصدور. اهتمت بنشر أخبار السريان ومؤسساتهم في كل مكان، واهتمّت بصورة خاصة بأخبار الأندية والمؤسسات السورية المنتشرة في تلك البلدان، ونشاطها، ورصدت التحولاّت والتيارات السياسية الجديدة التي نَمَت في صفوف الجاليات السورية. وتفاعلت أيضًا مع التطورات التي عصفت بسورية سواء في أثناء الانتداب الفرنسي أو بعد الاستقلال عنه.

(35) رجالات الأمة الآشورية، اللجنة الثقافية في المنظمة الآثورية الديمقراطية، (سوريا/ القامشلي، 1996). ((وكان فريد نزها رئيس تحرير مجلة الجامعة السريانية يوجه إلى رجال الدين ورؤساء الكنائس نقدًا لاذعًا شديدًا في كثير من الأحيان، وحرمه البطريرك أفرام برصوم الأول من الكنيسة السريانية الأرثوذكسية بسبب مواقفه الصلبة ونقده اللاذع لبعض رجال الدين، رفع عنه الحرم البطريرك يعقوب الثالث عام 1957م)).

ونشرت موادًا وقصائد لأدباء المهجر من مثل إلياس فرحات وإيليا أبو ماضي وجبران خليل جبران إلى جانب المواد التي كان يرسلها الكتّاب والأدباء السريان. إضافة إلى نشر تقارير مترجمة عن صحف الغرب حول أوضاع سورية. وخلال مسيرتها الطويلة، أثارت في صفحاتها سجالات حادّة حول موضوعات تخصّ السريان وأخرى تخصّ سورية. وكان لها دور مؤثّر في الشباب السوري، فكانوا يتداولون أعدادها وموادها في ما بينهم.

عمومًا، لا يمكن تغطية الدور الذي قامت به مجلة الجامعة السريانية على مدى 36 عامًا من خلال بضعة سطور، بل يحتاج ذلك إلى بحث خاص ودراسة خاصة، وأعداد المجلة متوافرة ورقيًا عند عدد من الأشخاص في سورية، ولا شك في أنّ هذه الأعداد تشكّل مرجعًا مهمًا للباحثين عن معرفة مرحلة مهمة من تاريخ السريان وسورية تمتد من 1934 حتى 1970 بالأحداث والتطورات التي مرّوا بها كلها.

خامسًا: خاتمة

حاول السريان بكل السبل المحافظة على هويتهم، وتطوير انخراطهم، والارتقاء بدورهم في المجتمعات التي عاشوا فيها، على الرغم من ضعف إمكانياتهم، وعلى الرغم من تشتتهم، وما نالهم من عوامل انعدام الاستقرار والتهميش. فوجدوا في الصحافة فرصة للتعريف بأنفسهم وتطوير لغتهم السريانية التي تعد من أهم معالم هويتهم. ولا شك في أنّ الصحافة السريانية لعبت دورًا مهمًّا في خدمة لغتهم وتطوير فنونها وآدابها. وجاء ذلك بالتوازي مع دور الكنيسة ومعاهدها ومدارسها التي حافظت على هذه اللغة من جيل إلى جيل.

بعد الثورة التكنولوجية أخذت الصحافة الورقية بالاحتضار، وعمل السريان على مواكبة هذه التحولاّت ومجاراتها. فكثير من المطبوعات الورقية اختفى تمامًا، وتحوّل قسم من المطبوعات إلى الصدور ألكترونيًا، وظهر عدد من المواقع في الفضاء الافتراضي. إضافة إلى ذلك، أُسِّس عدد من القنوات التلفزيونية الفضائية التي تبثّ باللغة السريانية وغيرها من اللغات. نذكر منها: تلفزيون آشور (أغلقت المحطة وبقيت فقط عبر الإنترنت)[36]، وتلفزيون عشتار (العراق)[37]، وتلفزيون

(36) https//:ashurtv.net/

(37) https//:ishtartv.com/

سورويو [38]، وتلفزيون سوريويو سات[39] (تبثان من السويد)، وتلفزيون ANB[40] ويبث من الولايات المتحدة الأميركية، وثمة قناة تبث من بغداد تسمّى (السريانية العراقية)، وهي تابعة للتلفزيون الحكومي (العراقية)[41]. طبعًا هناك قنوات تبث أيضًا باللغات الكردية والتركمانية إلى جانب العربية، والإنفاق على هذه القنوات جميعها يقع على عاتق الدولة العراقية.

(38) https//:tinyurl.com5/n8t8cwp

(39) https//:tinyurl.com3/f3yepjh

(40) https//:tinyurl.com2/p87a8n3

(41) https//:imn.iq/

المصادر والمراجع

1. بيث شليمون. سركون، تأملات آشورية: مجموعة مقالات، (دهوك/ العراق: المركز الثقافي الآشوري، 2000).
2. بيث شموئيل. روبين، الآشوريون في مؤتمر الصلح في باريس 1919، ط1، (دهوك/ العراق: د.ن، 2000).
3. زيتون. عبود، نعوم فائق والنهضة السريانية الآشورية، ط1، (فيزبادن/ ألمانيا: د.ن، 2000).

السريان ودورهم في إعلان دمشق والثورة السورية

مجد وهيبة[1]

أولًا: المقدمة

تعد سورية من الدول التي تضم عددًا من الأقليات في المنطقة، ومن ضمن هذه الأقليات المسيحيون السريان. يتناول هذا البحث دور السريان السوريين في الحياة السورية بعامة، والساحة السياسية بخاصة، وما قاموا به في (إعلان دمشق) أول تجمع للمعارضة السورية الداخلية، وموقف المسيحيين السريان منه، وما تعرضوا له بانضمامهم إلى (إعلان دمشق). ويعنى البحث في قسمه الثاني بالأحزاب السريانية السياسية وانتماءاتهم والتشكيلات العسكرية التابعة لهم، والدور الذي لعبه السريان في الثورة السورية، والتحالفات التي شاركت فيها هذه الأحزاب. وبذلك يجيب البحث عن بعض التساؤلات التي تثار في الوقت الحالي عن الأقليات في سورية، هل كان السريان ورقة في يد النظام السوري يعبر بها عن حمايته الأقليات أو كانوا جزءًا من المعارضة السورية؟ وهل كان لهم دور فاعل في الثورة السورية؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في هذا البحث.

يعيش السريان اليوم أقلياتٍ في بعض مناطق سورية والعراق إلى جانب العرب والكرد، ويعبرون عن أنفسهم من خلال بعض الأحزاب السياسية الصغيرة، والجمعيات الثقافية التي تناضل للخروج بالسريان سالمين من صراعات منطقة تغلي بالحروب. تقدر مصادر غير رسمية ((عدد السريان في سورية بـ 200 ألف))[2]، يتوزع وجودهم على الجزيرة السورية وحلب وحمص ودمشق. من ضمن نحو مليون ونصف مليون مسيحي، وما يزالون حتى اليوم يمارسون طقوسهم الدينية، ويتحدثون بلغتهم السريانية في كنائسهم المنتشرة في محافظة الحسكة بصورة أساس. وفي عام 1957 استطاع السريان أن يوحدوا صفوفهم ضمن كيان سياسي (المنظمة الآثورية الديمقراطية) التي تعد أقدم حزب سياسي سرياني في سورية، ويتركز وجودها في مدينة القامشلي، يقودها حاليًا (داوود داوود).

مع وصول حزب البعث إلى السلطة في سورية مع شعاراته القومية (أمة عربية واحدة) واستفراده بالسلطة الحاكمة، تعرض السريان مع بقية مكونات الشعب السوري للاضطهاد والملاحقات الأمنية، ويرى بعض الناشطين السريان أن حزب البعث اتبع سياسة (تعريبية) تجاههم، وحارب ثقافتهم،

(1) كاتب سوري.

(2) عمر عبدة، الطوائف المسيحية في سوريا، (دمشق: دار حسن ملص، 2003)، ص107.

ومنعهم من المشاركة السياسية، ففي عام 1987 اعتُقلت غالبية قيادات المنظمة وحُقِق معهم. وقد حققت المنظمة أول إنجازاتها على الساحة السياسية في انتخابات 1990 حين استطاع مرشح المنظمة (بشير سعدي) الفوز بمقعد برلماني.

ثانيًا: إعلان دمشق

كان ثمة أسباب عدة أدت إلى إعلان دمشق، منها داخلية، بعد وصول بشار الأسد إلى الحكم خلفًا لأبيه عام 2000 بعد تعديل الدستور، وأوضاع البلاد الاقتصادية المتردية، والقبضة الأمنية وقانون الطوارئ، وحصر السلطة في مجموعة محددة، إلى جانب أسباب خارجية منها حرب العراق، والمخاوف من امتدادها إلى سورية، وانسحاب الجيش السوري من لبنان بعد اغتيال (رفيق الحريري) واتهام سورية بقتله؛ سادت في المجتمع السوري عامة، وبين المثقفين خاصة، حال من الاستياء، ما دفع فئة من المثقفين المعارضين للسلطة الحاكمة إلى البحث عن خريطة للخروج من هذا الوضع المتردي، فكان (اعلان دمشق). ((تميز إعلان دمشق بأنه أول إعلان معارض يصدر عن جهات سورية معارضة في الداخل السوري بعد أن كانت هذه البيانات من اختصاص المعارضة في الخارج))[3]، وما يميزه أيضًا نوع الأحزاب الموقعة عليه، فقد ضم الأحزاب العلمانية والإسلامية والمسيحية إضافة إلى الأحزاب الكردية؛ وبذلك كان يشبه وثيقة جمعت غالبية أطياف المجتمع السوري حول التغيير الديمقراطي الذي تحتاج إليه البلاد. وبعد كثير من المشاورات والاجتماعات السرية بعيدًا عن القبضة الأمنية تم التوصل إلى وثيقة ضمت خمسة عشر بندًا تعبر عن صيغة تخرج البلد من الفوضى والفساد المنتشرين في أجزائه جميعها. فقد تم التوافق على الأسس الآتية:

1. ((النظام الوطني الديمقراطي، القائم على الحوار والاعتراف بالآخر، هو الأساس لأي إصلاح سياسي.
2. نبذ العنف والفكر الشمولي تحت أي ذريعة كانت.
3. اعتبار التراث الإسلامي المكوّن الأساس، مع الحرص على ثقافة وخصوصية وعقائد الآخرين، والانفتاح على الثقافة المعاصرة.
4. ليس لأي كان دور استثنائي.
5. اعتماد النظام الديمقراطي القائم على مبادئ الحرية وسيادة الشعب.

(3) محمد سيد رصاص، «انقسام المعارضة السورية»، الأخبار، (2013) https:bit.ly3rhsJ7،

6. بناء دولة حديثة بعقد اجتماعي حديث ودستور ديمقراطي وتداول السلطة سلميًا.
7. تمكين جميع مكونات الشعب السوري من المشاركة بحرّية في عملية التغيير.
8. ضمان حرية وحقوق الجماعات والأقليات القومية دستوريًا.
9. تسوية الملف الكردي، على قاعدة وحدة سورية أرضًا وشعبًا. والالتزام بتحرير الأراضي المحتلة، والتأكيد على دور سورية العربي والإقليمي الفعال.
10. إلغاء قانون الطوارئ والأحكام العرفية والمحاكم الاستثنائية، وجميع القوانين ذات العلاقة، وما نتج عن ذلك.
11. حصر مهمة الجيش في صيانة استقلال البلاد، والحفاظ على النظام الدستوري، والدفاع عن الوطن والشعب.
12. إلغاء الهيمنة الأمنية والحزبية على المنظمات والاتحادات والنقابات.
13. ضمان الحق في العمل السياسي لجميع مكونات الشعب السوري.
14. توثيق الروابط الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية مع المنظومة العربية، وتأكيد الانتماء العروبي.
15. الالتزام بجميع المعاهدات الدولية وشرعة حقوق الإنسان، مع التأكيد على العمل ضمن إطار الأمم المتحدة، والمجموعة الدولية)).[4]

هذه البنود التي تم التوافق عليها بين الفرقاء السياسيين كانت سببًا في الفرقة مجددًا بين أعضائه، وخاصة في البنود الأول والثالث والتاسع، وذلك لأن البند التاسع تناول القضية الكردية بصورة عامة من دون أي توضيح لطريقة الحل وآليته، ما أدى إلى معارضة بعض الأحزاب الكردية للوثيقة، وانسحاب الباقي في ما بعد، وخاصة عندما بدأت انتخابات قيادة (إعلان دمشق) في 2007. أما البند الثالث فقد كان عقبة في انضمام الأحزاب المسيحية إلى المبادرة، كونه ينص على أن الإسلام هو المكون الأساسي من دون ذكر المكون المسيحي، ما أدى إلى تأخر قبول انضمام (المنظمة الآثورية) إلى المبادرة، فقد انضمت (المنظمة الآثورية الديمقراطية) إلى الموقعين على وثيقة إعلان دمشق بموجب البيان المشترك بين المنظمة الآثورية الديمقراطية واللجنة المؤقتة لإعلان دمشق بتاريخ 7 كانون الثاني/ ديسمبر 2006. أما البند الأول على الرغم من موافقة الإخوان المسلمين عليه وتأييدهم

(4) محمد الشيخ أحمد، « إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي»، موقع صور، (2021)

https:www.suwar-magazine.orga2156

إعلانَ دمشق وبنوده جميعها، ومن ضمنها البند الأول الذي ينص على الاعتراف بالآخرين بغض النظر عن انتماءاتهم وخلفياتهم، إلا أن جماعة الإخوان بدأت بالابتعاد عن إعلان دمشق بعد عام 2007، عندما شكلت مع نائب الرئيس السابق عبد الحليم خدام جبهة الخلاص الوطني. أثارت انتخابات قيادة إعلان دمشق في 2007 صراعًا حادًّا بين (المعارضة التقليدية) من الفصائل اليسارية والقوميّة بقيادة حسن عبد العظيم وهيثم منّاع من جانب، و(المعارضة الجديدة) ممثّلة بجناحين أحدهما إسلامي والآخر من مرحلة ربيع دمشق بزعامة رياض الترك ورياض سيف. وخلال هذه المعارك على الزعامة بين عامي 2007-2009، هُمِّشت الأحزاب الكردية والسريانية، على الرغم من التنكيل الذي طال قيادتهم من قبل النظام السوري. تركت بعض الأحزاب الكردية إعلان دمشق من أجل العمل مع أحزاب الوحدة الوطنية الكردية (حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD)، والحزب الديمقراطي الكردي السوري (P.D.K.S))، مع بقاء عدد من الأحزاب الكردية.[5] أما المنظمة الآثورية الديمقراطية، فقد استمر حضورها في إعلان دمشق الذي انتقل ليشكل المجلس الوطني السوري في إسطنبول عام 2011، ولها حصّتها من المقاعد في المجلس. كان رد فعل الحكومة أمنيًا بامتياز، حيث وجهت الحكومة عددًا من التهم للمشاركين بهذا الإعلان، وقبضت على عدد منهم، طالت الاعتقالات 14 عضوًا من أعضاء المجلس الوطني المعقود، بينهم رئيس الأمانة العامة ورئيس المجلس الوطني. حوكم المعتقلون، وأمضوا عامين ونصف العام في السجن، من مثل فداء الحوراني وعبد الكريم الضحاك ورياض سيف وجبر الشوقي وعلي العبد الله وأحمد طعمة وأكرم البني وميشيل كيلو وكبرئيل موشيه كورية وآخرون.

هذه الردود من قبل الحكومة السورية على هذا الحراك السياسي من قبل المعارضة الداخلية ((أدت إلى زيادة سقف المطالب السياسية بالتغيير، وأصبحت مطلبًا جماهيريًا واضحًا بعد الانتفاضة السورية عام 2011. ومن الدعوات إلى الانتقال السياسي التدريجي والسلمي، والمطالبة بالممارسات الديمقراطية، والمساواة بين جميع المواطنين؛ تحولت المطالبات إلى الانتقال السياسي الشامل حتى المنصب الرئاسي نفسه، وتعديل الدستور، وإجراء انتخابات حرة وديمقراطية تحت إشراف الأمم المتحدة))[6].

يمكن عدّ إعلان دمشق تجربة فريدة في الساحة السياسية السورية المعارضة، فقد استطاع القائمون عليه أن يوحدوا بين الأحزاب السياسية متعددة المشارب - فمنها الإسلامي والمسيحي والعلماني من جهة، والقومي والوطني من جهة أخرى – في صنع كيان سياسي موحد للمعارضة يجمع

(5) أُسِّس عام 2011 ويضم: ((الحزب الديمقراطي الكردستاني في سورية البارتي، والحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية، وحزب الوحدة الديمقراطي الكردي في سورية يكيتي الكردي، وحزب المساواة الديمقراطي الكردي في سورية...). للمزيد راجع: مركز مالكوم كير_كارنيغي، «المجلس الوطني الكردي في سورية»، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، (2021). https:bit.ly3rcWcQn

(6) طارق ناصيف، تجليات الحوكمة الراشدة، (إسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2020)، ص71.

طموح هذه الأحزاب والتيارات جميعها، وآمالها في بناء دولة حديثة ذات دستور ديمقراطي يسهم في تداول السلطة، ويسعى للنهوض بالمجتمع في النواحي الاقتصادية والعلمية وغيرهما. إن التوافق والتشارك والعمل المشترك هو تحدي السوريين الرئيس اليوم، ليستطيعوا تجاوز آثار الحرب التي دمرت البنية التحتية والاقتصادية والاجتماعية للشعب السوري، وهجرت أبناءه في دول العالم معظمها.

ثالثًا: الحركة السياسية السريانية وتحالفاتها

عبر السريان السوريين منذ استقلال سورية حتى اليوم عن أنفسهم في المستوى السياسي من خلال أحزاب عدة، أقدمها المنظمة الآثورية الديمقراطية التي جمعت غالبية السريان ضمنها، وتفرع عنها الحزب الديمقراطي الأشوري ليعبر عن الأشوريين الشرقيين، ولاحقًا تشكل حزب الاتحاد السرياني وحزب سورية الديمقراطي.

1. المنظمة الآثورية الديمقراطية

تأسست عام 1957، وهي أول منظمة يشكلها السريان السوريون بهدف حفظ مصالحهم الدينية والقومية والمحافظة على لغتهم من الضياع. وتعد مدينة القامشلي مركزًا لها، كونها تحتضن أكبر عدد من منتسبيها. وهي محسوبة على المعارضة السورية السياسية منذ نشأتها، لوحق أعضاؤها من قبل حكومة البعث، واعتقلوا بين عامي 1986 – 2006 خاصة. انضمت إلى إعلان دمشق عام 2006، واعتقل بعض أعضائها، إلا أن هذا الأمر لم يثنِها عن معارضتها النظامَ السوري، فمع بداية الثورة السورية عام 2011 انضمت المنظمة إلى قوى المعارضة في تشكيل المجلس الوطني، ومن ثم الائتلاف المعارض، ((إذ حصل المسيحيون السريان على 3 مقاعد في المجلس الوطني، وتلا ذلك تأسيس مجلس منبثق عن المجلس الوطني وهو المجلس السرياني السوري في إسطنبول))[7]. واستمرت المنظمة مع حركة المعارضة السورية، فكانت أحد مكونات الائتلاف السوري الذي تشكل في الدوحة عام 2012. يقول عبد الأحد اسطيفو، ممثل المنظمة في الائتلاف: ((إن المنظمة كانت التنظيم السياسي الأول الذي ظهر في صفوف السريان الآشوريين، ليس في سورية فحسب، وإنما في دول الشرق الأوسط أيضًا، انخرطت المنظمة في أطر المعارضة بدءًا بالمجلس الوطني وصولًا إلى الائتلاف الوطني لقوى

(7) محمود أبو السمن، «المعركة لأجل الشمال في سوريا والعراق: المسيحيون كفاعلين جدد»، أواصر مجلة فكرية فصلية، (2017)، https:bit.ly3BDbuzs

الثورة والمعارضة، وشاركت في جولات عدة من جنيف))[8]. أدى نشوب الثورة السورية سنة 2011 إلى انقسام داخلي في المنظمة بين من طالب الرئيس السوري بشار الأسد بالتنحي وتأسيس ديمقراطية في سورية، وهؤلاء وقعوا على إعلان دمشق؛ وآخرون طالبوا بعدم المشاركة بالتظاهرات بحجة أن لمنظميها توجهات تسعى لإقامة دولة إسلامية وإعطاء حكم ذاتي للأكراد بمنطقة الجزيرة السورية. حيث أكد تيار الإصلاح في المنظمة من خلال بيان له: ((في هذه الأيام العصيبة التي تمر على سورية يجب أن نكون حكماء لا ننزلق إلى مواقع قد لا تفيد شعبنا)).[9] وبعد سيطرة الإدارة الذاتية على منطقة الجزيرة، واستفرادها بالحكومة المشكلة في المنطقة، عارضت المنظمة تحكم حزب العمال الكردستاني عبر واجهته السورية (حزب الاتحاد الديمقراطي) بالمجلس الوطني الكردي، وهو غير موجود في الإدارة الذاتية، لكنه عضو في جبهة السلام والحرية، وسعت إلى تكوين تحالفات مع الكيانات الأخرى، وهو ما نتج عنه جبهة السلام والحرية في تموز/ يوليو 2020 في مدينة القامشلي. دخلت المنظمة أيضًا في الحوار السرياني الثلاثي مع حزب الاتحاد السرياني والحزب الديمقراطي الآشوري من أجل توحيد الخطاب السريان في الساحة السورية.

لم تكن المنظمة الآثورية بعيدة عن الخلافات الداخلية بين أعضائها، ولأنها كيان قومي ديني، أدى الخلاف بين أتباع الكنيسة الشرقية وأتباع الكنيسة الغربية إلى الانفصال بينهما، وتشكيل الحزب الديمقراطي الأشوري.

2. الحزب الديمقراطي الآشوري

تأسس الحزب الديمقراطي الآشوري في عام 1978 بوصفه مجموعة سريانية (شرقية) انشقّت عن المنظمة الآثورية الديمقراطية (الغربية)، وكان الانفصال بسبب الاختلافات مع السريان الغربيين. من المؤسسين فيه (آدم حومة)، أما رئيسه الحالي فهو (نينوس ايشو). يقع مقر الحزب في القامشلي، وقد انحاز بصورة عامة إلى جانب حكومة الأسد منذ التسعينيات على نقيض المنظمة الآثورية. مع اندلاع الثورة السورية وقف الحزب مع المليشيات الحكومية في حلب والقامشلي ودعم مليشيات السوتور المقاتلة مع الحكومة. توصل الحزب الديمقراطي الآشوري إلى اتفاق مع حزب الاتحاد الديمقراطي، والذي بموجبه سيصبح حرس الخابور والناطوره القوة الأمنية الوحيدة في القرى السريانية في وادي الخابور، في حين وافق الحزب الديمقراطي الأشوري على دعم مشروع الفدرالية في سورية الذي يقوده

(8) فريق التحقيقات، «الآشوريون في سوريا.. أقلية عرقية تقاوم فيضان الحرب»، عنب بلدي، (2018)، https:bit.ly3cckuBl

(9) المنظمة الآثورية الديمقراطية، « بيان المنظمة الآثورية الديمقراطية- تيار الإصلاح»، عنكاوا دوت كوم، (2011)، https:bit.ly3FmkmeU

حزب الاتحاد الديمقراطي (حزب العمال الكردستاني). شارك الحزب في محادثات سوتشي للسلام في كانون الثاني/ يناير 2018 التي قررت تشكيل لجنة دستورية سورية لحلّ الأزمة السياسية. في 2018 أعلن الحزب الديمقراطي الأشوري تشكيل قيادة عسكرية موحدة للناطوره وحرس الخابور، تُعرف القوة الموحدة باسم (قوات آشور).

3. حزب الاتحاد السرياني

أُسس في 2005 وظهر حزب (الاتحاد السرياني) في أوروبا، وفي عام 2008 ظهر حزب بالاسم ذاته في لبنان، وبعد أشهر من اندلاع الثورة في العام 2011 ظهرت أولى البيانات والمنشورات العلنية لهذا الحزب في محافظة الحسكة. من أجل تمثيل الهوية السريانية في المشاورات السياسية الداعية إلى إنهاء الحكم الأسدي لسورية، وبذلك يعد منذ تأسيسه من أحزاب المعارضة السورية. وأكد في بياناته أن سبب الأزمة الاقتصادية والسياسية في سورية هو النظام، وذلك لاعتماده على الحل العسكري والأمني ورفضه أي حل سياسي أو مشاركة في الحكم. ودعا إلى مقاطعة الانتخابات 2007 حتى يتم الانتقال السياسي الديمقراطي السلمي للسلطة، والوصول إلى سورية الحرة مع ديمقراطية تعددية ولامركزية. انضم حزب الاتحاد السرياني إلى (هيئة التنسيق) المعارضة، وانسحب منها ليسهم بتأسيس (المجلس السرياني الوطني السوري) إلى جانب شخصيات وقوى سريانية أخرى في إسطنبول في 2012، وأعلن المجلس الوليد بلسان رئيسه (بسام سعيد إسحق) عضو المجلس الوطني المعارض موقفَه المناهض للنظام، وتأييده الثورةَ السورية والعمل الجاد. وهذا الحزب يعمل اليوم مع الإدارة الذاتية التي يقودها حزب الاتحاد الديمقراطي.

وفي المجال العسكري شكل الحزب قوات (السوتور) (الحماية باللغة العربية)، وكذلك المجلس العسكري السرياني، وضم التشكيلان نحو 200 من الشبان السريان، يعتمدون كليًا على (وحدات حماية الشعب) (ypg) التابعة لحزب الاتحاد الديمقراطي في التسليح والتدريب والتمويل، ولا يمكن عدّهم فصيلًا عسكريًا مستقلًا عن هذه الوحدات.

4. حزب سورايا الديمقراطي

انطلق فعاليات المؤتمر التأسيسي للحزب 2021 يقوده رئاسة مشتركة للحزب بين (احو حنا) و(مادلين خميس). والحزب من المعارضين للتدخل التركي في سورية، ويحتج في الدول الأوروبية على ما يعدّه هجومًا على المناطق السريانية، وتهجيرًا لأهلها. ويملك هذا الحزب علاقات وطيدة مع الحزب

الاتحادي الديمقراطي الكردي، فقد كان أول المرحبين بنشأته، وكان توقيت إعلانه بعد انطلاق الحوار (السرياني – السرياني) الذي يهدف لتوحيد الأحزاب السياسية السريانية بتمثيل سياسي واحد. وهو الأمر الذي لا يصب في مصلحة الإدارة الذاتية المشار إليها، لذلك فإن تاريخ إعلان الحزب ((بعد مرور أشهر على انطلاق الحوار السرياني، يضع إشارات استفهام كثيرة حول جدوى تأسيس حزب (سرياني) جديد في المنطقة، في ظل وجود ثلاث قوى كانت تسير في حوار تفاهم لتحقيق تطلعات سريان وآشوريّ سورية لمستقبلهم السياسي في المنطقة))[10].

ومثلما تبين سابقًا، تعددت الأحزاب السياسية الأشورية بتعدد المصالح والانتماءات، على الرغم من البرنامج السياسي نفسه بين هذه الأحزاب، فكلها تدعي تمثيل الهوية السريانية للشعب السرياني، والعمل على تنظيمه وتهيئته للمشاركة بفاعلية في الحياة السياسية وإدارة الدولة، ونقل سورية إلى مستقبل أفضل ضمن نظام ديمقراطي تعددي، ولتقوية دور الفرد في المجتمع، وممارسة حقه بشكل ديمقراطي للنهوض بمجتمع مبني على أسس ديمقراطية يحترم حقوق الإنسان والقوانين الدولية. إلا أنها اختلفت بطريقة الوصول إلى هذه الأهداف، ويظهر ذلك جليًا عند الحديث عن التشكيلات العسكرية لهذه الأحزاب. فقد تسلحت هذه الأحزاب بعد أن فشلت المعارضة السياسية في وقف القتل والتهجير على الأرض، إضافة إلى رغبة النظام وحزب الاتحاد الديمقراطي في تسليح المسيحيين، وتسابقهما على ضمهم في صفوفهما. وكانت الغلبة للحزب المذكور، ولا سيما بعد الهزائم التي مني بها النظام في الحسكة، والتضييق على السريان لاستخدامهم لغتهم بدلًا من العربية في طقوسهم الكنسية بخلاف مسيحيي المدن الأخرى الذين يستخدمون اللغة العربية. فاستخدام السريانية يعني الاحتفاظ بالهوية المسيحية المشرقية، بينما استخدام العربية يعني رضوخًا للتيار القومي الحاكم في سورية، ((الأمر الذي سمح لهم بالتحرك العسكري على أساس الهوية السريانية، وبنسخ التجربة الكردية عبر تشكيل قوات حماية داخلية لملء الفراغ الأمني في المناطق التي استطاعوا التحرك فيها في ضوء قلة التمويل واضطراب القدرات التسليحية والتجنيد))[11]. إن خوف المجتمع السرياني الأشوري من تطور الوضع الأمني شمالي سورية دفعهم إلى تشكيل قوات ومراكز عسكرية للدفاع عن الوجود المسيحي في المنطقة.

(10) عبد الله البشير، «غموض بشأن حزب «سورايا» وتأثيره على الحوار السرياني»، العربي الجديد، (2021)، https:bit.ly3nKFMve

(11) محمود أبو السمن، « المعركة لأجل الشمال في سوريا والعراق: المسيحيون كفاعلين جدد»، أواصر مجلة فكرية فصلية، (2017)، https:bit.ly3BDbuzs

رابعًا: التشكيلات العسكرية للسريان

1. قوات السوتورو

نشطت هذه القوات في عام 2012 في مدينة القحطانية شمالي الحسكة بقيادة السويسري (يوهان كوسر)[12]، وقد تشكّلت من متطوعين سريان بهدف حماية المناطق الداخلية ضمن ما أُطلق عليه (شرطة السوتورو)، وأعلن تشكيل قوات (السوتورو) رسميًا في 2013، وقدمت نفسها على أنها قوات تهدف إلى حماية المناطق المسيحية في الجزيرة السورية من هجمات (جبهة النصرة) وتنظيم (الدولة الإسلامية)، وتضم أشوريين وسريانًا. قوات السوتورو تقسم إلى فصيلين؛ الأول يتبع النظام السوري، وينضوي عناصره في (مجلس السلم الأهلي) التابع للسريان الأرثوذوكس، ويتلقون مبالغ مالية من النظام بصورة مباشرة، وتتركز مهمتهم على الحواجز المنتشرة في مدينة القامشلي، ولا سيما حي الوسطى ذا الغالبية المسيحية. وبعد قرار من (هيئة السلم الأهلي الأرثوذكسي) المؤيدة للنظام غيّرت قوات السوتورو اسمها إلى (مكتب الحماية السرياني)، أما الفريق الآخر فيتبع (PYD)، وينضوي عناصره في (حزب الاتحاد السرياني)، ويتركز نفوذه في المالكية والقحطانية شمالي شرق القامشلي، وفي المدينة أيضًا، ويتلقى العناصر دعمهم المالي والعسكري من وحدات حماية الشعب التابعة لـ (PYD)، ويعاملون معاملة عناصر الوحدات الأصليين. لا يقتصر العمل العسكري لـ (السوتورو) التابعة للنظام السوري على القامشلي والمناطق المحيطة بها فقط، بل شارك جزء منها في معارك قوات الأسد بريف حمص الشرقي ومحيط العاصمة دمشق. وفي تشرين الثاني 2015 انتقل جزء من القوات إلى مدينة صدد ذات الغالبية المسيحية شرقي حمص، وشارك في التصدي لهجوم تنظيم (الدولة الإسلامية). إن دوافع انتساب الشباب المسيحيين في القامشلي إلى سوتورو النظام تأتي لحل مشكلة الخدمة الإلزامية، إذ لا يستدعون إلى الاحتياط، ولا يلاحقون أبدًا. يتولى قيادة جناح القوات التابع للنظام القيادي (سركون شمعون)، بينما يترأس القيادي (ملكي رابو) الجناح العسكري التابع لـ (PYD)، وتتركز أعماله بصورة أساس مع الجهاز الأمني (أسايش). وكان للسوتورو دور بارز في العمليات العسكرية ضد تنظيم الدولة الإسلامية، وخاصة في ريف الحسكة الجنوبي. وإلى جانب الدعم الذي تتلقاه القوات من النظام و(PYD)، فإن القوات تعتمد على جمع تبرعات من رجال الأعمال وأصحاب الشركات المسيحيين، والجانب الأكبر من الأموال تأتي من المسيحيين المغتربين في أوروبا. قرر الاتحاد الأوروبي أيضًا دعم المجلس العسكري السرياني السوري. وفي 2014 أسس (السوتورو) أول أكاديمية عسكرية أشورية (سريانية)، وسميت أكاديمية الشهيد (آغا بطرس) في منطقة القامشلي، وأتبعت

(12) وُلد «يوهان كوسر» في سويسرا، وهو مواطن سويسري، غير أن أجداده ينحدرون من أصول سورية، وعائلته تنتمي إلى الطائفة المسيحية السريانية، سافر إلى سورية للعمل صحافيًا حرًا، وساعد في تأسيس المجلس العسكري السرياني.

الجناحَ الذي يتلقى دعمًا عسكريًا من قوات الأسد. تنتشر قوات (السوتورو) في مدن الحسكة والقامشلي والمالكية والقحطانية إلى جانب 30 قرية تقع على مجرى نهر الخابور بدءًا من جنوب رأس العين شمالًا، وصولًا إلى جبل عبد العزيز جنوبًا[13].

2. المجلس العسكري السرياني

المجلس العسكري السرياني هو ميليشيا مسلحة تشكّل الجناح العسكري لحزب الاتحاد السرياني، وتعدّ جزءًا من قوات سوريا الديمقراطية. شاركت قوات المجلس في عدد من الهجمات ضد داعش إلى جانب وحدات حماية الشعب الكردية. تعد قوات (حماية نساء بيث نهرين[14] للمشاركة في قتال داعش) قوّات نسائية رديفة للمجلس العسكري، وشاركت بعمليات عدة ضد تنظيم داعش في شمالي شرق سورية. وبعد معركة تل حميس في الحسكة 2014 أعلن المجلس العسكري السرياني انضمامه إلى قوات الحماية الكردية، ودعم قيام الإدارة الذاتية بضمان حق الوجود الأشوري، ما أدّى إلى زيادة موجات العسكرة داخل المكوّن الأشوري والسرياني بعد بروز حليف قوي جديد على الساحة. في 2015، دعا البرلمان الأوروبي (الحلفاء) إلى تقديم الدعم الفوري للمجلس العسكري السرياني وقوات الحماية الكردية ضد تنظيم الدولة.

حراس الخابور: تأسست قوات حراس الخابور عام 2012، يقدر عدد أعضاء قوات حرس الخابور بين 75 إلى 150 عنصر ويتبع للحزب الديمقراطي الأشوري. وهي قوة دفاعية ضعيفة تنشط على ضفاف نهر الخابور شرقي محافظة الحسكة السورية وغربيها، تتكون من متطوعين أشوريين محليين، ويسيطر عليها الخطاب التعبوي الأشوري القومي. يقودها (روئيل سولاقا)، وتعمل مع مجلس (حرس الخابور الآشوري) الذي يرأسه (شمعون كاكو)، وتتلقى دعمًا عسكريًا من الإدارة الذاتية على الرغم من وجود تأييد نسبي للنظام السوري في صفوفها، فهي تُعبّر عن عمليات النظام بصفتها (تحريرًا). شارك بعضهم في معارك (قوات سوريا الديمقراطية) بالسيطرة على مدينة منبج. وشارك بعضهم الآخر في حملات أخرى عدة، وفي عام 2019 اندمجوا مع المجلس العسكري السرياني لتشكيل المجلس العسكري السرياني الآشوري[15].

(13) فريق التحقيقات، «الآشوريون في سوريا.. أقلية عرقية تقاوم فيضان الحرب»، عنب بلدي، (2018)، https:bit.ly3cckuBl.

(14) سيد مصطفى، «سريان سوريا، أو الأقلية المنسية في منطقة الإدارة الذاتية»، رصيف22 (2019)، https:bit.ly3kGuFCO.

(15) ويكيبيديا، «الحزب الآشوري الديمقراطي»، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، (2021)، https:bit.ly3kKZuq1.

3. قوات الناطوره

اتخذت من (اللجنة الشعبية للحرس الآشوري) مسمىً لها، ويقودها (روبيرت ايشو). وتتبع الحزب الديمقراطي الأشوري، لا يوجد تاريخ محدد لظهور قوات الناطوره، ويقدر عدد أفرادها بـ100 - 200 عنصر. تنفي الكنيسة الأشورية في سورية تمثيلها أي جهة عسكرية، كما تنفي وجود أي اتفاق أو تحالف لها مع أي فصيل عسكري، وعلى الرغم من هذا النفي تشرف قوات الناطوره ومجلس الخابور الأشوري على حماية المراسيم الكنسية والاحتفالات المسيحية بحضور رموز أشورية دينية[16]. وفي 2018 أعلن الحزب الديمقراطي الآشوري تشكيل قيادة عسكرية موحدة للناطوره وحرس الخابور، ستُعرف القوة الموحدة باسم (قوات آشور).

أما على مستوى التحالفات التي قامت بها الأحزاب السياسية السريانية في الوقت الحالي، فيمكن ذكر تحالفين لهما أهمية سياسية في الساحتين الداخلية والدولية، وهما:

أ. **جبهة السلام والحرية:** في منطقة شرق الفرات، شُكِّلت ما تسمى (جبهة السلام والحرية) السورية عام 2020، ضمت أربعة كيانات سياسية، وهي المنظمة الآثورية الديمقراطية، والمجلس الوطني الكردي، وتيار الغد السوري، والمجلس العربي في الجزيرة والفرات، ضمن حراك سياسي جديد تشهده منطقة شرق الفرات الخاضعة لسيطرة (قوات سوريا الديمقراطية). وهذا التشكيل كان رد فعل لسيطرة حزب الاتحاد الديمقراطي على المنطقة، ومن ثم كان محاولة من أعضائه الضغط من أجل تحقيق مكاسب سياسية، والمشاركة في إدارة المنطقة. ((تتمتع جبهة الحرية والسلام بعدة نقاط قوة تمنحها حظوظًا وافرة للتفاعل ضمن المشهد السياسي سواء من تواجدٍ فعلي على الأرض وعدم انخراط أطرافها في إشكاليات مجتمعية وعسكرية محلية أو إقليمية، وتمتعها بعلاقات إيجابية مع العديد من الأطراف الدولية، وتواجدها ضمن أطر المعارضة الرسمية مما يمنحها حضورًا على المشهد الدولي))[17].مع تأكيدهم أن قيام هذا التحالف لا يؤثّر في استمرار عضوية الأطراف المشكّلة لها في الأجسام والمؤسسات السياسية السورية المعارضة، بل يندرج عملها في إطار التكامل مع جهدهم. وهم مقبولون جميعهم لدى فرنسا والولايات المتحدة الطرفين الرئيسين في التحالف الدولي، بما في ذلك تركيا. تقوم هذه الجبهة على عدد من المبادئ، كان من أهمها الإقرار الدستوري بأنّ سورية دولة متعددة القوميات والثقافات والأديان، والشعب السوري يتكون

(16) الحزب الديمقراطي الاشوري، « بيان القيادة العامة لقوات آشور»، الحركة الديمقراطية الآشورية، (2018)، https:bit.ly3FLmDQU.

(17) بدر ملا رشيد، « جبهة السلام والحرية.. رجاءٌ بالفاعلية بواقع متخم بالتحديات «، مركز عمران للدراسات الاستراتيجية، (2020)، https:bit.ly3w1KqIU.

من عرب وكرد وسريان أشوريين وتركمان وغيرهم، تؤكد الجبهة التزامها الاعتراف الدستوري بهوية الشعب الكردي القومية، وعدّ القضية الكردية جزءًا أساسًا من القضية الوطنية، اللامركزية الأسلوب الأمثل في إدارة البلاد مع المحافظة على وحدة الأراضي السورية لحماية التعدد القومي والثقافي، سورية جمهورية ديمقراطية تعتمد مبدأ فصل الدين عن الدولة، وتكون محايدة تجاه القوميات والأديان كافة، تعترف بحرية الأديان والمعتقدات، وتضمنها، بما فيها الديانة الإيزيدية. وقد قدمت الجبهة مقترحات للتفاوض مع النظام لإنهاء الصراع السوري، تقوم على تقاسم السلطة، ومنح منطقة الجزيرة إدارة ذاتية تتبع دمشق ضمن سورية الموحدة. ما عدته المعارضة السورية عودة إلى حضن الوطن مع بقاء نظام الأسد[18].

ب. **الحوار السرياني – السرياني:** مع بداية الثورة السورية عام 2011 كان هناك حوار بين الأحزاب السريانية السورية لتوحيد الآراء السياسية السريانية، واتخاذ موقف موحد للسريان السوريين إزاء الثورة السورية، لكن هذا الحوار فشل بعد سلسلة لقاءات مشتركة في الوصول إلى تشكيل إطار سياسي يجمعها للإعلان عن رؤيتها لمستقبل سورية، علمًا بأن التجمّع الديمقراطي الآشوري كان حاضرًا في الإنقاذ بإسطنبول. وفي عام 2021 دخلت ثلاث قوى سريانية سورية، وهي حزب الاتحاد السرياني، والحزب الآشوري الديمقراطي، والمنظمة الآثورية الديمقراطية في حوار داخلي (سرياني – سرياني)، على نهج الحوار (الكردي – الكردي)، يهدف إلى التوحد تحت مظلة العامل (السرياني)، وتمثيل السريان سياسيًا ودستوريًا في سورية، وتجري جلساته في القامشلي- محافظة الحسكة. يواجه هذا التحالف العقبات نفسها التي تواجهها الأحزاب السورية جميعها (التموضع السياسي)، فالمنظمة الآثورية مع الائتلاف المعارض، والاتحاد السرياني مع الإدارة الذاتية، والآشوري الديمقراطي مع النظام السوري. لكن تستبعد هذه الأحزاب أن يكون هذا الأمر ((عائقًا أمام الوصول إلى تحالف سياسي على أمل الوصول لاحقًا على ضوء الحوارات لتشكيل مظلة قومية جامعة بين كافة الأحزاب والمؤسسات السريانية الآشورية في سورية))[19]. وتنفي هذه الأحزاب أي دور أميركي في إقامة هذا الحوار، لكن كونه جاء على غرار الحوار الكردي – الكردي، وفي التوقيت نفسه، يمكن أن يفسر بأنه رغبة أميركية في عدم استفراد حزب الاتحاد الديمقراطي الكردي في المنطقة، وما يدلل على هذا إنشاء حزب سرياني رابع هو حزب سورايا الديمقراطي الموالي للإدارة الذاتية في القامشلي، من أجل تعطيل الحوار السرياني. لقد تأثر المجتمع السرياني بالثورة السورية على غرار السوريين

(18) لمزيد من التفصيل عن المبادئ السياسية لجبهة السلام والحرية: ولاتي نيوز، «جبهة الحرية والسلام تعلن وثيقتها السياسية»، (2020)، https:bit.ly3FgMhgm.

(19) عبد الله بشير وسلام حسن، "الحوار السرياني.. ثلاث قوى تبحث توحيد خطابها ورؤيتها لمستقبل سورية»، العربي الجديد، (2021)، https:bit.ly3bHXSby.

جميعهم، فطاله القتل والتهجير والنزوح، واضطر إلى الدفاع عن نفسه كبقية مكونات المجتمع السوري. فالأنظمة الاستبدادية قائمة على الحزب الواحد، والقبضة الأمنية التي تخلف الكره اجتماعي لتلك الأنظمة، وتؤدي إلى الانفجار المجتمعي ضدها، و((كنتيجةٍ حتميةٍ للممارسات القمعية للأنظمة الاستبدادية ولسياسات بعض القوى الإقليمية والدولية، عبر استخدام هذا التطرّف أداةً للوصول إلى أهدافٍ أخرى أو لتحقيق مصالح معينةٍ خاصّةٍ بكلٍّ منه)).[20] حاولت الأطراف المتصارعة ضم المكون السرياني إلى طرفها لجلب مزيد من التأييد لنفسها على حساب القوى الأخرى. وكان للدول الإقليمية الداعمة الدور الأكبر في إطالة زمن الأزمة السورية، فبحسب مؤسسة راند للدراسات الاستراتيجية في تقريرها عن الأزمة السورية ((تهدف المساعدات المالية والعسكرية التي تتدفق إلى سورية من الدول الراعية والمجاورة مثل إيران وروسيا وليبيا والمملكة العربية السعودية وقطر وغيرها من دول الخليج العربي إلى تحديد نتيجة الصراع بين تحالف غير ثابت يجمع الفصائل المتمرّدة من ناحية، ونظام بشار الأسد من ناحية أخرى. ولكن بدلًا من ذلك، يؤدي هذا الدعم الخارجي إلى إدامة الحرب الأهلية القائمة داخل البلد وإشعال نزاعات إقليمية واسعة النطاق بين المناطق السنية والشيعية تستطيع إعادة تشكيل الجغرافيا السياسية في الشرق الأوسط))[21]. هذه التدخلات من الأطراف الإقليمية في الثورة السورية أدت إلى تدويل القضية السورية، وخاصة أنها جاءت بطلب الأطراف المتصارعة، ما يحول بوصلة الثورة عن اتجاهها الذي قامت من أجله، وتتحول إلى ((حرب بالإنابة تدار لمصلحة قوى خارجية - إقليمية وعالمية- تعمل على تأجيج الصراع، وتمنع التوافق بين المتحاربين في سبيل مصالحها. هذا التوصيف ينطبق على واقع النزاع المسلح في سورية، بسبب التدخل الفعلي -المباشر وغير المباشر- لقوى إقليمية ودولية، أو دعمها لمليشيات وجماعات مسلحة سورية وأجنبية))[22].

(20) سعيد لحدو، «السريان الآشوريون: القدر التاريخيّ وثورات الحاضر»، مجلة صور، (2015)، https:bit.ly3bDVl20.

(21) ويليام يونغ، امتداد الصراع في سورية، عمر الشاهري (مترجما)، (كاليفورنيا: مؤسسة راند، 2014)، ص14.

(22) نزار أيوب، الآثار القانونية المترتبة على النزاع المسلح في سورية، (إسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2019)، ص17.

خامسًا: الخاتمة

يمكن عدّ الرؤية السياسية للأحزاب السريانية التي تقدمت بها كخريطة الطريق التي يمكن أن توصل سورية دولة موحدة إلى بر الأمان. فإنهاء العنف والخوف والظلم والتمييز بناء على الهوية الدينية أو القومية -وهي العوامل التي أدت إلى الانقسام الاجتماعي واللامساواة والتشوهات الديموغرافية والنزوح القسري والحرمان من التعليم وتراكم العبء الصحي وانتشار الفقر- من ضمن الأولويات في أي تفاهم قادم بين أطراف النزاع. ويعد تفكيك هياكل الاستبداد السياسي والعسكري والعصبيات واقتصاديات النزاع حجر الزاوية في التغلب على المأساة، وضمان عدم تكرارها في المستقبل. وعلى الأحزاب السياسية في التجمعات والمناطق السكانية جميعها أن تكون جهات فعالة في تشكيل المؤسسات العامة المستقبلية التي تضمن حقوقها وفرصها. وذلك لأن الشروط الأساس للنجاح في كل مشروع أو مبادرة هي المشاركة والشفافية والتضامن والكفاءة لكسب ثقة المجتمع أولًا، وضمان اعتماد سياسات ناجحة في المستويات الاقتصادية والاجتماعية كافة.

المصادر والمراجع

1. عبدة عمر، الطوائف المسيحية في سورية، (دمشق: دار حسن ملص، 2003).

2. يونغ ويليام، امتداد الصراع في سورية، عمر الشاهري (مترجمًا)، (كاليفورنيا: مؤسسة راند، 2014).

دراسة حقوقية لقانون حماية وإدارة أملاك الغائب رقم 7 لعام 2020 الصادرعن الإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا - المجلس العام

أنطون قس جبرائيل [1]

((بتاريخ 12/ 08 /2020 أصدر المجلس العام للإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا القرار رقم /٣/ القاضي بوقف تنفيذ (قانون حماية وإدارة أملاك الغائب) رقم (7 لعام 2020م) تمهيدًا لإعادة النظر فيه وصياغته من جديد ليواكب تطلعات وحقوق أبناء وشعوب هذه المنطقة**))**.[2]

ونظرًا إلى الخطر الكبير الذي كان سيلحق بأملاك الغائبين في حال تطبيقه، حاولت في هذه الدراسة الإحاطة بكل ما يتعلق بهذا القانون، آملًا إعادة النظر فيه، وإلغاءه لئلا يبقى مصدرًا لقلق المشمولين بأحكامه.

أولًا: المقدمة

لأسباب عدة اضطر آلاف من أهالي محافظة الحسكة خلال العقود المنصرمة إلى الهجرة منها، وبمرور الأعوام باتت أعدادهم في بلاد الاغتراب كبيرة، إلاَّ أن أغلبهم بقي يحمل الجنسية السورية، ويملك عقارًا أو أكثر في سورية، إما آل إليه إرثًا، أو اشتراه بوصفه استثمارًا وملاذًا آمنًا لفائض دخله، مطمئنًا إلى أن ملكيته محمية بموجب القوانين السورية النافذة مثله مثل بقية المواطنين السوريين.

وقد أدت إسهامات المغتربين خلال العقود المنصرمة إلى تنشيط اقتصاد محافظة الحسكة، وبخاصة قطاع تجارة البناء، فقد بات معروفًا إقبالهم على شراء الشقق السكنية (على المخطط)، وإسهاماتهم في إنشاء عدد من شركات النقل الكبرى والمنشآت السياحية الضخمة. وكان المغتربون يديرون أملاكهم، ويقبضون إيراداتها بوساطة وكلاء عنهم مخولين بذلك. لذلك استاؤوا عندما علموا

(1) محامٍ سوري، محكم دولي ومحلي، مؤسس ورئيس مجلس إدارة مركز الشرق للتوفيق والتحكيم التجاري الدولي والمحلي.

(2) الإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا، المجلس العام، قرار رقم3، (2020/08/12)،

https//:www.facebook.com/smensyria/photos1390185457838054/ /المجلس_العام-قرار-رقم-3

بأن الإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا قد أصدرت قانونًا ألغت بموجبه وكالاتهم (باستثناء الوكالات المنظمة للأقارب من الدرجتين الأولى والثانية)، وحصرت الحق بإدارة (أملاك السريان الأشوريين والأرمن) بلجنة خاصة ستعين الإدارة أعضاءها (وهو ما سنتناوله بالتفصيل في هذه الدراسة)، غير أن هذه الإجراءات أثارت الانتقادات التي بدأت تنهال من كل حدب وصوب عبر وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها. وأمام هذه الحملة من الانتقادات التي توسعت كثيرًا عمدت الإدارة الذاتية بتاريخ 2020/08/12م إلى إصدار القانون رقم 3 الذي قضى بوقف تنفيذ قانون حماية وإدارة أملاك الغائب، الأمر الذي أدى إلى وقف التصعيد، وإهمال الموضوع من منتقديه أغلبهم من دون أن يعيروا انتباهًا إلى أن وقف النظر بالقانون لا يعني إلغاءه، بل تجميده إلى حين يكون الوقت مناسبًا لإعادة إصداره من جديد. وللإحاطة بالموضوع من جوانبه معظمها، سأورد موجزًا أوضح فيه الأسباب التي أدت إلى تفاقم ظاهرة (الاغتراب) ثم أعود إلى مناقشة هذا القانون.

ثانيًا: السياق التاريخي

شهدت منطقة الجزيرة السورية (محافظة الحسكة لاحقًا) تطورًا كبيرًا وسريعًا منذ بدايات العقد الثالث من القرن العشرين في مناحي الحياة كافة، وبخاصة في القطاع الزراعي. فقد توسعت المساحات المزروعة أفقيًا، وارتفع معدل الإنتاجية رأسيًا، وكان لاستعمال الآليات والأدوات الزراعية الحديثة، ومكافحة الأوبئة، واستعمال الأسمدة وغير ذلك من الأسباب، الدور الرئيس في (ميكنة الزراعة)، وتحويلها خلال مدة زمنية قياسية من بدائية تعتمد على الحيوانات والجهد البشري، إلى زراعة تستخدم فيها الآليات المستوردة من الدول المتحضرة، ما أدى إلى حدوث نهضة زراعية غير مسبوقة حتى لقبت الجزيرة بـ(كاليفورنيا سورية) عن جدارة.[3]

ولئن شاركت المكونات كافة في هذه النهضة، فإن الدور الريادي كان للسريان الذين تحملوا منذ البداية مسؤولية (كسر بور) الأراضي، والاستثمار في القطاع الزراعي[4]، وفي تشجيع الأهالي على توظيف فائض أموالهم بشراء العقارات الزراعية والسكنية، وأصبحت الجزيرة قبلة للمستثمرين من أبناء المحافظات السورية الأخرى، إضافة إلى عدد من اللبنانيين الذين ما زالت أسماؤهم في السجلات العقارية مالكين لعدد من القرى من مثل المرحوم هنري فرعون وغيره.

(3) حمد جمال باروت، التكوّن التاريخي للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحوّل من البدْونة إلى العمران الحضري، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2013)، ص 542.

(4) الياس سعيد نجار، عائلة أصفر ونجار، كتاب غير منشور، (بيروت: 2010م).

وبقيت الأوضاع بخير بصورة عامة، عدا بعض سنوات الجفاف التي كانت تمر بها المنطقة بين الفينة والأخرى وتتسبب في بعض الخسائر، حتى حلول عهد الوحدة السورية - المصرية (1958 - 1961م)، وصدور قانون الإصلاح الزراعي رقم 161 وتعديلاته لعام 1958م[5] الذي كان لسوء تطبيق أحكامه وتحوله إلى قانون لمصادرة العقارات الزراعية مجانًا[6]؛ الأثر الأكبر في دفع المشمولين بأحكامه أغلبهم إلى الهجرة إلى لبنان وبلاد الاغتراب.

كانت تلك بداية الهجرات المتتالية من المنطقة، وكان المكون المسيحي الأكثر تضررًا والأكثر هجرةً مقارنةً بباقي مكونات المنطقة.

أما في السنوات اللاحقات فقد استمر نزيف الهجرة لأسباب مختلفة كان أهمها تردي الأوضاع العامة، وتضرر الشباب من سياسات التمييز والصهر القومي (التعريب)[7] التي انتهجتها أغلب الحكومات السورية المتعاقبة، وبقي معدل الهجرة متأثرًا بتصعيد الاضطهاد السياسي، وغياب العدالة، وانتشار الفساد، والبطالة وغير ذلك من أسباب، حيث أصبحت الهجرة هدف الشباب بغية تأمين مستقبل واعد لهم ولأسرهم.

كذلك استمرت الهجرة بوتيرة عالية بعد الأحداث التي عصفت بالبلاد عمومًا عام 2011م، ومنها مناطق الإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا، حيث فشلت تجربة الإدارة الذاتية في تأمين بديل مختلف. وقد أدى وجود قانونين (ساريين في آن معًا) لخدمة العلم؛ القانون السوري، وقانون واجب الدفاع الذاتي في الإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا إلى هجرة عدد من الشبان. وأدت ازدواجية القوانين الناظمة لكثير من القطاعات من مثل المدارس والدوائر المالية والمحاكم وغيرها إلى حدوث ارتباك بين العمل بالقوانين السورية النافذة التي ما زالت سارية المفعول، وقوانين الإدارة الذاتية وتوجيهات (الكوادر) المتنفذة من أعضاء حزب العمال الكردستاني القادمين من جبال قنديل وإيران، الأمر الذي انعكس سلبًا في حياة المواطنين.[8]

نتيجة هذه الهجرات المتتالية على مدى عقود، تفاقمت ظاهرة وجود عدد من العقارات الزراعية

(5) قانون الإصلاح الزراعي رقم 161 لعام 1958مالذي صدر خلال عهد الجمهورية العربية المتحدة (ويعمل به في الإقليم السوري فقط) كون الإقليم المصري سبق له إصدار قانون الإصلاح الزراعي منذ عام 1952. (الباحث).

(6) وُقف نفاذ المواد 9 و10 و11 من القانون المذكور التي تقضي بالتعويض لمن استولت الدولة على أرضه، وما زال وقف النفاذ ساريًا لتاريخه. (الباحث).

(7) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م)، ص106.

(8) ساشا العلو، «((الإدارة الذاتية)) مدخل قضائي في فهم النموذج والتجربة: دراسة ميدانية لواقع الجهاز القضائي شمال شرق سوريا»، مركز عمران للدراسات الإستراتيجية، (نيسان/ أبريل 2021م). www.omrandirasat.org

والسكنية التي يديرها وكلاء نيابة عن أصحابها المقيمين في بلاد الاغتراب، يضاف إلى المذكورين وجود عدد كبير من السوريين الكرد الذين يملكون أراضي زراعية اشتروها من مالكيها قبل هجرتهم، ولم يتمكنوا نقلَ ملكيتها إلى أسمائهم في السجل العقاري، لتعذر حصولهم على الترخيص المنصوص عنه بالمرسوم التشريعي رقم 193 وتعديلاته لعام 1952م.[9] مع الإشارة إلى أنه خلال العقود السبعة الماضية لم يحصل على الموافقة المذكورة إلاَّ عدد قليل جدًا من السوريين الكرد. أما الأغلبية فإنهم ما يزالون يستثمرون أراضيهم استنادًا إلى وكالات نظمها البائعون لهم.

ثالثًا: التعريفات

في مسعى لتوضيح فحوى قانون حماية وإدارة أملاك الغائب، أُدرج بعض التعريفات لعدد من التعابير والصيغ الواردة فيه بقصد توضيح الموضوع.

1. الغائب

تعريف المفقود الغائب بحسب قانون الأحوال الشخصية السوري الذي ما يزال ساري المفعول في مناطق الإدارة الذاتية يمكن استخلاصه من نصوص المواد الآتية من قانون الأحوال الشخصية السوري العام:

المادة 202: ((المفقود هو كل شخص لا تُعرف حياته أو مماته أو تكون حياته محققة لكنه لا يعرف له مكان.))[10]

المادة 203: ((يعتبر المفقود الغائب الذي منعته ظروف قاهرة من الرجوع إلى مقامه أو إدارة شؤونه بنفسه أو بوكيل عنه مدة أكثر من سنة وتعطلت بذلك مصالحه أو مصالح غيره)).[11]

المادة 204: ((إذا ترك المفقود وكيلًا عامًا تحكم المحكمة بتثبيته متى توافرت فيه الشروط الواجب

(9) بموجب القانون المذكور لا يجوز إنشاء أو نقل أو تعديل أي حق من الحقوق العينية على الأراضي الكائنة في مناطق الحدود... إلخ إلاَّ برخصة مسبقة تصدر بقرار من وزير الداخلية بناءً على اقتراح وزير الإصلاح الزراعي بعد موافقة وزارة الدفاع الوطني.

وأحكام المحاكم المتعلقة بالأراضي المذكورة لا تنفذ ما لم تقترن بالرخصة المنبه إليها، وتعد كامل محافظة الحسكة منطقة حدودية. (الباحث)

(10) قانون الأحوال الشخصية السوري العام، رقم 59، تاريخ 1953/9/7م، وتعديله الصادر بالقانون رقم 4، عام 2019م.

(11) قانون الأحوال الشخصية السوري العام، رقم 59، تاريخ 1953/9/7م، وتعديله الصادر بالقانون رقم 4، عام 2019م.

توافرها في الوصي وإلاَّ عينت له وكيلًا قضائيًا)).[12]

واستطرادًا فإن الشروط المذكورة يسري عليها ما يسري على الوصي من أحكام وردت في المواد (180-182) من قانون الأحوال الشخصية السوري. وهذا التعريف يطابق القوانين جميعها المعمول بها في المنطقة (العراق، تركيا، مصر وغيرها من الدول).[13]

أما تعريف الغائب بحسب الشريعة الإسلامية فهو:[14]

1. الشخص الذي لا تعرف حياته أو مماته، ويسمى مفقودًا.
2. الشخص الذي تعرف حياته، ولكن ليس له محل إقامة ولا موطن معلوم.
3. الشخص الذي يكون له محل إقامة أو موطن معلوم في الخارج، إنما استحال عليه أن يتولى شؤونه بنفسه.

واختصارًا، يمكن القول إن الغائب هو الشخص الذي غادر البلاد وما زال حيًا. أما المفقود فهو من غادر البلاد وانقطعت أخباره.

2. لجنة حماية وإدارة أملاك الغائبين

بحسب القانون رقم 7 لعام 2020م: ((هي لجنة نص القانون على أن تُشكل بقرار من المجلس التنفيذي من أحد عشر شخصًا من جميع مكونات شمال وشرق سوريا، يترأسها قيّمان ومهمتها القيام بكل الأعمال الإدارية، وحصر أملاك وأموال الغائبين وصيانتها والمحافظة عليها، وتنظر في الاعتراضات المقدمة لها من المتضررين من القرارات الصادرة عنها، وتتبعها لجان فرعية في الإدارات الذاتية والمدنية.))[15]

(12) قانون الأحوال الشخصية السوري العام، رقم 59، تاريخ 1953/9/7م، وتعديله الصادر بالقانون رقم 4، عام 2019م.

(13) قانون رعاية القاصرين في العراق، المادة رقم (88).

القانون المدني في تركيا، المادة رقم (32).

قانون الحسبية في مصر، المادة رقم (50).

(14) محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950م)، ص 491- 494.

(15) الموقع الرسمي للإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا، المجلس العام، (2020م)،

http://smne-syria.com/gc/wp-content/uploads/2020/08.قانون-حماية-وإدارة-أملاك-الغائب/pdf

3. القيّمان المشتركان

بحسب القانون رقم 7 لعام 2020م: ((هما المكلفان من قبل رئاسة المجلس التنفيذي في متابعة أعمال لجنة حماية الأملاك والإشراف عليها ورقابتها إداريًا وماليًا، وهما المخولان برفع كافة الدعاوي القضائية وتقديم كافة الدفوع القانونية للحفاظ على أملاك الغائب وحمايتها.))[16]

4. الوكالة عن الغائب

ضمن شروط حددها المشرع السوري في قانون الأحوال الشخصية العام الساري المفعول حتى تاريخه في مناطق الإدارة الذاتية.

((هي وكالة قضائية يعين بموجبها القاضي الشرعي (وكيلًا قضائيًا) ليدير أموال الغائب – المفقود ويتخذ الإجراءات القانونية اللازمة لحمايتها، وتنتهي بحضور الغائب أو المفقود)).[17]

وكذلك حدد المشرع الكنسي بالمادة 86 من قانون الأحوال الشخصية لطائفة السريان الأرثوذكس اختصاص المحاكم الروحية بتعيين (قيّم) عن الغائب بعد مرور خمسة أعوام على غيابه، مع العلم بأن القانون المذكور ما زال ساري المفعول في مناطق الإدارة الذاتية كذلك.[18]

واستطرادًا، فإن تفاقم ظاهرة المفقودين نتيجة الأحداث التي عصفت بالبلاد منذ عام 2011 أدى إلى زيادة إصدار (الوكالات القضائية) بصورة غير مسبوقة، ليتسنى لذويهم إدارة أملاكهم، إلاّ أن هذه الظاهرة قليلة جدًا في (محافظة الحسكة) عدا سكان القرى الأشورية على نهر الخابور الذين تعرضوا للخطف من الدولة الإسلامية (داعش)، واضطروا إلى مغادرة قراهم على عجل من دون أن يتسنى لهم تعيين وكلاء ينوبون عنهم.

وفي ما يخص المحاكم الروحية للطوائف المسيحية، فإنها لم تصدر أي (وكالة عن غائب) حتى تاريخه، ولعل السبب في ذلك اشتراط مرور خمس سنوات على الشخص الغائب ليحق لذويه التقدم

(16) الموقع الرسمي للإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا، المجلس العام، (2020م)،

08/http://smne-syria.com/gc/wp-content/uploads/2020 /قانون-حماية-وإدارة-أملاك-الغائب.pdf

(17) قانون الأحوال الشخصية السوري العام، رقم ٥٩، تاريخ 1953/9/7م، وتعديله الصادر بالقانون رقم 4، عام 2019م، الوكالة القضائية، المواد 220– 224.

(18) قانون الأحوال الشخصية لطائفة السريان الأرثوذكس، الصادر بتاريخ 2003/9/10، المادة 86: ((إذا غاب شخص وانقطعت أخباره مدة خمس سنوات فأكثر، عدت غيبته منقطعة وترتّب على المحكمة الكنسية بناء على مراجعة ذوي العلاقة اتّخاذ جميع التدابير للتحقيق عن حياته أو مماته وأن تنصّب قيّمًا على أمواله بحسب الأصول المتعلقة بالقيّم على القاصر)). بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس، دائرة الدراسات السريانية، (2003)، https://dss-syriacpatriarchate.org

بطلب الحصول على الوكالة القضائية عن غائب، يضاف إلى ذلك استجابة المحاكم الشرعية لطلبات ذوي المفقودين من الطوائف غير الإسلامية.

أما بالنسبة إلى الإدارة الذاتية، فإنها تعتد بالوكالة القضائية الصادرة عن المحاكم الشرعية، وكذلك عن المحاكم الروحية للطوائف المسيحية، إذا كان (القيّم) قريبًا من الدرجتين الأولى أو الثانية للغائب، وهي لا تشترط الموافقة الأمنية للعمل بالوكالة في مناطقها.

لأقرباء الذين يحق لهم التوكيل عن أقاربهم بحسب القانون رقم (7) هم: القريب من الدرجة الأولى، أي الأب والأم والأبناء، والقريب من الدرجة الثانية، أي الجد والجدة والأخ والأخت والحفيد.

ثالثًا: الأوضاع القضائية في مناطق الإدارة الذاتية

تعيش مناطق الإدارة الذاتية ازدواجية في أغلب مناحي الحياة، ومنها الناحية القانونية، ففي المربعين الأمنيين في الحسكة والقامشلي ما زالت القوانين السورية هي النافذة، والجهاز القضائي فيهما ما يزال يخضع لسلطة النظم القانونية في دمشق، وقرارات المحكمة القابلة للطعن بالنقض ما زالت محكمة النقض بدمشق تنظر فيها، ولا يوجد أي تغيير ولو حتى بسيط عما كان سائدًا قبل إحداث (مجلس غرب كردستان عام 2012، ولاحقًا الإدارة الذاتية عام 2014م).

ومن أهم معوقات العمل القضائي في هذين المربعين عدم قدرة القضاة على الانتقال لإجراء الكشوف في الدعاوى العقارية أو الإيجارية أو غيرها إذا كانت العقارات موضوع الدعوى تقع في مناطق الإدارة الذاتية، وكذلك (الاستنسابية) بتنفيذ القرارات القضائية الصادرة عن محاكمها.[19]

أما في مناطق الإدارة الذاتية فإن الازدواجية في القوانين والمحاكم قد أضرت بمصالح المواطنين، فعلى الرغم من بقاء أحكام القانون المدني وقانون الأحوال الشخصية وغيرهما من القوانين سارية المفعول حتى تاريخه في مناطق الإدارة الذاتية إلّا أن المثالب المعزوة إلى القضاء في مناطقها لا تعد ولا تحصى، وقد حالت دون تحقيق العدالة.[20]

ومن أهم هذه المثالب عدم أهلية القضاة، إذ لم يحصل أغلبهم على شهادة الحقوق وصولًا إلى غياب استقلالية القضاة، وسيطرة كوادر حزب العمال الكردستاني على مؤسسات (العدالة

(19) معلومات جمعت وقوطعت عبر اتصالات أجراها الباحث مع محامين عدة يعملون في منطقة الإدارة الذاتية ومنطقتي النظام في الحسكة والقامشلي.

(20) معلومات جمعت وقوطعت عبر اتصالات أجراها الباحث مع محامين عدة يعملون في منطقة الإدارة الذاتية ومنطقتي النظام في الحسكة والقامشلي.

الاجتماعية) كافة، بوصفهم يمثلون السلطة العليا والمرجعية النهائية لأي قرار قضائي، إضافة إلى تدخل الأجهزة الأمنية والعسكرية في شؤون القضاء ومخالفة أحكام أصول المحاكمات، وعدم وجود استئناف للقرارات الصادرة عن محكمة الدفاع عن الشعب (الإرهاب)، وتشكيل محاكم بديلة كهيئات المحلفين، وغير ذلك من الممارسات التي تمس حق الإنسان بالعدالة الذي صانته الدساتير والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية كافة، ما أدى إلى لجوء المواطنين إلى التحكيم العشائري وإلى الكنائس سعيًا لفض منازعاتهم بطرق ودية.[21]

خامسًا: المناقشة القانونية

منذ البداية يفتقر هذا القانون إلى الشرعية، فقد أصدرته جهة لا تملك الشرعية الدستورية التي تؤهلها لإصدار مثل هذا القانون الذي يمس حقوق مواطنين سوريين وأملاكهم، وهي في الوقت ذاته تعد نفسها جزءًا من سورية بحسب المادة الثالثة من ميثاق العقد الاجتماعي الذي يمثل دستور الإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا.

لقد خالف هذا القانون المادة (15) من الدستور السوري الذي عدّ الملكية الخاصة مصونة. وخالف المادة (22) من ميثاق العقد الاجتماعي للإدارة الذاتية التي تنص على أن الإدارة تعتمد (شرعة حقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية)، وغيرهما من المواثيق ذات الشأن، وتعدّهما جزءًا لا يتجزأ من هذا الميثاق. كذلك خالف هذا القانون أحكام المادة (42) من العقد المذكور التي تنص على أن حق التملك مصون ...إلخ.

ما يعني من الناحية الدستورية أن هذا القانون قد خالف المبادئ الدستورية، ولا يجوز العمل به لكثرة العيوب التي تعتريه، ومنها:

1. إلغاء اختصاص القضاء بتعيين الوكلاء القضائيين، ونقله إلى السلطة التنفيذية في مخالفة صريحة لأحكام القانون المدني السوري والمواد (202) وما بعد من قانون الأحوال الشخصية العام، وأحكام المادة (86) من قانون الأحوال الشخصية لطائفة السريان الأرثوذكس وغير ذلك من القوانين التي ما تزال جميعها سارية المفعول في مناطق الإدارة الذاتية.
2. اعتماده تعريفات للغائب والمفقود والأشخاص المغادرين وغير ذلك، بصيغة مبهمة لا يمكننا معرفة المراد منها من مثل عبارة (وضعها في خدمة تنمية المجتمع) الواردة في تفاصيل المادة العاشرة من القانون، وهي جميعها تعابير فضفاضة تناقض ما استقر عليه الفقه القانوني من

(21) ساشا العلو، مرجع سابق، ص 129.

وجوب أن يكون نص المادة القانونية (جامعًا مانعًا) دفعًا للالتباس وتعدد التفاسير. إضافة إلى أن تشميل خصوم الإدارة الذاتية السياسيين الفارين بتعريف ((الغائب)) بحسب هذا القانون سيمكنها من معاقبتهم بالاستيلاء على أملاكهم.

أما عن الأثر الرجعي للقانون، فإن أضراره بمصالح المواطنين كبيرة جدًا. ولتوضيح المآل السيئ الذي يمكن أن تنحدر إليه الأمور لدى تطبيق أحكام المادة الرابعة من القانون رقم 7 التي تنص على عدّ العقود كافة المبرمة قبل صدوره موقتة نورد المثال الآتي:

((استأجر أحدهم محلًا تجاريًا لقاء (فروغية) دفعها للمستأجر السابق وسندًا لأحكام قانون الإيجارات السوري فإن عقد إيجاره يتمدد حكمًا بوصفه ذا صفة تجارية، وأصبحت قيمة فروغية محله أضعاف قيمة البناء (الحجري) وهو مطمئن بأنه عندما يتنازل عن حقوق الإيجار للغير سوف يحصل على (فروغية) تتناسب مع ما دفعه زيادة أو نقصانًا. ولكن حظه العاثر أن صاحب العقار مهاجر، وتنطبق على أملاكه أحكام هذا القانون الذي ينص على تحويل عقد إيجاره التجاري الممدد حكمًا إلى عقد إيجار مؤقت مما يعني أنه سيفقد حقه في فروغية محله التجاري. ولنا أن نسأل: هل في قوانين العالم كلها قانون يشابه هذا القانون الجائر؟)).

لقد نسفت الجهة مصدرة هذا القانون المجحف مبدأ استقرار التعامل بين العباد، ومبدأ عدم رجعية الأثر القانوني، وألحقت أفدح الأضرار بأشخاص أبرياء لم يرتكبوا أي ذنب.

نص القانون في المادة (19) على استثناء المغتربين من المكون المسيحي من تطبيق أحكامه، وتحديد طريقة مختلفة لإدارة أملاكهم في تمييز سافر بين المواطنين، ما يجعله قانونًا عنصريًا قائمًا على التمييز الإثني والديني، ومخالفًا لشرائع حقوق الإنسان وبخاصة (الإعلان بشأن العنصر والتحيز العنصري المعتمد من منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة والمؤرخ في 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1978م).

وتعقيبًا على عبارة (لجنة ممثلة عنهم) الواردة بنص المادة 19، فإننا نتساءل عن الآلية المحددة لتشكيل اللجنة واختيار أعضائها، وهل سيحدث ذلك عن طريق تنظيم المغتربين وكالات تعطي اللجنة الحق بحماية أملاكهم وإدارتها؟ أم سيُختار أعضاؤها عن طريق الانتخاب؟

لا يخفى على أحد بأن عبارة (ممثلة عنهم) هي من قبيل ذر الرماد في العيون، وبأن السلطة هي من ستعينهم معتمدة معيارًا وحيدًا ألا وهو مدى قربهم منها من دون الالتفات إلى الكفاءة أو الأمانة أو غير ذلك من الصفات الواجب توافرها في الوكيل.

وقد يظن بعض أن هذه معاملة تفضيلية للمكون المسيحي، ولكن الحقيقة عكس ذلك فهي

معاملة تمييزية الغاية منها إكراههم على التخلص من ملكياتهم بأبخس الأثمان. وهي معاملة تتنافى مع المواثيق والأعراف الدولية جميعها، وبخاصة المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة السادسة عشر من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

أما المادة 14 من القانون رقم 7 فهي تخالف أبسط حقوق الإنسان إذ تنص على الآتي: ((أ- على الغائب أو أحد أقربائه من الدرجة الأولى أو الثانية التقدم إلى اللجنة بطلب يعلن فيه رغبته بالعودة واستلام أملاكه والإقامة الدائمة في سوريا)). والتعقيب على ذلك أنه:

لا يجوز قانونًا حرمان أي شخص من حق الهجرة، ولا يجوز إلزامه بالعودة إلى الوطن قسرًا تحت طائلة حرمانه من ريع أمواله وحقه بالتصرف فيها. إن هذه المادة تخالف أحكام المادة (13) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948م التي تنص على أن ((لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل إقامته داخل حدود الدولة ولكل فرد حق في مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده وفي العودة إلى بلده.))

سادسًا: الخاتمة

إن العيوب الواردة في هذا القانون كثيرة، فهو قانون صدر عن جهة غير مخولة بإصداره، وقد خالف أحكام الدستور السوري، وميثاق الإدارة الذاتية، ومبادئ حقوق الإنسان، والقوانين السورية ذات العلاقة جميعها، إضافة إلى قوانين الأحوال الشخصية للمسيحيين، وما استقرت عليه اجتهادات محكمة النقض السورية خلال تاريخها الطويل.

لقد زعزع إصدار هذا القانون الثقة بالإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا، وأحبط مؤيديها قبل خصومها، وكرس القول إن (الإدارة الذاتية أعطت الأمان للمواطنين، وأخذت منهم كل شيء بالمقابل).

ومع افتراضنا حسن النية في كل ما يجري نرى أن الجهة مُصدرة هذا القانون لا تستطيع من خلال تطبيق أحكامه بهذه الصيغة تحقيقَ الغاية المرجوة منه.

إن ترغيب الغائب المهاجر في العودة إلى الوطن والإقامة والاستثمار فيه هو أمرٌ جيد بلا شك، والعمل على حماية أملاك الغائب الذي لم يوكل شخصًا لإدارة أمواله هو أمرٌ جيد كذلك، إلّا أن اتباع أسلوب القسر لتحقيق هذه الأهداف لن يجدي نفعًا، بل لا بد لتنفيذ هذه الأهداف من اتباع آلية قضائية يضعها متخصصون بالتشريع.

إن القضاء وحده هو القادر على صون حقوق المواطن المقيم أو المهاجر، وتحقيق العدالة للجميع.

المصادروالمراجع

1. أبو زهرة. محمد، الأحوال الشخصية، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950م).
2. باروت. محمد جمال، التكوّن التاريخي للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحوّل من البدْونة إلى العمران الحضري، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2013م).
3. بركات. حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م).
4. نجار. الياس سعيد، عائلة أصفر ونجار، كتاب غير منشور، (بيروت، 2010م).

الجوقة والخورس والكورال

نوري إسكندر[1]

الخَورَس (Choir)[2] أقدم تسمية لمجموعة غنائية ترتّل أو تغني في المعبد أو المسرح، وأول ما يخطر في ذاكرتنا المسرح اليوناني الذي كان يستخدم الخورس إلى جانب الممثلين، كان دور الخورس غالبًا دورًا حياديًا بالنسبة إلى الحوار والنص المسرحي، كان دوره فقط التعليق على سير الأحداث والمواقف الدّرامية، لكن في مسرحيات يوربيدس (400 ق.م) تطور دور الخورس، وصار عنصرًا محاورًا في النص الدرامي كما في مسرحية (عابدات باخوس) وغيرها أما عند أسخيلوس وسوفوكليس وغيرهم من المؤلفين كان دور الخورس مثل الراوي أو المعلق على سير الأحداث، أما في حضارات بلادنا في العراق وسورية وفلسطين والأردن كان دور الخورس مهمًا في الطقوس الدينية إلى جانب الكهنة والمرتلين المنفردين والكاهنات والفرق الموسيقية الآلية، وذلك في معابد الكنعانيين والأوغاريتيين وشعوب وحضارات بلاد الشام المتنوعة.

في عهد المسيحية في القرون الأولى أخذ جمهور المؤمنين والآباء كثيرًا من أنظمة الطقوس الوثنية غير المسيحية مع تغيير نصوص الأدعية والصلوات لمفهومات مسيحية جديدة، وفي أواسط القرن الرابع الميلادي بدأ آباء الكنيسة السريانية بكتابة النصوص الليتورجية[3]، كان شكل الخورس مؤلفًا من مجموعتين من المنشدين؛ خورس (أ) وخورس (ب) على طرفي الهيكل، وكانتا تتبادلان الإنشاد والترتيل في طقوس الصلوات، وإضافة إلى هذين الخورسين أنشأ القديس (مار آفرام السرياني) في منتصف القرن الرابع أولَ فرقة كورالية نسائية تصاحب القداديس والصلوات الطقوسية بأصواتها الرخيمة لأول مرة في تاريخ الكنيسة السريانية في مدينة الرها، وسبب ذلك يعود إلى محاربة مار آفرام تعاليم (برديصان) المخالفة للتعاليم المسيحية، واستطاع جلب الشبيبة إلى حظيرة الكنيسة بنجاح كبير. استمر وجود الكورال في الكنيسة السريانية منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، يرتل ويشارك القداديس والصلوات بألحان عذبة أحادي اللحن من غير توزيعات لحنية أخرى؛ لأنها مبنية على أجناس شرقية

(1) موسيقار وملحن سوري، مؤرخ للموسيقى السريانية، واضع لمئات الألحان الموسيقية، منها كونشيرتو العود وكونشيرتو التشيللو.

(2) كورال أو جوقة غنائية.

(3) الليتورجية: كلمه يونانية معناها الخدمة، ويقصد بها مجموعه القوانين والترتيبات في أثناء تقديم الصلوات والأدعية للرب الخالق داخل المعبد.

تحوي على أرباع وثلاثة أرباع مسافات صوتية موسيقية[4]، استمرت هذه المجموعات الثلاث؛ الجوقتان (أ، ب) تتناوبان أداء الألحان بالتناوب مع اشتراك الكورال النسائي المستقل في القداديس الاحتفالية الدينية.

نعم، استمرت هذه الجوقات حتى يومنا هذا، ومرت بمراحل ضعف وقوة بحسب أوضاع الكنيسة وأحوالها، في كنائس العالم الشرقي والغربي كلها وُجِدَت المجموعات الإنشادية، وكل كنيسة، وكل طائفة بحسب تقاليدها وتوارث ألحانها الخاصة، كانت هذه الجوقات تنشد وترتل إلى جانب الكهنة والشمامسة.

ومنذ القرنين (6 و7) أخذت الكنائس الغربية الكاثوليكية تحاول تطوير أداء الجوقة ودورها إلى مستويات فنية موسيقية أرقى، فأدخلت في القرون التالية نظام الألحان المتعددة البوليفونية (Polyphony)[5] هذه الألحان الإضافية على اللحن الأساس منبثقة من اللحن الرئيس. وبعد مدة أُدخلت قوانين الهارموني (Harmony)[6] في الكورالات، فبلغت مستوى أكثر فنية بدءًا من القرن العاشر وما بعد، لكن في القرن الخامس عشر عندما فرضت الطائفة البروتستانتية نفسها في أوروبا إلى جانب الكنيسة الغربية الكاثوليكية، تشكل عند هذه الطائفة مفهوم الخورس الجديد، ألا وهو أن كل جمهور المصلين يعد خورسًا كبيرًا يشارك الكاهن بالتراتيل.

شارك في تأليف تراتيل هذه الجوقات الجديدة وتلحينها كبار الموسيقيين الكلاسيكيين في تلك المرحلة، وما زالت هذه الكورالات مستمرة في أدائها في كنائس الإنجيليين في العالم حتى الآن.

في بدايات العهد المسيحي، وبعد قرون عدة بعد المجامع الكنسية المتنوعة، وبعد تشرذم الكنيسة إلى طوائف عدة، حاولت الكنائس المشرقية الكاثوليكية تطوير جوقات التراتيل إلى الأحسن ببطء، أعني كنيسة الروم الكاثوليك وكنيسة السريان الموارنة وكنيسة السريان الكاثوليك وكنيسة الكلدان، تأثرت بالكنائس الغربية، وأخذت تقلّدها، وأدخلت نظام الكونتربوان (counterpoin)[7] والهارموني في تراتيلها وألحانها، لكن دون مستوى كورالات الكنائس الغربية، وخسرت جزءًا من أصالتها وتراثها المشرقي الأصيل؛ والسبب هو تقليد الكورالات الكنيسة الغربية.

تبنت الكنيسة الأرمنية الأرثودوكسية أيضًا نظام الهارموني والبوليفولي في تراتيلها منذ أكثر من مئة وخمسين عامًا، وبلغت مستوىً رائعًا من الأداء والتعبير على يد الراهب الموسيقار (كوميداس)

(4) هي مقدار البعد بين علامتين موسيقيتين.

(5) هي ألحان تضاف إلى اللحن الأساس، وتعزف معه بالتزامن.

(6) هو التوافق والتجانس بين النغمات المتزامنة.

(7) هو اللحن المصاحب للحن الأساس (الميلودي)، ويكون متزامنًا معه أيضًا.

مقارنة بالكنائس المشرقية الأخرى. وكان للكنيسة البيزنطية الأرثودوكسية والكاثوليكية أصلًا أسلوبها الخاص في تراتيل الجوقة، وذلك لاستعمال نظام (الأوسون)، أي استمرار صوت الدرجة الأساس للترتيل (التوتيك) إلى جانب اللحن المرتل، أضفى هذا الأسلوب أجواء شاعرية وصوفية وروحانية على هذه التراتيل، فصار أسلوب الكنيسة البيزنطية متميزًا في تركيب جوقاتها الخاصة. لكن أداء الجوقات البيزنطية اليونانية أو الصربية كان مختلفًا عن أداء الجوقات البيزنطية العربية المشرقية التي لم تكن تستطع غناء المسافات الشرقية البيزنطية بدقة كما هي الحال في الجوقات اليونانية، ففي سورية والعراق تبقى الجوقات البيزنطية أقل مستوى من البيزنطية في الغرب، ما عدا بعض الفرق والجوقات في جبل لبنان وفي جامعة (بلمند) حيث توصلت الجوقات البيزنطية إلى أداء أفضل من غيرها.

ومنذ أكثر من مئة عام، أوفدت الكنيسة المارونية طلابًا ورهبانًا إلى جامعات أوروبا الموسيقية لدراسة الموسيقا العالمية والدينية الكنسية، ولعب هؤلاء الطلاب الموفدون بعد عودتهم إلى لبنان دورًا كبيرًا في إنشاء المدارس الموسيقية والكورالات في أبرشيات لبنان كافة، وحاليًا لديهم فرق كورالية متميزة عدة، تقدم برامج كثيرة من الألحان الكنسية المارونية بأسلوب عالمي، وبتوزيع هارموني وبوليفوني متميز، على الرغم من أن قسمًا كبير من هذه الألحان يحتوي على مسافات ثلاثة أرباع شرقية، لكن التوزيع لهذه الألحان كان بتحفظ كبير، لكي لا تضيع نكهة اللحن الماروني السرياني الأصيل.

أما جوقات وكورالات الكنائس السريانية الأرثودوكسية والكاثوليكية، فهي تعد حديثة العهد في بلادنا، في القرن الرابع الميلادي أُسِّست أول جوقة للتراتيل في الكنيسة السريانية وفي مدينة الرها، وكان دورها إيجابي جدًا في جذب الشبيبة إلى الكنيسة بعد انتزاعها من أحضان (برديصان) وأفكاره وجوقته الفنية.

صار وجود جوقة البنات (كورال) المرتلات في الكنائس عادة وتقليد، لكن إلى أي مدى؟ في القرون اللاحقة لم نسمع أخبارًا عن وجود هذه الجوقات، والمفروض أنها استمرت، لكن أوضاع الصراعات المذهبية واللاهوتية أضعفت الكنيسة وشرذمتها إلى فرق عدة، هذه العوامل كلها لعبت دورًا سلبيًا في استمرار الجوقات الإنشادية في كنائس المنطقة. كذلك ضعفت الكنائس المشرقية في ظل الدولة العثمانية بصورة عامة، وتلك الأحوال كلها لعبت دورًا سلبيًا في مرافق الكنيسة كلها، وحياتها، ونشاطها.

بعد هذه الأوضاع القاسية استقرت هذه الشعوب معظمها في البلاد العربية، في سورية ولبنان والعراق، وأخذت الكنائس تنتعش شيئًا فشيئًا، وتعيد ترتيب وجودها في هذه البلاد، أُعيد تشكيل

الجوقات إلى جانب النشاط الاجتماعي، على الرغم من هذه الأحوال كلها كانت كورالات الكنائس الأرمنية والبيزنطية والموارنة أكثر تطورًا ونشاطًا من جوقات الكنائس السريان الأرثودوكسية والكاثوليكية والنساطرة التي كانت تقدم نشاطها بصورة خجولة نظرًا لصغر الجوقات وإمكاناتها الفنية الضئيلة.

في القامشلي بدأ المطران جورج صليبا منذ عام 1961م بتأليف كورال للتراتيل، كان يومئذ مدرسًا في مدراس السريان في القامشلي، وتابع من بعده الموسيقار (فولوص ميخائيل)، وأسس الدكتور إبراهيم لحدو كورالًا في مدينة (فيز بادن) عام 1995م، واستمر حتى عام 2016م، حيث قدم خمسة وعشرين حفلًا موسيقيًا في مدن ألمانيا، وكان البرنامج دائمًا يشمل تراتيل دينية سريانية وألحانًا شعبية سريانية.

بعد إتمام دراستي الموسيقية عام 1964 في القاهرة، وبعد عودتي إلى حلب، فكرت في تكوين كورال للكنيسة السريانية الأرثودوكسية في حي سريان بحلب بناء على رغبة ملحّة من أيام الدراسة في القاهرة، جربت هذا التشكيل في بيتي من ستة عشر عنصرًا غنائيًا، ثمانية شباب وثماني بنات، وبترتيب سوبرانو (Soprano)[8] أربع بنات آلتو[9] وأربع بنات سوبرانو، وأربعة شباب تينور[10]، وأربعة شباب باص[11] بحضور الأقارب.

نجحت التجربة في الغناء للتراتيل، أربعة أصوات موزعة بأسلوب هارموني، تشجعت أكثر، عندئذٍ وسعت الكورال بضم شبان وشابات من أبناء حي سريان حلب، وتمرّنا لمدة سنة في إحدى غرف المدرسة السريانية، وفي عام 1962م قدمنا لأول مرة في قداس الأحد هذه التراتيل التي وزعتها بالأسلوب الغربي للألحان، التي لم تحو أربع درجات ومسافات شرقية، كان النجاح جيدًا والجمهور سعيدًا، ونحن أفراد الكورال سعيدون بنجاح التوزيع بالأسلوب الغربي هارموني، أما التراتيل التي كانت تحوي أرباع مسافات، فقد أديناها بأسلوب اللحن الواحد (أونيسون، Unisono)[12] ثم طُلب مني إنشاء كورال آخر في كنيسة (مار آفرام) السليمانية في حلب للسريان الأرثوذوكس، وتم ذلك خلال سنة تقريبًا، وبعد مدة أدركت أنني يجب أن أبتعد عن الأسلوب الغربي في التوزيع والهارموني؛

(8) هو نوع الصوت النسائي الحاد.

(9) هو نوع الصوت النسائي المنخفض.

(10) تينور tenor: كلمة تطلق على أصوات الشباب الحادة.

(11) باص bass: كلمة تطلق على أصوت الشباب العريضة المنخفضة.

(12) هو أسلوب اللحن الأحادي.

لأن تراتيل الكنيسة معظمها كانت مبنية على الأجناس الشرقية[13] مثل: (البياتي والرصد والسيغا والصبا).

وكنت متأثرًا بفكرة نشر هذه الألحان وإسماعها للعالم في بلادنا وبلاد الغرب أيضًا، لأن هذه الألحان كانت من الجذور الأساس لموسيقا سورية، الموسيقا الآرامية السريانية، ويجب نشرها، وإسماعها للعالم لأنها كانت حبيسة طوال أكثر من 1500 عام داخل جدران الكنيسة، لذلك شكَّلْت فرقًا عدة كورالية، وقدمّت عروضًا في دول أوروبية مثل ألمانيا (1993م و1994م)، ثم فرنسا (1995م) مع المركز الثقافي الفرنسي بدمشق، ثم في هولندا (1999م) في مهرجان (ماستريخت) للموسيقا المقدسة.

بعد إلغائي أسلوب الهارموني الغربي في الكورال السرياني كنت بحاجة إلى توزيع جديد للأجناس الشرقية التي تحوي ثلاثة أرباع مسافات شرقية. تجربة الدخول إلى المقام الشرقي بتوزيعات بوليفونية وهارمونية كانت جديدة جدًا، وبعد التجارب القليلة التي قام بها أساتذة في لبنان والقاهرة لم تستطع هذه التجارب الدخول إلى عمق المقام الشرقي؛ لأنهم اعتمدوا هذه المسافات الشرقية مسافات مرورية غير أساسية، ففي بيروت جرب الأستاذ عبد الغني شعبان وبعض زملائه، وكذا الأستاذ (يسري قطر) في القاهرة وغيرهما؛ تطبيقَ قوانين الهارموني الغربية على المقامات الشرقية، وبوصف الدرجة الشرقية (بيمول) درجة مرورية، وليست أساسية، لذلك التجربة لم تعط نتائج إيجابية، كان لا بد من إيجاد حلول للإشكاليات الموجودة في المقام الشرقي واللحن الشرقي، فكيف نكتب هارموني جديد وبوليفوني جديدة تناسب المقامات الشرقية مثل الرصد والبياتي والسيغا والصبا... إلخ.

وفي هذه الأحوال الجديدة كان لا بد من:

أولًا: الابتعاد عن الفكر المسبق للمقام والألحان الشرقية، وإيجاد جدلية ومنطق جديدين للتعامل مع المقامات.

ثانيًا: إيجاد علاقات جديدة بين هذه الأجناس الشرقية وإيجاد تراكيب لحنية وتراكيب إيقاعية تناسب الغرض والوظيفة الجديدة للهارموني والبوليفونية في الموسيقا الشرقية.

ثالثًا: اللجوء إلى نظرية المتآني والمتتالي في الموسيقا بصورة عامة، يعني كل لحن شرقي مؤلف من درجات موسيقية ومسافات شرقية عدة مقبولة عند سماعها في حالاتها المتتابعة، يجوز أن يكون سماع هذه الدرجات والمسافات في آن معًا غير مريح، ولكن سيصير مريحًا بالتكرار والتعود على ذلك.

قال البروفيسور (آشيار فينيرز A.Scheaffner) حول نظرية الانتقال من المتتابع إلى المتآني: (كل ما

(13) قطعة موسيقية مكونة من أربع علامات موسيقية أو خمس، تبنى منها المقامات.

يتغير يمكن أن يتراكب أو على النقيض). وحول هذه المسألة دار جزء مهم من التاريخ الفني التكنيكي، أي تاريخ صناعة الموسيقا (إستاطيقا جماليات الإبداع الموسيقي)، وتابع قائلًا: (إن الاستماع المتتابع يُنشِئُ في الروح صورة متآنية وتراكبًا ذاتيًا للعناصر اللحنية يمهد للتراكب الحقيقي). وقد جربتُ العمل انطلاقًا من هذا القانون، وحصلت على إدراكات سمعية جديدة، وركبتُ من درجات الأجناس وبأشكال مختلفة توليفات هارمونية لم تكن هارمونيات طبيعية، بل كانت مصطنعة، وكان السؤال دائمًا حول كيفية إيجاد علاقات بين هذه التوليفات، يعني الأكورات[14]، بحيث يكون لها وظيفة ودور منطقي في الموسيقا. كان المعين الأكبر للإجابة عن هذا السؤال هو:

أولًا: وقد ساعدت منطقية تتابع الألحان وعلاقاتها بعضها ببعض في ربط التوليفات (الأكورات) بصورة من الصور، وكانت معقولة موقتًا.

ثانيًا: استفدت من مبدأ المحاكاة للتوليفات الهارمونية الطبيعية المعروفة في الموسيقا الغربية الكلاسيكية.

هكذا تابعت التجارب حول الإشكاليات التي واجهتني كافة، لا أستطيع الادعاء أنني أكملت تجاربي، ووصلت إلى ما أريده تمامًا، إنما أخذت أحسُّ بعد كل تجربة أنني أتقدم خطوة إلى الأمام، وآمل أن أتابع حتى النهاية، علّني أصل إلى ما أبتغيه، وهو إضافة جماليات جديدة، وإمكانات تعبيرية نابعة من مزايا الموسيقا الشرقية والموسيقا الغربية.

من هنا كنت أريد تطوير دور الجوقات والكورالات الإنشادية والفرق الموسيقية (الأوركيسترات الآلية)، فعدت إلى الجوقة السريانية وإلى ألحانها، وأعدت توزيع ألحانها بوليفونيًا وهارمونيًا من جديد وبأسلوب شرقي.

وبهذه التوزيعات الجديدة تحول الكورس في الكنيسة السريانية الأرثودوكسية إلى كورال على النمط العالمي، كَوَّنتُ في أثناء هذه المسيرة فرق جوقات كورالية في حي سريان حلب، وكنيسة مار جرجس، وكنيسة مار آفرام السليمانية، وفي ما بعد كَوَّنتُ فرقًا كورالية غير تابعة للكنيسة، وجَمَعْتُ في الكورال عناصر بشرية مختلفة من طلاب خريجين من المعهد العالي للموسيقا بدمشق، وبَقَيْتُ محافظًا على روح الجوقة للألحان الشرقية بروحيتها وشخصيتها المحلية الآرامية. كُنتُ أريدُ أن أُعَرِّفُ الناس في بلادنا والبلاد الأوروبية إلى الألحان السريانية والآرامية، وتم ذلك بمعونة الله. وكان من أنجح العروض تلك التي قَدَّمْتُها في باريس وجنيف وبروكسل عام 2003م وهولندا، وفي العام نفسه اشْتَرَكْتُ مع المسرح الهولندي (Z.T.Hollandia) في تقديم المسرحية اليونانية (عابدات باخوس) لمؤلفها (يوربيدس) (400 ق.م)، وقمنا بدور الجوقة في هذه المسرحية، وعُرِضَت في عواصم أوروبا، بروكسل،

(14) يعني التآلف الموسيقي.

ألمانيا، فيينا، أثينا، أمستردام وغيرها.

وفي دمشق أيضًا شكلت فرقة كورالية تابعة للكنيسة السريانية الأرثوذكسية كورال البطريركية بقيادة شادي سروة وهو ابن الفنان إميل سروة، وفي ما بعد اشترك هذا الكورال مع فرقة أوركسترا السمفوني بدمشق بتقديم حفلة كبيرة في دمشق، حفلة فخمة ورائعة بمشاركة الفنانة (عبير نعمة) السوليست المتميزة. وشكلت فرقة كورالية أيضًا في زحلة برعاية مطران زحلة، وكان أداؤهم جيد جدًا، حيث سجلوا مجموعات عدة من الألحان السريانية.

كذلك في بلاد الشتات وفي السويد كَونّتُ فرقة كورالية عام 1989م، وقدمنا حفلة فنية من التراتيل الكنسية والأغاني الشعبية السريانية، كذلك ألّف (أبروهوم لحدو) فرقة كورالية في مدينة (فيزبادن) الألمانية (1995م-1997م)، واستمرت بتقديم عروضها حتى عام 2016م في حوالى خمسة وعشرين حفلة موسيقية في المدن الألمانية، أما الجوقة المؤلفة من طلاب الإكليريكية في معرة صيدنايا، فإن أداءها جيد جدًا، ولا سيما صلوات (الأشحيم) المسائية والصباحية.

ننتظر ونأمل بأن تدخل مادة علم الموسيقا في مناهج طلاب الإكليريكية، هذا الموضوع مهم جدًا، وأرفع هذا الاقتراح إلى غبطة البطريارك (مار آفرام الثاني) لإنجاز هذه المهمة؛ لأن أي خريج إكليريكي عندما يدرس الموسيقا، يستطيع أن يؤلف جوقات بجودة كبرى.

ولما كانت الليتورجيا السريانية الأرثدوكسية غنية بالألحان الشرقية، وخاصة تنويعات (البيتجاز)[15]، كان مهمًا جدًا إنشاءُ قسم الدراسات التراثية الموسيقية الكنسية، أسوة بمعاهد الموسيقا عالميًا، وإلا فإن معظم ألحان التراث (البيتجاز) وغيرها سوف تُنسى، وتُهمل، وتضيع، ((فيا غبطة البطريارك، الله يعطيكم مزيدًا من الصحة والقوة من أجل هذا المشروع الذي يمثل استمرار الكنيسة بشخصيتها وثقافتها السريانية الفنية الموسيقية، ويضيف إبداعات جديدة لهذا التراث مستقبلًا)).

من جهتي أنا كفرد، لا أستطيع تقديم أكثر مما عملت، فالموضوع يحتاج إلى مؤسسات عليمة فنية موسيقية تخرّج مدرسين ورهبانًا وقسسًا متخصصين في الحقل الموسيقي التراثي للكنيسة.

(15) البيتجاز: كلمة تطلق على كتاب يحوي على أنواع التراتيل والأدعية الموجودة في الطقس الكنسي السرياني جميعها، ومعناها اللغوي (السرياني) بيت الكنز.

دور الخورس في الطقوس الإسلامية

الإسلام ليس دين الطقوس وقراءة التجويد للسور القرآنية فقط، ولكنه أيضًا قراءة لحنية موسيقية بألفاظ واضحة دقيقة تساعد في فهم المعاني أكثر وأكثر. التجويد القرآني ترتيل فردي (صولو، Solo)[16]، أما في المدارس الصوفية المتنوعة، فهناك تقاليد للموالد والأذكار، حيث المجموعة الغنائية (الكورس) لها دور كبير في أداء هذه الشعائر والطقوس الصوفية. والكورس في الأذكار والموالد يتألف من الرجال فقط بعدد كبير، وضمن حلقات يقودها الشيخ الكبير كما لو أنه قائد مايسترو للمجموعة والمرتلين المنفردين لضبط إيقاعات المجموعة المهمة. فقسم من هذا الكورس يكرر (تيما، Thema)[17]، أي عبارة موسيقية مركبة على كلمة الله بإيقاع معين، يتغير هذا الإيقاع على مراحل الذكر من أوله حتى الأخير، وبدرجات موسيقية ثابتة ومتغيرة شيئًا فشيئًا، من درجة إلى درجة أعلى، بإيقاع يبدأ بطيئًا ثم يتسارع شيئًا فشيئًا حتى النهاية، وبنهاية سريعة جدًا. ويرافق هذه الأساسات الإيقاعية والموسيقية كورس صغير من كبار المؤدين، يرتلون قصائد الذكر والمدائح مع مشاركة الإيقاع من الكورس الكبير المخصص للإيقاع، وهكذا حتى النهاية. تستخدم بعض الفرق الصوفية أحيانًا آلة الناي لمصاحبة المرتلين، والآلات الإيقاعية من مثل المزاهر بأنواعها، إذًا، دور الكورس في حضرات الموالد والأذكار مهم جدًا، وبه تستحضر الأجواء الروحانية في ذكر الله وحمده وشكره.

إلى جانب الناحية الموسيقية الجمالية الروحية للكورالات والجوقات التي تشارك القداديس والصلوات في الكنائس، فإنها تقوم بوظيفة اجتماعية كبيرة، تصور مجموعة من الشباب والصبايا مجتمعين، يرتلون، ويغنون ألحانًا جميلة، كم هي رائعة هذه المجموعة المتآلفة في الإيقاع وأداء الألحان بتعابير حسية جمالية روحية، إنها بؤرة اجتماعية تربوية رائعة، حيث التلاحم والانسجام الصوتي الأدائي بين أفراد الجوقة.

تخلق هذه الفرق أمثلة اجتماعية متوازنة ومتفاهمة، لذلك تسعى المؤسسات الاجتماعية الدينية والمدنية الثقافية كلها إلى خلق مثل هذه الفرق بكثرة، طمعًا في الإسهام بتطور المجتمع إلى الأرقى. لذلك، يجب أن تشكل مثل هذه الفرق في مجتمعاتنا كلها في بلاد الشتات كي نكسب مزيات هذه الفرق الفنية، وليس المطلوب أن يُسعى إلى خلق مثل هذه الفرق الكورالية في الكنائس ووسط رجال الدين فقط، بل في المؤسسات الثقافية الاجتماعية كلها.

في مجتمعات الدول المتقدمة بوزاراتها التربوية والثقافية ثمة حيز كبير لهذه الفرق الغنائية دائمًا، فرق تقدم في كل مناسبة حفلات على المسارح والكنائس والأماكن العامة وفي الحدائق أيضًا،

(16) ويعني الدور الفردي.

(17) جملة موسيقية.

لا حفلات فقط، بل مهرجانات ومسابقات ونشاطات، فهي عنصر من أهم العناصر التربوية لخلق مجتمع أفضل.

حاولت دائمًا بإلحاح الطلب من هذه اللجان التي تدير الكنائس والأندية تأليف الفرق الكورالية المتطورة. لكن كنت دائمًا أفشل في إقناع هذه الجهات بمثل هذه البرامج، والسبب في ذلك أنها تكلف أموالًا وميزانيات يجب أن تصرف من صندوق الكنيسة أو النادي.

في السنوات الأخيرة أقامت الكنائس حفلات لمجموعة كورالات، ومسابقات، لكنها كانت (شكلية) أكثر من كونها فنية، في تقليد للمجتمعات الأوروبية.

المطلوب تطوير أداء هذه الفرق، وتحسينه، وذلك بالاعتماد على أساتذة متخصصين في الكورالات، ففي السويد وحدها لدى الجالية السريانية أكثر من مئة كنيسة سريانية، ودولة السويد نفسها تشجع مثل هذه المشروعات الفنية الاجتماعية، كل كنيسة لها فرقة (جوقة) كورالية تقريبًا، لكن مدربي هذه الفرق هم أناس غير متخصصين لا في الموسيقا السريانية ولا في الموسيقا العالمية، هم أناس حفظة لبعض التراتيل، يلقنون بقية أفراد الجوقة هذه الألحان، ويرتلون سوية، أما كيف يرتلون وكيف يؤدون، فالموضوع رهن بالمايسترو المدرب الجاهل الذي لا يفقه شيئًا في الموسيقا يحتل محل المدرب الأستاذ المتخصص، وهكذا تبقى الفرق الكورالية متخلفة في الأداء والموسيقا.

حاولت مرارًا أن أوجه، وأن أخطط لبرنامج عملي لتحسين الكورالات في الكنائس، لكن عبثًا حاولت، وهذا ما يؤلم، ويحبط المعنويات في مجتمعاتنا الحاضرة وفي مستقبلها القادم والسلام.

ثالثًا: الدراسات

اضطهاد الدولة وحق الأقليات في تقرير المصير

فضل عبد الغني[1]

أولًا: المقدمة

إن معالجة قضايا الأقليات وما يتعلق بها أمر غاية في الأهمية على صعيد القانون الدولي؛ لأن هذه القضية مرتبطة بقضايا ومفهومات عدة بصورة حساسة، من مثل مفهومات احترام الحريات وحقوق الإنسان، ومفهوم الدولة، والانفصال، وتقرير المصير، والسيادة، ولطالما تسبَّب التعامل الخاطئ مع الأقليات في حدوث نزاعات، وتدخلات إقليمية ودولية، وتوظيف للأقليات داخل الدولة، وحروب داخلية ودولية، ومن ثم تهديد الأمن والسلم المحلي والإقليمي والدولي.

تحاول هذه الورقة معالجة قضية حساسة، وهي مدى مسؤولية الحكومات عن مطالبة الأقليات في البلدان التي تحكمها بحق تقرير المصير، وتأثير ذلك في مبدأ سيادة الدولة. ولتحقيق هذه الغاية لا بدَّ من التعريف بصورة موجزة بمفهوم الأقليات داخل الدولة، ثم حقوق هذه الأقليات، وأخيرًا مطالبة الأقليات بحق تقرير المصير، وارتباط ذلك مع سيادة الدولة.

ثانيًا: موجز عن مفهوم الأقليات ضمن الدولة

تشهدُ شعوب العالم ومجتمعاته معظمها تنوعًا في مستوى دول العالم أجمع، فهناك دائمًا جماعات بشرية تحاول أن تثبت وجودها عبر المحافظة على موروثها التاريخي والديني واللغوي، وليس هناك تعريف قانوني متفق عليه لكلمة (أقلية[2]) في القانون الدولي، وذلك لأسباب عدة من أبرزها الطابع المتغير للأقليات، أي إن أوضاع الأقليات تختلف من بلد إلى آخر نتيجة أسباب تاريخية أو سياسية أو اجتماعية، وبموجب المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فإن الأشخاص المستفيدين من الحقوق هم الذين ينتمون إلى (أقليات إثنية أو دينية أو لغوية)، وأضاف إعلان حقوق الأقليات تعبير (أقليات قومية)، ولا يكاد يوجد أقلية قومية ليست في الوقت ذاته أقلية

(1) حقوقي وباحث سوري، مؤسس الشبكة السورية لحقوق الإنسان.

(2) مكتب مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، حقوق الأقليات: المعايير والتوجيهات الدولية للتنفيذ، ص2،

https2//:u.pw/FiEmY

إثنية أو لغوية، وهذه المادة تشمل جميع من يعيش ضمن ولاية الدولة، سواء كانوا مواطنين أم غير مواطنين.

ثالثًا: التطور القانوني الخاص بالأقليات في ظل هيئة الأمم المتحدة ومدى فاعليته

في المرحلة الأولى عدّت الأمم المتحدة حقوق الأقليات جزءًا لا يتجزأ من حقوق الإنسان، ولذا خلا ذكرها من أي اتفاقات أو معاهدات أو مقرر خاص بهم، وكانت أول إشارة إلى الأقليات في المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية 1966[3]، وبعد إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأقليات 1992 الوثيقة المرجعية الأولى الخاصة بالأقليات[4]، ثم أُسِس الفريق العامل للأمم المتحدة المعني بالأقليات في 1995[5]، وعُيِّن خبير مستقل في شؤون الأقليات 2005[6]، وأنشئ المحفل المعني بحقوق الأقليات 2007[7]، وقد أسهمت هذه الآليات في فضح ممارسات الحكومات التي تنتهك حقوق الأقليات، وفي إرساء عدد من المبادئ المهمة في القانون الدولي في مقدمتها التزام الدول بإلغاء القوانين التي من شأنها أن تهدد الحقوق الأساسية للأقليات أو تعديلها.

لكن، على الرغم من التطور الحاصل كله، وهو تطور مهم وفي الاتجاه الصحيح، إلا أن نظام الأمم المتحدة ما يزال عاجزًا إلى حدٍّ كبير عن إلزام كثير من الدول الإيفاءَ بالتزاماتها تجاه حقوق الأقليات، وصحيح أنَّ الحقوق المتضمنة في اتفاقات وإعلانات حقوق الإنسان الرئيسة جميعها تنطبق على أفراد الأقليات، لكنني أرى أن مبادئ حقوق الإنسان الأساسية من مثل مبدأ المساواة، وعدم التمييز، وتجريم الإبادة الجماعية، وما يماثلها، لا تكفي وحدها لضمان حقوق الأقليات، أما إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأقليات 1992 فهو إعلان غير ملزم، ولم يضع آليات رقابة ومحاسبة، فضلًا على أنه طلب من أجهزة الدولة أن تطبق مواد الإعلان، ولكن ماذا إذا كانت أجهزة الدولة نفسها هي التي تنتهك حقوق الأقليات على نطاق واسع؟، أخيرًا، فإن إعلان حقوق الأقليات يخاطب الأقليات

(3) مكتب مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة 27،

https2//:u.pw/DHUJD

(4) إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول 1992.

(5) الفريق العامل السابق المعني بالأقليات، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، https://2u.pw/pk0tl

(6) رئيس حقوق الإنسان في الأمم المتحدة يعين خبيرًا مستقلاً في قضايا الأقليات (1/ آب/ 2005)، https://2u.pw/yyAwn

(7) قرار مجلس حقوق الإنسان رقم 15/6، منتدى قضايا الأقليات، https://2u.pw/jdj1R

من مواطني الدولة، لكن ماذا عن الأقليات المحرومة من الجنسية، كما هو حال أكراد سورية على سبيل المثال الذين حرمهم نظام حكم الأسد من الجنسية؟.

تفتقر آليات الأمم المتحدة جميعها إلى إجراءات عقابية تردع الدول المخالفة والمنتهكة لحقوق الأقليات، باستثناء مجلس الأمن الدولي، لكن مجلس الأمن مُهيمَن عليه هيمنة تامة من قبل الدول دائمة العضوية التي تتغلب مصالحها على القانون الدولي ومبادئ حقوق الإنسان، وقد فشل مجلس الأمن فشلًا كبيرًا في حماية الأقليات في بلدان عدة حول العالم، من مثل الروهينغا في ميانمار[8]، الأكراد[9]، رواندا[10]، البوسنيين في سبيرنتسا[11]، الروما حول أوروبا[12]، وغير ذلك كثير.

رابعًا: واجبات الدولة تجاه الأقليات

تحدد المادتان الأولى[13] والرابعة[14] من إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأقليات 1992 محددات أساسية في علاقة الدولة بالأقليات، وتحدثت المادة الأولى عن واجبات الدول تجاه الأقليات، لا بوصفها أفرادًا فحسب بل بوصفها (مجموعات)، حيث ذكرت أنه ((على الدول أن تقوم، كل في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويتها القومية أو الإثنية، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية))، ((تعتمد الدول التدابير التشريعية والتدابير الأخرى الملائمة لتحقيق تلك الغايات))، وفي المادة الرابعة الفقرة الأولى: ((على الدول أن تتخذ، حيثما دعت الحال، تدابير تضمن أن يتسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة، دون أي تمييز، وفي مساواة تامة أمام

(8) منظمة العفو الدولية، ميانمار: «نحن على وشك الانهيار: روهينجا: اضطهدت في ميانمار، مهملة في بنغلاديش»، (19 كانون الأول/ ديسمبر 2016)، https://2u.pw/lfp5m

(9) منظمة العفو الدولية، «إيران: انتهاكات حقوق الإنسان ضد الأقلية الكردية»، (يوليو / تموز 2008)،

https2//:u.pw/rY0lP

(10) بي بي سي، «إبادة رواندا: 100 يوم من القتل»، https://2u.pw/MSZXO

(11) العدالة الانتقالية في البلقان، «سربرينيتشا: كيف تكلم البوسنيون عن أكثر قصصهم الصادمة»، https://2u.pw/ih4F5

(12) مجموعة حقوق الأقليات الدولية، روما/ غجر/ سينتي، https://2u.pw/gsVal

(13) إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة رقم 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول 1992، المادة 1.

(14) إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة رقم 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول/ ديسمبر 1992، المادة 4.

القانون))، ويمكن تركيز ما ورد في الإعلان من واجبات الدولة الأساس تجاه الأقليات في خمسة محاور رئيسة:

1. حماية الوجود المادي للأقليات بما في ذلك التراث الثقافي والديني واللغوي، بما يشمل عدم استبعادها أو نقلها، والوجود المعنوي عبر حمايتها من الإهانة أو خطاب الكراهية والعنف.
2. عدم التمييز ضد الأقليات.
3. عدم استيعاب الأقليات، بل تعزيز هويتها.
4. اعتماد تدابير تشريعية ملائمة للأقليات، ويكون ذلك عبر المشاورة والمشاركة مع الأقليات، تحقق هذه التدابير جميع ما ورد في الإعلان، وتشتمل على عقوبات في حال مخالفتها.
5. الأقليات وحق تقرير المصير، وأهمية المشاركة الفعالة:

إن حقَّ الشعوب في تقرير مصيرها ثابت في القانون الدولي، وبصورة خاصة في المادة 1 المشتركة بين العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، وينطبق على الشعوب الأصلية وعلى الشعوب الواقعة تحت الاحتلال أو الاستعمار الأجنبي، أما في حال الأقليات، فلم يشر إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأقليات 1992 إلى حق المجموعات في تقرير المصير، حيث عدّ الإعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات حقوقًا فردية، وإن كان لا يمكن التمتع بها إلا في إطار جماعي، أما حقوق الشعوب، فهي حقوق جماعية، ولكن هذا لا يمنع أن يطالب الأشخاص الذين ينتمون إلى أقلية قومية أو إثنية بحق تقرير المصير عندما يتصرفون بوصفهم مجموعة، وفي هذه الحال يعدّون شعبًا لا أقلية.

وعلى الرغم من أهمية حقوق الأقليات التي وردت في إعلان 1992 كافة، أرى أن مطالبة الأقليات بحق تقرير المصير ترتبط ارتباطًا عضويًا بحق المشاركة تحديدًا الذي أكده إعلان 1992 في المادة 2 في الفقرة 2 والفقرة 3[15]، فمن خلال المشاركة تعبّر الأقليات عن هويتها ووجودها، وتضمن بقاءها وحمايتها، ويجب أن تكون المشاركة في صناعة القرار السياسي في المستويين المحلي والوطني، وفي مؤسسات الدولة كافة، وبصورة خاصة الحق في أن ينتخِب ويُنتَخب، وفي هذه النقطة الحساسة تحديدًا يجب التأكيد أن الأقليات لا تتمكن غالبًا في الأنظمة الديمقراطية التي تعتمد نظام الأغلبية الحصولَ على عدد من الأصوات يمثلها تمثيلًا مناسبًا، وأظن أن آلية تخصيص مقاعد مخصصة للأقليات ضمن إطار نظم الانتخاب بالأغلبية حلٌّ مناسب، وتخصيص نسبة معينة للنساء أيضًا أمر جوهري، والهدف من اتخاذ إجراءات خاصة لصالح الأقليات ليس إعطاءها مركزًا امتيازيًا، بل لأن الأقليات غالبًا ما تكون في حال من الضعف، وتأتي الإجراءات الخاصة لتعزيز وضعها، ولجعلها بمستوى الأغلبية ذاته، ولا تكفي المشاركة السياسية فقط بل يجب أن تكون مشاركة فعالة تمنح

(15) إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة رقم 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول/ ديسمبر 1992، المادة 2.

ممثلي الأقليات سلطات اتخاذ قرارات مؤثرة في حياة مجتمعاتهم، وهذه المشاركة هي التي سوف تقود إلى مجتمع متماسك، ويتَّصف بالتَّعددية، ومبني على الحوار والديمقراطية، وعندما تشعر الأقليات بقدرتها على التحكم بمصيرها والإسهام في التغيير السياسي ضمن المجتمع كله، فسوف تنخفض المطالبة بتقرير المصير والانفصال إلى حدودها الدنيا، بل ربما تزول.

خامسًا: اضطهاد الدولة لحقوق الأقليات عامل أساسي للمطالبة بتقرير المصير

ثمة مناحٍ عدة تنتهك فيها الدولة حقوق الأقليات، وهذا يؤدي إلى خلق حال من الخوف والتفكك وعدم الاستقرار، والرغبة في مغادرة هذه الدولة أو المطالبة بحق تقرير المصير، وبحكم ذاتي، وربما بالانفصال، وعلى الدول العمل بصورة مكثَّفة على تجنب الوقوع في مثل هذه الانتهاكات، وسوف نورد أبرزها مراعاة لحجم الورقة:

1. التمييز وعدم المساواة[16]: ينعكس أثر هذين العنصرين في أوضاع الأقليات الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية بصورة سلبية كثيرًا.
2. قصور القوانين والتشريعات: قد تحرم الأقليات من المساواة أمام القانون، وربما تتضمَّن مواد الدستور أو القوانين أحكامًا تمييزية تجعل الأقليات مواطنين درجة ثانية؛ ما يجعل حقوقهم شبه معدومة، وبحسب تقرير الأمين العام الذي أحال فيه إلى الجمعية العامة تقرير المقررة الخاصة ريتا إيزاك عام 2013، فإن كثيرًا من دول العالم ليس لديها أحكام مناهضة للتمييز في قوانينها، وحتى عندما توجد، فإن أحكام حقوق الأقليات كثيرًا ما تُستبعد أو تقيَّد[17].
3. ضعف المناهج التعليمية وانتشار خطاب الكراهية: تمنع بعض الدول أي إشارة إلى الأقليات في مناهجها التعليمية، بل ربما تمارس السلطات عملية إساءة متعمدة لتاريخها وثقافته، وقد يشمل ذلك اتهامها سياسيًا بموالاة جهات خارجية، وقد تُحرم الأقليات من الوصول إلى التعليم العالي بسبب انتمائها، وخطاب الكراهية عبر المناهج التعليمية ووسائل الإعلام الرسمية والخاصة يعد عنصرًا رئيسًا في تحويل الأقليات (الآخرين) إلى كبش فداء، وتصويرهم على أنهم سبب الكوارث في المجتمع والدولة.
4. العنف وفقد المصالحة الوطنية[18]: اندلاع أعمال عنف من قبل الدول أو من قبل جهات

(16) مكافحة التمييز ضد الأقليات، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، https://2u.pw/faYBZ

(17) تقرير الخبيرة المستقلة المعنية بقضايا الأقليات، ريتا إيزاك، (A/HRC/22/49)، الفقرة. 64 https://2u.pw/mB3LU

(18) المعهد الدولي للديمقراطية والانتخابات، «المصالحة بعد الصراع العنيف»، https://2u.pw/yuHut

فاعلة من غير الدول ضدَّ الأقليات، وإهمال عملية التسوية والمصالحة.

5. تقويض المشاركة السياسية والاجتماعية: أرى أن الحقوق السابقة جميعها تتوقف بصورة رئيسة على هذا الحق، بل هذا الحق يعد شرطًا مسبقًا لها جميعًا، ولضمان ذلك يجب على كثير من دول العالم أن يُذلِّل العراقيل القائمة أمام مشاركة فاعلة[19].

لقد تسبَّبت هذه الممارسات في إضعاف المجتمع، وتفككه، وإثارة القلاقل، وفي بعض الأحيان نزاعات داخلية[20] أو حروب إقليمية[21]، وقد تستغل أنظمة الحكم الشمولية وجود الأقليات من أجل توظيفها في مواجهة الأغلبية، أو توظيف الأغلبية لسحق الأقليات وتحميل الأقليات مسؤولية الكوارث السياسية والاقتصادية، أي أنَّ مثل هذه الدول لم تكتف بأنها لم تقم بأي مجهود يذكر لمعالجة مشكلات انتهاكات حقوق الأقليات، بل عمدت إلى إشغال المجتمع بنفسه، وإضعافه عن المطالبة بحقوقه وحرياته، وهدفها الرئيس هو البقاء في السلطة لأطول مدة ممكنة، ولو كان ذلك على حساب تقويض الدولة والمجتمع.

وما زالت دول عدة في العالم تُمارس أبشع أنواع الظلم والاستغلال والاضطهاد بحق الأقليات، فعلى سبيل المثال: في ولاية راخين في ميانمار[22]: لا يعترف بحوالى مليون من مسلمي الروهينغا مواطنين من قبل الأغلبية البوذية في الدولة البوذية، على الرغم من أن الروهينغا مقيمون في ذلك البلد منذ أجيال؛ ما تسبَّب في أعمال عنف في عام 2012، وتشريد لغالبية الروهينغا في عام 2018[23]، وفي سورية: أصدرت الحكومة السورية المرسوم الجمهوري التشريعي رقم (93) (إحصاء الحسكة 1962) في 23 آب/ أغسطس 1962، وذلك في عهد رئيس الجمهورية ناظم القدسي، وبموجب هذا المرسوم خسر حوالى 120 ألف كردي[24] الجنسية السورية، وما رافق ذلك من معاناة اجتماعية واقتصادية وسياسية، وقبل ذلك ما حصل من إبادة جماعية في رواندا[25]، والبوسنة والهرسك[26]، وما لحق

(19) تقرير مؤقت للمقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد (A/65/207)، الفقرة. د، https://2u.pw/EDCc4

(20) مجموعة حقوق الأقليات الدولية، «البوسنة والهرسك»، https://2u.pw/mxq0Z

(21) الموسوعة البريطانية، «إبادة رواندا 1994»، https://2u.pw/Fn7Ic

(22) الغارديان، «من هم الروهينغا وماذا يحدث في ميانمار؟»، (6 أيلول 2017)، https://2u.pw/U8pkL

(23) هيومن رايتس ووتش، «أحداث ميانمار 2018»، https://2u.pw/SZ1VO

(24) هيومن رايتس ووتش، سوريا، «الكرد المكتومين»، (تشرين الأول 1996)، الفقرة 2، https://2u.pw/5WYIB

(25) بي بي سي، «رواندا: كيف حدثت الإبادة»، (17 أيار 2011)، https://2u.pw/WdH2b

(26) متحف الهولوكوست في هيوستن، «الإبادة في البوسنة»، https://2u.pw/hjAmp

باليهود في أوروبا[27]، والأقلية الإيزيدية في العراق مؤخرًا[28]، والأشوريين في سورية، وغيرهم كثير.

سادسًا: التداخل بين السيادة ومسؤولية الحماية وحق تقرير المصير

السيادة، وتعني القدرة على تنظيم الأمور الداخلية والخارجية دون تدخل أو سيطرة من الخارج، واتخاذ قرارات فاعلة في ما يتعلق بالسكان والموارد الموجودين في إقليم الدولة[29]، لكن السيادة لا تعني أبدًا بأن للدولة أن تفعل ما تشاء بشعبها، ولا تستطيع مطلقًا التَّذرع بها لارتكاب انتهاكات حقوق الإنسان، إنَّ السيادة ليست مطلقة أبدًا[30]، بل هي مقيدة على الصعيد الداخلي وعلى الصعيد الدولي أيضًا، وتقيدها التزامات الدولة بميثاق الأمم المتحدة والمعاهدات والاتفاقات الدولية، وفي مقدمتها قضايا حقوق الإنسان، ولا يوجد ضمن ميثاق الأمم المتحدة ما يعارض أو يلغي التدخل لصالح حماية حقوق الإنسان، ومن ضمنها حقوق الأقليات، وعندما تفشل الدولة في التزاماتها في تأمين حقوق الأقليات، وفي حمايتها من الجرائم ضدَّ الإنسانية أو جرائم الحرب، أو عندما تقوم الدولة بنفسها في ارتكاب هذه الأنماط من الجرائم، وتكون الأقليات مهددة بخطر التشريد أو الإبادة؛ يصبح التدخل الإنساني الذي تطور إلى مبدأ مسؤولية الحماية واجبًا وضرورة قصوى، ولا يكون هناك مجال للحديث عن سيادة الدولة والشأن الداخلي، إذًا لا يجب أن تمكن السيادة أبدًا من إفلات الحكومات والسلطات التي تمارس الجرائم ضد الإنسانية وجريمة الإبادة بحق الأقليات من العقاب.

إن السيادة هي مسؤولية[31] في الوقت نفسه، ويتوجب على الدول ذات السيادة أن تعزز سيادتها من خلال تشجيع المشاركة والمساواة واحترام الجماعات كافة، وعدم التمييز واحترام حقوق

(27) ليزا موسز ليف، «مقدمة، دراسات الهولوكوست والإبادة»، المجلد 33، العدد 1، ص 1-3،

https//:doi.org/10.1093/hgs/dcz012

(28) ماجد حسان علي،» الجدل حول هوية الأقليات الدينية في العراق: تبلور الهوية الإيزيدية بعد عام 2003»، المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط، (2019)، https://2u.pw/P5l6l

(29) منظمة العفو الدولية، «السيادة الوطنية وحقوق الإنسان»، (6 تشرين الثاني 2014)، https://2u.pw/bboty

(30) آدم هول، إي- انترناشونال ريلاشنز، التحديات التي تواجه سيادة الدولة من ناحية دعم حقوق الإنسان، (17 تشرين الثاني 2010)،

https2//:u.pw/evlRQ

(31) س. باندیراج، «السيادة كمسؤولية: تأملات في الوضع القانوني لمسؤولية الحماية، المجلة الصينية للقانون الدولي»، المجلد 15، العدد 4، كانون الأول/ ديسمبر 2016، ص 795-815، https://2u.pw/cqvUl

الأقليات، هذه كلها عناصر أساس في السيادة المسؤولة، وهي أدوات فعالة في تحقيق تماسك الدولة، بل في إسهام هذه الدولة ذات السيادة المسؤولة في المساعدة في نهوض دول أخرى من أجل الإيفاء بالتزاماتها، ومنع وقوع الجرائم ضد الإنسانية، وجريمة الإبادة.

لقد أوضحَ الأمين العام السابق للأمم المتحدة في خطابه الذي ألقاه أمام الجمعية العامة في دورتها 54 ضرورة إعادة النظر في مفهوم السيادة، ليلبي تطلعات الشعوب للاستفادة من الحريات الأساسية، ويضع حدًا للجرائم الفظيعة التي ترتكبها الدولة بحق المدنيين، وكيف تكون العلاقة بين مفهوم السيادة والتدخل الإنساني، ففي تقريره الذي قدمه للجمعية العامة بذكرى الألفية، أكد أنه[32]:

((إذا كان التدخل الإنساني يمثِّلُ حقًا اعتداءً غيرَ مقبول على السيادة، فعلى أي نحوٍ ينبغي علينا أن نستجيب لحالة شبيهة برواندا أو بسريبرينيتسا -للانتهاكات الجسيمة والمنهجية لحقوق الإنسان التي تسيء إلى كل مبدأ من مبادئ إنسانيتنا المشتركة)). وأشار إلى أنه: ((من المؤكد أنه ما من مبدأ قانوني، حتى مبدأ السيادة نفسه يمكن أن يحمي الجرائم ضد الإنسانية)).

وفي أيلول/ سبتمبر 2000 أعلنت حكومة كندا مع مجموعة من المؤسسات الكبيرة في الجمعية العامة للأمم المتحدة إنشاء اللجنة الدولية المعنية بالتدخُّل وسيادة الدول، وفي أيلول/ 2001 أصدرت اللجنة تقريرها الأول[33]، وأشارت إلى مبدأين أساسين، وهما:

1. سيادة الدولة تنطوي على المسؤولية، وتقع على عاتق الدولة نفسها المسؤولية الرئيسة عن حماية سكانها.
2. حيث يتعرض السكان لأذىً خطير نتيجة لحرب داخلية أو عصيان أو قمع أو إخفاق الدولة، وتكون الدولة المعنية غير راغبة أو غير قادرة على وقف الأذى أو تجنُّبه، يتنحى مبدأ عدم التدخل لتحلَّ محله المسؤولية الدولية عن الحماية.

لقد استُغلَّ مفهوم السيادة من قبل عدد من الدول، وبصورة خاصة السلطات الدكتاتورية، لتبرير عمليات قمع الأقليات، وإقصائها، وانتقاص حقوقها، وانتهاك حقوق الإنسان، بحجة أن ما تقوم به الدولة أو الحكومة بحقِّ رعاياها شأن داخلي، ولا يحق لأحد التدخل فيه، وهي من ثم تستخدم مبدأ السيادة القانوني في غير نطاق اختصاصه، وعندما تقمع حكومة دولة ما استنادًا إلى مبدأ السيادة الأقليات، وتحرمها حقوقها، ولا تعترف بها، فمن حق تلك الأقليات اللجوء إلى آليات الأمم المتحدة والآليات الإقليمية المتخصصة بحماية الأقليات، وفي حال ضعف تلك الآليات وعدم تمكنها من ردع

(32) للمزيد: https://2u.pw/lHQIO

(33) مسؤولية الحماية، «تقرير اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدولة»، (كانون الأول/ ديسمبر 2001)، https://2u.pw/3K44S

تلك الدولة عن ممارساتها المستمرة في حق الأقليات، يجب على المجتمع الدولي مسؤولية حماية تلك الأقلية، ويصبح من حق تلك الأقلية المطالبة بتقرير مصيرها، ويجب دعم حقها في هذا الاتجاه، وقد أشار تقرير الأمين العام عن حق الشعوب في تقرير مصيرها في عام 2016[34] وفي عام 2017[35] إلى أنه:

((يقع على عاتق جميع الدول التزام بتعزيز إعمال الحق في تقرير المصير، واحترام هذا الحق وفقًا لأحكام ميثاق الأمم المتحدة))، وأكَّد أنه ((يجب أن تمتنع الدول عن التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى والتأثير بذلك تأثيرًا سلبيًا في ممارسة الحق في تقرير المصير. وسيسهم التنفيذ الفعال للحق في تقرير المصير في التمتع بقدر أكبر من حقوق الإنسان والسلام والاستقرار، وبذلك يمنع نشوب النزاعات)).

إن الدولة المنتهكة لحقوق الأقليات هي المتسبب الرئيس والمباشر أولًا، وضعف تطبيق آليات الأمم المتحدة ثانيًا، ولو كان لآليات الأمم المتحدة ذراعًا تنفيذية رادعة ومدافعة عن حقوق الإنسان، لما تجرأت دول العالم معظمها على ممارسة الانتهاكات واضطهاد الأقليات، إن ميثاق الأمم المتحدة قد أعطى مجلس الأمن وحده صلاحيات شمولية تجعل منه سلطة مهيمنة، حيث يتمتع مجلس الأمن وحده بميزة فرض عقوبات وتطبيقها ومتابعتها، ولكن تاريخ مجلس الأمن حافل بالفشل في حماية حقوق الإنسان، لأنه يُغلِّب دائمًا مصالح الدول الخمس دائمة العضوية على القانون الدولي، وحقوق الإنسان، لقد فشل مجلس الأمن في حماية مئات الأقليات[36] التي تعرضت لاضطهاد من دولها.

سابعًا: التوصيات

بناء على كل ما سبق فإن هذه الورقة توصي بـ:

1. العمل على إيجاد اتفاق دولي ملزم يُعنى بحقوق الأقليات، ويركِّز على حقوق الأفراد والجماعات، ومن الممكن الاستفادة من التقدم الذي حققه النظام الأوروبي لحقوق الإنسان في مجال حقوق الأقليات.
2. تنبثق عن الاتفاق لجنة متخصصة لمراقبة الانتهاكات بحق الأقليات، والتحقيق فيها، إضافة إلى استمرار عمل المقرر الخاص المعني بشؤون الأقليات، حيث تصدر هذه اللجنة بيانات

(34) تقرير الأمين العام عن الإعمال العالمي لحق الشعوب في تقرير المصير، (A/71/229) https://2u.pw/Wmm58

(35) تقرير الأمين العام عن الإعمال العالمي لحق الشعوب في تقرير المصير، (A/72/317) https://undocs.org/ar/A/72/317

(36) مجموعة حقوق الأقليات الدولية، «ميانمار/ بورما»، https://2u.pw/FKCui

وتقارير عاجلة بحسب الضرورة، تنتقد وتُدين ممارسات الدولة وانتهاكها حقوقَ الأقليات، وتُنشر تلك البيانات عبر وسائل الإعلام المحلية والدولية من أجل فضح ممارسات تلك الدولة.

3. في حال لم تلتزم الدولة المعنية على الرغم من صدور بيانات الإدانة، والتقارير الموثقة لانتهاكات حقوق الأقليات، واستمرت في انتهاك مواد الاتفاقية على نحو واسع، فيجب أن تتضمن الاتفاقية مواد تخوّلها فرض عقوبات سياسية واقتصادية وقانونية بحق الدولة المنتهكة من دون الرجوع إلى مجلس الأمن، أي إن الاتفاقية يجب أن تتضمن قوة إلزام ذاتية، ولإنجاز هذه العقوبات يجب أن تتمكن الاتفاقية أن تطلب من أعضائها جميعهم مقاطعة الدولة المنتهكة موادَ الاتفاقية مقاطعة سياسية واقتصادية، وفي حال رفض دول حليفة للدولة المنتهكة ذلك، بإمكان الاتفاقية الطلب من بقية دول العالم المصادقة عليها شملهم بالعقوبات أيضًا، لأن تأييد دولة منتهكة يعد انتهاكًا للاتفاقية، وتشجيعًا على خرق موادها.

4. يجب أن تتمتع الاتفاقية بسلطة تقدير حجم العقوبات ومدتها، وذلك تبعًا لنوعية الانتهاكات التي مارستها الدولة وحجمها، وترفع العقوبات أو تخفض أو تلغى بناءً على مدى التزام الدولة، وقد توكل هذه المهمات إلى لجنة التحقيق التابعة للاتفاقية، ويتم الاتفاق على آلية معينة لتمرير القرارات قد تكون بأصوات الأغلبية، ويجب أن تطبق العقوبات بصورة فورية بعد ثبوت الانتهاكات كي ترسل رسالة جدية للحكومة المنتهكة، كما يجب أن تتمتع الاتفاقية بسلطة تعليق عضوية أية دولة تنتهك أحكام الاتفاقية بصورة واضحة، ومتكررة، وفي حال عدم الالتزام يجب طردها من الاتفاقية، والتشهير بها.

5. يجب أن تتمتع الاتفاقية بقوة قانونية، كأن تتمكن من إحالة الدول التي تمارس فيها انتهاكات واسعة تُشكِّل جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، وملف انتهاكاتها إلى المحكمة الجنائية الدولية من دون المرور عبر مجلس الأمن، وذلك لأن كثيرًا من الدول لم تصادق على ميثاق المحكمة الجنائية الدولية، وفي هذه الحال لا بدَّ من أن يحيل مجلس الأمن الدولة على اختصاص المحكمة الجنائية الدولية، ولكن مجلس الأمن تحكمه المصالح، وليس حقوق الأقليات.

وأخيرًا، فإن إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأقليات 1992 يشير إلى أنه: ((لا يجوز بأي حال تفسير أي جزء من هذا الإعلان على أنه يسمح بأي نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما في ذلك المساواة في السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليمية، واستقلالها السياسي))، وأن مسؤولية الحماية ((مبدأ يهدف إلى مواجهة التهديدات التي تتعرض لها حياة الناس لا أداة لتحقيق أهداف

سياسية، كمزيد من الاستقلال السياسي أو تقرير المصير أو الاستقلال لفئات معينة داخل البلد. ولا ينبغي أن يكون التدخل نفسه أساسًا لتحقيق مزيد من المطالب الانفصالية))[37]، أي إنه لا حقوق الأقليات ولا مبدأ مسؤولية الحماية هما المسؤولان عن مطالبة الأقلية بحق تقرير مصيرها، بما يشمل ذلك الحكم الذاتي أو الانفصال الذي قد يهدد سلامة إقليم الدولة، بل تقع المسؤولية الرئيسة على جهتين: أولًا: الدولة، ثانيًا: عدم وجود آليات تطبيق ملزمة في معاهدات وإعلانات الأمم المتحدة باستثناء مجلس الأمن الدولي، وعلى دول العالم احترام حقوق الأقليات، وتعزيزها لتجنب الاضطرابات والنزاعات والمطالبة بحق تقرير المصير.

(37) إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 135/47 المؤرخ 18 كانون الأول/ ديسمبر 1992.

حول نظام الحكم الأفضل لسورية

شفان إبراهيم[1]

أولًا: المقدمة

تدور في مخيلة النخب وعامة الناس السوريين/ات أسئلة عن الدولة الحديثة، وما هو المفهوم السياسي للدولة؛ كونهم لم يتعرفوا إلى ماهية الدولة في سورية بالشكل السياسي القائم على الحق والتعددية السياسية والثقافية والديمقراطية وحرية التعبير. وهي أسئلة في مجملها تعود إلى التجارب والمِحّن التي عاشها السوريون/ات مع الأنظمة السياسية، وفقدوا بذلك نوع الدولة الديمقراطية. وهي أسئلة تتكرر منذ عقود من دون الوصول إلى إجابات واضحة، وبخاصة أن الاستفسارات تتمحور حول تطور الدولة وهدفها ووظيفتها. ففي ظل الانفجار الهويّاتي في الدولة السورية المركبة، وإصرار الجماعات الخاصة على الاعتراف بهويّاتها، فإن واجب الدولة توفير حمولة ديمقراطية ومساواة وعدالة اجتماعية للجميع، وليس من العدالة أن تستمر الدولة كإفرازٍ تلقائي وتبقى إلى ما لا نهاية وفق قواعدها الصارمة التي لا يجب خرقها، بل يجب أن تستمد وجودها من شكل الدولة وشرعيتها التي تتأسس على الانتقال السلمي للسلطة والديمقراطية والعقد الاجتماعي والتعددية السياسية والهويّاتية والقومية الذي يحمي الجميع.

حيث اختلفت تعريفات الدولة تبعًا لاختلاف المنظرين والمفكرين، فخضع التعريف وفقًا للمذاهب والنظريات السياسية والفلسفية والاجتماعية. فمنهم من عرفها على أنها وحدة قانونية تحكم جماعة مستقرة تعيش بصورة مستمرة ودائمة على أرض معينة، وتوجد هيئات اجتماعية وسياسية تمارس سلطات قانونية لحماية مصالح تلك الطبقات والنظر في مطالبها وحماية حرياتها وصون رغباتها، وهي منظمة تسعى لتحقيق أهداف محددة لمصلحة الجماعة.[2] في حين إن بعض آخر عرفها بـ ((مجموعة القضايا التي تثير اهتمامًا عامًا، والديمقراطية تنظم وترعى النقاط الرئيسية لهذا الاهتمام وتتخذه مبدأً لها)).[3] بمعنى أن الدولة السورية المنشودة تتصل بالإنسان/ الفرد السوري مباشرة وتعنى بنظام العيش ومصائر المكونات والأفراد والجماعات المتعايشة ضمن الدولة المقبلة. وأن تهدف إلى

(1) كاتب سوري.

(2) يحيى أحمد الكعكي، مقدمة في علم السياسة، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1982)، ص89، 90.

(3) محمود حيدر، الدولة فلسفتها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، ط1، (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2018)، ص19.

الخدمة العامة والمساواة والعدالة بين مكوناتها وتحمل المسؤولية تجاه المصير الجماعي للبلاد.

خصوصًا أن الدولة وفق المنظور الحديث تتألف من ((مجموعة من الناس منظمة سياسيًا تعيش بصورة دائمة على إقليم جغرافي محدد وتخضع لسلطة سياسية وسيادية واحدة)).[4] وفقًا لذلك، فإن الدولة السورية الجديدة المأمولة ملزمة بفرض التنظيم والانسجام الاجتماعي الذي يؤلف المجتمع السياسي، وتأمين المتطلبات من مساواة وحرية وديمقراطية، أي دولة الشعوب والقوى والأحزاب السياسية السورية والمنظمات الاجتماعية والهيئات الثقافية ومؤسسات المجتمع المدني كلها، دولة الحق والقانون، تعترف بالثقافات المتعددة والمتكاملة داخل حدودها وتضمن حرية الناس في التعبير عن هوياتهم الثقافية واللغوية واحترام الدولة لتلك الهويات ورعايتها.

بمعنى أن الدولة الحديثة هي ((دولة ديمقراطية، ونظامها موضوع تحت المراقبة الشعبية بوسيلتين هما: الإجراء الانتخابي البرلماني والنظام اللامركزي)).[5] وألاّ تكون لجماعة بشرية سطوة وميزة على غيرها من المكونات، الدولة الحديثة التي ينشدها السوريون هي التي لا تقوم على أساس التحالفات المؤقتة لجماعات قربتها المصالح ووحدتها، بل الاستقرار وتنظيم المجتمع من بناء مؤسسات عصرية ووطنية لا تميز بين الأفراد بسبب انتماءاتهم.

إشكالية البحث

بعد انهيار المجتمع السوري الذي حدث بعد 2011 المكون من طوائف وإثنيات عدة، وفقدان الانتماء إلى الدولة السورية بسبب الاستبداد والظلم الذي استمر منذ خمسين عامًا، وبعد مضي أحد عشر عامًا على أول تظاهرة في سورية، تعقدت العلاقة بين مكونات المجتمع السوري كثيرًا، بسبب التدخلات الخارجية، والصراع المسلح وأسلمة الثورة، وانشطار المجتمع السوري بين مؤيد ومعارض، والهجرة ومعاناة الأهالي المُهجرين أو المقيمين في الداخل. ولعلها دلائل على افتقار السوريين إلى دولة بالمفهوم السياسي، وغياب العقد الاجتماعي المؤسس للدولة والتعددية السياسية.

ما عنى أن الأزمة الحقيقية للسوريين/ات تكمن في شكل الدولة ونظام الحكم، وهو ما يؤثر مباشرة في بنية المؤسسات والوحدات الإدارية وغيرها من الأركان الأساس لإقامة الدولة ويتحكم فيها. فشكل الدولة المركزي المشدد، يتناقض مع مفهومات الحرية والديمقراطية والمساواة

(4) جاك ماريتان، الفرد والدولة، عبد الله أمين (مترجمًا)، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ص30.

(5) محمود حيدر، مرجع سابق، ص94.

والتعددية، بل يقف حاجزًا أمام تفعيل المواطنة الحقوقية على السوريين/ات جميعهم. فتشارك شكل الدولة ونظام الحكم، في حرمان المكونات السورية من المشاركة في الحياة السياسية، وصناعة القرار، والمناصب الإدارية والعسكرية والانتعاش الاقتصادي، والضواغط والموانع التي تعرض لها الإعلام والثقافة في سورية. وهو ما يدفع إلى البحث عن فكرة جامعة جديدة لتحقيق المساواة، وطريقة مختلفة في النظر إلى الدولة والعقد الاجتماعي حول مستقبل الدولة السورية، وبخاصة أن المجتمع السوري منقسم إلى شرائح ومكونات وقوميات عدة ومتنوعة، وكيفية ضمان عيش المكونات كلها معًا من دون دماء أو اضطرابات مجتمعية وسياسية. لذا فأهم مشكلة واجهت السوريين كانت وما تزال في شكل الدولة خلال عقود من التحكم في حيواتهم ومستقبلهم، فشكل الدولة هو الذي يمنح السلطة والقدرة على التسلط والاستبداد، أو المساواة والعدالة الاجتماعية، ومنح الحريات والصلاحيات والسلطات للأطراف المرتبطة بالمركز.

فما شكل الدولة الأفضل الذي يُناسب المجتمع السوري، ويُزيل المشكلات التي أوصلت سورية إلى وضعها الراهن، وأولها مشكلة منع التعددية السياسية، وعدم الاعتراف بالتنوع الإثني في سورية، حيث شملت كل من يعيش على الجغرافية السورية، وألحقت الضرر بهم وبحياتهم. نظامٌ سياسي تتمكن فيه مكونات المجتمع السوري العيش في كنفه، بوصفهم مواطنين/ات متساويين/ات في الحقوق والواجبات، وضمان عدم اعتداء أي منهم/ن على الآخر؟.

وهو ما يُلزم السوريين جميعهم بالتوجه صوب كتّابة عقدٍ اجتماعيٍ جديد لدولتهم الجديدة التي يسعون إليها، يتفقون فيه على المبادئ والأفكار وشكل الدولة التي يرغبون فيها، عقدٌ يكون بين الجميع وبتوافق مكونات المجتمع السوري، وليس عقدًا من طرفٍ واحد. وإمكانية البحث عن نظام سياسي جديد يُلغي المركزية التي تسببت في كثير من المشكلات والمصاعب في وجه السوريين، ومنعتهم من إمكانية كتابة عقد اجتماعي جديد، سؤالًا إشكاليًا يدور حوله البحث.

تساؤلات الدراسة

يمكن صوغ مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس الآتي: ما هي مشكلات المجتمع السوري ككل، وما هي المكونات التي تتكون منها سورية؟ كيف كانت الحياة السياسية والتعددية الثقافية واللغوية والإثنية لبنية المجتمع السوري طوال الخمسين عامًا الماضية، وأين يكمن الحل؟ هل يجب على السوريين/ات البحث عن عقد اجتماعي جديد، يكون في أصله عقد توافقي تشاركي جماعي، يشمل كل بنية المجتمع السوري، ويحفظ التعايش السلمي بين المكونات وتضمن مشاركتهم/ن السياسية الواسعة، وحقوقهم اللغوية والثقافية والهويّاتية، مُحددًا فيه شكل الدولة ونظام الحكم؟ وما هو

النظام السياسي وشكل الدولة المستقبلية الأفضل لسورية، ويضمن تنفيذ ذلك العقد الاجتماعي وصونه، بعد فشل المركزية في خلق انسجام وتعايش وسلم أهلي في سورية.

ثانيًا: مكونات المجتمع السوري

قبل تشكيل الدولة السورية حديثة النشأة لم يكن المجتمع السوري بصبغة واحدة سواء قوميًا، أم لغويًا، أم إثنيًا، فكانت القوميات والإثنيات والطوائف من العرب والكُرد المسلمين منهم واليزيديين، والمسيحيين بطوائفهم وقومياتهم من أشوريين وسريان وأرمن، والمسلمين بطوائفهم من علويين واسماعيليين ودروز إضافة إلى التركمان، يتوزعون على طول المنطقة وعرضها، في مختلف مناطق سورية. وعلى الرغم من أن التاريخ السوري لم يشهد صراعًا بين المكونات حتى2011، إلا أن المناخ السياسي والاقتصادي العام تسبب في مظلومية جماعية مشتركة للسوريين/ات كلهم، والأكثر سوءًا عدّم بلورة هويّة سورية جامعة للجميع.

ثالثًا: المظلومية السورية العامة[6]

تشارك السوريون/ات مظلومية سحقت حيواتهم ومعيشتهم، فعانوا تسلط الأجهزة الأمنية والعسكرية، ومُنعوا من التعبير عن حرياتهم وممارسة حياتهم السياسية.... إلخ، ذلك كله في ظل دستور شكلي، منح نظام الحكم فعل أيَّ شيءٍ لترسيخ الحكم على حساب الشعب السوري، حيث القانون العرفي الذي كان يسمح بإبطال الأحكام الدستورية التي تضمن حقوق الإنسان الأساسية كلها، وتحويل المعارضين والكتّاب إلى المحاكم العرفية، وهو ما يتعارض مع الإجراءات القانونية السليمة والصحيحة. كما كان النظام القضائي شكليًا، نخره الفساد، بل أسهم في زيادة حدّة الانتهاكات، وبخاصة محكمة أمن الدولة وتحويل المعارضين/ات السياسيين/ات وناشطي/ات الرأي إلى محكمة الإرهاب، ومنع أيَّ نشاط إعلامي ثقافي خارج أطر البعث ومنطلقاته، مع عمل أغلب القضاة وفقًا لرغبة السلطة التنفيذية لا تطبيق القانون، ولم تشهد سورية أيّ انتخابات برلمانية، رئاسية، مجالس محلية، مجالس محافظات، على صلة بالنزاهة والديمقراطية أو قانون عصري للانتخابات، فأحزاب المعارضة كانت تعاني القيود المفروضة عليها وعلى أعضائها، ومن غياب الشفافية والامتيازات التي

(6) مؤسسة كارينغي للسلام الدولي، «الإصلاح في سوريا: التأرجح بين النموذجين الصيني وتغيير النظام»، (أوراق كارينغي، رقم69، تموز/ يوليو 2006).

منحها الدستور لحزب البعث وسيطرته المطلقة على أغلب مقاعد مجلس الشعب السوري، عدا عن انخفاض الدخل الفردي والفقر الممنهج، ما أسهم في غياب الديمقراطية أو إرساء نظام ديمقراطي والمحافظة عليه من دون تنمية اقتصادية ومستوى معيشي جيد، وسط برامج تمنح الامتيازات لفئات وطبقات محددة مقربة من دائرة الحكم وحده. ذلك كله نتيجة العسف السياسي، وغياب الإصلاح الديمقراطي على مدى عقود، وزيادة معدلات البطالة والفقر. بالعموم فإن المشكلة الرئيسة للسوريين/ات بمكوناتهم/ن جميعها عدا عن شكل الدولة، فإنها كمنت في غياب دستوري ديمقراطي تعددي يمنع تغول السلطة على حساب الشعب، ويمنح الجميع الطمأنينة، ويسهم في ارتباط الأفراد وانتمائهم إلى الوطن السوري، حيث نصت المادة /8/ من الدستور السوري على أن حزب البعث هو الحزب القائد في الحكومة والمجتمع. ولضمان عدّم وصول الأحزاب والشخصيات المعارضة إلى البرلمان، لجأت إلى اختراع بدّعة قوائم الظل[7]. واقتصرت الحياة السياسية على (الجبهة الوطنية التقدمية) بقيادة حزب البعث، وبذلك انتهت الحياة السياسية؛ لأن المجتمعات المحلية لم تكن شريكة في القرار السياسي وما نتج منه من إلغاء فكرة الشراكة وتضخم المظلوميات الشعبية في باقي الميادين المختلفة.

وفقًا لذلك فإن سورية عانت مشكلة مركبة، عامة وهي سياسية حيث منع أي عمل سياسي خارج إطار سيطرة المادة (8)، وما يتبعها من اختراق وتكبيل للحياة الاقتصادية والثقافية والعسكرية والأمنية والإعلامية والتعليمية، للجميع، وانبثقت منها مشكلة خاصة تعلقت بطبيعة التعامل والتعاطي مع التطلعات الخاصة ضمن سورية للشعوب غير العربية من مثل الأشوريين السريان والكُرد.

من تجليات المظلومية العامة

1. قانون الطوارئ والسيطرة على الحياة السياسية والانتخابية

ولزيادة فرض السطوة والقوة، فُرضت منذ 1963 سيطرة البعث على السلطة سيطرة مطلقة، وكانت مرحلة استثنائية، قبضت فيها السلطة التنفيذية على القرارات كافة على حساب السلطتين

(7) عاشتها قوى المعارضة بأطيافها في كل دورة انتخابية لمجلس الشعب؛ رغبة في عدم وصولهم إلى لبرلمان، حيث تجهز قائمة لمرشحين محسوبين على حزب البعث، ويشاركون بصفة مستقلين، وتعد ناجحة بغض النظر عن التصويت، وتعد أصوات قائمة الجبهة، محسوبة لهم أيضًا، عدا عن إلزام قواعد وأعضاء حزب البعث بالتصويت لتلك القائمة، وبذلك يكون عدد المقاعد المخصصة للدائرة الانتخابية قد أغلق. عايش الباحث الحادثة في أثناء كل دورة انتخابية في محافظة الحسكة، وواحدة في ريف حلب الشمالي، وهو الأمر عينه في انتخابات مجالس البلديات أو المحافظة.. إلخ..فاحُتكر عمل السلطة التشريعية، عبر قائمة الجبهة الوطنية التقدمية التي تمتلك في كل دورة انتخابية /177/مقعدًا برلمانيًا من أصل 250 مقعدًا مخصصًا لسورية كلها.

القضائية والتشريعية، بل أصبحتا جزءًا منها، ولم يعد لهما من دور، علمًا أنهما ركنان أساسيان من أركان النظام السياسي الديمقراطي، وأعلنت ((حالة الطوارئ وتطبيق الأحكام العرفية بقرار ما سمي آنذاك بـ((المجلس الوطني لقيادة الثورة))، وألغيت الحياة السياسية من المجتمع، ولم يكن للدستور على الرغم من تفصيله على مقاس الحكم، أيَّ اعتبار))[8] وبذلك فإنه لم يكن سوى الدستور لتكريس سياسة مبدأ الحزب الواحد. ما يُلزمنا نحن السوريين/ات بتحصين نظامنا الجديد المنشود بكل ما من شأنه إبعاد شبح الاستبداد

2. قانون الأحزاب

لم يكن القانون سوى ترسيخًا لسيطرة حزب البعث، وبخاصة أن الدستور السوري منع تشكيل أي حزب على أساس قومي أو ديني أو مناطقي[9]. ولم يُسمح لأيَّ مجموعات سياسية بممارسة العمل السياسي والحزبي ممارسة ديمقراطية وفاعلة وعلنّية بل زادت القيود المفروضة.

3. الوضع الاقتصادي

أصدر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في 2005 تقريرًا مرعبًا حول نسبة الفقر والبطالة التي شهدتها سورية، من حيث معدلات البطالة التي تجاوزت 22 بالمئة، وحوالى 5,3 مليون نسمة يعيشون تحت خط الفقر، وذلك كله بسبب احتكار فئات وشبكة علاقات زبُنية للمشروعات الاقتصادية المهمة، عدا عن السيطرة على منابع النفط والغاز وعدم إدراجها في الميزانية العامة. ما شكل خطرًا على الاستقرار المجتمعي ضمن سورية، بحيث إن ((الوضع الاقتصادي تراجع إلى حد بات يشكل خطرًا على الاستقرار الاجتماعي للبلاد)).[10]

وبقي ثلث الشعب السوري ((يعيش تحت خط الفقر، وثلثه الآخر بين الفقير والمتوسط، فيما عاش ثلث السكان فقط في طبقة فوق المتوسطة)).[11]

(8) نادر جبلي، نظام الحكم المناسب لسوريا المستقبل: ورقة بحثية، (مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2020)

(9) الدستور السوري2012، الباب الأول المادة8، رابعًا.

(10) سمير العيطة، أي إصلاحات لعاصفة على الأبواب، ورقة بحثية، (مبادرة الإصلاح العربي، العدد60، نيسان، 2006).

(11) خالد تركاوي، التغيير الديمغرافي في سورية وأثره في دعم اقتصاد الحرب، ورقة بحثية، (مركز إدرام للدراسات والاستشارات)، د.ت.

4. **منع إصدار الدوريات والمجلات** والجرائد المخالفة لسياسات الحكومة السورية، ولم يكن مسموحًا للمعارضة السورية بممارسة نشاطها الثقافي والإعلامي غير المرخص علنًا[12]. ولافتقار سورية إلى قوانين تنظم الحياة السياسية، فكل الأحزاب تعد (غير قانونية) بالنسبة إلى السلطات.[13]

5. الوضع التعليمي

لم يكن التعليم في سورية سوى لتكريس سياسات معينة، حيث ورد في الدستور السوري ((يهدف نظام التعليم والثقافة إلى إنشاء جيل عربي قومي))، وورد أيضًا ((الثقافة القومية الاشتراكية أساس بناء المجتمع العربي الاشتراكي))، وأيضًا ((العلم والبحث العلمي وكل ما يتم التوصل إليه من منجزات علمية ركن أساسي في تقدم المجتمع العربي الاشتراكي))[14]. الواضح في هذه المواد إنها توجه التعليم صوب سياسات حزبية خاصة، لكنها كانت مواد شكلية، تهدف إلى صبغ التعليم بلغة واحدة وانتماء واحد فحسب، لكن في صلب الموضوع لم تكن مؤسسة التعليم سوى أداة لتفعيل مبدأ السيطرة، ومادة التربية القومية الاشتراكية لم تكن سوى أداة لخلق جيلٍ مسخ بعيد من قيم الإنسانية والعدالة والمساواة. عدا أن التعليم لم يكن بالمستوى المطلوب، بل كان تلقينًا، فغابت الأساليب العلمية والتعليمية الحديثة، كما غُيبت المناهج العصرية، واستخدم التعليم لخدمة السلطة، وكان تعيين المناصب بناء على الولاء لا الكفاءات.

6. الوضع العسكري والأمني

إن الأنظمة غير الديمقراطية تعمدُ إلى استخدام الهويّات الخاصة، في إطار سياسات البقاء والاستئثار بالسلطة. فعندما تنجح السلطة بإقناع جماعة عرقية أو دينية ينتمي إليها، أن استمرار حكمها ضمانٌ لها، فإن الرابطُ التضامني بين الحاكم وملّته يُقلل من احتمال أن ينقلب الضبّاط الذين يشاركونه الخلفية العرقية أو الدينية عليه. لذلك ((استدعى القادة العسكريون البعثيون المشاركون في الانقلاب عددًا كبيرًا من الضباط سواء برتب أم من دون رتب، من الذين ربطتهم بهم صلة القرابة العائلية أو القبلية أو المناطقية أو الأسرية وكان السبب الرئيس في استدعاء هؤلاء

(12) ولطالما الأحزاب غير مرخصة وغير مسموح لها العمل، فإن أنشطتها أيضًا كانت تعامل المعاملة ذاتها.

(13) أنور البني، سوريا تحظر أنشطة أحزاب وجمعيات سياسية وحقوقية، (الجزيرة نت، 2004/6/7) https://bit.ly/3EEaexL.

(14) الفصل الثاني مبادئ تعليمية وثقافية المواد،21، 23، 24، الدستور السوري لعام 1973.

بالذات هو أن قادة الانقلاب كانوا يسعون لاستقطاب الدعم لمناصريهم في السلطة التي حصلوا عليها للتو.}....{ وبذلك فإن 90% من الضباط الذين عينوا في تلك المرحلة كانوا من العلويين)).[15] بمعنى أن سياسات التمييز هي التي تسببت في منع الاعتراف بالثقل الديموغرافي للمكونات السورية من توليد نفسه وتجديدها في تشكيلات الجيش والأمن ومفاصلهما. وبذلك كبرت شكاوى ضباط الجيش حول أن التحيز المناطقي ضدهم يتسبب في إخراجهم من الأكاديمية العسكرية، أو يُحدد لهم سقفًا لا يمكن تجاوزه في المراكز العسكرية، والتمييز في تبوء المناصب العليا ضمن الجيش[16]. وبذلك غاب السنّة والكُرد والآشوريين/ات والفئات والطوائف السورية الأخرى عن تبوء المناصب والرتب الرفيعة في الجيش السوري بوصفهم فاعلين أساسيين وشركاء في صناعة القرار.

رابعًا: مظلومية خاصة

وانبثقت منها مشكلة خاصة تعلقت بطبيعة التعامل والتعاطي مع التطلعات الخاصة ضمن سورية للشعوب غير العربية من مثل الأشوريين السريان، والكُرد، وعلى رأسها الدستور الذي أوغل في محو أي وجود تاريخي لأي وجود غير عربي في سورية[17]. هذا عدّا عن منع الكرد والأشوريين/ات والتركمان من طباعة الكتب والمجلات والجرائد بلغتهم الأم. وعُمقت مظلومية خاصة بالكرد عبر ممارسات مجحفة بحقهم منها، الإحصاء الاستثنائي في 10/5/1962[18] وتقرير محمد طلب هلال، وسياسية التعريب الكارثية التي هدفت إلى تقليص الوجود الكردي في سورية، وشملت قمع اللغة والهويّة الكُردية[19]، وكُللت السياسات العنصرية بالقمع الجسدي للكرد إبان

(15) نيقولاس فان دام، تدمير وطن الحرب الأهلية في سوريا، لمى البوادي (مترجمًا)، (دار جنى تامر، بيروت، لبنان، ط1، 2018)، ص90-91.

(16) هشام بو ناصيف، مظلومية الضبط السنة في القوات المسلحة السورية: ضباط من الدرجة الثانية، أحمد عيشة (مترجمًا)، (موقع الجمهورية تاريخ النشر 2016/5/3)، الرابط: https://bit.ly/3bzPN8M

(17) للمزيد: راجع دستور سورية 1973، و2012.

(18) أصدر ناظم القدسي رئيس الجمهورية آنذاك مرسوما رقم93 بتاريخ23 أب/ أغسطس 1962، قرر بموجبه إجراء إحصاء استثنائي في محافظة الحسكة وحدها، جُرِّد بموجبه 130 ألف كردي سوري من الجنسية السورية، للمزيد: باروت، محمد جمال، التكوين التاريخي الحديث للجزيرة السورية، أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص724.أيّ كان على الكُرد أن يثبتوا أنهم يعيشون في سورية منذ عام 1945، على الأقل، وإلاّ فقدوا جنسيتهم السورية، ولم تمنح السلطات ما يكفي من وقت للسكان المحليين لإثبات انتمائهم. للمزيد: التقرير الذي أصدرته منظمة سوريون من أجل العدالة: «سوريا: عشرة حقائق حول إحصاء الحسكة الاستثنائي في العام 1962»، https://bit.ly/3EzUgEX.

(19) علي جزيري، الكرد وكردستان: كردستان سوريا أنموذجًا، (أربيل/ كردستان العراق: الأكاديمية الكردية، 2017)، ص498-ص500. للمزيد من الاطلاع يراجع: من مقررات المؤتمر القطري الثالث لحزب البعث العربي الاشتراكي عام1966، بحسب

الانتفاضة الكردية في2004.

خامسًا: لماذا نحن بحاجة إلى نظام سياسي جديد؟

ما تشهده سورية حاليًا، هو نتيجة التداعيات السلبية والكارثية لتجميع السلطات والصلاحيات كلها في يد أو فئة واحدة محددة. والواقع اليوم يشهد تغيرات كارثية بات من الصعب ضبطها أو التحكم فيها من دون وجود شكل دولة قادر على توزيع المهمات والصلاحيات لإعادة ترتيب الدولة السوية وفقًا لمبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، ومنع اعتداء طرف أو مكون على آخر. فاليوم سورية مدمرة، والشروخ بين المكونات تزداد، ونصف السوريين/ات بين لاجئ/ة ونازح/ة، وفقدت الثقة بينهم وبين النظام السياسي، وهي شبه معدومة بين المكونات أيضًا، الأغلبية العظمى من السوريين فقراء، مكلومين، بائسين، عاطلين عن العمل، كبرت كرة الضغينة والحقد في قلوبهم، فكبرت معها دعوات الانتقام، وبخاصة مع غياب العدالة الانتقالية الذي أسهم في تثقيل حمولة الأحقاد والانتقامات والغضب، ولا أمل في تفعيل تلك العدالة، في ظل وجود القوى الفاعلة والمشاركة في قتل السوريين. كما خبا وهج الانتماء الوطني، وتشعبت الانتماءات والولاءات، وانقسمت الجغرافية السورية إلى ثلاثة كيانات هشّة، تعيش توترات ضد بعضها، وفي داخلها مع مكوناتها وسكانها أيضًا. في كل ذلك ما عاد ممكنًا ضبط السلاح المنفلت والمنتشر والأمن شبه المفقود، ومع التدخلات الخارجية المستمرة من /تركيا، إيران، روسيا، بعض دول الخليج/ بات لِزامًا الخروج بتوافقٍ وطني جامعي، ينهي المظلوميات ويؤسس لسورية الجديدة، ولا سيما أن جذر هذه المظالم العامة والخاصة، يعود في عمقه وأساسه إلى سبب رئيس واحد، وهو المظلومية السياسية، التي تحتاج إلى حل جذري، فهي الأساس في المظلوميات الباقية، وبذلك تكون الأساس في الحلول المستدامة لكل مظلومية في سورية، ومساعي جدّية لإنتاج هويّة سورية موحدة، والبدء بالهويّة الوطنية السورية، وليس أن يقوم كل طرف بالنظر إلى سورية من منظاره القومي أو الطائفي أو الإثني الخاص. وهذا يتطلب جدّية من

الفقرة الخامسة من توصياته. حيث أقيمت /10/مستوطنات في الجزيرة ما بين عامي /1959 و1960/ ثم/42/ مستوطنة أيام البعث في الجزيرة بتاريخ1974-1975 ثم أصدر القرار رقم 521 في 1974/6/24، وأصدرت القيادة القطرية لحزب البعث قرارًا بتوزيع أراضي مشروع الحزام العربي البالغ /138853/هكتار التي عرفت في ما بعد بمزارع الدولة. وعربت أسماء مئات القرى الكردية، للمزيد: داوود عبد الصمد، الحزام العربي في الجزيرة-سورية، ط2، (د.م: مطبعة محلية، 2015)، ص27. حينئذ بسبب ذلك أصدر الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي) بيانًا ندد فيه بعملية التعريب، فألقت الجهات الأمنية على 4 قيادات وهم: دهام ميرو سكرتير الحزب، كنعان عكيد، محمد نزير مصطفى، محمد شيخ أمين كلين وهم أعضاء في المكتب السياسي، وأعضاء من اللجنة الاستشارية خالد مشايخ، محمد فخري، عبد الله ملا علي. للمزيد: آزاد أحمد علي، «الحزام العربي في الجزيرة السورية، أكبر تغيير ديمغرافي في الشرق الأوسط»، مركز رووداو للدراسات، (2015). ثم صدر مرسوم آخر عام 1964 حمل رقم/75/ عدّ كامل محافظة الحسكة منطقة حدودية.

الأطراف كلها، لكن على أساس أنّ تكون المكونات جميعها متفقة على هذا الطرح، وألا تُلغى حقوق الهويّات الفرعية والقومية دستوريًا وسياسيًا. وبذلك تخبوا التشنجات الاجتماعية، وترتفع أفضلية الانتماء الوطني على الخاص، وتنتعش الهويّات الفرعية في مكان وجودها، وتتناغم وتتأقلم مع الهوية الجامعة السورية.

فالحاجة إلى التحول نحو النظام السياسي اللامركزي مرتبط بعوامل عدة متعلقة بطبيعة الدولة، ودرجة استقرارها السياسي والتركيبة المجتمعية، خصوصًا في ظل وجود فئات ومكونات وقوميات لا تنتمي إلى الأكثرية وما تزال تعيش هاجس إعادة خلق مظالم جديدة أو غياب ضمانات الحقوق مستقبلًا، فتتحول اللامركزية السياسية إلى ضرورة عبر فكرتها الجوهرية القائمة على خلق توازن السلطة والصلاحيات وأدوات الحكم وتوزيعها بين المركز والأطراف، وهذا النظام ((يحمل حلًا للجزء الأكبر من مشكلات الدول النامية كالعربية مثلًا، وبخاصة أن النتائج تكون توسيع قاعدة المشاركة السياسية والاقتصادية للمواطنين)).[20]

وبذلك فإن المشكلة والمعضلة الثقافية أيضًا تجد حلًا لها عبر الاعتراف بالحقوق الثقافية للمكونات المختلفة في سورية.

لذلك فإن التعددية الثقافية المنشودة، إنما تحتاج إلى نظام سياسي قوي ورصين، قائم على منح الأطراف حقها في تدابير تحافظ على هويّتها وتأكيد ((مكانة اللغة الرسمية، التمويل العام للجامعات والمدارس ووسائل الإعلام التي تعتمد لغة الأقلية، التأييد الدستوري أو البرلماني للتعددية الثقافية)).[21] أما الأعوام المقبلة -أعوام ما بعد النزاع- فستزداد مهمات الدولة، ولن تعود مقتصرة على تحقيق الأمن وإرساء العدالة، بل تتعداها إلى ضرورة التأثير في المستقبل في مختلف المجالات، والأهم إرساء دعائم الديمقراطية والتعددية وتحقيق الخدمات العامة، ذلك كله يثقل كاهل النظام المركزي. فالتقسيم الجغرافي موجود فعليًا على الأرض، والمناطق أصبحت خاضعة لنفوذ إقليمي دولي بمفعولات محلية، ولا شك في أن تحقيق العدالة الاجتماعية يقتضي أن يكون المجتمع متماسكًا وعلى درجة من الألفة والترابط، وهو ما يبدو صعبًا في ظل شلالات الدم التي اجتاحت معظم مناطق سورية. وربما بات من الصعب على الإدارة المركزية أن تنهض وحدها بتلك الأعباء في أرجاء الدولة السورية المقبلة. ومن الممكن أن تلعب الإدارات في الأطراف دورًا محوريًا في تحقيق المهمات الملقاة على عاتق الدولة، ((وفتح المجال للإدارة المركزية للتفرغ للمرافق الوطني ذات الأهمية))[22].

(20) مجموعة من الباحثين، حول المركزية واللامركزية في سورية بين النظرية والتطبيق، (إسطنبول: مركز عمران للدراسات الإستراتيجية، 2018)، ص15.

(21) المرجع السابق نفسه، ص99.

(22) مجموعة من الباحثين، حول المركزية واللامركزية في سورية بين النظرية والتطبيق، ص20.

سادسًا: في البحث عن فكرة جامعة بين السوريين

كبِرت دائرة الخطر لدرجة ما عاد من الممكن السكوت عليها أو التغاضي عنها، نعيش في مجتمعٍ غير متماسك ومفكك، تخترقه مجموعة من الأفكار والطروحات والمشروعات السياسية والجغرافية المتباينة والمتعارضة ف يما بينها، وللأسف فإن الأكثر أهمية في الحدث السوري، هو الأكثر تغييبًا عنها، أيّ الاجتماع على مشروع سياسي جمعي يحمينا جميعًا، فكرة جديدة تدعو إلى المجتمع/ الوطن السوري، من ديرك في أقصى الشمال الشرقي إلى درعا وحوران في أقصى الجنوب الغربي، ومن المتوسط غربًا إلى الحدود العراقية شرقًا، خصوصًا أن ثمة تغولًا في الخطابات الأيديولوجية التي تكونت وتبلورت استجابة للتحديات الجديدة التي انبثقت بسبب ما نعيشه من خراب ودمار وحرب أهلية وحرب بين الموالاة والمعارضة، لا يخفى فيها دور المصالح الإقليمية ولعبة الأمم الكبرى في لعب دور المهيمن على المشهد كله. ومع ذلك كله تعددت الطروحات والحلول، وهي -في أغلبها- مستوردة أو معلبة بطرحٍ خارجي. ما عنى تمهيدًا وتسهيلًا لتسييس الهويّات عوضًا عن البحث عن إطار جامع لنّا كلنّا، كحالِ البحث عن الإجابة عن سؤال مهم ((كيف يمكننا بوصفنا سوريين بناء هويّة وطنية سورية جديدة في ظل عقد اجتماعي، انطلاقًا من الإمكانيات التاريخية الراهنة، في ظل ما فرضته وتفرضه التحديات التي تواجهها، أي هويّة قائمة على الاعتراف والمساواة بين السوريين وحقوقهم وواجباتهم))[23] وهو سؤالٌ يحملنا على المزيد من البحث والتدقيق حول أيَّ بارقةِ أملٍ لسورية جامعة لنّا كلنّا. وربما تكون فكرة ((الجامعة السورية)) إحدى الخيارات المطروحة بعد توافق السوريين عليها وتعديلها بما يتناسب مع وضعنا الحالي حول إحدى أخطر الأسئلة السورية، سؤال هل الهويّة السورية اليوم هي بحالة وعي مطابقة للتحديات الجديدة أم ما تزال تحبو وتعيش في الوعي الزائف الذي يطرح حول عروبة سورية أو أيّ طرح قومجي يفضي إلى التقسيم أو حتّى العودة إلى النظام المركزي.

تلك المشروعات الخارجية كلها؛ لم تقدم لنّا -نحن السوريين/ات- الحل المنشود حتى راهنه، والأكثر تغييبًا هو (الجامعة السورية) في كيفية العيش معًا بمساواة ورسم مستقبل سياسي واستقرار مجتمعي وتنمية اقتصادية مستدامة، وهو ما يتعارض ووجود مشروعات خارجية من جهة، ومن جهة ثانية فقدان الثقة بين السوريين/ات ووصولهم/ن إلى حالة اللاتوافق في ما بينهم/ن. نعيش في سورية ازدواجية الحل، فالقول بضرورة خروج القوى العظمى أصبح من دون قيمة ميدانية، سياسية، فكرية؛ في ظل عدم التوافق الدستوري والسياسي، وبخاصة أن تلك القوى هي التي دفعت الأطراف السورية نحو الاجتماع على دستورٍ جديد، والدعوة إلى بقاء القوى الأجنبية على اختلاف أنواعها وهويّاتها هو ضرب من الجنون، ما لم يتفق السوريون/ات على مشروع متفق عليه،

(23) حمود حمود، الهوية السورية، مجلة قلمون للعلوم الإنسانية، ع: 15، (مركز حرمون للدراسات المعاصرة نيسان، 2021)، ص67- 68.

كحال (الجامعة السورية) كأحد الأفكار السياسية والاجتماعية التي تعرف بأنها ((محاولة لاكتشاف صورة من صور الوعي المطابق، مصوغ في إطار أيديولوجي، ما يزال محتاجًا إلى التطور والتوسيع والتطبيق، وإلى أن يجري التوافق حوله من المكونات السورية الشتى}....{ التي نحاول من خلالها – بوصفنا سوريين- أن نبني بلدًا، أو أن ننتج وطنًا موحدًا قويًا وعادلًا ومنصفًا، وفي إمكانه توحيد أبنائه جميعهم، بإثنياتهم المختلفة، وديانتهم المتنوعة، وطوائفهم المتباينة)).[24] وتاليًا هي دعوة لتشكيل وعي وطني عام يشترك فيه الجميع من عرب وسريان وآشور وتركمان وشركس وكرد وغيرهم، وخلق متخيل سياسي حول هويّة جامعة لا تسمح لأي مكون بالاعتداء على الآخر، وتهيئة الأرضية للحوار. وحينها سيكون لسورية كيان سياسي وجغرافي تحترمه الدول كافة، وبخاصة أن الجامعة السورية تنطلق من التسليم بالجغرافيا التي رسمتها سايكس بيكو وفق جملة من المفهومات والمقولات الفلسفية والإنسانية والمساواة. وفقًا لتعيينات تاريخية لمفهوم الجامعة السورية التي تتكون من إرادة العيش المشترك بما يقتضيه لإنتاج كيان سياسي روحي أخلاقي اجتماعي، كيان الجمهورية السورية، والمحافظة على سورية كمفهوم جيو-استراتيجي وهذه الأرض السورية كلها هي للسوريين/ات كلهم/ن، ويكون للسوريين/ات الحق في العيش في كل سورية، قائمة على العلمانية بوصفها مبدأ موجهًا وضامنًا للحياة السياسية والعلاقات بين الأفراد وحرياتهم/ن الشخصية، لا تغفل هذه الجامعة السورية قضايا الأقليات والقوميات، إنما خلق توازن بين مصالحها ووجودها، وتكون القرارات كلها ضمن المجالس كلها مأخوذة في صورة الإسناد إلى الإجماع، وتؤكد الجامعة السورية حرية التعبير والحرية الشخصية كمبادئ لإعلاء شان الجمهورية السورية، وتعدها أساس حرية التعبير السياسي وحرية الصحافة ووسائل الإعلام والتعددية الثقافية، هذه الجامعة تحمي الخصوصيات الثقافية للمكونات وتجعلها في وحدة سياسية متكاملة وتاليًا التوازن بين النسب العددية للقوميات والمذاهب والطوائف الموجودة بجعلها كلها أكثرية لا أقليات، بمعنى خلق توازن بين مصالح الأفراد والمكونات.[25] ذلك كله سعيًا إلى متطلبات الحياة الديمقراطية ومراعاة المبادئ الأساسية كحقوق الإنسان والحقائق التاريخية لوجود شعب سوريا ومكوناتها على هذه الأرض، وفق نظامٍ سياسي لا مركزي يحمي الأطراف من أي مشكلات مستقبلية، لامركزية قائمة على الوحدة السورية.

وفقًا لذلك، وكنتيجة لتطور الفكر السياسي، وتطلعات الشعوب والقوميات المختلفة التي عاشت، وما تزال تعيش في دولة واحدة، فإن الدولة تصنف وفقًا للنظام السياسي المتبع، وطبيعة العلاقة بين المركز والأطراف. ولعل التعرف إلى النظام المركزي ومساوئه، والفرق بينه وبين اللامركزية، قدّ يُجلي

(24) يوسف سلامة، الجامعة السورية، مجلة قلمون للدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية، ع: 2، (مركز حرمون للدراسات المعاصرة، آب، 2017)، ص25.

(25) يوسف سلامة، المرجع السابق، ص26-28.

بعض الغموض حول الأسباب الموجبة والمشرعنة للدعوات إلى اللامركزية السياسية.

1. المركزية أو الموحدة[26]

حيث السيادة موحدة، والسلطات والصلاحيات بيد المركز فقط، وهناك دستور واحد، وقوانين موحدة، نظامها السياسي مركزي، والسلطات كلها تتمركز في العاصمة فقط، لكن العيب الأخطر لهذا النوع أنه في الدول المركبة التي تشمل أكثر من شعب أو قومية، فإن المركز لا يؤدي إلى خلق التجانس بين سكان البلاد، فأفرادها لا يشكلون وحدة سياسية وربما توجد صعوبة في إيجاد التآلف بين مكونات الشعب، فالتجانس الشعبي ضمن أي دولة إنما يتوقف على تحقيق احترام حرية الانتماء الإثني، والقومي واللغوي والسياسي. وتركز هذه السلطات في يد واحدة، وربما تكون هذه الهيئة الرئيسية التي تدير البلاد مركزيًا مجلسًا، أو فردًا، أو لجنة، أو هيئة. وهو ما يسمى بالمركزية الإدارية: أي حصر مظاهر النشاط الإداري في يد سلطة واحدة تسمى حكومة، تجتمع الصلاحيات في بيد الوزير وله موظفون تابوين للوزارة في باقي الأطراف يعملون في أرجاء الدولة وبذلك لا تشارك بقية الهيئات والفاعليات في الحكم، وتكون العاصمة وحدها مركز القرار. لهذا النوع خاصيتان[27]:

أ. تركيز الصلاحيات واتخاذ القرار النهائي في يد موظفين حكوميين في العاصمة، ولا صلاحيات لممثلي المركز في الأقاليم في الخروج عن القرار.

ب. ثمة تدرج هرمي في الوظائف وهو ما يلزم بالضرورة رجوع كل مستوى إداري إلى المسؤول الأعلى منه.

وتتعارض الآراء تجاه أهمية المركزية أو ضعفها بين أن النظام المركزي يحمي وحدة الدولة والمجتمع من أخطار المصالح الضيقة للمجموعات الفرعية ومراقبة الموارد الوطنية. وأن المركزية تزيد أعباء الأجهزة الحكومية المركزية، ما يؤدي إلى الانشغال بالقضايا الثانوية على حساب وضع السياسات العامة والاستراتيجية والخطط، وإضعاف روح المبادرة لدى موظفي الأقاليم وفقدان الاهتمام بها والمركز يمنع خصوصيات الشعوب والأقاليم ويتجاهل مطالبهم.

(26) محمد رفعت عبد الوهاب، مبادئ النظم السياسية، (بيروت: منشورات الحلب الحقوقية، 2002)، ص67-68.

(27) مجموعة من الباحثين، حول المركزية واللامركزية في سورية بين النظرية والتطبيق، ص22.

2. اللامركزية[28]

تقسم إلى:

أ. لامركزية إدارية

وهي توزيع الوظائف الإدارية بين الحكومة المركزية والعاصمة وهيئات ومجالس مستقلة. وقدم البنك الدولي تعريفًا للامركزية ((هي نقل مسؤولية الوظائف العامة من الحكومة المركزية إلى الحكومة الوسيطة والمحلية و/أو المنظمات الحكومية شبه المستقلة و/أو القطاع الخاص))[29]. هذه اللامركزية الإدارية تقتصر على توزيع الوظائف الإدارية وهي في مستويات ثلاث:

1-لا تركيز إداري: حيث تعد الشكل الأضعف للامركزية، ويستخدم في الدول البسيطة، يقوم على توزيع سلطة صنع القرار والمسؤوليات الإدارية والمالية بين المستويات المختلفة للحكومة المركزية.

2-التفويض: وهو نقل المركز لمسؤولية صنع القرار، وإدارة الوظائف إلى الهيئات الشبه مستقلة، غير خاضعة بالكامل لمراقبة المركز، لكنها مسؤولة أمامها عن تلك الصلاحيات.

3-النقل: أي نقل سلطة القرار والتمويل والإدارة إلى وحدات حكم شبه مستقلة كتحويل مسؤوليات عن الخدمات إلى البلديات التي ينتخب أعضاؤها والمجالس الخاصة بها[30].

ب. اللامركزية السياسية

وهو نظام يتوافر في الدول المركبة التي تتوزع فيها السلطة والقوة والسيادة والحكم بين عدد من المراكز القانونية والسياسية طبقًا للصيغة الدستورية والسياسية التي تقوم عليها هذه الدول. ولها جملة من المزايا المهمة منها: إعاقة الانفراد والاستئثار بالسلطة، تعزيز الوحدة الوطنية ووحدة الدولة على أساس اختياري في الدول المتكونة من شرائح أو قوميات أو دينية متنوعة، تجعل من مطابقة القرارات التي تتخذها الأقاليم لمصالحها السياسية أمرًا سهلًا، وتزيد من فرص المشاركة السياسية في المجتمع، وتحفز رغبة العمل والمساهمة في إعمار البلد وبنائه لدى أبناء الأطراف أيضًا، وتحملهم مسؤولية الأعمال والمشروعات الواجب عملها، والسرعة في العمل وإنجازه وسهولة التنسيق بين الدولة والأقاليم.[31] أي إنها تقوم على نقل جزء كبير من السلطات والمسؤوليات والوظائف والقوة

(28) المرجع نفسه، ص23.

(29) التنمية المؤسسة والمرحلة الانتقالية، اللامركزية في خضم التحول السياسي (2013)، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الإسكوا)، ص7.

(30) مجموعة من الباحثين، حول المركزية واللامركزية في سورية بين النظرية والتطبيق، ص27-28..

(31) محمد رفعت عبد الوهاب، مبادئ النظم السياسية، ص71-72.

والسيادة من المركز إلى الأطراف على ألا تكون تفويضًا[32]؛ لأن التفويض يمنح المفوِض إلغاء أي قرار والتفويض في أي وقت يشاء. هذا النقل يكون وفقا وطبقًا للصيغة الدستورية والسياسية وهي تهدف إلى إعطاء المواطنين وممثليهم المنتخبين مزيدًا من السلطات في صناعة القرار بشكل قانوني دستوري، حيث للدولة حكومة مركزية ولكل إقليم حكومة ذات سلطة قضائية وتشريعية وتنفيذية بمعنى الدستوري الفدرالي. وبذلك ثمة فرصة كبرى أمام مشاركة فاعلة لقطاعات وقوميات وجماعات أهلية ضمن دولة ومجتمع واحد، عبر الانتخابات لتشكيل المجالس المحلية في الأقاليم بعد أن كانت تتم عبر التعيين، ما يعني إعاقة الانفراد والاستئثار بالسلطة، ما يساعد في تعزيز الوحدة الوطنية ووحدة الدولة على أساس اختياري لا قسري، وتطبيق هذه اللامركزية السياسية يتطلب تعديلًا دستوريًا وقانونيًّا.

فتغدو اللامركزية ضرورة عبر فكرتها الجوهرية القائمة على توزيع السلطة وأدوات الحكم بين الحكومة المركزية والإدارات المحلية، كضامن لعدم إعادة خلق دكتاتوريات جديدة، وبالمقابل يؤكد هذا التأصيل أن التحول إلى النظام اللامركزي بشكل كامل، أمرٌ محفوفٌ بالمخاطر لبعض الجماعات الأهلية التي تخشى أن يؤدي إلى التقسيم.

إذ إن الدولة الاستبدادية التسلطية المركزية لا تراعي الخصوصيات القومية المخالفة للأغلبية، ولا تحترم هوياتهم الفرعية ولا حساسياتهم المجتمعية، بل تلجأ إلى الإنكار وسياسات الإلغاء وتاليًا يصعب الاندماج، ما يغذي نزعة الاستقلال أو العيش ضمن نظام حكم يحمي تلك الجماعات ضمن نطاق وجودها وحيزها الجغرافي.

سابعًا: الخاتمة

1. يُشكل النظام السياسي وشكل الدولة في سورية الجديدة، أبرز وأكثر القضايا الحاملة للمقاربات الحديثة والمترسخة في ميدان العيش المشترك، فالاكتفاء بوجود لغة أو تجانس جغرافي وتاريخي وتجاور وتقاطعات في التاريخ والتراث والعادات بين المكونات، لا يكفي لتكوين أمة قائمة على نظام سياسي رصين ووازن.

2. لذا ثمة حاجة إلى نظام سياسي يضمن حقوق الجماعات والشعوب المتعددة ويحميها في سورية، وبات من الأفضل للسوريين/ات خلق كيان سياسي يشجع النزعات الوطنية ويغذيها عوضًا عن الاستمرار في مزاج الإلغاء وفرض المشروعات التي لا تحقق الاستقرار السياسي.

(32) مجموعة من الباحثين، حول المركزية واللامركزية في سورية بين النظرية والتطبيق، ص25.

3. مفهوم المواطنة بحاجة إلى شعور الفخر والاعتزاز بالانتماء الوطني بوصفه خيارًا أخلاقيًا أسمى، بعد أن أجهضت الحرب الثقافات الوطنية واستخلصت عوضًا عنها ثقافات القتل والتدمير ومسخت الشخصية الوطنية، والمواطنة لم تحمِ الشعب والمكونات في ظل نظام مركزي.

4. ونتيجة للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتشظي الهويّة السورية، وتغول خطاب الانتقام، وتأثير ذلك في الديمقراطية التي لا تنفصل عن التنمية الاقتصادية؛ فإن تنازل الدولة/ الحكومة عن قسم من صلاحياتها لصالح الأطراف، لتنوب عنها يكون صمام أمان للمستقبل.

5. لذا فإن الحل الأمثل لسورية المستقبل إنما يكمن في اللامركزية السياسية الموسعة التي تضمن حقوق المكونات والشرائح والإثنيات، من دون طغيان طرف على طرف آخر، وتؤمن وتضمن عدّم تقسيم أو تجزئة سورية.

المصادروالمراجع

1. جزيري. علي، الكرد وكردستان (كردستان سوريا أنموذجًا)، (أربيل: الأكاديميةأكاديمية الكردية، 2017).

2. الكعكي. يحيى أحمد، مقدمة في علم السياسة، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1982).

3. باروت. محمد جمال، التكوين التاريخي الحديث للجزيرة السورية، أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

4. حمود. حمود، الهوية السورية، مجلة قلمون للعلوم الإنسانية، ع: 15، (إسطنبول: إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة نيسان/ أبريل 2021).

5. حيدر. محمود، الدولة فلسفتها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، ط1، (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2018).

6. داوود. عبد الصمد، الحزام العربي في الجزيرة-سوريا، ط2، (د.م: مطبعة محلية، 2015).

7. سلامة. يوسف، الجامعة السورية، مجلة قلمون للدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية، ع:2، (إسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، آب/ أغسطس 2017).

8. عبد الوهاب. محمد رفعت، مبادئ النظم السياسية، (بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، 2002).

9. ماريتان. جاك، الفرد والدولة، عبد الله أمين (مترجمًا)، (بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت).

10. فان دام. نيقولاس، تدمير وطن الحرب الأهلية في سوريا، لمى البوادي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار جنى تامر، 2018).

11. مجموعة من الباحثين، حول المركزية واللامركزية في سورية بين النظرية والتطبيق، (إسطنبول: مركز عمران للدراسات الإستراتيجية، 2018).

رابعًا: مراجعات الكتب

ملاحظات على كتاب (رومنطيقيو المشرق العربي)

راتب شعبو[1]

في كتاب (رومنطيقيو المشرق العربي) للكاتب والصحافي اللبناني البارز حازم صاغية، الصادر عن دار رياض الريس للنشر والتوزيع (حزيران/يونيو 2021)، عرض متمكن للتيارات الفكرية السياسية في المشرق العربي (ما بين مصر والعراق) يغطي ما يزيد على قرن من الزمان، منذ انقلاب 1908 في السلطنة العثمانية حتى 2021، ويعنى بمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. الكتاب عرض نقدي يشدد على وجود علة مشتركة بين هذه التيارات على اختلافها، علة يسميها (الرومنطيقية)، ويدلل عليها من خلال سير شخصيات (رومنطيقية) وأحزاب وطروحات تمثل التيار المعين في الفكر أو في الممارسة السياسية، ويتقصى سيطرة هذا النزوع في الشعر والأدب أيضًا.

تواجه قارئ الكتاب صعوبة الإمساك بمعنى مستقر للرومنطيقية على الرغم من اجتهاد الكاتب الذي يعترف على كل حال بصعوبة المهمة في شرح مقصده منها، في الوقت الذي يشكل استقصاء هذه الرومنطيقية ونقدها في التيارات الفكرية السياسية التي يتناولها الكاتب الغايةَ الأولى منه، كما يشير عنوان الكتاب. أي إن المشكلة هي غموض ما هو أساسي أو معياري في العمل الذي يجد الرومنطيقية في كل مكان، أو عدم وضوحه وضوحًا كافيًا إلى حد يسأل القارئ فيه نفسه هل يوجد تيار يمكن أن ينجو من هذه (الرومنطيقية) الواسعة.

يقول صاغية إنه ((يعتمد معنى محددًا للرومنطيقية هو ضعف الصلة بالواقع، وأحيانًا انعدامها، والتغلب تاليًا على هذا الضعف إراديًا))، ويضيف إن الكتاب ((يطمح إلى أن يكون دفاعًا عن التطابق مع الواقع ومع العالم، والربط بين تغييرهما باتجاه أكثر ديموقراطية وتقدمًا وحداثة وعدالة بالإمكانات والأدوات التي يوفرها هذان الواقع والعالم))[2].

نفهم أن الكتاب يدافع عن وضع أهداف سياسية متصلة بالواقع، أي معقولة أو ممكنة، ومعقوليتها وإمكانها ينبعان من توافر عناصر تحقيقها في الواقع الذي لا يقتصر على الداخل بل يشمل الخارج أيضًا. بكلام آخر يدعو الكتاب إلى تبني أهداف سياسية مشتقة من فهم واقعي للعالم للمحلي كما للخارجي والكلي، فلا تغلب المشاعر (الرومنطيقية) على العقل العلمي التنويري، ولا تغلب

(1) كاتب وطبيب سوري.

(2) حازم صاغية، رومنطيقيو المشرق العربي، (دار رياض الريس، 2021)، ص17-22.

القوة على المنطق، ولا الإرادة على الممكنات. سوى ذلك، فإن الفكر السياسي يكون منفصلًا عن واقعه أو (رومنطيقيًا)، ويكون أصحابه بذلك خطرين على أنفسهم أكثر من خطرهم على من يعادونه.

الحق إن جدية صاغية وحرصه على الواقعية أو ما يسميه ((الذهاب إلى الواقع))، وسعة اطلاعه، ومثابرته على النقد، تحرض الاحترام له ولعمله. من الملاحظ أن التوجه نحو نقد الفكر السياسي الذي كان سائدًا في المشرق العربي، والذي يتميز بموقف عدائي من الغرب، وبتطلع يتجاوز الإطار الوطني (الذي فرضه الغرب علينا)، وبالتسليم في أن القوة هي السبيل الأول لنيل الحقوق، أصبح بسبب ما انتهت إليه هذه التيارات من فشل تيارًا سائدًا، بخلاف قول صاغية. أي إن الكتاب الذي نتناوله يندرج في تيار عريض لا يني يتسع بخلاف شعور الكاتب بأنه يسير ضد التيار، وأنه ليس (على الموضة). لاتساع هذا التيار النقدي أهمية كبيرة في محاولة تجاوز الفشل التحديثي المزمن في بلداننا.

لكننا في هذا المشرق العربي كيفما تقلبنا، ومهما أبدينا من مرونة في القناعات ومن اتساع في النظرة، نجد الأبواب مغلقة، وكأن (الانهيار المديد)، وهو عنوان أحد الكتب المهمة للكاتب، قدر هذه البلاد. هل فعلًا مشكلتنا في ما سماه صاغية الرومنطيقية؟ ألم تتوافر لدينا قيادات سواء أكانت في السلطة أم في المعارضة تقبل من الواقع بأقله، ولم تتمكن من شيء؟ فلا الجنوح إلى السلم أجدى، ولا الجنوح إلى القوة والحرب. لا الاستسلام أفادنا، ولا قوة الإرادة. وها هو صاحب الكتاب يقول في مقابلة صحافية بمناسبة صدور كتابه، أجرتها معه (إندبندنت العربية) في الأول من كانون الأول/ديسمبر 2021: ((لطالما صنفت نفسي متشائمًا تاريخيًا، قد يكون كلامي مزعجًا للبعض لكنني لا أرى أي بصيص أمل للتفاؤل))[3]. إذن اكتشاف العلة، أو الاعتقاد بذلك، لا يقودنا إلى سبيل، ولا إلى تجاوز التشاؤم وانقشاع بصيص أمل. هل يعني ذلك أن العلة في مكان آخر؟ هل يؤكد ذلك استثنائيتنا المشرقية؟ ألا تضع هذه النتيجةُ البحوثَ موضع السؤال عن جدواها؟

أولًا: هل من رومنطيقية في السلطة؟

لا تشكل السلطة في الكتاب حدًا للتمييز بين (الرومنطيقيين). الخميني وسيد قطب مثلًا ينتميان إلى الخانة نفسها من دون تمييز بين من هو في السلطة أو قل من يحتكر السلطة، ومن هو خارج السلطة أو في معارضتها. لا يكترث الكتاب لموضوع السلطة في عرضه، أي لا يعالج السؤال عن أثر الوصول إلى السلطة في صاحب الفكر السياسي الرومنطيقي. هل يبقى المعارض الرومنطيقي كذلك حين يصبح صاحب سلطة؟ وهل تسمح السلطة لصاحبها أن يبقى منفصلًا عن الواقع أو رومنطيقيًا؟

(3) فيديل سبيتي، «حازم صاغية: أنا متشائم تاريخي ولا أرى بصيص أمل». https://2u.pw/WnWFj

من طبيعة السلطة أنها تقرّب السياسي من الواقع، وتجعله يدرك مع الوقت ما هو ممكن، ذلك أن السلطة تمتحن الأفكار والسياسات لأنها تضعها في التجربة، وتبين من ثم جدواها من عدمها، فالسلطة مرغمة على أن تأخذ الواقع في الحسبان، إذا أرادت أن تستمر. الشيء الذي لا ينطبق على المعارضات، فهذه تظل أفكارها واقتراحاتها عالقة بعيدًا عن التطبيق، وهذا ربما مما يساعد في تفسير (مزاودات) المعارضات على السلطات. من دون أن يلغي هذا إمكان وجود سلطات مغامرة في انفصال عن الواقع، وغالبًا ما يكون هذا أحد أعراض مرض موت هذه السلطات، ما لم تستعد صلة أفضل بالواقع، أي ما لم تُشف من (رومنطيقيتها).

يبقى مع ذلك مجال للتمييز بين السلطات بحسب مشروعاتها، بين سلطة تأبيد (سلطة الأسد في سورية مثلًا) لا غاية لها سوى أن تحافظ على نفسها، فتصنع علاقاتها داخل المجتمع ومع العالم بما يخدم هذا المشروع، وبين سلطة ذات مشروع سياسي داخلي (تنمية) وخارجي (تحرير أو توحيد قومي)، مثالها سلطة عبد الناصر في مصر. القمع واحتكار السلطة سمة مشتركة بين هاتين السلطتين، وهما في هذا الجانب (واقعيتان) إلى حد بعيد. لكن الخلاف يظهر في ما عدا ذلك، فالرومنطيقية البعثية (الوحدة العربية، والاشتراكية) تحولت على يد الأسد الأب إلى أداة (واقعية) في تثبيت سلطته وتأبيدها. أي إن الرومنطيقية البعثية ماتت في السلطة مع الأسد المتمسك بمبدأ السلطة انفصالًا عن الواقع، ولم تعد. من نافل القول إن نخبة السلطة الأسدية لم تكن تقبض الكلام البعثي بكثير أو قليل، بل كانت تستخدمه بوعي غير رومنطيقي كستار أيديولوجي أو لغوي للممارسات التي جوهرها (الواقعي) تعزيز السلطة الأسدية ولا شيء آخر. بخلاف الحال مع الرومنطيقية الناصرية التي ظل لها في رأس عبد الناصر نبض حياة يتعلق بالتحرير وبأحلام سيطرة إقليمية على أساس قومي، قبل أن يطردها خليفته أنور السادات إلى خارج القصر في إثر هزيمتين عسكريتين (1967 و1973)، ثم يتمادى بعدها في الواقعية.

وفقًا للمنظور النقدي العام الذي يحتويه الكتاب يبدو حافظ الأسد بسبب تخليه بالفعل عن «القضايا الرومنطيقية»، وذهابه في تدعيم سلطته الداخلية والإقليمية إلى الواقع لا إلى ما فوقه؛ أقرب إلى الصواب من عبد الناصر. وقد يكون صدام حسين نوعًا آخر يجمع بين الاثنين، بين كونه دكتاتوريًا عائليًا أبديًا من جهة، ما يفترض به أن يكون شديد الواقعية في حساب موازين القوى، واعتبار المؤثرات الفعلية القائمة في الواقع من العشائر إلى الطوائف إلى نجاعة القمع وواقعيته؛ وكونه مفصولًا عن الواقع وساعيًا وراء أحلام أوسع من حيلته على تحقيقها من جهة أخرى، ما انتهى به إلى السقوط والتحطم على صلابة (الواقع) الذي ابتعد عنه.

في بعض المعارضات أيضًا يمكن تلمس نوع من المجاورة بين واقعية شديدة ورومنطيقية عالية، وهذا يظهر بصورة جلية عند الإسلاميين، فهم إلى كونهم (أضعف الخصوم) في مجال نقد الرومنطيقية،

كما يقول صاغية، إلا أنهم، في ما عدا انفصالهم عن الواقع من حيث تصورهم للمجتمع المأمول وارتهانهم لماض لا يعود، واقعيون وماهرون في التعامل مع واقع العلاقات الاجتماعية، والاستثمار في الهويات (الواقعية) لاستخراج طاقة دعم سياسية يستندون إليها.

أما ماركسيو المشرق العربي من جهتهم فقد كانوا رومنطيقيين مرتين؛ مرة في تصورهم وهدفهم البعيد الذي لا يجد له سندًا في الواقع، ومرة في بناء ذاتهم وقوتهم التنظيمية والسياسية بالاعتماد على علاقات وقيم حديثة ضعيفة الحضور في الواقع.

ثانيًا: ماذا عن الثورات العربية وما بعدها

يقول الكتاب إن الثورات العربية ((شكلت فرصة لمغادرة الوعي الرومنطيقي وإنشاء مصالحة تاريخية مع الواقع مدخلها التفكير على نحو يتفاعل مع مجتمع ودولة محددين بعد طول الاستغراق في «الأمة العربية» و«الأمة الإسلامية» و«الصراع العربي الإسرائيلي»، وحلول الصراع مع الحاكم (الذي هو ابن جلدتنا) محل الصراعات الأيديولوجية))[4]، وإنها ((طرحت، للمرة الأولى منذ عقود، أفكارًا تتعامل مع الواقع كما هو))[5]. ويضيف: ((بيد أن هذه الفرصة هي التي انقضت عليها الثورة المضادة))[6].

نفهم إذن أن ((التعامل مع الواقع كما هو)) يشكل بداية الخروج من الرومنطيقية التي هي ((انفصال عن الواقع)) يؤدي إلى تغليب الإرادة والقوة، وكأنها تفرض على الواقع ما لا يطيقه. لكن هذا القول يحرض كثيرًا من الأسئلة: لماذا يكون النجاح حليفًا شبه دائم للثورة المضادة؟ لماذا لا تكون الثورة المضادة (رومنطيقية) هي الأخرى وهي التي تقدس القوة، فضلًا عن أنها (تقف في وجه التاريخ) كما يفترض؟ لماذا تنجح غالبًا الثورة المضادة التي اتخذت في الواقع شكل حركات إسلامية عنيفة، وهي حركات (رومنطيقية) بحسب الكتاب، في ما تفشل القوى الثورية التي بدأت في الثورات العربية تخرج من الرومنطيقية، بحسب الكتاب أيضًا؟ لماذا لم تستمد الثورات العربية قوة وثباتًا بعد أن خرجت من (الرومنطيقية) وذهبت إلى الواقع كما هو، وبعد أن خرجت من الصراعات الأيديولوجية إلى الصراع مع الحاكم؟ لماذا يسهل على الثورة المضادة أن تحشد، ليس فقط القوة المالية والعسكرية، بل كذلك القوة الشعبية، وأن تخمد الثورة؟ لماذا يتحالف الواقع مع السلطات

(4) حازم صاغية، رومنطيقيو المشرق العربي، ص19.

(5) حازم صاغية، رومنطيقيو المشرق العربي، ص501

(6) حازم صاغية، رومنطيقيو المشرق العربي، ص19.

والثورات المضادة، ولا يتحالف مع المعارضات والثورات؟ ما الوجهة الكامنة في (الواقع كما هو)، هل هي في صالح الثورة أم الثورة المضادة؟ بكلام آخر لماذا لا نشفى من (رومنطيقيتنا) رغم الزمن ورغم التجارب ورغم قسوة الهزائم؟ هل المشكلة في (عقولنا) أم في (واقعنا كما هو)؟ هل تكمن المشكلة في أن واقعنا لا ينتج عناصر تجاوزه، فيبقى عنيدًا على التغيير، ما يدفع رافضيه إلى (الانفصال عنه) وتغليب الإرادة وإعلاء شأن القوة؟

صحيح أن الثورات العربية كانت عاصفة على المستوى السياسي بسبب هذا الدخول الشعبي الواسع والمثابر في الصراع المباشر مع السلطات القائمة، لكنها لم تضف شيئًا على المستوى الفكري السياسي، وهي على هذا المستوى، وفي صرختها الأعلى (إسقاط النظام) كانت أكثر (تطرفًا) وبعدًا عن الواقع من معظم المعارضات التي شهدتها بلدانها.

لا نظن أن من الدقة القول إن الثورات العربية أحلت ((الصراع مع الحاكم محل الصراعات الأيديولوجية))، فالصراع مع الأنظمة التسلطية الحاكمة على مدى عقود لم يكن صراعًا أيديولوجيًا. هذه الأنظمة لا تسمح بصراع أيديولوجي أصلًا، إنها تسيّس أي خلاف كما تسيس أي نشاط، حتى لو كان في مستوى فني أو رياضي، وتجبر كل مخالف أن يخوض الصراع معها على المستوى السياسي، والأدق على المستوى الأمني. هكذا كان الحال قبل الثورات العربية، وكانت السجون مملوءة وجاهزة لاتساع المزيد من أناس يختلفون (سياسيًا) مع النظام، أو لمجرد أنهم ينتقدون الغلاء أو الفساد أو القمع... إلخ، أو لأنهم (تفوهوا) على رموز السلطة[7]، وليس لأنهم يؤمنون بأممية شيوعية أو إسلامية ويعارضون فكرة القومية العربية مثلًا. بعيد عن الواقع عدّ العقود السابقة للثورات العربية عقودًا من صراع أيديولوجيات. أصلًا هل لهذا النمط من السلطات أيديولوجية يمكن مصارعتها أيديولوجيًا؟ الأيديولوجيا تفترض هدفًا عامًا، والحال أن الأمن والديمومة الأبدية للسلطة يمتصان كل هدف آخر، إنهما (الأيديولوجيا) الوحيدة التي تحيل (الأفكار إلى ذرائع)، وتحيل أي أيديولوجيا أخرى للسلطة إلى هيكل ضامر، لا فائدة كبيرة لمواجهته في صراع أيديولوجي.

لعل الكاتب يريد من الكلام عن (الصراعات الأيديولوجية) القول إن الصراعات السياسية السابقة على الثورات العربية كانت تخوضها قوى أيديولوجية، أي تفرض فكرًا جاهزًا على واقع غير متقبل، أو تعطي الأولوية للفكرة الجاهزة على الواقع. لكن حتى في هذه الحال، تبقى المشكلة قائمة، فالسلطات القمعية أو سلطات الأمر الواقع، لا تسمح للصراع بأن يتطور بما يكشف محدودية أو

(7) حين مات باسل الأسد بحادث سيارة على طريق مطار دمشق، ظهرت في سورية تهمة (التفوُّه)، فكان يسجن السوري لأنه قال كلامًا غير لائق بحق من اعتبره نظام الأسد (شهيدًا)، ومن جملة الكلام غير اللائق التشكيك في صحة اعتباره شهيدًا. وقد شاعت نكتة حينئذ تقول إن الفرق بين الشهيد والقتيل، هو أن الشهيد مات بحادث سير على طريق المطار، أما القتيل فهو كل من يقول خلاف ذلك.

عجز أيديولوجيا معينة. القمع الذي عانته الثورات العربية هو من النوعية نفسها التي عانتها القوى المعارضة السابقة على الثورة، هو قمع (أمني) مباشر، ليس له أذن تسمع الأيديولوجيا، إنه كتلة من الحساسية الأمنية، وبالكاد يمكن وصفه بأنه قمع سياسي.

ولا نظن أن من الدقة القول إن ضعف مردود نضال الأحزاب الشيوعية أو الإسلامية أو القومية التي عارضت السلطات (المؤبدة)، نقصد التي لا تقبل بأي سبيل شرعي لتغييرها، ناجم عن رومنطيقية قومية أو أممية سواء أكانت شيوعية أم إسلامية، إنه ناجم بالأحرى عن توظيف مقدرات الدولة كلها لصد أي عمل سياسي معارض، أو أي نشاط مستقل مهما يكن، سواء أكان كشفيًا أم رياضيًا أم فنيًا أم أي شيء. الحضور الدائم للقوة الأمنية في المستوى السياسي، وجاهزيته الدائمة للتحول إلى حضور عسكري، يمنعاننا من التفكير بصراع سياسي عادي، ويضعفان مردود الصراع الأيديولوجي إلى حدود جعله أقرب إلى كلام في الهواء.

كشفت الثورات العربية، ولاسيما تلك التي طال أمدها، أن العنف هو الحاضر الأول والأخير في مواجهة الاحتجاجات، بصرف النظر عن محتوى الاحتجاج أو أيديولوجيته، عتبة القمع هي الاستقلالية عن النظام، أما التفاوت في منسوب قوة القمع هنا وهناك، فيعود إلى حسابات (واقعية) من جانب السلطات البعيدة كل البعد عن الرومنطيقية في مثل هذه الحسابات.

الأحزاب المعادية للإمبريالية سواء أكانت شيوعية أم قومية، والتي كانت في مواجهة مع السلطات (المؤبدة)، بقيت دائمًا تحت خط الفقر السياسي، ليس بتأثير أيديولوجيتها أو إدمانها العداء للغرب أو انفصالها عن الواقع، بل بتأثير القمع المعمم الذي لا يسمح باختبار الفكرة السياسية سواء من حيث مقبوليتها وملاءمتها أو من حيث فائدتها العامة. يحتاج الكلام الشائع عن أن مشكلتنا هي في الأحزاب الأيديولوجية وفي الفكر السياسي... إلخ إلى بعض التأني. الحقيقة أننا في واقع أدنى من أن تكون أفكارنا السياسية هي السبب الذي يفسر فشلنا. الأحزاب المعارضة معظمها كانت تواجه الحاكم (في مجتمع ودولة محددين)، ولم تكن تلك الأحزاب المعارضة التي كانت تعلي من شأن النضال ضد الإمبريالية تواجه الامبريالية أو (الغرب) من فوق رأس هؤلاء الحكام. بخلاف ذلك، فقد كان ثمة تنظير شائع في أحزاب اليسار الجديد مثلًا يقول إن السلطات المحلية هي ركيزة الإمبريالية، أي إن الصراع ضد الإمبريالية هو صراع مع (الحاكم) المحلي. لم تكن الثورات العربية إذن هي من شقت سبيل النضال ضد الحاكم المحلي المحدد في مجتمع محدد، لقد كان هذا البعد (الواقعي) بهذا المعنى حاضرًا في الصراع منذ عقود، سوى أن من تولاه في تلك المدة الطويلة كان مجموعة من المناضلين الذين جرى عزلهم عن مجتمعهم بالقمع. ومع قناعتنا أن الفكر السياسي في هذه الأحزاب كان في الغالب أقرب إلى تركيبات ذهنية منه إلى الواقع، إلا أنه حين يكون العنف حاضرًا في الصراع وموجهًا ضد أي شكل من أشكال المعارضة، لا يمكن لوم السياسة والأيديولوجيات بوصفها سببًا في فشل هذه الأحزاب.

ثالثًا: لماذا نفشل بسبب (الرومنطيقية) في ما ينجح آخرون؟

الخط الآخر الذي لا يظهر في الكتاب هو التمييز بين الرومنطيقيين بحسب نهايات (انفصالهم عن الواقع) أو نتائجه، وهل إن رومنطيقية التيارات السياسية عندنا علة الفشل المزمن والمكرس. جمع أتاتورك مثلًا مع الرومنطيقيين العرب (فوزي القاوقجي، الملك غازي، ياسين الهاشمي، سامي شوكة، عبد الناصر...) يغطي على ما يفيد التوقف عنده. لماذا تنتهي رومنطيقية الثورة السورية ضد الفرنسيين إلى الفشل في ما تنجح (رومنطيقية) أتاتورك؟ والسؤال نفسه يمكن طرحه في ما يخص النهايات المتباينة بين عبد الناصر وأتاتورك على الرغم من حضور ((التكوين الذاتي والرومنطيقي بقوة في الزعيمين))، كما نقرأ في الكتاب؟ يجيب الكتاب عن السؤالين بالإحالة إلى ((الفوارق الكثيرة التي ينبع معظمها من اختلاف الأوضاع والقوى الدولية المؤثرة))، أو إلى ((تفاوت الواقعين التركي والعربي)).

الانفصال عن الواقع أو ((ضعف الصلة بالواقع ثم التغلب على هذا الضعف إراديًا وذاتيًا))، يمكن أن ينتهي إذن إلى النجاح، كما في حالة أتاتورك الذي نجح في إحياء تركيا بالقوة، أو إلى الفشل كما في حالة فوزي القاوقجي، بحسب الأحوال والأوضاع. النتيجة التي يمكن الخروج بها، والحال هذه، هي إن الرومنطيقية صفة غير حاسمة في تاريخ الفكر السياسي، ولا يعتمد عليها في تفسير فشل مشروع سياسي أو نجاحه. وربما يمكن القول إن (رومنطيقية) أتاتورك هي من أسباب نجاحه. يمكن القول أيضًا إن دولة إسرائيل نتجت عن مشروع رومنطيقي، بحسب مفهوم الكتاب، سواء من حيث دور الإرادة والقوة في فرض واقع أو بالأحرى خلق واقع، أو من حيث الشحنة النكوصية و(الوعد الإلهي) والبعد العاطفي، ولكن هذا المشروع نجح، فلماذا لا تنجح (رومنطيقيتنا)؟ وإذا اعتبرنا أن الدعم الغربي لهذا المشروع يفسر نجاحه، فماذا عن نجاح مشروع أتاتورك المعادي للغرب؟

يبقى، مع ذلك، السؤال: لماذا تمكنت الرومنطيقية في التيارات السياسية كلها على مدى عقود؟ أو لماذا لم ينتج فشلنا المتكرر تيارات سياسية أكثر واقعية؟ هل يوجد في واقعنا مولد دائم للرومنطيقية؟ لماذا لم ينجح دخول الناس إلى الميدان بالصورة التي عرضتها الثورات العربية في كنس الوعي الرومنطيقي لصالح وعي واقعي ثوري، أي ينطلق من عناصر يوفرها الواقع ليغيره ويزيد من مساحة الحريات والمشاركة والعدالة فيه، في ما تمكنت ثورة مضادة (رومنطيقية) بسهولة أن ((تنقض على الفرصة التي وفرها (الربيع العربي)) لمغادرة الوعي الرومنطيقي وإنشاء مصالحة تاريخية مع الواقع))؟ بدلًا من كنس الوعي الرومنطيقي برزت الدولة الإسلامية، وتمددت (لتغلق الدائرة) بوصفها ((الابتذال الأعلى للرومنطيقية))؟

ملاحظة استمرار الوعي (الرومنطيقي) وغزوه التيارات الرئيسة كلها التي سيطرت في المنطقة، حتى

في الثورات العربية وبعدها، تشير إلى أن العلة الفعلية تكمن خارج البنية الذهنية، وتتحكم بها إلى حد كبير. في تفسير رومنطيقية اليسار ولا سيما (الجديد)، يقول صاغية: ((الذين لا يزالون يشتقون الأفكار والسياسات من ذاك الماضي [ماضي الرأسمالية وشرورها] لا بد أن ينتهوا، حيال العجز عن تغيير الواقع الكبير المتمثل بالرأسمالية وقدرتها على التكيف، إلى لون من الرومنطيقية الغاضبة والجريح، حيث يتجاور رفض وعجز غالبًا ما يترجمان نفسيهما في صياغات نظرية فخيمة)). الواقع أن الرفض والعجز الذي عانته أحزاب اليسار الجديد عندنا كان رفضًا للسلطات القائمة وعجزًا عن تغيرها، أكثر مما كان رفضًا وعجزًا عن تغيير الرأسمالية. هذه الأحزاب اعتبرت حيازة السلطة السياسية الشرط اللازم لتغيير الرأسمالية، واصطدمت بعقبة تغيير السلطة قبل أن تصطدم بعقبة تغيير الرأسمالية. وكان هذا في الواقع حال التيارات الأخرى، غير المعادية للرأسمالية، والتي لا ترى أن الانتقال إلى الاشتراكية هو سمة العصر، مثل التيارات القومية والإسلامية. العجز عن التغيير المحلي سواء بإسقاط سلطات قائمة أم بالنفوذ إلى السلطة، هو القاسم المشترك بين تيارات المعارضة السياسية، وهو عجز مستقل إلى حد كبير عن الأهداف الكبرى لهذه التيارات.

ما يتبدى للعقل من استحالة في تغيير واقع راسخ محليًا على شكل سلطات تستخدم كل ما للدولة من قوة مادية ومعنوية لحفظ أمنها وتأبيد ذاتها، وعالميًا على شكل تشابك مصالح كوني لا يتسع لطموحات شعبية، يغذي تطلعات راديكالية، ويدفع للانفصال عن الواقع ذهنيًا على شكل هرب إلى الأمام، هرب كان انتحاريًا في كثير من الأحيان، سواء على شكل خروج عنيف على الواقع (مثل حالة الطليعة المقاتلة في سورية نهاية السبعينيات من القرن الماضي) أو على شكل جرأة سياسية انتحارية هي الأخرى (مثل رابطة العمل الشيوعي في سوريا والحزب الشيوعي السوري – المكتب السياسي في المدة نفسها).

رابعًا: الغرب وإسرائيل والعرب، ضديات متبادلة

يوجد هم ثابت عند صاغية لا يكف عن معالجته في مقالاته كما في كتبه، وإن كان يبدو في المقالات المتحررة من ضرورة انضباط الكتاب في فكرة جامعة أكثر نضارة استكشافًا لمداخل جديدة في التفكير، كما يلاحظ بحق الصحافي في المقابلة التي سبقت الإشارة إليها في (إندبندنت العربية). الهم الثابت الذي نقصده هو تأثير تاريخ نظرتنا إلى ذاتنا وإلى الآخر، الغرب بصورة خاصة، في المصير الذي وصلت إليها مجتمعاتنا التي تبالغ ((في الإفصاح عن خلاف واحد هو ذاك الذي يربط عرب المشرق

بالخارج))، كما يشير صاحب (قوميو المشرق العربي)[8] في مقدمة كتابه المذكور. ويتوسع صاغية في استعراض هذه الفكرة وشرحها في كتاب له يحمل في عنوانه (الانهيار المديد)، الصورة العامة لهذا المصير. في هذا الكتاب الأخير يقول إن ((مسألة المسائل [عندنا] هي العلاقة مع الغرب))، ويصف هذه العلاقة بأنها ((علاقة ضدية))، وهذا يقود إلى ((استمداد التعريف الذاتي من تعريف الخصم.. فأبناء المنطقة هم «ضد» الاستعمار ولاحقًا الامبريالية ثم أمريكا بالتخصيص، إلا أنهم ليسوا على بينة مما هم عليه تحديدًا))[9].

لا يمكن إنكار صواب هذه الملاحظة، ولكن يبدو لقارئ صاغية أنه لا يعطي أهمية كبيرة لدور (الضدية) الغربية (إسرائيل ضمنًا) تجاه العرب، وتغلب عنده، في ما يخص واقعنا العربي، نظرة يبدو فيها الغرب كأنه جهة منفعلة تتحدد استجابتها وفق موقف الأطراف العربية منها، أكثر من كونه جهة لها سياسات وتدخلات تسهم بقوة في تحديد مواقف الأطراف العربية (نقصد أساسًا التيارات السياسية المعارضة للأنظمة، لأن الموقف العام للأنظمة من الغرب هو في الغالب موقف متكيف في الأساس، أو يسعى إلى التكيف، مهما بدا (ممانعًا)). ويبدو هذا الأمر أكثر وضوحًا في ما يخص الموقف من إسرائيل التي لم تنفع كل المحاولات التصالحية العربية والفلسطينية، على ما انطوت عليه من تنازل، في الحد من ميلها التوسعي والاستيطاني ورسم علاقة عادية معها.

يهجو صاغية التيارات السياسية (الضدية) وذات النزوع الحربي في علاقتها مع الغرب ومع إسرائيل، وهو محق في هجائه، ولكن لا يقود هذا إلى تحديد سياسة ملائمة. لا يجتهد الكاتب في السؤال: إلى أي حد يمكن رفع (الضدية) في هذه العلاقة؟ إلى أي حد يمكن لتيارات سياسية معارضة أن تكون متكيفة مع الغرب الذي يساند الأنظمة السياسية التي تعارضها؟ من هذه الزاوية يبدو الأمر أكثر سوداوية أيضًا في ما يخص علاقة الفلسطينيين مع إسرائيل. العلاقة التي يصح فيها قول الشاعر ((بكل تداوينا ولم يشف ما بنا)). لم تنفع التصالحية ولا الجذرية، لم ينفع النضال من الخارج ولا من الداخل. صحيح أن النضال الداخلي أثبت إنه أكثر جدوى، ولكن التجربة تبين أن قدرات النضال الداخلي تبقى تحت سقف منخفض، كما هي قدرة الثورات العربية أمام الأنظمة، في الحالين اتجهت الأمور إلى العنف أمام شراسة الدفاع عن النفس التي تبديها السلطات. وفي الحالين تبدو المساعدة الخارجية حيوية، ذلك لأن السلطات قادرة على خنق النضال الداخلي غير المسنود بخارج. وفي حالة المساندة الخارجية، من الصعب على النضال الداخلي أن يخرج من هيمنة مساندِيه وتأثيرهم في صورته وسياساته.

(8) حازم صاغية، قوميو المشرق العربي: من درايفوس إلى غارودي، ط1، (د.م: دار الساقي، 2000)، ص11.

(9) حازم صاغية، الانهيار المديد: الخلفية التاريخية لانتفاضات الشرق الأوسط العربي، ط1، (د.م: دار الساقي، 2014)، ص17-18.

في مقال له في (الشرق الأوسط) بعنوان (درس قبرصي للبنانيين)، يقارن صاغية علاقة قبرص اليونانية وقبرص التركية مع علاقة لبنان وإسرائيل، ويقول: ((القبارصة اليونان يكرهون الحرب. لا يغنّون لها ولا يكتبون لها القصائد... المهمّ تجنّب العنف والقتال.... الحكمة المعتمَدة هي أنّ التغيير يحصل عبر الضغوط والمقاطعات والإجراءات السياسيّة والاقتصاديّة. ما يحصل عبر القتال هو التدمير فحسب))[10]. والحال إن المشابهة بين العلاقتين تميل إلى تقليل دور العدوانية الإسرائيلية التي تغذي (الضدية) العربية، وتعطي قيمة زائدة للضدية المقابلة. لا نظن أن (الضدية) العربية سبب كاف لتفسير العدوانية الإسرائيلية المستمرة، هذا إذا ضربنا صفحًا عن العدوانية الإسرائيلية الأولى. ولا نظن أن المشكلة تكمن في حب الحرب أو كراهيتها. المشكلة في واقع التعدي المستمر أكثر مما هي في النفوس. هذا الواقع العدواني المستمر بطيف واسع من السبل والأشكال هو ما يفسر صعود (الرومنطيقيين) وتراجع (الواقعيين)، وهو ما يفسر تراجع فكر المقاومة الحديث أمام فكر المقاومة (الإسلامية). ربما لا ينبغي تحميل مقالة صحافية كثيرًا من التحليل، فمن الواضح أن صاغية يكتب تحت ضغط مستمر لحالة حربية محددة يشكلها (حزب الله) في لبنان، ويتحكم من خلالها بكثير من الداخل اللبناني، ولكن في المقالة المذكورة ما يعرض بصورة جلية ما يبدو لنا أحد الخيوط الناظمة في الكتاب.

خامسًا: نضال مدني أو معارضة مدنية

الصعوبة القصوى في اختراق الواقع والتباين الكبير بين وضوح الحق والقدرة على استرجاعه أو الحصول عليه تشكل محرضًا أساسًا لكل أشكال الخروج (الرومنطيقي) على هذا الواقع. ولكن يبقى من المهم، وربما الأهم، تقديم اقتراح محدد لشكل الخروج الواقعي على هذا الواقع. كيف يمكن لنضال شعوب هذه المنطقة أن يكون مجديًا؟ كيف يمكن (إسقاط نظام) أو التحرر من نظام محلي بقوى محلية حين يكون هذا النظام جزءًا من شبكة مصالح عالمية تبدو كلية القدرة؟ وكيف يمكن لنضال محلي ديمقراطي أن يندرج في شبكة مصالح القوى الديمقراطية الكبرى؟ كيف يمكن للنضال الديمقراطي المحلي محدود القدرات أن ينجو من بطش السلطات المحلية المدعومة من قوى مضادة للديمقراطية، إقليمية ودولية كبرى؟

ليس بعيدًا عن الحقيقة أن كشف قصور التصورات السياسية بنظرة راجعة أكثر سهولة من بناء أو اقتراح مخارج من الأزمة المزمنة التي تعيشها شعوب المنطقة، أزمة التهميش السياسي والانخفاض

(10) حازم صاغية، «درس قبرصي للبنانيين»، الشرق الأوسط، (2021) https://2u.pw/IX3b1

الحاد في مستوى المعيشة، وفي الحريات والكرامة مع امتلاك السلطات القائمة وسائل حماية كبيرة تجعل من العبث محاولات تغييرها بالقدرات الذاتية للمحكومين.

يمكن القول إن التفكير في المجتمع المدني هو ((تعويض عن نكوص سياسي أصاب المثقف العربي، وعن استقالة من العمل السياسي بعد عجز أو وهن ضرب الحالة القومية واليسارية في حينه)) أي في تسعينيات القرن الماضي في عقب انهيار الاتحاد السوفياتي، كما يقول عزمي بشارة[11]. لكن النضال المدني الذي نقصده ليس نكوصًا عن النضال السياسي، إنه جانب آخر من النضال. ومن المهم تمييز النضال المدني من المجتمع المدني بقدر ما يكون هذا الأخير متصالحًا مع السلطات السياسية القائمة، أو ذراعًا مدنية لمعارضة سياسية. النضال المدني هو بالتعريف عمل معارض واحتجاجي وصراعي، وليس عملًا مكملًا أو متممًا لنقص (خدماتي) ناجم عن تقصير السلطة أو عجزها.

نرى أن أحد مداخل الحل يكون ببناء آليات نضال مدني منظم ومستمر، لا تكون السلطة السياسية هدفًا له، بل يهدف إلى مواجهة النتائج المباشرة للاستبداد السياسي على مستوى حياة الأفراد، مستفيدًا من تقنيات التواصل المتطورة، فبدلًا من راديكالية التفكير باستئصال الفساد من (الجذور)، على ما تخال المعارضة السياسية في بلداننا، يعمل النضال المدني على مواجهة الحالات واحدة واحدة عبر كشفها وتوثيقها والضغط لمعالجتها سواء بمحاسبة المرتكب أم برد الضرر عن صاحب الحق... إلخ، أو ما يمكن أن نسميه (معارضة مدنية)[12]. هذا النوع من المعارضة لا يمكن أن يكون رومنطيقيًا، لأنه يقوم على تحقيق مصالح مباشرة ومحددة، وهذا لا يمكن أن يتم بانفصال عن الواقع، بل يحتاج بالأحرى إلى واقعية حية ونقدية.

المعارضة السياسية في النظام الديمقراطي، تشكل قوة ضغط ومراقبة على السلطة القائمة، وعليه فإن هذه المعارضة لا تكون جذرية، أي ليست مضادة للنظام، فهي جزء من النظام الذي يستوعب عملها المعارض من ضمن آلياته، أما في (المشرق العربي) فإن النظام السياسي الاحتكاري أو (الأبدي) يطرد المعارضة من النظام، وعليه تجد المعارضة نفسها مرغمة على طرد النظام من منظومتها، بالمقابل، أي تجد نفسها مدفوعة إلى الجذرية (الرومنطيقية). على هذا تبدو (الرومنطيقية السياسية) صفة لصيقة بكل أشكال المعارضات السياسية في بلداننا. وللخروج من الحلقة المفرغة المتجسدة في واقع لا يتغير وينتج تيارات سياسية (رومنطيقية) تعيد تكريسه، لا بد من التفكير بمعارضة مدنية، ليست بديلًا من المعارضة السياسية، ولكنها أيضًا ليست فرعًا من فروعها، أي

(11) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط6، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص10.

(12) سبق أن طورت هذه الفكرة في مقال طويل بعنوان (التضامن المدني، مدخلنا إلى الديموقراطية) في العدد 15 من مجلة قلمون. في المقال نقد لفكرة شائعة في الوسط السياسي المعارض تقول إن كل شيء يبدأ من السلطة السياسية، وإن حيازة السلطة السياسية مقدمة ضرورية للتغير. https://2u.pw/OMFqc

ليست ذراعًا مدنية لمعارضة سياسية.

إذا كانت المعارضة السياسية في بلداننا مضطرة إلى أن تنظر إلى السلطة السياسية القائمة على أنها أساس كل الشرور التي تقع على الجماعات والأفراد، ومنطلقها، وترى من ثم، إن أي عمل عام سيكون ضعيف المردود، أو حتى سلبي المردود، ما لم يستهدف السلطة، ويسعى لتغييرها، فإن المعارضة المدنية تعمل على خلق مقاومة شعبية ضد التعديات المختلفة على الأفراد من دون أي غاية سياسية محددة، ومن دون أي انحياز سياسي لصالح تيار دون آخر، والأهم ضد انتظار أي (خلاص سياسي) موهوم. لنفكر مثلًا بالنضال ضد التعذيب الذي تمارسه السلطات، مهما كان لونها، ضد معارضيها، وكل سلطة تجد المبررات الوطنية أو الإسلامية أو التقدمية لممارسته. هذا الموضوع تفصيلي ومستقل عن الانتماءات أو التحيزات السياسية، ولكنه بالغ الأهمية ككثير من الموضوعات المشابهة، ويمكن أن يكون مجال عمل مدني منظم، وأن يكون أكثر جدوى من عمل سياسي (جذري) جربته المنطقة لعقود طويلة، ولم تجن منه سوى الخسائر.

سادسًا: نهاية

كالعادة في معظم ما يكتبه حازم صاغية يستمتع القارئ بالعرض التاريخي الشائق وواسع الاطلاع، وباللغة الحية للكتاب، وبزوايا النظر التي تهز المستقرات من الأفكار، ولكن في النهاية حين يحاول القارئ بذهنه أن يخرج من الدائرة، وألا يكون (رومنطيقيًا)، لا يجد له معينًا في الكتاب. فالكاتب يوسع طيف اشتمال الرومنطيقية السياسية، ويرى فيها علة ثابتة من دون أن يشير إلى أي تيار سياسي نجا منها، على الرغم من أن الكتاب يبدأ في مقدمته بالقول إن ((هذه الصفحات لا تقول إن «كل» الفكر والابداع السياسيين العربيين من صنف رومنطيقي)).

الصدع الكبير

حول استعصاء الربيع العربي وإشكالياته

أنور بدر[1]

((الصدع الكبير: محنة السياسة والأيدلوجيا والسلطة في اختبارات الربيع العربي))[2] عنوان كتاب مهم صدر مؤخرًا للكاتب ماجد كيالي[3]، متضمنًا مقدمة وأربعة أقسام؛ الأول ((في اختبارات الدولة والمواطنة والديمقراطية في العالم العربي))، والثاني ((مصادر الصراعات الطائفية وأبعادها ومصائرها))، والثالث ((إشكالية الديني والدنيوي في السياسة والدولة))، والرابع ((نقاش في إشكاليات الحالة السورية)).

وهي عناوين كبرى وإشكاليات نظرية وسياسية متداخل بالضرورة بعضها ببعض، ولا سيما أن الكاتب حاول الاشتغال عليها بوصفها مفهومات ونظريات في سجالها مع السياسي والمجتمعي العياني، وليس في بعدها الأكاديمي بحسب ما أشار، مؤكدًا أن هذا الكتاب ((محاولة في التفكير السياسي))، ويلخص تجربته واهتمامه السياسي والإعلامي بتلك الثورات خلال العقد المنصرم، وبصورة خاصة في سورية، متابعة دؤوبة في الكتابة والدراسة، بحيث يمكن عدّ هذا الكتاب حصيلة تلك المتابعة لقضايا وآراء ما زالت تتمتع بالحضور والحيوية في راهن الأحداث وفي المناقشات النظرية والسياسية المستمرة باستمرار الاستعصاء الذي يشكل الصدع الكبير في مجتمعاتنا وثقافتنا وحيواتنا الراهنة.[4]

بدأ الكاتب موضوعه بمقاربات صغيرة من مثل المفارقة بين كتاب بو علي ياسين ((الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)) 1973،[5] وشعارات حزب البعث (وحدة، حرية،

(1) أنور بدر: كاتب وإعلامي، رئيس تحرير مجلة أوراق التي تصدرها رابطة الكتاب السوريين.

(2) ماجد كيالي، الصدع الكبير: محنة السياسة والأيدلوجيا والسلطة في اختبارات الربيع العربي، (عمان/ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2021)، (312ص).

(3) ماجد كيالي: كاتب فلسطيني سوري أصدر عددًا من الكتب منها (نقاش السلاح، فتح 50 عاما، الثورة المجهضة، قيامة شعب، مشروع الشرق أوسط الكبير)، إضافة إلى كثير من الدراسات والمقالات في عدد من الصحف ومواقع النشر العربية.

(4) ماجد كيالي، الصدع الكبير، المقدمة، ص 10

(5) بو علي ياسين، الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1973)

اشتراكية)، في مقارنة بين إشكالات مجتمعاتنا العربية، وسورية بصورة خاصة، والشعارات العمومية الكبرى لأحزابٍ أيديولوجية لم تستطع أن تقارب هموم الإنسان واحتياجاته في هذه المجتمعات.

كذلك الأمر في استشهاد الكاتب بتقرير (التنمية الإنسانية العربية)[6] الصادر عن (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي/ 2002) الذي يحدد ثلاثة نواقص تعانيها المجتمعات العربية عمومًا، وهي نقص الحرية ونقص المعرفة ونقص تمكين المرأة، بعد عقود من سيطرة أنظمة الاستبداد والفساد التي تدعي التقدمية، وترفع شعارات كبيرة، نُدرك جميعنا أنها لم تكن في يوم ما جادة في تحقيقها أو السعي باتجاه ذلك.

تلك المقدمات الصغيرة وغيرها كثير مما وظّفه الكاتب نقلتنا إلى جوهر الاستعصاء في مجتمعاتنا، وهو أكبر كثيرًا من (أسباب استعصاء التغيير في تجارب الربيع العربي)، لأنّه سابق عليه زمنيًا، فإذا كان مفهوم التغيير والتطوّر سمة الحياة والبنى الاجتماعية والسياسية أيضًا، فإن أنظمة الاستبداد والفساد في بلادنا أعاقت هذه الضرورة الحتمية، وقطعت مسارات التطوّر التي بدأت مع الاستقلال، بل قبله في رحم المرحلة الاستعمارية، في حقول مأسسة أجهزة الدولة والتعليم والصحة والخدمات عمومًا، إذ عجزت دولة الاستبداد عن تطوير تلك المأسسة، وعن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية متوازنة تمهد لتطوّر البنى السياسية والاجتماعية والقانونية، وقد شكل هذا الاستعصاء بالتوازي مع النقص في الحريات والمعرفة وتمكين المرأة أحد الأسباب الرئيسة في انفجارات الربيع العربي التي أخذت طابعًا عفويًا يلغي كثيرًا من المآخذ التي وُضِعت على تلك الانتفاضات التي بدأت بوصفها ثورات تطالب بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، ونكتشف بعيدًا من عنف النظام وحلفائه المفرط في القتل والتدّمير وبعيدًا عن الأدوار التي لعبتها العوامل والتحالفات الخارجية والإقليمية في هذه الثورات؛ أن عجز القوى التي تنطعت في قيادة تلك الثورات لعب دورًا سلبيًا في تخليق الاستعصاء والمآلات التي نعيشها الآن من خلال جشع بعضها، وتسرّع كثيرين لتحقيق مكاسب آنية، وللثأر أيضًا لمظلومياتهم التاريخية بوصف ذلك أولوية بالنسبة إليهم أفرادًا وقوى، بعيدًا من أهداف الثورة الأساس، أو بالتعارض معها.

((في اختبارات الدولة والمواطنة والديمقراطية في العالم العربي)) تحدث الكاتب عن مجموعة إشكالات وقضايا حكمت مجتمعاتنا العربية، وأعاد الأساس والإشكالية الأولى في ذلك الاستعصاء إلى خصوصية الدولة العربية وأوضاع تشكلها بناءً على حامل المؤسسة العسكرية/ الأمنية، أو على خلفيات قبلية وعشائرية، فكانت في الأغلب (دولة تسلطية أكثر من كونها دولة مؤسسات وقانون)، إذ تتغوّل فيها (السلطة على الدولة والمجتمع) ومن خلالهما على مصادر الثروة/ الاقتصاد والتشريع

(6) تقارير «التنمية الإنسانية العربية»، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، صدر منها خمسة أعداد بين 2002 – 2009.

والقوة العسكرية والأمنية.

فتلك النشأة منحت أنظمتنا المستبدة مسارات مختلفة عن معايير الحداثة والتمدن التي رافقت نشوء الدول الحديثة وفق آليات ديمقراطية، على الرغم من توافر مظاهر تلك الحداثة، دول لها أرض وحدود وعلم ونشيد وطني وعملة خاصة بها، إضافة إلى وجود السلطة والسكان وفي بعض الأحيان الدستور أيضًا، إلا أن هذه العناصر كلها وجدت في ظل مناخات الشرعية الثورية أو الأيديولوجية بديلة من العقد الاجتماعي، وحقوق المواطنة، ودولة المؤسسات والقانون، والدستور الذي ينظّم الحياة السياسية، وتبادل السلطة تبادًلا ديمقراطيًا عبر الانتخابات الحرة، وينظّم فصل السلطات، وفي غياب ذلك كله تتماهى الدولة لدينا مع السلطة التنفيذية والقوة المسيطرة فقط، بحيث تمارس وصايتها على السكان، وتسلبهم الحقوق والحريات التي وجدت طريقها إلى شعوب الدول الحديثة.

لذلك يؤكد الكاتب ضرورة ((إعادة الاعتبار للدولة كمؤسسات، وإعلاء شأن القانون، وفصل السلطات، والاعتراف بمكانة المواطن، عبر احترام الحريات الفردية والعامة، وتحقيق المساواة بين المواطنين، فتلك هي المداخل الحقيقية اللازمة لإرساء التحول الديمقراطي في العالم العربي، وبعد ذلك تأتي قضية الانتخابات وتداول السلطة، أي أن الديمقراطية تأتي تاليا لقيام الدولة والمواطنة، والاعتراف بالحريات والحقوق الأساسية، أو بالتزامن مع كل ذلك، وليس من دونه أو بعكسه))[7].

الإشكالية الثانية التي توقف عندها الكاتب تمثّلت في ضعف تمكين الديمقراطية في مجتمعاتنا، ما يتعلق أصلًا بتدني مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي والمعرفي أو الثقافي لتلك المجتمعات، وقد انعكس الأمر في غياب الوعي السياسي والاجتماعي في ظل احتكار الدولة للمجال العام، إذ يَحدُّ ذلك من قدرة المواطنين أو المجتمعات ((على الوصول إلى مصادر المعلومات، ويضعف إمكانية معرفتها لحقوقها ومصالحها، وبالتالي ممارستها حرياتها، بعيدًا عن الضغوط الاقتصادية والاجتماعية))[8].

ثمة إشكالية ثالثة مهمة توقف عندها الكاتب بعنوان ((فوات البنى المجتمعية التقليدية))، حيث اتكأت دولة الاستبداد -على الرغم من الشعارات اليسارية والتقدمية- على علاقات اجتماعية لما قبل الدولة والحداثة، وقد أشرنا إليها بالهويات الصغرى سواء كانت إثنية/ قومية أم دينية/ طائفية، وصولًا إلى عصبيات العشيرة والقبيلة والعائلة أيضًا، وفي أحيان كثيرة تبرز العصبيات المناطقية أو الجهوية ومن ضمنها يقع التمايز بين الريف والمدينة عمومًا، وهي جميعًا توضع بالتضاد مع الهوية الوطنية، وتعوق الاندماج المجتمعي.

الإشكالية الرابعة تكمن في التدخلات والاحتلالات والضغوط الخارجية، ونموذجها الأهم في

(7) ماجد كيالي، الصدع الكبير: محنة السياسة والأيدلوجيا والسلطة في اختبارات الربيع العربي، ص 45.

(8) ماجد كيالي، الصدع الكبير...، ص 47-47

تأثير الاحتلال الإسرائيلي وقضية فلسطين، إضافة إلى الضغوط الأميركية والنفوذ الإيراني في لبنان والعراق واليمن وسورية.

الإشكالية الخامسة وفق تصنيف الكاتب (دورة التطور)، وتتمثل محنة الديمقراطية في ((عدم اكتمال دورة تطور الدولة باتجاه الحداثة، أي باتجاه العقلانية والتمدّن والدولة والمواطنة والحريات الأساسية (بما فيها حرية الرأي والمعتقد)))[9].

الإشكالية الأخيرة التي ناقشها الكاتب بصورة مستقلة تتعلق بتعثر الديمقراطية في مجتمعاتنا، ليس بوصفها شعارًا فقط، وليست محض عملية انتخابية شكلية فقط، فالديمقراطية عملية تطور جارية في سياقات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ضمن دولة حديثة، ومن دون ذلك تتضاءل حظوظ الديمقراطية في الواقع العربي.

يستمر الكاتب بمناقشة عدد من المفهومات والمصطلحات التي ظلّت ملتبسة في واقعنا السياسي، وغير متسقة في علاقات بعضها ببعض، من مثل مصطلحي الديمقراطية والعلمانية، ((فالعلمانيون يخشون الديمقراطية لأنها قد تهدد العلمانية، في حين إن التيارات الدينية تخشى العلمانية لأنها تعتبرها تهديدًا للدين،... أيضا ثمة وجهة نظر ترى عدم تلازم الديمقراطية بالعلمانية بسبب الخصوصيات العربية، ولأن هذا الأمر لم يُطرح في التجربة الأوربية، ولعدم تلازم مفهومي الديمقراطية والعلمانية))[10]، لأن العلمانية في الغرب كانت ببساطة سابقة على الديمقراطية، ومن ثم لا حاجة إلى تلازمهما.

افتقاد هذا السياق في مجتمعاتنا في ظل غياب دولة المؤسسات والقانون والدستور والمواطنة المحايدة شكّل افتقادًا للدولة الليبرالية التي ((تكفل لمواطنيها الحرية والمساواة أمام القانون، والفصل بين السلطات، وهي سابقة على الدولة الديمقراطية، وتشكل الشرط اللازم لقيامها))[11].

تعد مناقشة هذه المصطلحات والمفهومات جزءًا من السجال السياسي في عموم مجتمعاتنا في ظلّ الاستعصاء الحاصل بالنسبة إلى ثورات الربيع العربي، وسأتوقف فقط مع (فكرة التغيير السياسي)، لأهميتها في الصيرورات التي نعيشها والمناقشات المستمرة بين التشاؤم والتفاؤل، وفي أهمية الاستخلاصات التي ثبّتها الكاتب ابتداءً من فكرة أن لا ثورة تشبه الأخرى، فالثورات تشبه مجتمعاتها فقط، وعدم وجود ثورة نظيفة ومرسومة وفق التوقعات، لأنّ الثورات عمومًا تأتي انفجارية وصادمة وممتلئة بالعنف والعنف المضاد الذي يمنع التحكم فيها، ثم يستشهد بأفكار كرين برينتن في كتابه

(9) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 50.

(10) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 62.

(11) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 63.

(تشريح الثورات)[12]. حين يقول إنّ الثورات في الحالات معظمها لا تنتهي، ولا تحقق أهدافها المتخيلة، بل ((تفقد طاقتها وتتحرر من رومانسيتها، ليعود المجتمع إلى الاشتغال بالطريقة العادية، أي بطريقة التطوّر التدريجي، باعتبار أن عملية التطور لا تحصل إلا على هذا النحو، لكنّ ذلك يحصل فقط بعد التخلّص من حال الاستعصاء، أو الانسداد التاريخي، الذي فجّر الثورة، ويرى برينتن أنّه لا توجد ثورات نمطية))[13].

هذا يُعيدنا إلى الإشارة التي أوردناها بداية، حول مسؤولية الاستبداد الذي يقمع تطور المجتمع، ويشكّل دافعا لنشوب الثورات، وعنفها، وكل ما ينتج منها لاحقًا، ويضيف الكاتب أنّ الثورة لم تكن أبدا خيارًا من جملة خيارات، وإنما هي بمنزلة ممر إجباري، في أغلب الأحوال، تشتعل بعد أن يسد النظام السائد الطرق كلها نحو التغيير أو التجديد أو التطوير، وهذه هي لحظة الأزمة الثورية.

عنّون الكاتب القسمين الثاني والثالث على التتالي: ((مصادر الصراعات الطائفية والأثنية وأبعادها ومصائرها))، و((إشكالية الديني والدنيوي في السياسة والدولة))، وواضح من العنوانين ترابط هذه الموضوعات التي أشار إليها كيالي ضمن القسم الأول ((في اختبارات الدولة والمواطنة والديمقراطية في العالم العربي))، وفي القسم الأخير الخاص بالتجربة السورية، وهذا يعكس أهمية هذه الإشكالات في مجتمعاتنا، وتأثيرها في بنى الدولة والثقافة، وأثرها في مصائر ثورات الربيع العربي بصورة عامة.

فالطائفية برأيه مسألة لاحقة على الدين، وليست من صلب الدين، إذ جاءت بالنسبة إلى الطوائف الإسلامية بعد انتهاء التنزيل واكتمال الرسالة المحمدية، لذلك يرى أن مسألة الانشقاقات المذهبية والطائفية حدثت لأسباب ومنازعات ترجع إلى حقل السياسة لا إلى حقل الدين، وهذا صحيح، وينطبق على كل الأديان والعقائد الأيدولوجية برأيي، إنما للأسباب التي ذكرها المؤلف تُحمَّل هذه الانشقاقات الطائفية والمذهبية كثيرًا من الأحاديث والتفسيرات والتأويلات المختلف عليها، لدرجة أنه لم يعد مسلمًا به أنّ ((إيمان السنّة والشيعة بالمعتقدات والطقوس الإسلامية ذاتها))[14]، بدليل اضّطلاع الفقهاء والمؤرخين ((بدورهم في صوغ الرواية والتبريرات الأيديولوجية والخلافية لما يريده الزعماء السياسيون/ الطائفيون))[15]، حيث شكلت تلك التبريرات والروايات سرديات أضحت مع الزمن أهمّ كثيرًا من سردية النص الديني الأساس، ما يُفسر قدرة هذه الروايات المحدَثة على دفع معتنقيها عبر التاريخ وفي الأديان كلها لخوض حروب شرسة ذهب ضحيتها ملايين الناس، وهم ما

(12) كرين برينتين، تشريح الثورات، سمير الجلبي (مترجمًا) ط1، (بيروت/ أبو ظبي: دار الفارابي، مشروع كلمة في أبو ظبي، 2009).

(13) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 85.

(14) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 100

(15) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 100

يزالون قادرين على خوض حروب إضافية بسبب ذلك، بحيث لا يمكن فهم الدوافع السياسية بعيدًا من الحوامل الأيديولوجية لتسويغ العنف.

مع ذلك، لا تكمن المشكلة في وجود الطوائف، فهي مُعطى تاريخي موجود في المجتمعات والأديان والأيديولوجيات الكبرى كلها، المشكلة الحقيقية بحسب ما أشار الكاتب تكمنُ في الطائفية التي تَعني التعصّب ضدَّ الآخر، وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، ليس هذا فقط، بل تذهب إلى الاعتقاد أن كل الآخرين/ المختلفين على ضلال، مثل ما جاء في الحديث النبوي الذي اشتهر باسم الفرقة الناجية: ((ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة))[16].

وما لا يُنقص من أثره وفاعليته التقّسيمية والتدّميرية في مجتمعات المسلمين عدّه حديثًا ضعيفًا، بل حتى لو ثبت أنّه منحول وغير صحيح قطعًا، إذ ما يزال على الرغم من ضعفه حديثًا متواترًا عند الجماعات الإسلامية كلها التي تشّعر بأهمية الاعتقاد به، لتبرير وجودها من خلال امتلاكها الحقيقة واليقين، وأن كل ما عداها من طوائف ومذاهب كفرة وملحدون، فتحلل من ثم دماءهم وأموالهم وأعراضهم، وهذا ما طبّقته وعملت عليه الفصائل الجهادية والتكفيرية في سورية وباقي بلدان الربيع العربي، ليس ضدّ الطوائف المختلفة فقط، بل ضد كل من لا يقتنع بمشروعهم الجهادي من السنّة.

وعلى الرغم من صواب ما ذهب إليه الكاتب بتحديد عوامل بروز النزعة الطائفية، في الأوضاع الحالية، تبقى هنالك إشكالات قابلة للمساجلة مع الكاتب من دون أن تنتقص من أهمية الكتاب وما جاء ضمنه، ولعل أهم إشكالية استوقفتنا ما بدأه بفقرة (البحث عن السنّة)، للبرهان أن السنّة بوصفها أغلبية في المجتمعات العربية، لم تكن ولم تتصرف بصفتها طائفة سنّية بدليل انخراطها في الأطر الحزبية والأيديولوجية للعمل الوطني كلها، حين توزعت في الاتجاهات اليسارية والشيوعية والقومية، حتى في موقفها من الثورة الفلسطينية، وهذا ينطبق على المسيحيين وعلى أكثرية الطوائف الإسلامية في سورية والمنطقة أيضًا، فكل مكونات مجتمعاتنا العربية وجِد فيها تعبيرات دينية إيمانية إلى جانب كثير من الانتماءات الوطنية خارج إطار الانتماء المذهبي أو الديني، نقرأ ذلك في حركة القوميين العرب وحزب البعث والناصريين والأحزاب اليسارية والشيوعية، والحزب السوري القومي الاجتماعي أيضًا، بل يمكن التأكيد أنّ أيًا من هذه الطوائف والمذاهب أو المكونات الدينية قبل مرحلة الخميني في إيران لم يسعَ إلى تشكيل تنظيمات سياسية طائفية خاصة به على غرار الإخوان المسلمين أو حزب التحرير الإسلامي مثلًا، أو حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين، باستثناء لبنان الذي انطلق من المارونية السياسية والمحاصصة الطائفية في صيغته الدستورية، حيث وجِدت أحزاب وتعبيرات سياسية للطوائف والأقليات الإثنية كلها أيضًا بما فيها السنّة، من دون أن يلغي ذلك وجود أحزاب

(16) حديث (الفرقة الناجية) رواه أبو داوود وآخرون.

ليبرالية وقومية ويسارية وصولًا إلى تعبيرات شيوعية عدة في لبنان.

وقد حاول الكاتب تبرير ظهور التعبيرات الطائفية لدى السنّة بوصفها ردة فعل على أنظمة الاستبداد، وهذا صحيح أيضًا، لكنّه حال الطوائف الأخرى كلها وتعبيراتها المتشابهة، وبخاصة أنّ الكاتب يؤكد أنّ أهم عوامل ظهور التعبيرات الطائفية والهويات الصغرى عمومًا يكمن في ((المشكلات والتحديات المتعلقة بالمواطنة والديمقراطية وبناء الدولة))، وهي الإشكالات التي برزت بصورة أساس مع دولة الاستبداد التي استمرت معنا من أيام الدولة العثمانية وما قبلها، وصولًا إلى دولة الاستبداد العسكري والأيديولوجي المعاصرة التي حكمت مجتمعاتنا العربية أغلبها.

أما القول إنّ السنّة كانوا يتصرفون بوصفهم ((الشعب الذي يضم باقي الطوائف))[17]، فهي زلّة قلم، لأنّ وجود لام التعريف في كلمة الشعب، تفيد بالضرورة تجهيل الآخر (باقي الطوائف)، وإنكاره، أو بالحد الأدنى إخراجه من دائرة الشعب، حيث تصبح المعادلة: شعب سنّة في مواجهة باقي الطوائف، وهي الصيغة التي حكمت العهود الإسلامية السابقة كلها، وغذّت الخلافات كلها بين الفرق الإسلامية، وصولًا إلى فتاوى ابن تيمية الذي عدّ النُصيّرية والدروز ((كفارًا باتفاق علماء المسلمين، لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، بل ولا يُقَرون بالجزية، فإنهم مرتدّون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى))[18]. وكان من نتائج هذه الفتوى وأضرابها كثير من المجازر التي حفظتها كتب التاريخ وذاكرة الشعوب والطوائف معًا.

بالمقابل، علينا أن نتذكر أنّه في زمن الانتداب الفرنسي على سورية الذي حاول اللعب على المظلوميات المذهبية من أجل تقسيم سورية إلى خمسة كيانات سياسية مستقلة، فإن تلك المكونات المذهبية هي التي تصدّت لهذا المشروع، ورفضت الكيانات السياسية الممنوحة لها، وطالبت بالبقاء ضمن سورية موحدة.

أظن أن الدولة المستبدة في العصور الإسلامية كلها وما بعد الاستقلال شكلت محرضًا على نمو الانتماءات الدينية والطائفية والإثنية والقبلية والعشائرية، وهذه الدولة بحسب ما أشار الكاتب هي سلطة أقلية لا دين لها، وتضطهد مواطنيها كلهم، ومن ثم لا داعي لأي مفاضلة بين تلك الهويات السابقة على الدولة، ولا إنكار لها أيضًا أو لسردياتها، فالخلاص من الانتماءات الطائفية والإثنية يتمثل في ((الاعتراف بوجودهما، وبروايتهما، وبمعتقداتهما، مثلما كان على مدى قرون، ومثلما هو حاصل في دول العالم المتمدّن، كما يتمثل بإخراج الطوائف والأقليات من حيّز تلاعبات السياسة

(17) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص113

(18) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (محققان ومقدمان)، مج: 3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 513.

وتوظيفات السلطة))[19]، بحسب ما أشار الكاتب في خلاصته المهمة.

في القسم الثالث ((إشكالية الديني والدنيوي في السياسة والدولة)) سعى الكاتب إلى الإضاءة على صعود التيارات الإسلامية في زمن الربيع العربي، ما وضعها أمام أسئلة تتعلق بمواقفها من المرجعيات الدستورية، وبكُنه الدولة والمواطنة، ومفهومات الحرية والديمقراطية، كونها تختلف في ذلك كله بحكم اختلاف مرجعياتها الفقهية المتباينة، على الرغم من المشترك الديني الأساس بينها، موضحًا ((أنّ كل واحدة منها تعتقد أنها تملك الحقيقة، وأنّ الآخرين على خطأ))[20]، كما جاء في حديث (الفرقة الناجية) الذي أشرنا إليه سابقًا.

والأهم أن هذه التجارب الإسلامية الحزبية في علاقتها مع السلطة لم تستوعب فكرة الديمقراطية إلا بوصف الأكثرية الانتخابية ممرًا لها للسيطرة على المجتمع، وتغيير الدستور، وفرض الشريعة الإسلامية، بافتراض أن (الإسلام هو الحل) و(الحاكمية لله) في التشريع وفي إدارة المجتمع أيضًا، وقد بدا الأمر واضحًا في السودان والعراق وحركة حماس في غزة، وفي إيران وأفغانستان أيضًا، مع أنّ (حاكمية الله) ما تزال فكرة ملتبسة عند الإسلام السياسي، لأنها تمنح أشخاصًا صلاحية الحكم باسم الله، وهي بدعة في الإسلام لم تؤيّد بنص، بدليل قول الخليفة الأول أبي بكر الصديق حين خطب في الناس بعد البيعة: ((أيها الناس، فإني قد ولّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني))[21]، ويقول الإمام محمد عبده ((لا دولة دينية في الإسلام والحاكم والحكم مدني تمامًا، وليس في الإسلام سلطة دينية لأحد، والحاكم في الإسلام ليس محصن أو معصوم، ومن حق الأمة أن تنتخب وتختار حاكمها حسب إرادة الأمة، ومن حقها خلعه، وكذلك فإنّ أيّ رجل دين مهما بلغت مكانته ليس له أي سلطة دينية، ولا يحق له أو لأي أحد أخر استئثار أو احتكار تفسير القرآن أو الدين أو التحدث نيابة عن الله أو النبي)).[22]

ومن مفعولات الربيع العربي أنّه شجّع الإسلام السياسي لاستعادة بعض من مرونته الاجتهادية المفقودة منذ قرون في مواجهة قضايا الدولة المعاصرة، بدليل أنّ الأزهر أصدر وثيقتين مهمتين؛ الأولى باسم (وثيقة مستقبل مصر)[23]، بتاريخ 19 يونيو/حزيران 2011، أكّدت في 11 مسألة قضايا مهمة في طبيعة الدولة ونظام الحكم، نذكر منها: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية

(19) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 158

(20) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 162

(21) محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، (المجلد الثاني)، (القاهرة: دار الشروق، 2003). وقد نشرت هذه الوثيقة بتصريح من المعهد الدولي لحقوق الإنسان بجامعة دي بول شيكاغو.

(22) الشيخ «محمد عبده» (1849-1905) مفتي مصر ومعظم الدول الإسلامية في زمانه: http://ar.muhammadabduh.net

(23) وثيقة «مستقبل مصر»، 19 حزيران/ يونيو 2011، من وثائق الأزهر في مصر، رابط الوثيقة: https://bit.ly/3ysFQod

الديمقراطية الحديثة التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة، ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، وتضيف: ((لم يَعرِف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يُعرَفُ في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم. كما تؤكد على اعتماد النظام الديمقراطي القائم على الانتخاب الحر المُباشر الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية بما يضمنه من تعددية، ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب. كذلك الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، والتأكيد على مبدأ التعددية، واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناط المسئولية في المجتمع. والأهم التأكيد على الالتزام بالمواثيق والقرارات الدولية. والحماية التامة والاحترام الكامل لدور العبادة لأتباع الديانات السماوية الثلاثة، وضمان الممارسة الحرة لجميع الشعائر الدينية دون أية معوقات،... وكذلك الحرص التام على صيانة حرية التعبير والإبداع الفني والأدبي في إطار منظومة قيمنا الحضارية الثابتة)).

الوثيقة الثانية صدرت في 8 يناير/ كانون الأول 2012، باسم (وثيقة منظومة الحريات الأساسية)[24]، وتضمنت تأكيد حريّةُ العقيدة، وما يرتبط بها من حقِّ المواطنة الكاملة للجميع، القائم على المساواة التامة في الحقوق والواجبات، ويترتّب على احترام حرية الاعتقاد التسليم بمشروعية التعدد، ورعاية حق الاختلاف على أساسٍ متينٍ من المواطنة والشراكة وتكافؤ الفرص في الحقوق والواجبات جميعها. كذلك الأمر بالنسبة إلى حرية الرأي والتعبير، فهي أم الحريات كلها، ولا يمكن أن تتجلى سوى في التعبير عنها بمختلف وسائل التعبير من كتابة وخطابة وإنتاج فني وتواصل رقمي، وهي مظهر الحريات الاجتماعية التي تتجاوز الأفراد لتشمل غيرهم في تكوين الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، وتشمل أيضًا حرية الصحافة والإعلام المسموع والمرئي والرقمي، وحرية الحصول على المعلومات اللازمة لإبداء الرأي.

في ما جاءت وثيقة (عهد وميثاق)[25] التي أصدرتها حركة (الإخوان المسلمون في سورية) في آذار/ مارس 2012، أكثر وضوحًا حين أكّدت أيضًا ضرورة قيام ((دولة مدنية حديثة، تقوم على دستور مدني... تحترم المؤسسات، وفصل السلطات... دولة ديمقراطية تداولية تعددية... يكون فيها الشعب سيّد نفسه.. دولة مواطنة ومساواة يتساوى فيها المواطنون على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم

(24) وثيقة «منظومة الحريات الأساسية» أو «وثيقة الأزهر للحريات الأساسية»، 8 كانون الثاني/ يناير 2012، من وثائق الأزهر في مصر، https://bit.ly/3ytuDnc

(25) «عهد وميثاق»،25 آذار/ مارس 2012، جماعة الإخوان المسلمين في سورية، https://bit.ly/3malDP1

واتجاهاتهم... والرجال والنساء))[26].

أي إن الشعب هو مصدر السلطات وليس الشريعة الإسلامية، غير أنّ وصول الإخوان إلى السلطة في مصر أغراهم سريعًا بالسيطرة على الدولة وإلغاء فصل السلطات حين أصرَّ الرئيس الراحل محمد مرسي على إقالة رئيس المحكمة الدستورية العليا في مصر، مستعجلًا تمكين الإخوان، وبناء دولة العقيدة، قبل أن يتمكّن بناءَ الدولة الحديثة الدستورية وتمكين الديمقراطية، وهكذا سارت تجربة إخوان سورية، إذ تخلوا عن (وثيقة العهد والميثاق)[27]. قبل أن يصلوا إلى السلطة.

وفي سجال الكاتب بين السنّة والتجربة الحزبية يقول: ((أكدت التجربتان المصرية والتونسية أنّ مجتمعات السنّة وفق التوصيفات الطائفية الخارجية، والتي تشكل الغالبية العظمى في هذين البلدين، ليست حكرًا على حزب معين، وأن الإخوان مثلًا الذين كانوا ظنّوا ذلك، اكتشفوا أنهم لا يستطيعون ادّعاء حصرية تمثيل هذه الطائفة، التي تتوزّع انتماءاتها على مختلف الأحزاب والتيارات، سواء كانت دينية بكل اتجاهاتها، أو علمانية بكل تصنيفاتها، وقد بيّن ذلك في اختبارات صناديق الاقتراع، وفي تحركات الشارع))[28].

وهذه مسألة صحيحة أيضًا، ويمكن تعميمها على الطوائف والمذاهب كلها، فلا توجد طائفة ما حكرًا على حزب سياسي واحد يدعي تمثيلها، حتى في إيران الملالي، أو في لبنان أو العراق الذي تخوض فيه القوى الشيعية المتباينة صراعاتها في المستويات الانتخابية والميليشياوية وفي خلافاتها حول المرجعية الدينية بين النجف وقم.

في القسم الرابع والأخير من الكتاب ((نقاش في إشكاليات الحالة السورية))، يستعيد الكاتب تطبيق النظريات والمفهومات كلها التي اشتغل عليها في هذا الكتاب، مع تأكيده خصوصية الحالة السورية بين ثورات الربيع العربي، لحدة الاستعصاء في مجرياتها، وارتفاع منسوب العنف وأعداد الضحايا وحجم الدمار، لينتقل إلى سؤال الانتصار والهزيمة بالنسبة إلى الثورة أولًا، مع أنه يُمكن طرح السؤال لاحقًا حتى في مواجهة النظام، وتحديدًا بعدما دمرت سورية عمرانيًا واجتماعيًا، وعلى الرغم من مسؤولية النظام عن تحطيم المجتمع السوري أو تفكيكه، إلا أن عجز المعارضة التي تصدت لقيادة هذه الثورة يُحمّلها تبعات ما أنتجته من تفرقة وتشتت وعجز عن خلق إجماعات وطنية في مواجهة التدخلات الإقليمية والدولية التي قادت إلى الأسلمة والعسكرة، وهو السؤال اللاحق في حسابات الربح والخسارة، وانعكاس ذلك في صيرورات الثورة السورية وأهدافها المتعلقة بالحرية والكرامة

(26) المرجع السابق نفسه.

(27) المرجع السابق نفسه، ومشار إلى الوثيقة في كتاب: ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 238.

(28) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 213.

والمواطنة والديمقراطية، مسؤولية أجزاء واسعة من هذه المعارضة التي بنتْ استراتيجياتها على وهم حتمية الانتصار أولًا، وعلى أوهامها في دور العامل الخارجي في إسقاط النظام.

انتقل الكاتب إلى مناقشة البدهيات في المتخيل الذي عاشته جماهير الثورة، إذ بات ضروريًا التفكير بصحة ما آمنا به، على الرغم من قسوة ذلك، ولعل أبسط هذه البدهيات تجسّد بشعار ((واحد.. واحد الشعب السوري واحد))، في ما الصراع المسلح بقيادة فصائل إسلامية حَوّلَ الشعب السوري إلى جماعات طائفية وجهادية متصارعة، وهي الصورة التي اشتغل النظام على تظهّيرها وتأكيدها للعالم تبريرًا لحربه الشرسة ضد هذا الشعب، وتبريرًا لطلبه التدخل الخارجي الإيراني ومن ثم الروسي، في مواجهة تلك الجماعات الجهادية التي نزعت عن الثورة ملامحها الديمقراطية والوطنية، بعدما دُمّر الوطن وتمزّق الشعب، وتأسّن الوضع السوري في غياب أي حلّ في الأفق.

ومن الصور المتخيلة لطبيعة النظام العلماني الذي صادر الأرض وأمّم المصانع ورفع شعارات يسارية وقومية، وخاض حربًا شرسة ضد الإخوان المسلمين في ثمانينيات القرن المنصرم، وضد كل من ينازعه السلطة أو يشكك في شرعيته، ((فإنّ هذا النظام وفي إطار سعيه للسيطرة على المجال المجتمعي، اتبع سياسة مفادها السيطرة على المجال العام الديني))[29]، حيث أشرف النظام على عملية بناء مزيد من الجوامع والمعاهد التعليمية الخاصة ومعاهد تحفيظ القرآن والجمعيات الخيرية، ورعاها، وأضحت تلك الجمعيات والمعاهد تموّل مئات الطلاب وتخرّجهم سنويًا من سورية ومن عدد من الدول الإسلامية في آسيا وأفريقيا.

أفرد الكاتب موضوعة أخيرة للدستور الضائع في تاريخ سورية التي عانت مع كثير من دول المنطقة ضعفَ البينة الدستورية للدولة، أو غيابَ الدستور في مراحل كثيرة، أو تغييبه دائمًا في ظل قانون الطوارئ، وبديله قانون مكافحة الإرهاب.

فأنظمة الحكم التي كانت تستمد شرعيتها من الدين أو السماء، باتت شرعيتها وفق دساتيرها الحديثة تعتمد على الحريات والحقوق والمواطنة، مذكرًا أن أول عبارة في الدستور الأميركي الذي كان أول دستور يكتب 1787م تنص: ((نحن شعب الولايات المتحدة الأمريكية))[30]. حيث بدأ العقد الاجتماعي الجديد يستمد شرعيته من مفهوم الحريات والحقوق والمواطنة، وبات المواطن الفرد في الفكر السياسي الحديث يتمتع بحصانة حقوقية وقانونية، نصت عليها مواثيق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 الذي يبدأ بالقول: ((يولد جميع الناس أحرارًا ومتساوين في الكرامة

(29) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 282.

(30) «دستور الولايات المتحدة الأمريكية»، https://bit.ly/3F095RO

والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء.))[31]

على النقيض من ذلك، نجد في الأنظمة الشمولية والدكتاتوريات العسكرية أو الدينية عمومًا، أن فكرة المواطنة منقوصة أو غائبة بغياب الحريات والقانون، إذ لم يتبلور فيها مفهوم الشعب بوصفه حصيلة إجماعات وطنية، يُشكل مصدر السلطات في الدولة الحديثة، ويُعرّف الكاتب مفهوم المواطنة بوصفها ((تتألف من ذوات أفراد يتمتعون 1- بالحرية في التفكير والإرادة، 2- بالمساواة إزاء القانون، 3- بالاستقلالية عن أية انتماءات قبلية (إثنية أو طائفية، أو مناطقية أو عائلية)))[32]. وهذا ما يميّز المواطن في الدولة الحديثة عن الرعية في الدولة الاستبدادية المتخلفة، وهو ((مفهوم جمعي لأشخاص لا ذوات لهم ولا مكانة حقوقية ولا إرادة حرة أو استقلالية))[33]، لدرجة أن دولة مثل سورية لم تعرف من نصف قرن الحياة السياسية والحزبية بصورة ديمقراطية وصحيحة، مع ذلك هنالك حوالى 15 حزبًا وتجمعًا سياسيًا يتكئ على كلمة الديمقراطية في تَسمية ذاته، وأغلبها أحزاب قومية ويسارية تُذكرنا بأثر الفراشة في الحياة السياسية لسورية وللسوريين.

في الختام، يجمل الكاتب بعض الملاحظات المهمة حول المسألة الدستورية في سورية المستقبل، تتضمن الاعتراف بحقوق المواطنة بما فيها الحريات الفردية كاملة، ومدنية الدولة بما تعنيه من تحييد الجيش والأمن عن الحياة السياسة، وإيجاد حل عادل للمسألة الكردية يتضمن الحقوق الفردية والقومية والثقافية بالسوية ذاتها، وتعزيز الديمقراطية الليبرالية التي تتأسس على الحريات الفردية، وصولًا إلى المشاركة بالحياة الحزبية والسياسية، و((اعتماد اللا مركزية أو النظام الفيدرالي على أسس جغرافية، وليس على أسس طائفية أو إثنية))[34]، وتأكيد فصل السلطات، والمبادئ ما فوق الدستورية.

كتاب ((الصدع الكبير)) يشكل مساحة حقيقية للتفكير السياسي، كما أراد الكاتب، مساحة للسجال مع كثير من المفهومات والاعتقادات والتصورات التي ناقشها الكاتب بلغة سلسة، وبكثير من الحيوية والانتماء، فهو ليس محض محلل سياسي يكتب من خارج موضوعه، بقدر ما كان جزءًا من الموضوع، عاشه في تفاصيله وفي وعيه، وعشناه في لغة الكتاب وزوايا الرؤيا التي جعلنا من خلالها على الرغم من الخيبات الكثيرة والثمن الفادح لثورات الربيع العربي ننظر إليها بشيء من الاعتزاز، حين يقول في المقدمة ((وهي التجربة الشجاعة، التي حاولت المستحيل، لإدخال مواطني البلدان العربية

(31) «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، https://bit.ly/3EZ2oiZ

(32) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 287.

(33) ماجد كيالي، الصدع الكبير، ص 287.

(34) المصدر السابق نفسه، ص 304.

إلى السياسة، وإظهار مجتمعاتهم على مسرح التاريخ، لأول مرة في التاريخ))[35]، وحين عاد ليؤكد لاحقًا أنها: ((حققت، فعلًا مهمتها التاريخية، في كسر الخوف في قلوب السوريين، وإيقاد شعلة التمرد على النظام، وإخراج الشعب إلى الشوارع، أو إلى مسرح التاريخ))[36].

(35) المصدر نفسه، ص 10.

(36) المصدر نفسه، ص 253.

المصادروالمراجع

1. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (محققين ومقدمين)، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987).

2. برينتين. كرين، تشريح الثورات، سمير الجلبي (مترجمًا)، ط1، (بيروت/ أبو ظبي: دار الفارابي، مشروع كلمة في أبو ظبي، 2009).

3. بسيوني. محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، (القاهرة: دار الشروق، 2003).

4. كيالي. ماجد، الصدع الكبير: محنة السياسة والأيدلوجيا والسلطة في اختبارات الربيع العربي، (عمان/ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2021).

5. ياسين. بو علي، الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1973).

الماء وصناعة المقدس

دراسة أنثروبولوجية لبنيات المجتمع الواحيّ بالمغرب

حسن حبران[1]

أولًا: مقدمة

تناولت الدراسات السوسيولوجية الغربية (المعرفة الكولونيالية) وما بعد الكولونيالية في المغرب (السوسيولوجية المغربية) موضوع الماء والواحات عامة، لكونه شكل مدخلًا مهمًا لفهم هذه المجتمعات المحلية والعلاقة التي تربطها بالموارد الطبيعية، وقد تناولت في مُجملها عددًا من الثيمات التي تختلف شكلا ومضمونًا، بما فيها الماء والطقوس الاجتماعية، أي تلك المعبودات والمزارات المائية والتقاليد والطقوس الاجتماعية، ثم الماء والصراعات الإثنية والقبائلية، والماء وتضاريس المنطقة، بما فيها العالية (منبع المياه) والسافلة (مصب المياه) وغيرها. أما اهتمامات السوسيولوجية المغربية فكانت بالامتداد الثقافي لعنصر الماء، والتنظيم الاجتماعي للماء، سواء في بعده التقليدي أم الجديد (المحدث). إضافة أنها عنيت بعلاقات الاستعمار بالماء وآثاره الاجتماعية والثقافية وتأثيرات ندرة الماء بالهجرة وظهور زراعات بديلة.

استطاع (شارل دو فوكو)[2] أن يُشخص بعضًا من الواحات المغربية والدور التاريخي والاجتماعي الذي لعبه الماء والأرض في هذه الميادين، ووصف بالشّكل المكثف تضاريس المنطقة، وسَرد مجموعة من الأحداث التاريخية والصراعات حول الماء والأرض، وسلّط الأضواء على توتر العلاقات ما بين الإثنيات وقبائل المنطقة، وتحدث (بول باسكون) عن الدور المحوري الذي يلعبه الماء والأرض في المجتمعات المغربية عامة، ورأى أنه لا يمكن معرفة مجموعة من الظواهر المحلية من دون ربطها بسياق التطور الذي عاشته، ليستنتج أن لهذين العنصرين منزلة جوهرية في الحياة الاجتماعية والفلاحية والثقافة اليومية. قسم شهور السنة تقسيمًا اجتماعيًا وثقافيًا يستجيب إلى الاستعمالات

(1) باحث مغربي، مهتم بالأنثروبولوجيا والتنمية الاجتماعية.

(2) بول باسكون، سوسيولوجي (مغربي/فرنسي)، ولد بمدينة فاس بالمغرب، سنة 1932، كلف بالتنسيق بين الدراسات التحضيرية لأول تصميم خماسي مغربي بمصلحة التخطيط، كانت له اهتمامات تخص المسألة الزراعية ونظام الري بالمغرب، من مؤلفاته (صيف حوز مراكش، المجتمع المركب).

الفلاحية واليومية لهذه المجتمعات (شهور خاصة بالطقوس والعادات والتقاليد ذات الارتباط بالموارد المائية، شهور ذات الممارسات الجيدة بما يخص الفلاحة الماء...إلخ).

وبناء عليه، يعد البحث في أنثروبولوجيا الماء والموارد ضربًا من ضروب التجديد الموضوعاتي في الكتابة الأنثروبولوجية، خاصة إذا كان الأمر مرتبطًا بأحد المجتمعات المعروفة بالندرة فيه، فهو بمنزلة مدخل يمكّن الباحث من فهم البنيات الاجتماعية والثقافية والسياسية، واختراقها. فالواحة رهينة بدوام واستمرارية الموارد المائية، نظرًا لكونها تشكّل أحد المقومات الطبيعية والاجتماعية داخل المنظومة البيئية الهشة[3]. فقد ارتبط عنصر الماء بعدد من الطقوس والمعتقدات والقيم ومجموعة من الأعراف، هذه الأخيرة احتكمت لمنطق جماعي يتم بواسطته اللّجوء إلى عنصر الماء على نحو مشترك أو (ملك مشترك)، لأن القبيلة تتضمن على مؤسسات تقليدية ومعارف محلية تقوم بواسطتها بتدبير ندرة الماء وإدارتها[4]، ((فالماء هنا عامل مباشر لنشأة وتطور أشكال الحياة بالواحة، وآلية من آليات الضبط الاجتماعي)).[5]

إن كتاب (الماء وصناعة المقدس: دراسة أنثروبولوجية لبنيات المجتمع الواحي بالمغرب)[6] للباحثة حنان حمودا هو في الأصل أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ونشر ضمن إصدارات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 2021.

يمكن تقسيم الكتاب الذي يضم مقدمة وسبعة فصول أساسية وخاتمة تركيبية إلى محورين كبيرين؛ أما الأول فتقدم فيه الباحثة الموضوع المراد معالجته مع الوقوف عند أبرز المفهومات والأهداف التي تصبو إليها الدراسة، ثم الاشكالات التي تعرفها الواحة عامة، والنماذج الثقافية التي ما زالت حاضرة إلى اليوم في واحة سكورة، أما الثاني فيمكن إدراجه ضمن الماء الاجتماعي والماء الثقافي، من خلاله وقفت الباحثة عند مجموعة من المؤسسات التقليدية والطقوس والعادات والقيم التي تصهر باستمرار المعارف والأعراف المحلية وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية والزراعية، فضلا على مجموعة من الظواهر التي غيرت الخريطة الاجتماعية والاقتصادية بالواحة، أهمها الهجرة وبيع الأراضي وضعف الإنتاج الزراعي وتراجع القطاع السياحي.

(3) محمد آيت حمزة، التوازن الايكولوجي الواحي بين التنافس والتكامل، ندوة المجال والمجتمع بالواحات المغربية، (مكناس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993)، ص78.

(4) Vincent Battesti, Jardins au désert: Evolution des pratiques et savoirs oasiens, jérid Tunisien (Paris : IRD Editions, 2005) p15.

(5) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس: دراسة أنثروبولوجية لبنيات المجتمع المغربي الواحي بالمغرب، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2021)، ص23.

(6) حنان حمودا: أستاذة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط.

ثانيًا: البعد المنهجي والإشكالي في الكتاب

هذا الكتاب هو دراسة أنثروبولوجية لبنيات المجتمع الواحي في المغرب من خلال ربطه بأقدس المقدسات في المجتمعات الواحية ذاتها، وهو عنصر الماء، واعتمدت الباحثة في دراستها على عدد من المقابلات خاصة مع الشيوخ (كبار السن) الحاملين تراثًا ومعرفة مائية بالواحات. واعتمدت أيضًا على تسخير تقنيات البحث الكيفي لتنقل لنا بالتفاصيل الدقيقة والمكثفة الأحداث المتعلقة بالطقوس والعادات والهندسة الاجتماعية لموردي الماء والأرض. تناولت تيمة الماء بوصفه (ظاهرة اجتماعية وثقافية بامتياز بدوار أولاد اعميرة) وهو تجمع سكني يقطن به مجموعة من السكان؛ تجمعهم روابط عائلية وقبلية وجغرافية، وينتمي إلى واحة سكورة بإقليم وارزازات.

هذا الربط بين المعطى الطبيعي للماء وبنائه الثقافي والاجتماعي يشكل وعاء ثقافيًا ومدخلًا لفهم هذه المجتمعات ونظرتها إلى المجال الذي تعيش فيه، شكلت عملية الوصف المكثف ركيزة أساسًا في البحث الذي اشتغل على سؤال مشكل مفاده: أي علاقة تربط بين المجتمع والماء والمجال في الواحات المغربية؟ مع التركيز على مجال الدراسة (دوار أولاد اعميرة بواحة سكورة أهل الوسط – إقليم وارزازات).

إن الواحة هي ذلك ((المجال الذي تنتشر به حضارة مائية بمكوناتها التقنية، كأشكال تعبئة المياه وتوزيعها ونظامها الاقتصادي المعتمد على تكامل الزراعة وتربية الماشية، وكذا بنظامها الاجتماعي المتمثل في حقوق المياه وكذا التوازي بين المورفولوجية الاجتماعية وأشكال توزيع المياه، ثم العلاقة بين قوانين المياه والتراتب الاجتماعي والهوية الفردية والجماعية))[7]، لكن يجب الإشارة هنا إلى أن الواحة عرفت مجموعة من التغيرات والديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مست أنماط العيش والقيم والتنظيمات الاجتماعية، وشكّل ذلك إشكالا جوهريًا في تحديد مفهومها في وقتنا الحالي. إذ لم تعد التنظيمات ولا المورفولوجيات الاجتماعية ولا أشكال تدبير الماء كما صاغتها النظريات الكلاسيكية ثابتة اليوم، أي إن ندرة الموارد المائية دفعت بعدد من السكان والتنظيمات الاجتماعية إلى التفكيك، بل هاجر عدد من الأسر والتجمعات السكنية إلى داخل وخارج المغرب، إضافة أن دخول المكننة أو الآليات الزراعية المعاصرة فكّكت من تلك العلاقة الرابطة بين (السيد والعبد)، ثم إن ظهور تقنيات زراعية جديدة في الواحة وآليات جديدة للري (من مثل الري الموضعي) انعكس في البعد الاجتماعي والثقافي. وأسهمت جمعيات المجتمع المدني في تفكيك تلك التنظيمات الاجتماعية التقليدية التي صاغتها النظريات الكلاسيكية، وأصبحت هي المشرفة على أشكال تدبير الماء في الواحات عوض النظام القبلي التي صاغتها تلك النظريات الكلاسيكية، هذا كله دفع إلى القول

(7) امحمد مهدان، الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، (أكادير، جامعة ابن زهر، طباعة ونشر سوس، 2012) ص12.

إن هناك تغيُّرًا من الناحية الاجتماعية والثقافية لهذه العناصر من واحة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر.

انطلقت الباحثة من فرضية عامة هي كون عنصر الماء بمجتمع الدراسة هو أساس جل التفاعلات والإنتاجات السوسيوثقافية، وهو الفاعل والمنشط الحيوي لعملية استمرار نظام الأعراف وإعادة إنتاج القيم الجماعية التي أسست لموضوع الهوية.

استطاعت الباحثة في هذه الدراسة المزج بين إطار نظري ودراسات عرفتها المجتمعات المغربية، خاصة تلك التي أنتجتها السوسيولوجيا الكولونيالية أمثال (روبير مونطاني[8]، إرنيست كيلنر[9]، إدمون دوتي[10] وغيرهم)، وتعاملت بحذر إبستيمولوجي مع ما قد يصحب ذلك من (إسقاطات إديولوجية أو أحكام مسبقة) على تلك المجتمعات، واستندت إلى عدد من الباحثين المعاصرين الذين تناولوا موضوع الواحة والمجتمعات المغربية عامة من قبيل بول باسكون[11]، كليفورد غيرتز[12]،

(8) روبير مونطاني: أنثروبولوجي فرنسي وأحد المتخصصين في السوسيولوجيا الكولونيالة في المغرب، (1893-1954) تعلم اللغة الأمازيغية من أجل فهم المجتمع المغربي، ودرسه، حاصل على الإجازة في الفلسفة، اشتغل مستشارًا في ما يخص القضايا القبيلية للمقيم العام الفرنسي إبان الاستعمار، له عدد من الإنتاجات المعرفية (البربر والمخزن، ميلاد البروليتاريا المغربية).

(9) إرنيست كيلنر: سوسيولوجي ولد في فرنسا (1925 – 1995)، حاصل على شهادة الدكتوراه سنة 1961 عن أطروحته في موضوع (تنظيم الزاوية لدى البربر: تنظيمها وأدوارها)، درس الفلسفة والعلوم السياسية والاقتصادية في كلية بالبول بجامعة أكسفورد سنة 1941، من مؤلفاته (Words and Things، Thought and Change، Conditions of Liberty).

(10) ادمون دوتي: يطلق عليه اسم رائد أنثروبولوجيا الدين في المغرب، ولد في فرنسا (1867 -1927)، عمل مساعدًا في الأوراس الجزائرية، من أعماله (ملاحظات حول الإسلام المغاربي: الزاويا 1900، كومة الأحجار المقدسة، السحر والدين في إفريقيا الشمالية).

(11) انظر التعريف أعلاه.

(12) كليفورد غيرتز، أنثروبولوجي أميركي ولد سنة 1929، درّس مادة العلاقات الاجتماعية وعمل باحثًا مشاركًا في مختبر العلاقات الاجتماعية في جامعة هارفارد، ترأس لجنة الدراسات المقارنة للدول الجديدة، وعمل مستشارًا للعلوم الاجتماعية في مؤسسة فورد بأندونيسيا. من مؤلفاته (The Religion of Java، Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en Indonésie).

عبد الكريم الخطيبي[13]، حسن رشيق[14]، عبد الله حمودي[15]، المختار الهراس[16]... إلخ. ومن جهة ثانية تحليلها المعطيات الميدانية بصورة مكثّفة، والدخول في تفاصيل دقيقة لحياة المحليين بواحة سكورة، وتحديدًا دوار أولاد اعميرة مختبر الدراسة الميدانية.

ولا يمكن أن نغفل مجموعة من الوثائق التاريخية والعقارية التي تسمى محليًا بـ (الرْسُومْ)، وقد دعّمت بها الباحثة أطروحتها، وهي عقود بيع وشراء الماء، والنخيل، وتصالح بين ذوي الحقوق، وأداء الديون، والتنازل عن أراضي، وفك النزاع حول ملكة الأرض، ولا سيما إذا ما علمنا أن ((الفصل بين المعرفة الشفهية والمعرفة المكتوبة لم يعد شيئًا مجديًا))[17]، وركّزت الباحثة في تحيلها هذه الوثائق على ربطها بالسياق الذي أنتجت فيه، والقراءة السوسيولوجية لها، لا عرضها فحسب.

ثالثًا: الماء الطبيعي والماء المقدس في الواحة

إذا كان عنصر الماء من الناحية الطبيعية يحمل خصائص فزيائية موحدة، فإنه لا يمكن أن يكون إلا متعددًا من الناحية الاجتماعية والثقافية، ويبدو ذلك من خلال عدد من الطقوس والسيرورات التفاعلية الناظمة لمجموعة من العلاقات الاجتماعية. إذ تقول الباحثة في هذا المضمار: ((يمارس السكان المحليون بالمنطقة مجموعة من الطقوس الحاملة للعديد من الدلالات الثقافية، التي ترجمتها إلى مظاهر اجتماعية دالة على نمط عيشهم، وطبيعة اقتصادهم غير المستقر والمشروط بالماء والتساقطات المطرية، وهو المحدد الأساسي لسلوكهم الاجتماعي، الموازي لنشاطهم الزراعي،

(13) عبد الكريم الخطيبي: سوسيولوجي وروائي مغربي (1938-2009)، درّس علم الاجتماع في السوربون بباريس واشتغل أستاذًا جامعيًا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وتميز بكتاباته في مجالات متعددة؛ (الشعر، الرواية، المسرح...)، من أعماله: (تفكير المغرب، صورة الأجنبي في الأدب الفرنسي، الذاكرة الموشومة).

(14) حسن رشيق: أنثروبولوجي مغربي، يعمل أستاذا للدراسات الأنثروبولوجية في جامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء في المغرب، من مؤلفاته (القريب والبعيد: قرن من الانثروبولوجيا بالمغرب، سيدي شمهروش: الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير).

(15) عبد الله حمودي: أنثروبولوجي مغربي اشتغل أستاذًا ومديرًا لمعهد الدراسات الإقليمية في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية، من أعماله (الرهان الثقافي وهم القطيعة، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، المسافة والتحليل في صياغة أنثروبولوجيا عربية).

(16) المختار الهراس: سوسيولوجي مغربي، اشتغل أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط، له عدد من المؤلفات حول المجتمع المغربي (القبيلة والسلطة تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب).

(17) عبد الله حمودي، «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل»، عمران للعلوم الاجتماعية، ع: 19، 2017))، ص 15.

المتسم بالكفاف والاقتصار على مزروعات محدودة بعينها))[18]. فواحة سكورة -بحسب الباحثة- ما تزال إلى اليوم تشهد طقوسًا ودلالات رمزية حية، ورأت أن طقس (تلا-غنجا)[19] يعد أبرز الطقوس الدلالية والرمزية الموجودة بمجال الدراسة، حيث احتل الماء مهمة في الضمير الجمعي لسكان الواحة كلهم، في حين شكّل الطقس الاستمطاري معالم تلك البنيات الزراعة وصورها الهندسية الحاملة معانيَ ودلالات رمزية متعددة.

توصلت الباحثة أن مجموعة من الممارسات الطقوسية متصلة بالعنصر النسوي، لذلك سمتها (طقوس مائية أنثوية)، نظرًا لارتباطها بعملية تصريف رموز الخصوبة في أبرز دلالة أنثروبولوجية تُستحضر وتُمثَل وتُلعَب أدوارها داخل طقس (تلا-غنجا) المنادي للمطر وغيث السماء. فالمقدس المائي هنا الذي تُرجم بصورة ممارسات طقوسية مائية وزراعية فلكلورية، يُعبّر عن تراث ومعرفة محلية تُعزى إلى تقاليد وعادات وأعراف المجتمع العميري بواحة سكورة. رأت الأستاذة حنان حمودا أن ((البنى الطقوسية لم تنل حظها الكافي من الدراسة والتحليل الموضوعي، بحيث بقي جزء كبير منها ضمن صفحات التراث الشفهي، لصيق بأفواه الرواة من الشيوخ بالخصوص، وهو غير مُدوّن ومُعرّض للإتلاف وضياع تفاصيله بموت ناقليه وحامليه))[20].

تضيف الباحثة في هذا المنوال ((إن طقوس الماء والزراعة الممارسة من لدن الساكنة المحلية، تلعب أدوارا في نقل الطقس من زمنه الدنيوي إلى زمنه «القدسي»، تضفي عليه أيضا صفة التأثير والمُمَاثَلَة، ما بين قوى الطبيعة (المطر، الزرع، الأرض) مع الانسان (الدمية العروس)، عبر التركيز على إطلاق العنان لتصريف رموز الخصب والغيث والخير والاحتفال...إلخ))[21]. وهو ما يُبيّن المنزلة الرمزية والطقوسية التي احتلها الماء في المجتمعات الواحية وفي علاقاتهم الاجتماعية والزراعية، بل يمكن أن نجعل من واحات تافيلالت حالة تقدم نفسها بوصفها مختبرًا للدراسة والتحليل، وتحديدًا تلك المرتبطة بالماء وأبعاده الطبيعية والثقافية[22]

إن التعدد الإثني الذي تعرفه الواحة أسهم في خلق هرم اجتماعي في علاقته بالماء، وظل المقدس المائي مرتبط بالإثنيات جميعها التي حلّت بواحة سكورة من قبيل (الشرفاء)، وهم من أهل البيت

(18) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس: دراسة أنثروبولوجية لبنيات المجتمع المغربي الواحي بالمغرب، ص45.

(19) يبدأ طقس (تْلَا-غْنْجَا) بحسب الباحثة باستيقاظ النساء في الساعات الأولى من صباح يوم الجمعة، وإعداد الفطور لهذا اليوم، وتحمل النساء رفقة الصبية دمية على شكل عروس (تَايسْلِيتْ)، ويطوفون بها عبر دواوير الواحة وأضرحتها في موكب احتفالي مهيب خاص بالعروس المطر، وتتداخل مظاهر هذا الاحتفال بمظاهر طلب الغيث والرجاء.

(20) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس، ص55.

(21) السابق نفسه، ص60.

(22) Toufik Ftaita, Anthropologie de l'irrigation : les oasis de Tiznit, Maroc, (Paris: L'Harmattan,2006), p2.

المنحدرون من ذرية الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب وفاطمة بنت الرسول عليه السلام، لأن المغرب في نظر النسابين المغاربة لم يحتضن سوى هذين الفرعين، وتبعًا لذلك، فإن شرفاء المغرب هم الحسنيون والحسينيون[23]، و(المرابطون) أو كما يطلق عليهم محليًا (إكرامن/ مفرد. أكرام) أي الرجل الصالح؛ وبنى المرابطون عددًا من الزوايا والمواقع الدينية من مثل المساجد والكتاتيب القرآنية، كان لهم دور محوري بخصوص التنظيم الاجتماعي للماء وهو إقامة الصلح ما بين القبائل أو الإثنيات المتصارعة، و(الحراطين) اسم يطلق على السكان السود أو الملونين الذين يقطنون المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية. وقد شاع عند الباحثين، وحتى في الرواية الشفهية، أن مصطلح (حراطين) تحريف للمفردة العربية (حراثين) أي نسبة إلى الحرث بقلب الثاء طاء في اللهجات المحلية؛ ومن قبيل (اليهود)، إذ تُبيّن الباحثة مجموعة من)المجالات اليهودية(التي ظلّت مرتبطة بموضوع المقدس وبعض الظواهر الطبيعية والثقافية والاجتماعية. فقد ((اتسمت حياة يهود سكورة بالعديد من الممارسات الطقوسية والثقافية والشعائر الدينية، الزاخرة بتمثلات هذه الفئة الاجتماعية والاثنية من السكان القدامى بسكورة))[24].

إن علاقة الماء الطبيعي بالماء الاجتماعي تشكل في واحة سكورة مناسبة وشرطًا لاشتغال الأنساق الرمزية والمعتقدات والقيم وإعادة إنتاج مجموعة من السلوكات والطقوس والأفعال منذ تاريخ مضى إلى اليوم، وهو الأمر الذي رفع من منزلة الماء إلى (أقدس المقدسات) بتعبير الباحثة.

رابعًا: المؤسسات التقليدية والماء السوسيوثقافي

ما الأدوار التي تلعبها المؤسسات التقليدية في تدبير الماء في المجتمع العمري (نسبة إلى دوار أولاد عميرة)، وكيف للماء أن ينتج تراتبًا اجتماعيًا في الواحة؟ ولا سيما إذا ما علمنا أن من الباحثين من ذهب إلى القول بأن هذه المجتمعات القروية والقبلية، تشكّل نموذجًا تقليديًا يعرف به المجتمع المغربي، خصوصًا إن تعلق الأمر بالنموذج الانقسامي[25]، وأن الفرد خاضع باستمرار لمنطق الجماعة في وقت السلم وفي وقت الحرب، إذ ((ترجع هذه الأوقاف إلى الرغبة في تنظيم الحياة اليومية))[26].

(23) مجموعة مؤلفين، إثنيات وقبائل من خلال: معلمة المغرب، محمد حجي (مشرفًا)، ج10، (من انتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة سلا، د.م)، ص 3353، ص.5336.

(24) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس، ص220، 221.

(25) Abdellah Hamoudi, Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, Réflexion sur les thèses de gellner, Hespéris Tamuda,)1974 (, p 147.

(26) بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار»غريس نموذجا»، (الرباط. المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز

اهتمت الباحثة في هذا العمل بمجموعة من التنظيمات الاجتماعية التقليدية (الجْماعة والقبيلة) التي حافظت على أبرز مقوماتها كما كانت من ذي قبل، إذ لعبت القبيلة والجْماعة، -وما تزالان- أدورًا بارزة في تدبير مختلف أصناف الموارد الطبيعية، بقواعد وقيم عرفية متوارثة بالأساس، وخصوصًا موردا الأرض والماء. فهذا الأخير ((كان دائما في صف الفرقة الغالبة أو صديقا للأقوياء المهيمنين على الحقل السوسيواقتصادي))[27]. وتقول الباحثة في هذا المضمار: ((لا زال يتسم المجتمع بأولاد اعميرة بالتوزيع التقليدي وإنتاج نفس قيم الهوية الجماعية والارتباط بالأرض والمجال، عبر تداول ثقافة زراعية ومائية عرفية قديمة، لضمان استمرارية رموز القبيلة ومحدداتها الثقافية، التي تتمركز حول دينامية الموارد))[28]. وعلى الرغم من وجود ملكية فردية في مجالات مشابهة لأولاد (اعميرة) من مثل واحات (غريس) و(فركلة) و(الجرف) بإقليم الرشيدية، فقد ظلت أشكال استخدام الأرض ونظام الري خاضعة للتنظيم الجماعي للقبائل، وقد عرفت (الجْماعة) التي تشرف على تنظيم المياه تحولات عميقة قاومتها السلطة السياسية بعد تفكيك البنية القبلية، وأصبحت إدارة الموارد تتسم بالفوضى في عالية الواحة[29]. وأصبحنا نعيش اليوم تحولات في استخدام المواد الطبيعية عامة، والمائية تحديدًا، من مثل ظهور بعض الزراعات الرأسمالية التي تسعى إلى (استثمار/استغلال) في هذه الموارد.

لكن لا يجب أن يُفهَم هنا أن هذه المحافظة على البنية القبلية العمرية شملت المستويات جميعها، فقد كشفت الباحثة في هذا العمل الميداني على بعض التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي انعكست على ملكية الأرض وملكية الماء، ((واستطاعت بعض الفئات الاجتماعية، أن تغير من المكانة الاقتصادية التي كانت عليه والتي لم تكن تملك أي رأسمال مادي أو وسائل الإنتاج))[30]. وعلى الرغم من تمكن هذه الفئة، خاصة (الحراطين)، إحداثَ تغير في منزلتها الاقتصادية، انهزمت اجتماعيًا داخل المجال. أما عن العلاقة التي تربط الماء بالتراتب الاجتماعي، فقد رأت أن السكان المحليين خاضعون لمنطق ميزان القوى القائم على امتلاك وسائل الإنتاج الضرورية وقواه التي تلعب دورًا مهمًا في السلم الاجتماعي، فقد ((فرضت التنظيمات القبلية التي عرفتها المناطق الواحية والجبلية بالأطلس الكبير، على الدوام وجود فئات اجتماعية متباينة، أحدها «قائد» بقوة السلطة

الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية، 2005) ص239.

(27) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس، ص135.

(28) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس، ص179.

(29) فوزية برج، «بيئوية الفقراء، ديناميات التكيف وممارسات العيش: مقاربة أنثروبولوجية»، عمران للعلوم الاجتماعية، المجلد السابع، ع: 27 (2019)، ص89.

(30) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس، ص136.

والجاه والرأسمال الاقتصادي والاجتماعي وموقعه العائلي والقبلي، والبقية تابعة))[31].

فضلًا على أن العُرف كان، وما زال، السائد والمنظم للحياة الاجتماعية بالواحة، وهو المورد الذي تدور وتنتظم من حوله أشكال التفاعل كلها في الحياة المشتركة للمحليين، بما فيها من صلة بالأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت ترتكز عليه في جل تفاصيلها، فالدور الذي لعبته وتلعبه الأعراف والمؤسسات التقاليد دور جوهري في عملية الضبط الاجتماعي، من خلال قنوات مرنة وفعالة للغاية، تنتج مؤسسات اجتماعية تقليدية تنشِئوية، ينهل منها العرف والدين، في عملية إنتاج نظام اجماعي، ويتعارف عليها المجتمع، ويطبقها، ويعترف بها بوصفها قانونًا وإطارًا قاعديًا لتنظيم سلوك الفرد والجماعة وتأطيره.

خامسًا: مناقشة وملاحظات عامة

إن الأهمية التي يكتسيها هذا الكتاب تكمن في الربط المنهجي بين الطبيعي والثقافي، والانفتاح على تخصصات عدة من قبيل الجغرافية والتاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا...، وهو يعيد النظر في الاتجاه الذي يفصل بين الطبيعي والثقافي. اختارت الباحثة الماء وأبعاده المقدسة أو السوسيوثقافية، ومن ثم يمكننا أن نسجّل ملاحظات عامة صاحبتنا في مراجعة هذا العمل، إذ نرى أن مناقشة مجموعة من الأفكار والمعارف التي وردت في الكتاب تكتملُ في اللحظة التي يتفاعل معها المتلقي ليعطي لها معنى لا قراءة فحسب:

1. بالقدر الذي عنيت الباحثة بتلك المؤسسات التقليدية الناظمة للعلاقات الاجتماعية، فإنها أغفلت مجموعة من المؤسسات المعاصرة (الجمعيات الفلاحية والتنموية والجماعات الترابية ومراكز الاستثمار الفلاحي وكالة الحوض المائي...) التي أصبحت فاعلًا أساسًا في قطاع الماء، بل كان تدخلها في المجالات الواحية أحيانًا عنصرًا مشوشًا، لما أضافته من مشروعات (تنموية) وقيم جديدة تتنافى مع القيم التقليدية، وكانت النتيجة أنها خلخلت تلك المعتقدات والقيم التقليدية.
2. شهدت الواحات المغربية مجموعة من الاستثمارات الرأسمالية في قطاع (النخيل، الصبار، الفستق...) والتي مست بالأساس الفرشات المائية، وانعكس ذلك في تلك القيم التقليدية والمقدسات المائية، بل خلخل النظام الاجتماعي والثقافي. وعلى الرغم من استمرارية بعض الرواسب الثقافية (القبلية)، فلم تبقَ بالصورة نفسها التي كانت عليها من قبل، وخلافًا لما جاء

(31) حنان حمودا، الماء وصناعة المقدس، ص200.

في متن الكتاب، نفترض أن التغيّر الحاصل في مستوى الموارد الطبيعية وتحولات استخدامها، انعكس في طبيعة التمثلات والقيم والمعتقدات والممارسات الطقوسية على الأقل في باقي الواحات التي احتككنا بها ميدانيًا (فركلة، غريس، تودغى).

3. هل يمكن للواحة (الرأسمالية) أن تلغي الواحة السوسسيوثقافية/ التقليدية؟ وهل يمكن الحديث عن الواحة بصيغة المفرد أم هناك واحات متعددة؟

في الحقيقة، على الرغم من التشابه الحاصل في المستوى الطبيعي لعدد من الواحات المغربية؛ فهناك من التعدد الثقافي ما يكفي للقول إنها تخلف من واحة إلى أخرى، وإذا كانت إثنيات معينة قد استطاعت الارتقاء على المستوى الاقتصادي والانهزام على المستوى الاجتماعي، فعلى العكس تراجعت المنزلة الاقتصادية لإثنيات أخرى، لكن لم نلمس مدى محافظة هذه الأخيرة على المنزلة الاجتماعية التي كانت تحتلها أم لا، أي درجة الارتباط بين الثابت (الاجتماعي) والمتغير (الاقتصادي).

وزيادة على ما سلف، يمكننا الحديث عن عدد من المشروعات التنموية التي تشهدها الواحات اليوم تحت ذريعة (النموذج التنموي الجديد) أو (تنمية مناطق الواحات) والتي ينظر إليها بعين وبمقاربة تقنية من دون أي استحضار للبعد الثقافي والاجتماعي، فلم نشهد مع الباحثة أي ربط منهجي بين هذه المقاربات وتغييب البعد الأنثروبولوجي والثقافي التي فصلت فيه الباحثة تفصيلًا مكثفًا.

إن للبعد الثقافي أو الأنثروبولوجي أهمية بالغة في مجال الواحات والماء، إذ بات من الواجب الرهان على المدخل الثقافي في مجال التنمية، لكن لم نشهد في الكتاب درجة الارتباط بين المدخل الثقافي الذي راهنت عليه الباحثة على مستوى الفهم والتحليل، والبعد التنموي الذي ظل شبه غائب.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. حمزة. محمد آيت، التوازن الإيكولوجي الواحي بين التنافس والتكامل: ندوة المجال والمجتمع بالواحات المغربية، (مكناس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993).
2. حمودا. حنان، الماء وصناعة المقدس: دراسة انثروبولوجية لبنيات المجتمع المغربي الواحي بالمغرب، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2021).
3. قسطاني. بن محمد، الواحات المغربية قبل الاستعمار»غريس نموذجا»، (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية،2005).
4. مهدان. امحمد، الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، (أكادير: جامعة ابن زهر، طباعة ونشر سوس، 2012).

بلغة أجنبية

1. Hamoudi. ABDELLAH, Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, Réflexion sur les thèses de gellner, (Hespéris Tamuda, 1974).
2. Ftaita. Toufik, Anthropologie de l'irrigation : les oasis de Tiznit, Maroc, (Paris : L'Harmattan, 2006).
3. Battesti. Vincent, Jardins au désert: Evolution des pratiques et savoirs oasiens, jérid Tunisien, (Paris : IRD Editions, 2005).

حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر[1]

علي شمدين[2]

أولًا: مدخل

لقد تنامى دور الكرد في المنطقة مع ازدياد حدة الصراع خلال القرن السادس عشر، بين الإمبراطوريتين (العثمانية والصفوية)، حيث تحولت مناطق الكرد إلى جبهة ساخنة يدور فيها الصراع بين هاتين الإمبراطوريتين، وقد أفرز هذا الصراع ظروفًا ازدهر فيها عدد من الإمارات الكردية شبه المستقلة، منها: (بوتان، هكاري، بادينان، سوران، بابان في الإمبراطورية العثمانية، وأردلان وموكريان في الإمبراطورية الصفوية)، وفي إثر نتائج معركة جالديران (1514)، انقسمت كردستان بين هاتين الإمبراطوريتين وفقًا لمعاهدة (قصر شيرين)[3]، التي وقعت بينهما في (1639).

لقد تركت تلك التطورات أثرًا جذريًا في سيكولوجيا الإنسان الكردي آنذاك، فضلًا على آثارها السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية، وولدّت لديه شعورًا قوميًا واضحًا[4]، وردة فعل على ذلك، ظهرت إشارات مهمة حول الكرد وموطنهم كردستان في الكتاب التاريخي (شرف نامه) الذي ألفه (شرف الدين خان البدليسي))[5]، باللغة الفارسية (1596)، وكذلك لاقت تلك التطورات

(1) عبد الفتاح علي بوتاني، حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر، (إربيل: الأكاديمية الكردية، 2019)، (144ص).

عبد الفتاح علي يحيى بوتاني: من مواليد (1950)، حائز على شهادة الدكتوراه بامتياز في آداب التاريخ الحديث من جامعة الموصل عام (1995)، عين عميدًا لكلية الآداب في جامعة دهوك خلال (1996-2002)، له ما يزيد على (23) مؤلفًا في تاريخ العراق والكرد المعاصر، أهمها: (وثائق عن الحركة القومية التحررية الكردية: ملاحظات تاريخية ودراسات أولية، ط1، (إربيل: مطبعة وزارة التربية، 2001)، و: منطقة بادينان: دراسة في الوقائع والتطورات السياسية، عدنان عودة عبّاس (مقدمًا)، ج1، ج2، (أربيل: منشورات الأكاديمية الكردية، 2017)، ونشرت له عشرات البحوث والمقالات في المجلات والصحف الكُردية والعربية منذ (1973)، يعمل الآن رئيسًا للأكاديمية الكردية في إربيل.

(2) كاتب سوري.

(3) معاهدة قصر شيرين، أو معاهدة (زهاب)، هي اتفاق بين الإمبراطوريتين الصفوية والعثمانية أبرم في (1639/5/17)، وتعد معاهدة قصر شيرين أول اتفاقية لتقسيم كردستان إلى جزأين بين الامبراطوريتين.. للمزيد يمكن مراجعة:

حامد محمود عيسى، المشكلة الكردية في الشرق الأوسط، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992)، ص13-14.

(4) أولسن، روبرت، المسألة الكردية في العلاقات التركية- الإيرانية، محمد إحسان رمضان (مترجمًا ومعلقًا)، (أربيل: 2001)، ص10.

(5) شرف خان البدليسي: هو شرف الدين بن شمس الدين البدليسي، وهو أحد أمراء البدليسين الكرد، وفضلاً عن كونه أميرًا وسياسيا فقد اشتهر أيضًا بكونه مؤرخًا، ويعد كتابه (شرف نامه)، المكتوب باللغة الفارسية من أهم مصادر التاريخ الكُردي، ولد في (1543)، لقبه السلطان العثماني (مراد الثالث)، بلقب الـ(خان)، ونصبه أميرًا على بدليس عام (1583)، توفي في (1603)، للمزيد راجع

صداها في أشعار (أحمد خاني)[6]، حيث بدأت نواة الفكر القومي الكردي بالتبلور بصراحة في ملحمته الشعرية الشهيرة (مم وزين) التي كشفت بدقة عن آلام الشعب الكردي القاسية ومعاناته العميقة، وعبرت بوضوح عن الآمال التي ناضل من أجلها، وقد أدرك خاني منذ ذاك الحين بأن أهم الأسس لبناء كيان قومي لأي شعب هي اللغة ثم التاريخ المشترك، ويُعد أول من تحدث في أشعاره عن القومية الكردية وأهمية الوحدة وقيام الدولة الكردية الموحدة غير الخاضعة لأحد[7].

وعلى الرّغم من ظهور ملامح الوعي القومي لدى الكرد باكرًا، تأخرت ولادة الحركة القومية الكردية حتى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فقد كانت ثورة (الشيخ عبيد الله النهري/ 1878-1881) أول ثورة قومية بالمفهوم الحديث تدعو إلى الاستقلال الذاتي للكرد[8]، هذا وقد لعبت جريدة (كردستان)[9]، دورًا مهماً في بث الفكر القومي ونشره وطالبت بتوحيد القوى الكردية ولم شملها لإنقاذ كردستان وتحريرها من السيطرة التركية وتشكيل دولة كردية مستقلة[10]، ولكن مع ذلك لم يتبلور هذا الفكر القومي على شكل حركة فكرية فلسفية يقودها مفكرون وسياسيون كتلك الحركات القومية المنظمة التي شهدتها أوروبا والشرق الأوسط، ولذلك فإن الحركة القومية الكردية بقيت تعاني أزمة فكرية فلسفية لأنها لم تنتج فلسفة خاصة بها فبقيت تتأرجح بين الأفكار والمفهومات الرجعية والليبرالية والاشتراكية والماركسية، ودخلت في دوامة من الصراعات العنيفة التي أثرت بشدة في توحيد صفوفها، وفي النتيجة لم يظهر مفكر قومي كردي يستطيع أن يبلور الإطار الفلسفي للحركة القومية الكردية، فبقيت تلك الحركة بيد قادة سياسيين يقودون أحزابا سياسية أو حركات ثورية أو انتفاضات شعبية بحسب ما يقول الباحث جمال نبز[11].

وفي ضوء هذه الخلفية التاريخية المعقدة، يبادر المؤلف عبد الفتاح علي يحيى بوتاني بمنهج تاريخي

موقع جريدة البيان، على الرابط:

https//:www.albayan.ae/paths/books1.193827-05-08-2007/

(6) أحمد خاني: اسمه (أحمد بن الياس بن رستم)، وهو شاعر وفيلسوف وعالم دين كردي، ولد في (1650)، وتوفي (1708)، ومن أشهر مؤلفاته (مم وزين، عقيدة الإيمان، ربيع الأطفال..)، كان يتقن (الكردية والعربية والفارسية والتركية). للمزيد راجع:

عزالدين مصطفى رسول، أحمد خاني شاعرًا ومفكرًا، (بغداد، مطبعة الحوادث، 1979).

(7) فرهاد شاكلي، الوعي القومي الكردي في مم وزين- أحمد خاني، سيف الدين داود وبرزان محمود (مترجمان)، (بيروت: د.ن، 1990)، ص 91.

(8) حامد محمود عيسى، مرجع سابق، ص 63.

(9) جريدة (كردستان): أصدرها باللغة الكردية الأمير (مقداد مدحت بدرخان)، طبع عددها الأول في القاهرة في (1898/4/22).

(10) حامد محمود عيسى، مرجع سابق، ص 48.

(11) جمال نبز، جريدة نيشتمان وفكر البرجوازية القومية الصغيرة في كردستان، (استوكهولم: مطبعة آزاد، 1985)، ص 24.

سلس إلى دراسة ملامح الوعي القومي الكردي المعاصر، مستندًا في دراسته هذه إلى خبرته الأكاديمية الواسعة في البحث عن جذور الإشكاليات التي تواجه هذا الوعي وآفاق تطوره وتنميته، فيقول في مقدمة بحثه: ((إن المقصود بالشعور القومي- الذي هو أسبق في وجوده تاريخيًا عن الوعي القومي- في البحث، هو الإحساس بالانتماء إلى أمة معينة تتميز عن غيرها، وهو يختلف عن الوعي القومي الذي هو أرقى وأعمق من الشعور ويتضمنه..))[12].

ثانيًا: إشكالات حقيقية

يحدد المؤلف، وهو يمهد لبحثه، الإشكالات التي يعانيها الوعي القومي الكردي المعاصر، في أن: ((الإشكالية الحقيقية التي يعيشها الكرد في مجال الفكرة القومية، هي: الخلط بين القومية والدين والمذهبية والمناطقية والقبلية والخرافات والعقائدية، وعدم دراسة تاريخهم بشكل جيد. هذه الظواهر مجتمعة وغيرها كانت وما تزال من أهم أسباب بقاء الكرد بدون دولة إلى اليوم..))[13]، ولهذا فإنه على الرغم من أن الكرد كانوا يعون وجودهم كجماعة بشرية متجانسة ويرتبطون ببعضهم بوحدة الأرض والأصل والعادات واللغة، إلاّ أن الشعور القومي وتوفر شروط الرابطة القومية لم تتبلور لديهم دفعة واحدة، فإن: ((بوادر الشعور بالهوية القومية والدعوة لها، بدأت بالظهور أولًا لدى الأدباء والشعراء، ثم انتشرت في بيئة الأمراء والمحيطين بهم لأسباب تاريخية وسياسية ومعرفية، أما عامة الكرد فكانوا واقعين تحت التأثير الديني والقيم القبائلية، والخرافات العقائدية، كما أن الحروب الطاحنة بين الدولتين العثمانية والصفوية على أرض كردستان لم تترك أيّة فرصة لنمو الثقافة الكردية وبروز المؤسسات المدنية..))[14].

وفي هذا السياق أيضًا، يتناول المؤلف ظاهرة سلبية لا تخص الكرد وحدهم إلاّ أنها -بحسب ما يقول- أكثر بروزًا عندهم، وتأخذ لأسباب عدة، بعدًا جماعيًا، وتتمثل في أن يحمل المرء السلاح ضد طموحات شعبه القومية، إنها: ((ظاهرة الارتزاق والتبعية، أو ما يسمى بالأدبيات السياسية الكردية بالجاشاتي..))[15]، وأخطر ما أقدمت عليه الحكومات التي تقتسم كردستان في هذا المجال هو: ((تشكيل السلطان عبد الحميد الثاني/ 1876- 1909/ أفواج فرسان الحميدية سيئة الصيت، وهو

(12) عبد الفتاح علي بوتاني، حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر، ط1، (إربيل: منشورات الأكاديمية الكردية، 2019)، ص16.

(13) المصدر السابق نفسه، ص17.

(14) المصدر السابق نفسه، ص15.

(15) المصدر السابق نفسه، ص26.

بذلك يعد أول من دفع الكرد وبشكل منظم ورسمي لمحاربة الكرد..))[16]، ويخلص المؤلف إلى القول إن: ((ظاهرة الجاشاتي، هي أكبر دليل على إشكالية الوعي القومي الكردي، وتأخذ لدى الكرد بعدًا جماعيًا إلى حد ما..))[17]، وهي، كما ينقل المؤلف عن لسان (إسماعيل بيشكجي)[18]، فإن ذلك: ((يُعد عارًا على الكرد، ويجب عليهم أن يمحوا هذا العار..))[19].

وفي هذا المجال، لا بدّ من التنبيه إلى أن الكرد في سورية لم يشهدوا مثل هذه الظاهرة، لا بل إن المشبوهين والمتواطئين مع الدولة وأجهزتها لم يتجاوزوا الحالات الفردية، وهؤلاء كانوا منبوذين في أغلب المناطق الكردية في سورية: ((وكانت المجاهرة بالانتماء إلى حزب البعث حتى وقت قريب، موضع استهجان المجتمع الكردي في سوريا ورفضه، لا بل حتى كان من غير المستحب اجتماعيًا مصاهرة المشبوهين بعلاقاتهم الأمنية..))[20]، وكان المئات من خريجي الجامعات ومن حاملي الشهادات العليا محرومين من التوظيف والعمل لمجرد أنهم رفضوا الانتماء إلى حزب البعث أو إلى أجهزته الأمنية، ولذلك فإنهم: ((كانوا يفضلون الأعمال الموسمية والنزوح إلى المدن الداخلية بحثًا عن العمل في المطاعم والفنادق وغيرها، على التخاذل والرضوخ للضغوطات الأمنية المذلّة لهم، وكانوا يتحملون الضريبة برحابة صدر))[21].

وكانت الدولة العثمانية تطلق على مثل هؤلاء المرتزقة بـ(العشائر المعاونة)، وفي ما بعد سمتهم الحكومات التركية (حراس القرى)، أما الحكومات العراقية فقد أطلقت عليهم اسم (مستشارين)، بينما سمت البشمركة والمقاومين الكرد بـ(المتمردين)، و(العصاة)، و(الانفصاليين)، للمزيد مراجعة:

عبد الفتاح علي بوتاني، منطقة بادينان (1925- 1970)، دراسة في الوقائع والتطورات السياسية، ج2، (إربيل: منشورات الاكاديمية الكردية بإربيل) 2017)، ص528-580.

(16) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر السابق، ص28.

(17) السابق نفسه، ص33.

(18) إسماعيل بيشكجي: عالم اجتماع تركي، ولد عام (1939)، نال الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة أتاتورك بأرضروم عام (1967)، عمل استاذًا في قسم علم الاجتماع بجامعة أتاتورك بأرضروم عام (1964- 1969)، عمل أستاذًا بكلية العلوم السياسة في جامعة أنقرة عام (1971)، له عشرات الأبحاث والمؤلفات التي تتناول القضية الكردية، ومنها: كردستان مستعمرة دولية، الترحيل القسري للكرد، آراء حول المثقف الكردي، حول المجتمع الكردي، النظام في الأناضول الشرقية/كردستان، قانون تونجلي (1935)، والإبادة الجماعية في ديرسم، الدول المناهضة للكرد، إضافة إلى عشرات الكتب والأبحاث الأخرى، وقد بلغ مجموع الأحكام القضائية التي صدرت بحقه من السلطات التركية (76) عامًا، قضى منها (18) عامًا خلف القضبان.

(19) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر السابق، ص33.

(20) علي شمدين، منطقة آشيتا: دراسة اجتماعية وثقافية وسياسية، (هولير: منشورات الأكاديمية الكردية، 2021)، ص28.

(21) علي شمدين، منطقة آشيتا، ص28.

ثالثًا: التعصب في الدين وتسييسه

يتناول المؤلف وبإسهاب إشكالية أخرى ظلت تعطل نمو الشعور والوعي القوميين لدى عامة الكرد وتكبح تقدمهما، وتشوش عليهما بشدة، وهو التعصب الديني والفهم الديني الخاطئ وأثره في الوعي القومي الكردي، وقد طغى هذا التأثير وما زال يطغى عند كثيرين على الشعور والوعي القوميين: ((العرب، ومن بعدهم الترك والفرس، الذين حكموا الكرد وغيرهم باسم الإسلام، استغلوا الدين الإسلامي واجهة في ظل هيمنتهم على مقدرات العالم الاسلامي..))[22]، ولذلك فإن الكرد بعد دخولهم الإسلام: ((وقعوا ضحية مزج الدين بالقومية، وبلا أدنى شك فإن المزج بينهما يؤدي إلى عدم فهمهما سوية، فلا الداعين إلى التمسك بالدين وتطبيقه يفهمونه بشكل جيد، ولا الداعين إلى القومية يصبحون قوميين جيدين، هذه الازدواجية والاشكالية أدت تاريخيًا إلى إخفاق جميع حركات الكرد التحررية وحرمانهم من تشكيل وعاء سياسي مستقل خاص بهم أسوةً بالقوميات الأخرى..))[23].

وفي هذا المضمار يقول الباحث نذير جبو: ((إن الشيخ سعيد النورسي وقف ضد ثورة الشيخ سعيد بيران سنة 1925، استنادًا إلى مبرر أنه: لا يجوز أن يسفك المسلم دم المسلم بأيّ شكل من الأشكال، فعمل النورسي على ردع الذين كانوا يريدون الانضمام إلى حركة الشيخ سعيد..))[24]، وعلى الرغم من موقفه هذا: ((كان الشيخ سعيد النورسي من بين الدفعة الأولى التي نفاها كمال أتاتورك))[25]، ولم يشفع له موقفه المعادي لثورة الشيخ سعيد بيران الذي قاد الثورة بدافع الوقوف ضد ظلم كمال أتاتورك وجوره الذي كان يمارسه بحق أبناء جلدته من الكرد (المسلمين)، بينما كان النورسي يعارض ما قام به الشيخ سعيد بيران ويحرض الناس ضده، ولم يكن ذلك محبة بأتاتورك كما يبدو، وإنما كان كرهًا بالشيخ سعيد بيران، فهو الآخر كان من دعاة عودة السلطنة، ولكن موقفه صب بعكس ذلك في صالح أتاتورك.

ويستحضر المؤلف كثيرًا من هذه الأمثلة التي توضح كيفية استغلال الدين غطاءً لتذويب الكرد وإبادتهم، فيذكر بأن: ((صدام حسين في تطبيقه لأعمال الإبادة الجماعية ضد الكرد سماها بالأنفال،

(22) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر نفسه، ص35. للمزيد حول هذا الموضوع يمكن أيضًا مراجعة:

علي الجزيري، الكُرد المخدوعون: أربعة عشر عامًا ونيّف من التّيه، (إربيل: من منشورات الأكاديمية الكردية، 2021).

(23) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر نفسه، ص36.

(24) نذير جبو، سلاطين هفيركان: صفحة من تاريخ الكرد، خليل علي مراد (مترجمًا)، (دهوك: مركز الأبحاث العلمية والدراسات الكوردية في جامعة دهوك، 2012)، ص147.

(25) نذير جبو، سلاطين هفيركان، ص148.

تيمنًا بسورة الأنفال، أيّ إنه أسند الجينوسايد إلى القرآن..))[26]، ويتفق المؤلف في الرأيّ مع (حكيم المختار) على أن تسييس الدين يعد من أهم الإشكالات التي أسهمت بقوة -وما تزال- في لجم نمو الوعي القومي الكردي، حيث يقول: ((إن نشأة الاسلام السياسي في كردستان لم تكن وليدة حاجة كردية داخلية وموضوعية، بل وليدة حاجة الدول التي تتقاسم كردستان، بدليل رعاية هذا الإسلام السياسي من قبل عدد من الدول العربية وإيران وتركيا، ليكون طابورًا خامسًا أو مسرحًا للطوابير في كردستان..))[27]، ويضيف المؤلف بأن: ((الإسلام السياسي لا يملك مشروعًا سياسيًا بديلًا لحل القضية الكردية، وهو غير مؤهل لقيادة الحركة القومية الكردية، بل يسعى لصرف نظر الكرد عن حقوقهم القومية، وهنا يجب عدم الخلط بين الدين وبين أحزاب الإسلام السياسي، فهناك اختلاف وفرق بين الإسلام كدين وبين الإسلام السياسي كتنظيم فكري وسياسي، فالأخير ليس ممثلًا للأول، وهو كأيّ حزب سياسي آخر قد يكون تقدميًا أو رجعيًا..))[28]، ومع ذلك يقول المؤلف: ((لا بد من احترام الدين، كل الأديان، باعتبارها أوعية ومخزونًا حضاريًا وروحيًا، ولكن يجب الارتفاع بها إلى مكانتها اللائقة، بدلًا من النزول بها إلى معترك السياسة))[29].

رابعًا: الأسماء فاتحة تكوين الهوية

بافتراض أن الاسم هو عنصر من العناصر المهمة الدالة على الهوية القومية، فإن الدول المقتسمة لكردستان، ومن خلال تنفيذها سياسات التتريك والتعريب والتفريس، استهدفت حتى الأسماء الكردية، كأسماء الأشخاص، والعائلات، والعشائر، والمدن، والقرى، والتضاريس الجغرافية والتلال والشوارع والحدائق والمدارس وغيرها، وغيرتها، وأن: (التغيير القسري للأسماء هي وسيلة لإنكار وجود الكرد كقومية، وبالنسبة للفرد يعني إنكارًا لهويته..))[30]، ويصب موقف بعض الجهات الإسلامية أيضًا في اتجاه تنفيذ سياسة التعريب وذلك بدافع ديني التي تدعو إلى تسمية المواليد بالأسماء

(26) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر نفسه، ص48.

(27) المصدر السابق نفسه، ص57. وللمزيد يراجع:

حكيم مختار، معضلة كردستان والبديل الأمثل، دراسة ميدانية موثقة، (دهوك: د.ن، 1997)، ص45.

(28) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر نفسه، ص58.. وللمزيد حول هذا الموضوع راجع:

تهامي عبدولي، إسلام الأكراد: نموذج الإسلام والأقليات قراءة في تداخل الديني والقبلي والقومي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007)، ص179.

(29) عبد الفتاح علي بوتاني، المصدر نفسه، ص60.

(30) المصدر السابق نفسه، ص65.

العربية، لا بل حتى إن بعض هذه الجهات تدعو الناس إلى مراجعة السجلات المدنية لتغيير أسمائهم الكردية، فيقول المؤلف: (الأنكى من ذلك أن تقوم فئات إسلامية كردية بنشاط محموم من أجل تغيير الأسماء الكردية في المحاكم..))[31]، ويضيف أيضًا: (لم يكتفوا بهذا، بل أخذوا يشجعون ويحرضون ذوي الأسماء الكردية وأولادهم على مراجعة المحاكم لتغيير أسمائهم إلى العربية، وسجلات المحاكم شاهدة على هذه الظاهرة..))[32]، وهناك نوادر تراجيدية أفرزتها هذه الظاهرة، فمثلًا خلال حملة تعريب الأسماء الكردية في سورية رفض أمين السجل المدني تسجيل اسم (سردار..)[33]، لأنه اسم كردي، فترجمه إلى العربية حرفيًا وكتبه في السجل المدني باسم (فوق الشجرة..)[34].

وحول هذا الموضوع يقدم المؤلف دراسة تطبيقية أنجزها الباحث (علي جزيري)، عن نسبة الأسماء الكردية للمتخرجين في العام الدراسي (2015- 2016)، من جامعات إقليم كردستان العراق (صلاح الدين/ إربيل ودهوك والسليمانية)، والكليات التابعة لها في (شقلاوة وعقرة ومخمور)، وشمل البحث طلبة الدراسات المسائية، كون هذه الشريحة -بحسب ما يقول المؤلف- من جيل ما بعد انتفاضة (آذار/ مارس 1991)، فكان: (من أهم ما توصل إليه الجزيري، أن نسبة الأسماء الكردية تراجعت في إقليم كردستان العراق من 84% سنة 1995، إلى 26% سنة 2001، هذا فضلًا عن مناقشة الجزيري في بحثه العديد من المسائل المتعلقة بالأسماء والهوية القومية الكردية وسياسة التعريب في كردستان سوريا..))[35]، ويعرض المؤلف هذه الدراسة التطبيقية للباحث كاملة في كتابه، وهي تتناول أربعة نماذج للبحث في الأسماء الكردية، ويخرج بجملة من الاستنتاجات المهمة حول دوافع تسمية المواليد الجديدة بأسماء غير كردية، وهي: (زيادة نشاط الإسلام السياسي، تراجع الوضع الاقتصادي، الإرث السائد وثقافة الغالب، العلاقة السايكولوجية التي تربط المقهور بالقاهر.. إلخ).

خامسًا: ظواهر ضارة

لعل من أبرز هذه الظواهر الاجتماعية المنتجة للتخلف بين المجتمع، والمضرة بالوعي القومي الكردي، وتهدده بالخطر، يذكر المؤلف: (العشائرية وانتشار التكايا والمشيخات والآغوية والمناطقية،

(31) المصدر السابق نفسه، ص66.

(32) المصدر السابق نفسه، ص67.

(33) المصدر السابق نفسه، ص72.

(34) المصدر السابق نفسه، ص72.

(35) المصدر السابق نفسه، ص69.

ولأنها ظواهر تضر بمصالح الشعب الكردي القومية فقد شجعتها الدول التي تتقاسم كردستان وماتزال..))[36]، ويدعو المؤلف إلى مواجهتها ومحاولة إزالتها والتخفيف من آثارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإذا: (كان الفرد عشائريًا أو مناطقيًا أو متعصبًا دينيًا، لا يمكن أن يكون قوميًا كرديًا واعيًا، ولا حتى مواطنًا ديمقراطيًا صالحًا، وكل محاولة التوفيق بين الدين والقومية، أو بينها وبين العشائرية والمناطقية هي محاولة تلفيقية..))[37]، ويحذر المؤلف من خطورة استمرار هذه الظواهر، قائلًا: (إذا استمر هذا التوجه غير الموضوعي، ستتحول كردستان إلى غابة من العشائر، وتتحول القومية الكردية إلى قومية عشائرية، ويتحول تاريخنا إلى تاريخ طوائف وقبائل وليس إلى تاريخ شعب، ولا نستبعد أن تتشكل الأحزاب في المستقبل على أسس قبلية، وقبلية سياسية، عند ذلك يصبح الوعي القومي في خبر كان..))[38]، ويعيد المؤلف سبب فشل الحركات الكردية المختلفة إلى هذه الظواهر السلبية، فيقول: (تأتي البنية القبلية في مقدمة العوامل التي كانت وراء انهيار وإخفاق الحركات الاستقلالية الكردية، وكانت أحد أهم معوقات الوحدة القومية الكردية، وبقاء الكرد تحت النير الأجنبي حتى الآن..))[39]، ويذكر المؤلف من بين الأسباب المساهمة في ضعف الشعور والوعي القوميين لدى الكرد وعرقلتهما، هو: (إنهم لم يدرسوا تاريخهم بشكل جيد، لا بل إن الكثير منهم يجهله، فمن المعلوم أن التاريخ هو الذي يثير ويعزز المشاعر والوعي القومي، وهذا يفسر لنا قول العنصريين: إن أردت أن تقتل شعبًا فاقتل ثقافته وتاريخه، لأن الشعب الذي لا يعرف ثقافته وتاريخه يصبح كالانسان الفاقد لذاكرته..))[40].

تكتسب اللغة أهمية فائقة في إحياء القومية، فهي بمنزلة الروح بالنسبة إليها، فهي: (أحد أهم مصادر الهوية، وإحدى القيم الأساسية التي تمثل عضوية الفرد في قومية أو مجموعة محددة، لذا فإن اللغة هي الهدف المفضل للدول التي تتقاسم كردستان، لتدمير القومية الكردية بإبادة لغتها..))[41]، كذلك هي الأرض: (لها الدور الحاسم في عملية تكوين الهوية والوعي القومي..))[42].

(36) المصدر السابق نفسه، ص95.

(37) المصدر السابق نفسه، ص96.

(38) المصدر السابق نفسه، ص98.

(39) المصدر السابق نفسه، ص98.

(40) المصدر السابق نفسه، ص99.

(41) المصدر السابق نفسه، ص99.

(42) المصدر السابق نفسه، ص99.

سادسًا: ما العمل؟

بعد عرضه هذه الإشكالات كلها التي تعوق تنمية الوعي القومي الكردي ويقظته، لا ينسى المؤلف أن يطرح جملة من الأسئلة المفتوحة التي أثارها بحثه لدى القراء: (فما العمل؟ وما السبيل إلى وعي قومي كردي متعافٍ لجعل الكرد يفكرون بصفتهم القومية ويشعرون بأن هويتهم كردية، وبأنها ليست جزءًا من هوية أخرى غيرها؟ كيف نفرز وعيهم القومي المختلط بالدين والعشائرية والمناطقية؟ بالتأكيد فإن الهوية القومية تأتي بداية، فما هي الخطوات العملية التي يمكننا اتخاذها في سبيل تحقيق وعي قومي كردي؟ كيف نمنع استخدام الشعور الديني من أجل تبرير السلبيات؟ وغيرها من الأسئلة والاستفسارات التي لا يمكن الإجابة عنها مجتمعة في هذا البحث المتواضع..))[43]، ويتابع قوله، واضعًا المسؤولية على حكومة إقليم كردستان والأحزاب السياسية القومية، وبأنها: (ملزمة بتوجيه كل جهودها ونشاطاتها في هذا المجال، لأن المسؤولية الأساسية هي إنماء وتطوير الوعي القومي وتخليصه من البلبلة والخلط تقع على عاتقها، وأول عمل عليها القيام به في هذا الاتجاه هو محاربة كل الخلافات غير المبررة التي زرعتها الدول التي تتقاسم بلاد الكرد، وبذل أقصى الجهود للمحافظة على إشراقة الوعي القومي الكردي..))[44]، وهنا يركز المؤلف على تجربة إقليم كردستان العراق، ويتوجه إلى مؤسساتها بمقترحاته ويناشدها للاستجابة لها: (ولا بدّ هنا من أن نعرج على دور المؤسسات التربوية والجامعات والمعاهد في نشر الشعور والوعي القوميين لدى تلامذتها وطلبتها وحتى معلميها وتدريسها، لمواجهة العقبات التي تواجه نشر الفكر القومي..))[45]، وهكذا يتابع المؤلف في عرض جملة من المقترحات العامة التي من شأنها حماية الوعي القومية الكردي وتنميته.

سابعًا: الخلاصة

يؤكد الكاتب أسبقية الوجود القومي على الفكر القومي الذي هو فكر حديث، ووصف جديد للوجود القومي، فيقول: (علينا ألّا نخلط بين حقيقة الوجود القومي فهي موجودة، وبين تاريخ ظهور الوعي القومي الذي أدى إلى ظهور الحركات القومية بعد الحرب العالمية الأولى خاصة، حيث انتشرت فكرة تقرير المصير التي أعلنتها الثورة البلشفية، والليبرالية الأمريكية التي تمثلت ببنود الرئيس الأمريكي

(43) المصدر السابق نفسه، ص101.

(44) المصدر السابق نفسه، ص192.

(45) المصدر السابق نفسه، ص104.

ودروو ولسون..))[46]، ويقول المؤلف: (تعاني النزعة القومية الكردية منذ ظهورها من عدة ظواهر أثرت في مسيرتها، وأدت إلى تشتت وتداخل الوعي القومي لدى الكرد بعدم تجاوزهم القبلية والتأثيرات الدينية الطائفية..))[47]، ومن هنا فإنه يقول: (إذًا، الضعف الذاتي للحركة القومية الكردية نابع أصلًا من الطبيعة العشائرية والدينية الانقسامية، فضلًا عن المطامع الشخصية للزعامات الكردية التي لم تستطع أن تتجاوز طابعها العشائري والتأثيرات الدينية، هذا هو سبب مأساة الكرد والنكبات التي تعرضوا لها والتي أدت إلى عدم خلق وعي قومي حقيقي لديهم وعدم تركيزهم على القومية، ومتى ما تجاوز الكرد هذه العقبات والكوابح سوف تشرق شمسهم..))[48].

ثامنًا: الخاتمة

لا شك في أن الباحث عبد الفتاح علي بوتاني، كان موفقًا في اختياره لبحثه هذا (حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر)، على أكثر من صعيد، سواء على صعيد اختياره عنوان هذا الموضوع الإشكالي الحساس الذي يخص شعبًا يتجاوز تعداده أربعين مليونًا وما يزال محرومًا من كيان يقرر فيه مصيره بنفسه، هذا الشعب الذي كان يطمح إلى أن يكون له، كجيرانه العرب والترك والفرس، شأن أفضل من الذي يعيشه اليوم، وكان متوقعًا أن يتطوّر شعوره بذاته بوتيرة أسرع، وأن يتبلور وعيه القومي بصورة أوضح، ويكون صاحب دولة في وطنه ليتمتع فيه بخصائصه القومية بحرية وأمان: (لكن النتيجة كانت مختلفة تمامًا، حيث خرج الكرد من تلك العهود وهم أسوأ حالًا، كانوا قبل الإسلام تحت احتلال دولتي فارس والروم فقط، فعبروا إلى القرن العشرين وهم تحت احتلال أربع دول، وهي إيران، تركيا، العراق وسوريا))[49].

وكذلك على صعيد محاولته الجريئة في البحث في مفاصل هذا الموضوع غير المطروق سابقًا كما يجب، ويفتقد إلى المصادر والمراجع اللازمة، فقدم مع ذلك إضافة جديدة إلى المكتبة الكردية من حيث وضع الإصبع على الجرح، ومبادرته إلى إلقاء الحجرة في هذه البركة الراكدة، لربما يثير بذلك نخوة الباحثين في هذا المجال لمزيد من البحث والدراسة حول هذه الإشكالية القائمة في الوعي القومي

(46) المصدر السابق نفسه، ص112.

(47) المصدر السابق نفسه، ص112.

(48) المصدر السابق نفسه، ص112.

(49) أحمد محمود خليل، «هل كان الكُرد أمّة خدمات لدول الإسلام السياسي؟»، (2013/5/3)، على الرابط:

http://kulilk.com/portal/node/32541.

الذي -كما يتبين من خلال بحثه أيضًا- أنه لم يتبلور بعد مع الأسف الشديد بصورته المتكاملة، إذ إن: (بدايات انتشار الوعي القومي الكردي لدى المتعلمين ورجال الأعمال في أواخر القرن التاسع عشر يمكن عدّها مؤشرات حقيقية لانبثاق فكر قومي كردي ويمكن عد جريدة كردستان عاملًا مهمًا في بث الفكرة القومية التي تركزت على توحيد القوى الكردية وجمعها حول الفكرة الوطنية الداعية إلى إنقاذ كردستان وتحريرها من السيطرة التركية وتشكيل دولة كردية مستقلة..)) [50].

وكذلك على صعيد التحديات والصعوبات التي واجهته في تغطيته جوانب موضوع البحث بأكاديمية وموضوعية، إلاّ أنه نجح في تقديم صورة واضحة عن ما يسمى بالشعور القومي الكردي والإشكالات التي تهدده في ظل استمرار الظواهر السلبية المختلفة التي تكبح نمو هذا الوعي وتلجمه في المهد، وتحول دون أن يأخذ شكله المنشود، لا بل تهدده بالانحلال والعودة إلى نقطة الصفر كما يقول المؤلف نفسه.

وعلى الرغم من ذلك، لا بدّ لنا في الختام من تسجيل بعض الملاحظات التي نعتقد بأهميتها، وهي أن البحث يفتقر مع الأسف الشديد إلى مزيد من الشواهد والأدلة الميدانية، وكان يجب -بحسب العنوان- أن يكون أكثر شمولية وتوسعًا وتعمقًا في مساحة البحث بوصفه يتناول إشكالية الوعي الكردي في المستوى القومي الكردي العام، فقد اقتصرت الشواهد في معظمها على الواقع الميداني في إقليم كردستان العراق، حتى إن البحث لم يتناول واقع الوعي القومي في كردستان إيران البتة، هذا فضلًا عن اكتفائه بإشارات خجولة في كل من كردستان (سورية وتركيا)، ولعل هذا هو الذي دفع بالمؤلف إلى توجيه مقترحاته باتجاه إقليم كردستان العراق تحديدًا من دون غيره.

كما أن المؤلف لم يتطرق كما يجب، إلى مسؤولية المثقفين والإعلاميين ودور المؤسسات الثقافية والإعلامية الكردية، وتقييم مدى مساهمتها وفاعليتها في تنمية الشعور والوعي القوميين وإيقاظهما، لا شك في أن المثقفين يلعبون الدور الأهم في استنهاض الجماهير وقياداتها نحو التحرر والانعتاق، ولعل السلاح الأهم الذي يستخدمونه في معركتهم ضد الظلم والقمع والاستبداد هو الكلمة، أجل الكلمة هي التي أقلقت أعتى الدكتاتوريات وقضّت مضاجعهم إلى درجة أن غوبلز وزير الإعلام الهتلري قال: (كلما سمعت كلمة مثقف تحسست مسدسي))[51]، تأكيدًا على خطورة هذا الدور وأهميته في التأثير في الرأي العام وتوجيهه[52].

(50) حامد محمود عيسى، القضية الكردية في تركيا، (القاهرة: مكتبة مدبولى، 2002)، ص 48..

(51) للمزيد راجع مقال: عادل عبد الزهرة شبيب، «كلما سمعت كلمة مثقف تحسست مسدسي»، الحوار المتمدن، (2020/4/29).

https2//:u.pw/Ro36z

(52) للمزيد: علي شمدين، الإعلام والرأي العام الكردي في سوريا، ط1، (السليمانية: مؤسسة مارغريت ومؤسسة جمال عرفان الثقافية، 2014).

وكذلك عدم تطرقه إلى القضية المحورية في هذا المجال وهي أهمية الدعوة إلى (المؤتمر القومي الكردستاني)[53]، وضرورة الإسراع في انعقاده، وأسباب فشل محاولات عقده، ولهذا لا بديل عن عقد الـ(مؤتمر القومي الكردستاني) المنشود، بين أطراف الحركة السياسية الكردية والكردستانية بهدف تسوية مشكلاتها وحل خلافاتها واتفاقها على استراتيجية مشتركة تعكس طموحات الشعب الكردي في أجزاء كردستان الأربعة، إلاّ أن: (هذه المحاولات لم تسفر هي الأخرى عن أيّة نتيجة مع الأسف الشديد حتى اللحظة، لأسباب هي نفسها دون غيرها التي وقفت وما زالت وراء ظاهرة الانشقاقات بين صفوف الحركة الكردية wوالكردستانية التي ورثها مجتمعنا عبر عقود طويلة من عقلية التشتت والتشرذم والانشقاقات))[54]، لأنه لو أنجز مثل هذا المؤتمر بنجاح سيكون دوره حاسمًا في تقديم الأجوبة عن كثير من الأسئلة التي أثارها البحث وظلت من دون أجوبة شافية، وسيسهم في تفكيك القسم الأعظم من تلك الإشكالات التي طرحها الباحث عبدالفتاح علي بوتاني، عبر صفحات هذا الكتاب (حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر).

(53) كانت الأحزاب الكردية والكردستانية قد اجتمعت في هولير بتاريخ (2013/07/23)، واتفقت على تشكيل لجنة تحضيرية لعقد (المؤتمر القومي الكردستاني) في أقرب وقت، ولكن ذلك الجهد باء كغيره بالفشل.

(54) علي شمدين، الحركة الكردية في سوريا وظاهرة الانشقاقات، ط1، (السليمانية: مركز جميل روزبياني للأبحاث التاريخية، 2016)، ص 15.

المصادر والمراجع

1. أولسن. روبرت، المسألة الكردية في العلاقات التركية-الإيرانية، محمد إحسان رمضان (مترجمًا ومعلقًا)، (أربيل: دار آراس للطباعة والنشر، 2001).
2. بوتاني. عبد الفتاح علي، منطقة بادينان (1925- 1970): دراسة في الوقائع والتطورات السياسية، (إربيل: من منشورات الأكاديمية الكردية بإربيل، 2017).
3. ـــ، حول إشكالية الوعي القومي الكردي المعاصر، (إربيل: منشورات الأكاديمية الكردية، 2019).
4. جبو. نذير، سلاطين هفيركان: صفحة من تاريخ الكرد، خليل علي مراد (مترجمًا)، (دهوك: مركز الأبحاث العلمية والدراسات الكوردية في جامعة دهوك، 2012).
5. جزيري. علي، الكُرد المخدوعون: أربعة عشر عامًا ونيّف من التّيه، (إربيل: منشورات الأكاديمية الكردية، 2021).
6. رسول. عزالدين مصطفى، أحمد خاني شاعرًا ومفكرًا، (بغداد: مطبعة الحوادث، 1979).
7. شاكلي. فرهاد، الوعي القومي الكردي في مم وزين- أحمد خاني، سيف الدين داود وبرزان محمود (مترجمان)، (بيروت: د.ن، 1990).
8. شمدين. علي، منطقة آشيتا: دراسة اجتماعية وثقافية وسياسية، (إربيل: منشورات الأكاديمية الكردية، 2021).
9. ـــــــ، الإعلام والرأي العام الكردي في سوريا، ط1، (السليمانية: مؤسسة مارغريت ومؤسسة جمال عرفان الثقافية، 2014).
10. ـــــــ، الحركة الكردية في سوريا وظاهرة الانشقاقات، ط1، (السليمانية: مركز جميل روزبياني للأبحاث التاريخية، 2016).
11. عبدولي. تهامي، إسلام الأكراد: نموذج الإسلام والأقليات قراءة في تداخل الديني والقبلي والقومي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007).
12. عيسى. حامد محمود، القضية الكردية في تركيا، (القاهرة: مكتبة مدبولى، 2002).
13. (12. عيسى. حامد محمود) ـــ، المشكلة الكردية في الشرق الأوسط، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992).
14. مختار. حكيم، معضلة كردستان والبديل الأمثل: دراسة ميدانية موثقة، (دهوك: د.ن، 1997).
15. نبز. جمال، جريدة نيشتمان وفكر البرجوازية القومية الصغيرة في كردستان، (استوكهولم: مطبعة آزاد، 1985).

خامسًا: الأكاديميون السوريون في جامعات العالم

الانزياح عن صورة المرأة النمطية في القصيدة الجاهلية[1]

دراسة تحليلية

سماح حكواتي[2]

أولًا: مقدمة

شاعت عن العصر الجاهلي سمعة أنه العصر الذي وُئِدن فيه النساء، وقمعن، وعزز الشعراء الجاهليون بمحافظتهن على عمود الشعر صورة واحدة للمرأة آنذاك، فهي المحبوبة التي ارتحلت أو لم تحافظ على عهد الود، وهي السبية أو الأمة، والظعينة في أحسن الأحوال.

صحيح أن التقليد الشعري المتبع في مقدمات القصائد الجاهلية كان ذات قيمة عالية في الحكم على جودة الشعر من رداءته، لكن هذه المقدمات ذاتها أسهمت في تعزيز رسم الصورة نفسها للمرأة، والأدوار نفسها، والقوالب الاجتماعية نفسها، حتى يظن ظانّ أن نساء العصر الجاهلي كلهن المحبوبات اللواتي وقف الشعراء على أطلالهن أو الظاعنات والراثيات رجالهن الذين قضوا في الحروب دفاعًا عنهن.

من هنا يطرح البحث أسئلته عن انزياح صورة المرأة في القصيدة الجاهلية عن القوالب النمطية لها، وعن الأدوار غير النمطية اللاتي قمن بها النساء آنذاك كما صورها الشعر الجاهلي.

يفترض البحث أن للمرأة في العصر الجاهلي أدوارًا بزّت الرجال في الحياة الاجتماعية الخاصة والعامة، وفي الحروب والسياسة والثقافة أيضًا، فكانت حرة ذات مكانة ودور مؤثرين في القبيلة والمجتمع المحيط. يحاول البحث الاستدلال بقرائن من الشعر الجاهلي على هذه الفرضية، ويحلل جوانب هذه الصورة، وصولًا إلى أدوار حقيقية مارستها المرأة في العصر الجاهلي، وحفظها الشعر أو أشار إليها بوصفه ديوان العرب، لكنها صور غير شائعة أو رائجة أو متداولة.

لا يوجد دراسات سابقة استندت إلى مصطلحات الدراسات النفسية الاجتماعية المعاصرة؛ النسوية والنمطية وغير النمطية، في البحث في صورة المرأة في العصر الجاهلي، لكن ثمة دراسات

(1) أعد هذا البحث في جامعة سيرت بتركيا استجابة لمتطلبات السنة التحضيرية للدكتوراه في دراسات اللغة العربية بتخصص المتون القديمة.

(2) سكرتيرة التحرير في مجلة قلمون.

كثيرة عنيت بصورة عامة بدراسة صورة المرأة في العصر الجاهلي، من مثل كتاب (المرأة في العصر الجاهلي) لأحمد محمد الحوفي، من دون الاهتمام بالانزياح في القصيدة الجاهلية عن القوالب الشعرية التي أسهمت في تعزيز تنميط هذه الصورة.

ثانيًا: حدود ومصطلحات

ما الانزياح وما الصورة النمطية؟ وما حدودهما في البحث؟

الانزياح مصطلح من مصطلحات الدراسات الأسلوبية، أُخِذ من مدلوله اللغوي: ((زاحَ الشيءُ يَزيحُ زَيْحاً وزُيُوحاً وزِيُوحاً وزَيَحاناً، وانْزاحَ: ذهب وتباعد))[3]. ونجد له معادلات كثيرة في البلاغة العربية، من مثل العدول، والمجاز والانحراف.

ولعل أقرب تعريف إلى مضمون ما سيتناوله هذا البحث تعريف ريفاتير للانزياح: ((يكون خرقًا للقواعد حينًا، ولجوءًا إلى ما ندر حينًا آخر، فأما في حالته الأولى، فهو من مشمولات علم البلاغة، فيقتضي إذًا تقييمًا بالاعتماد على أحكامٍ معيارية، وأما في صورته الثانية، فالبحث فيه من مقتضيات اللسانيات عامة، والأسلوبية خاصة،[4] فلا يراد بالمصطلح في هذا البحث مدلولاته الأسلوبية، بل مدلولات الانحراف والعدول والتغيير، وهذا الانحراف انحرافٌ معنوي صوري، يتجلى بالعدول عن صورة المرأة المألوفة إلى صور أخرى غير مطروقة وغير نمطية.

أما **الصورة النمطية** أو التنميط ((stereotype مصطلح أخذ عن الفرنسية، قصد به القوالب الثابتة التي استخدمت في الطباعة... ثم أخذ المصطلح في علم النفس الاجتماعي مدلولًا على الأقوال والتصرفات الإنسانية التي تكرر نفسها بالقالب نفسه، والطريقة نفسها.. إنه التبسيط والتعميم والحكم المسبق تجاه الذات أو الآخر بصورة مبتذلة ثابتة جامدة))[5].

يمكن القول إن كل أحكام مسبقة وتصورات عامة عن جنس معين أو مجموعة معينة -المرأة هنا- صور نمطية.

يختزل بيتان لعبد الله بن دارة قالهما في حث قومه على عدم القعود عن الأخذ بالثأر الصورةَ

(3) محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، محمد أحمد حسب الله وهاشم الشاذلي (محققان)، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مادة (ز ي ح).

(4) عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، ط3، (ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1982)، ص103.

(5) Renate Wahrig Burfeind, Wahrig, Wörterbuch der deutschen Sprachen, (Germany: Brockhaus, 2012), P.902.

النمطيةَ للمرأة في العصر الجاهلي عامة، وفي القصيدة خاصة:

وإنْ أَنتُم لم تَثْأَروا بأَخيكُمُ فكونوا نِسَاءً لِلخَلُوقِ ولِلكُحْلِ

وبِيْعُوا الرُّدَيْنِيَاتِ بالحَلْيِ واقْعُدُوا عن الحَرْبِ وابْتَاعُوا المَغَازِلَ بالنَّبْلِ[6]

فالمرأة للبيت والتزين والتحلي وغزل النسيج، أما الرجل فللثأر والحرب، وفي القعود عن الثأر عار ومهانة، وتشبه بأدوارهن، والعكس صحيح. ما يعني أن كل انزياح عن هذا الدور النمطي للمرأة ارتقاءٌ بها إلى مصاف الرجال، أو خروج بها عن دورها الذي خلقت له بوصفها امرأة، ما يعني أنه لم يكن مدعاة فخر وترحيب دائمًا.

ثالثًا: الانزياح عن صورة المرأة النمطية في القصيدة الجاهلية

1. الأدوار الاجتماعية غير النمطية للمرأة في القصيدة الجاهلية

أ. في الأسرة

للمرأة منزلة عالية في الأسرة في العصر الجاهلي، إذ لم تكن تُزَوَّج مرغمة مكرهة، كما يمكن أن يتبادر للذهن، ويشير بعض المقطعات إلى أن ثمة نساء زَوَّجن أنفسهن، أو رفضن الزواج بمن اختاره لهن الأب والأخ زوجًا، ويمكن القول إنهن تحلين بالحرية في القبول بزواج أو رفضه، أو اختيار الزوج، ودفع الأهل إلى القبول به.

يقول المستشرق نكلسون عن ذلك: ((كانت مكانتها على العموم سامية وتأثيرها عظيمًا. كانت حرة في اختيار زوجها، وكان بمستطاعها أن تعود إلى ذويها إذا ما أسيئت معاملتها أو أغضبت، وحتى إنها في بعض الحالات كانت تخطب الرجل الذي ترغب فيه، وكان لها حق الطلاق....))[7].

(6) صدر الدين أبو الحسن البصري، الحماسة البصرية، مختار الدين أحمد (محققًا)، ج1، (بيروت: عالم الكتب، د.ص)، ص74.

(7) رينولد نكلسون، تاريخ العرب الأدبي، صفاء خلوصي (مترجمة)، (بغداد: دار المعارف، 1969)، ص148.

انظر أيضًا: قصص النساء المجيرات اللاتي تقبل إجارتهن مثال لك فكهة والسليك بن السلكة عندما أجارته، وقبل أهلها، يرويها نيكلسون، تاريخ العرب الأدبي، ص149، وأخبار أخرى في المضمار نفسه ينقلها: أحمد محمد الحوفي، المرأة في الشعر الجاهلي، (د.م: دار الفكر العربي، د.ت)، ص535-537.

في الأخبار كثير من القصص عن ذلك، لكن مما قيل فيه شعر قصيدة للخنساء عندما استشارها أبوها في أمر خطبتها إلى دريد بن الصمة، فرفضت مؤثرة بني عمها، وعندما أراد أخوها أن يكرهها على الزواج بدريد قالت:

تُبَاكِرُنِي حَمِيْدَةُ كُلَّ يَوْمٍ بِمَا يُولِي مُعَاوِيَةَ بنَ عَمْرِ

فَإِلَّا أُعْطِ مِنْ نَفْسِي نَصِيْبًا فَقَدْ أَوْدَى الزَّمَانُ إِذًا بِصَخْرِ

أَتُكْرِهُنِي -هُبِلتَ- على دُرَيْدٍ وَقَدْ أُحْرِمْتَ سَيِّدَ آلِ بَدْرِ

مَعَاذَ اللهُ يَرْصَعُنِي حَبْرَكِيّ قَصِيْرَ الشِّبْرِ من جُشَمَ بنِ بَكْرِ[8]

هذه الأبيات لا تشير فقط إلى رفض الخنساء الزواج بدريد، بل إلى عزمها على الزواج برجل بعينه (صخر)، ورفضها الزواج بمن سواه، ولن يكون ذلك، ففيه من منظورها دلالة على وفاة صخر، وهو ما لا تريد التسليم به. أما الفعل (تكرهني) المسبوق بهمزة الاستفهام، فواضح الدلالة على هذا المقصد، يخرج الاستفهام فيه مخرج الاستنكار، والاعتراض بالدعاء بالشر (هُبلت)[9] على من سيجبرها على الزواج بمن لا تريد.

يحتاج هذا الموقف إلى شجاعة نساء حرات، لهن قرار في مصيرهن، وهي صورة تختلف كثيرًا عن مألوف صورة النساء في الذهن، أي ما كرسته مقدمات القصائد الجاهلية من وصف حسي فقط للمحبوبة الراحلة، أو الوقوف على أطلالها بعد الرحيل من دون وجود أي حضور مؤثر وفاعل للمرأة، حضور تتخذ فيه موقفًا أو تبدي فيه رأيًا، أو تحدث فيه تغييرًا، كأن ترفض الرحيل بعيدًا عن المحبوب، أو ترفض الزواج بمن لا تريد، أو تقف في وجه القبيلة أو الأخ.

من نماذج تنميط صورة المرأة في العصر الجاهلي قضية وأد البنات، ولعل صورًا أخرى تسهم في دحض ذيوع هذه العادة، فبعض الآباء كان **يكنى باسم ابنته، وثمة مدح في البنت بقصد تكريم أبيها**، وابتغاء مرضاته، إي إن شعراء مدحوا البنات تقربًا من آبائهن، لا العكس.

(8) إسماعيل بن القاسم أبو علي القالي، الأمالي، محمد عبد الجواد الأصمعي (مرتبًا)، ج2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ت)، ص161.

أحرمت: منعتني من زواجه، حبركي: قصير الرجلين وضعيفهما، الشبر: الخطو وقد يراد به الخير والعطاء، يرصعني: يتزوجني.

(9) ورد في لسان العرب في مادة هبل، أن هُبلت بضم الهاء تحمل معنى الدعاء بالثكل، أما بفتح الهاء فهو الثكل نفسه، فقال هَبِلت الأم ولدها أي ثكلته.

يروي الجاحظ[10] أن أوس بن حجر حين حبس[11]، وأقام عند فضالة بن كلدة، وتولت حليمة بنت فضالة خدمته ومداواته، قال شاكرًا مادحًا:

لَعَمْرُكَ مَا مَلَّتْ ثَوَاءَ ثَوِيِّها حَلِيْمَةُ إِذْ أَلْقَى مَرَاسِيَّ مِقْعَدِي

وَلَكِن تَلَقَتْ بِاليَدَيْنِ ضَمَانَتِي وَحَلَ بِفَلْجٍ فَالقَنَافِذُ عُوَّدِي

وَلَمْ تُلْهِهَا تِلْكَ التَكَالِيْفُ أَنَّها كَمَا شِئْتَ مِنْ أُكْرُومَةٍ وَتَخَرُّدِ

سَنُجْزِيكَ أَو يُجْزِيْكَ عَنِّي مُثَوَّبٌ وَحَسْبُك أن يُثْنَى عليكَ وتُحْمَدِ

يخاطب أوس بن حجر في هذه القصيدة فضالة الأب، مثمنًا ما فعلته حليمة بعيد سقوطه، ناسبًا ما تحلت به من صبر وكرم وجود إلى أبيها، وكأن في مدحه إياها مدحًا للأب بطريق الإشادة بشيم في البنت، وهذه صورة مغايرة من دون شك لمألوف ما أحاط بعادة الوأد من أسباب، ليس الخوف من عار تجلبه البنت على أبيها إلا أحدها.

ب. في المجتمع

للمرأة أدوار أخر تجاوزت حدود الأسرة إلى المجتمع، أدوار اختص بها الرجال دون النساء، حتى كادت تكون حكرًا عليهم، ومن ذلك القبول بإجارتها من تجير، وثمة حادثة يرويها السليك بن السلكة في قصيدة مدح بها امرأة اسمها فكيهة لأنها أجارته، يقول:

لَعَمْرُ أَبِيْكَ والأَنْبَاءُ تَنْمِي لَنِعْمَ الجارُ أَخْتُ بَني عُوارَا

مِنَ الخَفَرَاتِ لَمْ تَفْضَحْ إِبَاهَا ولَمْ تَرْفَعْ لِإِخْوَتِهَا شِنَارَا

وَمَا عَجِزَتْ فُكَيْهَةُ يَوْمَ قَامَتْ بِنَصْلِ السَّيْفِ وانْتَزَعُوا الخِمَارَا[12]

(10) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423ه)، ص210، 211.

(11) وفي روايات أخرى سقط عن فرسه.

(12) محمد بن حبيب البغدادي، المحبر، إيلزة ليختن شتيتر (محققة)، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ص433.

لما غزا السليك قوم بكر بن وائل، رأوه، وما كان منه إلا أن هرب، ودخل بيت فكيهة، فاستجار بها، وما كان منها إلا أن أجارته، طارده بنو وائل إلى هناك، وحاولوا انتزاعه من بيت فكيهة، فمنعتهم، فنزعوا عنها خمارها، وهنا استغاثت بإخوتها، فمنعوهم، وأجاروا من أجارته، وصار العرب يضربون بها المثل، فيقولون: ((أوفى من فكيهة))[13].

مارست النساء الطبابة لا في الحرب، بل في خيمات خاصة لهذا الغرض، وكن منهن نساء طار سيطهن في الآفاق، من مثل زينب طبيبة بني عَوّاد التي اشتهرت بطب العيون. يأتي قيس بن الخطيم على ذكر (الأواسي) أي المداويات من النساء بقوله:

طَعَنْتُ بنَ عَبْدِ القَيْسِ طَعْنَةَ ثَائِرٍ لَهَا نَفَذٌ -لَوْلَا الشُّعَاعُ- أَضَاءَها

يَهُوْنَ عَلَيَّ أَنْ تَرُدّ جِرَاحَها عُيُونُ الأَوَاسِي إِذْ حَمِدْتُ بَلَاءَها[14]

وَيُعَلِّقُ المَرْزُوقِيّ عَلَى هَذَا البَيْت قائلًا: ((وإنما ذكر النساء، لأنهم يأنفون من الصناعات، ويعلمونها العبيد والإماء وحرائر النساء أحيانًا، إذا لم يكن في غاية بعيدة من الشرف... والمعنى يخفُّ علي ردُّ جراح هذه الطعنة عيونَ النساء المداويات لها)).[15]

من البدهي أن تنهض النساء بأعباء يقوم بها الرجال، ولا سيما في غياب الرجل في الحرب، وكان ثمة نساء يمتهنّ مهن الرجال، من مثل الرعي ودهن الإبل الجرباء والحلب، لكن ذلك لم يكن مدعاة للفخر، ومثال ذلك هجاء النابغة الذبياني النعمانَ:

قَدْ رَأَيْنَا مَكَانَ أُمِّكَ إِذْ تَمْـ نَعُ مِن دِرَّةِ اللَّقُوحِ الفَصِيْلَا[16]

وموطن الهجاء في هذا البيت أن أم النعمان تمنع ولد الإبل عن أمه الحلوب، أي إنها تحلب لبنها، وهذا عيب على النساء في الصحراء، لأنه عمل رجال.

لم تكن أدوار النساء غير النمطية في القصيدة الجاهلية محمودة دائمًا، أو مقبولة اجتماعيًا، من مثل القيام بأعمال الرجال التي تتطلب جهدا بدنيًا، لكن ما يرتبط منها بصالح الأسرة، أو ما يعزز حضور قيم الأخلاق الإيجابية من مثل الكرم وإغاثة الملهوف والشجاعة، فهذا موضع فخر لا بالمرأة

(13) أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال، محمد محي الدين عبد الحميد (محققًا)، ج2، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص878.

(14) أحمد بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، غريد الشيخ وإبراهيم شمس الدين (محققان)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص185.

(15) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، ج1، ص137.

(16) النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، عباس عبد الساتر (محققًا)، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص48.

نفسها، بل بقبيلتها أو أبيها أو أخيها.

إن امتهان المرأة مهن الرجل، على الرغم من الضرورة الاجتماعية لذلك، لم يكن مستحبًا غالبًا عند العرب في العصر الجاهلي، بخلاف موقفهم من الأدوار نفسها للمرأة في الحرب، وهذا ما سيتضح لاحقًا.

2. الأدوار السياسية غير النمطية للمرأة في القصيدة الجاهلية

أ. القتال وقيادة الجيوش

يتبادر إلى الذهن صورة المرأة المألوفة المتعارف عليها في الحروب، فهي التي تطعم المقاتلين، وتخيط لباسهم، وظعينة تحث الرجال على الثبات في القتال، وتقرعهم عند الهرب، وتداوي الجرحى، وكل ما دون ذلك انزياح عن هذه الصورة. فما الأدوار غير النمطية التي نهضت بها المرأة في الحرب؟

صحيح لم تكن صفوف الحرب الأولى متاحة للمرأة، لكنها قاتلت في الصف الثاني خلف الرجال، ويروى عن الحارث بن عباد نصحه الحارثَ بن همام في يوم التحالق لصد هجوم تغلب بعد تعثر:

((إن القوم كانوا لك ولقومك مستقلين، فزادهم ذلك في الحرب جرأة عليكم، فقاتلهم بالنساء فضلًا عن الرجال، فقال الحارث بن همام: وكيف قتال النساء؟ فقال: قلد كل امرأة منهن إداوة ماء، وأعطها هرواة، واجعل جمعهن من ورائكم، فإن ذلك يزيدكم جدا في القتال واجتهادًا، وعلموا بعلامات يعرفنها، فإذا مرت المرأة منهن على صريع منكم، عرفته بعلامة، فسقته من الماء ونعشته، وإذا مرت على رجل من غيركم، ضربته بالهراوة، فقتلته وأتت عليه، فأطاعوه وفعلوا ذلك... والتقى الناس يومئذ بأشد ما يكون القتال، وجالت بكر بن وائل جولة))[17].

من هذا القول يمكن تبين مهمات عدة للمرأة في الحرب غير الطهو، وقد تكون قلة عدد الرجال سببًا فيها، ولكنها تجربة انتهت بسبق لبكر على تغلب بعد جولات كثيرة خسرت فيها، فالمرأة لم تحمل سيفًا، بل عصًا وزق ماء، والتزمت بخطة الحرب المرسومة لها، وكانت تجهز بالهراوة على الخصوم، وإن وقفت خلف الرجال، حثتهم على الثبات.

ثمة خبر آخر يرويه المفضل: ((أن امرأة كانت من طيء يقال لها رقاش، فكانت تغزو بهم، ويتيمنون برأيها، وكانت كاهنة لها حزم ورأي، فأغارت طيء وهي عليهم على إياد بن نزار ابن معد يوم رحى جابر، فظفرت بهم، وغنمت وسبت، فكان فيمن أصابت من إياد شاب جميل، فاتخذته خادمًا، فرأت

(17) أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، غريد الشيخ وأحمد شمس الدين (محققان)، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص363.

عورته، فأعجبها، فدعته إلى نفسها، فحملت، فأتيت في إبان الغزو، فقالوا: هذا زمان الغزو فاغزي إن كنت تريدين الغزو، فجعلت تقول: رويد الغزو ينمرق، فأرسلتها مثلًا، ثم جاؤوا لعادتهم فوجدوها نفساء مرضعًا قد ولدت غلاما، فقال شاعرهم:

نُبِّئْتُ أَن رَقَاشَ بَعْدَ شَمَاسِهَا حَبِلَتْ وَقَدْ وَلَدَتْ غُلَامًا أَكْحَلَا

فالله يُحْظِيْها ويَرْفَعُ بُضْعَها وَاللهُ يُلْقِحُهَا كِشَافًا مُقْبِلَا

كَانَتْ رَقَاشُ تَقُودُ جَيْشًا جَحْفَلًا فَصَبَتْ وَأَحْرَ بِمَنْ صَبَا أَنْ يَحْبَلا))[18]

في الأبيات استنكار من الشاعر أن لرقاش دورًا آخر يضاف إلى دورها قائدة للجيش ذات حزم ورأي أيضًا، والخبر نفسه لا يشير إلى أن رقاش اعتزلت قيادة الجيش بعد وضعها، بل أرادت إمهالها بعض الوقت (رويد الغزو ينمرق)، وعندما عادوا إليها كانت قد وضعت طفلها، ما يعني أنها لم يشغلها عن الغزو شاغل إلا المخاض. وكما الرجال يتخذون جواري لهم، اتخذت هنا رقاش خادمًا، فضلًا عن الإشارات الواضحة إلى منزلة هذه المرأة في طيء بصورة عامة، لا بوصفها قائدة للجيش، بل كاهنة ذات رأي يعتد به، ما يزيد من علو شأوها.

ب. تولي الملك والمشاركة في الحلف

لا يمكن العثور على شعر كثير قيل في النساء الملكات في العصر الجاهلي، وإن كانت ثمة ملكات حكمن في مناطق جغرافية عدة، ولعل أشهرهن بلقيس أو بلقمة كما ورد في عدد من المصادر، وقد قال فيها أسعد تُبَّع في معرض الفخر:

لَدَتْنِي مِنَ المُلُوكِ مُلُوكٌ كُلُّ قَيْلٍ مُتَوَّجٍ صِنْدِيدِ

مَلَكَتْهُم بَلْقِيْسُ تِسْعِيْنَ عَامًا بِأَوْلَى قُوَّةٍ وَبَأْسٍ شَدِيْدِ

وَنِسَاءٍ مُتَوَّجَاتٍ كَبَلْ قِيْسَ وَشَمْس وَمِنْ أَمِيْسَ جُدُودِي[19]

ولا يفخر في هذا الموضع ببلقيس فحسب، بل يأتي على ذكر ملكات أخريات تعاقبن على حكم اليمن

(18) أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال، محمد محيي الدين عبد الحميد (محققًا)، ج1، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص288.

(19) نشوان بن سعيد الحميري اليمني، خلاصة السير الجامعة لعجائب أخبار الملوك التبابعة: شرح لقصيدة نشوان الحميري: ملوك حمير وأقيال اليمن، علي بن إسماعيل المؤيد، إسماعيل بن أحمد الجرافي (محققًا)، ط2، (بيروت: دار العودة، 1978)، ص86.

في معرض فخره بها، ويقول أيضًا:

وَلَقَدْ بَنَتْ لِي عَمَّتِي فِي مَأْرِبٍ عَرْشًا عَلَى كُرْسِي مَلِكٍ مُتْلَدِ

عَمَرَتْ بِهِ تِسْعِيْنَ عَامِا دَوَّخَتْ أَرْضَ العِرَاقِ إِلَى مَفَازَةِ صَهْبَدِ

يَغْدُو إِلَيْهَا أَلْفُ أَلْفٍ كُلُّهَمْ عَقبٌ لَها يَتَعَاقَبُونَ مِنَ الغَدِ

فَرَأَتْ سَبِيْلَ الرَّشْدِ حِيْنَ تَبَيَّنَتْ مَا قَدْ أَتَاهَا مِنْ حَكِيْمٍ مُرْشِدِ

نَزَلَتْ عَنْ المُلْكِ العَظِيْمِ لِرَبِّهَا قَبْلَ المَنِيَّةِ أَو يُقَالَ لَهَا رُدِّي[20]

الأبيات توضح المنزلة العالية لبلقيس، فقد حكمت عشرات السنوات حكمًا توافرت فيه شروط الحكم المثالي من حيث تحلي الحاكم بالقوة والرشد والحكمة والثبات.

أما في تدمر فقد حكمت الزباء، واشتهرت لقوتها وشجاعتها وجمالها وحنكتها، لكن لا يمكن العثور على شعر فيها، بل أخبار فقط. لكن يمكن وصف أثر حكم الملكات من النساء في المرويات والشعر بالإيجابي والدافع على الفخر أيضًا.

المكانة التي حازتها النساء في العصر الجاهلي لسداد الرأي تجلت في مشاركتهن في الأحلاف إلى جانب الرجال، ومنهن عاتكة بنت مرة بن هلال زوجة عبد مناف وُقِّع على يديها حلف الأحابيش[21] في مكة. وليس في ذلك شعرت بحدود ما وصل إليه البحث، بل أخبار ومرويات وتأريخ فقط.

إذًا، كان دور النساء السياسي خارجًا عن أنماط دورها الاجتماعي خروجًا كبيرًا، لكنه كان محط ترحيب ومدعاة للفخر، ولا سيما عندما تقاتل وتقود الجيش، لكن محاولة توفيقها بين الدورين كان محط استنكار، أو نكران إن صح التعبير، وكأن المرأة التي تلد غير قادرة على قيادة الجيوش. في حين تبدو صورتها ملكة أكثر إشراقًا، ويطغى سداد الراي والحكمة على المشهد برمته، ولا سيما في مشاركة النساء إلى جانب الرجال في الاتفاقات والأحلاف، وإن عزّت الشواهد الشعرية في هذا المضمار، فإن الأخبار ومصادر التاريخ لا تتركان مجالًا للشك في ذلك.

(20) نشوان بن سعيد الحميري اليمني، خلاصة السير الجامعة لعجائب أخبار الملوك التبابعة، ص86.

(21) للمزيد راجع: محمد الحوفي، المرأة في العصر الجاهلي، مرجع سابق، ص537.

3. الأدوار الثقافية والفنية غير النمطية للمرأة في القصيدة الجاهلية

أ. رواية الشعر

لم ينته إلى اللاحقين من السابقين إلا أسماء رجال برعوا في رواية الشعر، ولا ينفي ذلك أن نساء رَوَين الشعر أيضًا، من دون أن يَحُزن قصب السبق.

((فإن الأعشى كان إذا قال قصيدة عرضها على ابنته، وقد كان ثقفها وعلمها ما بلغت به استحقاق التحكيم والاختيار لجيد الكلام، وكان يقول لها: عدي لي المخزيات -القصائد البارعة التي تعجز غيره- فتعد منها:

أَغَرُّ أَرْوَعُ يُسْتَسْقَى الغَمَامُ بِهِ لَو قَارَعَ النَّاسَ عَنْ أَحْسَابِهِمْ قَرَعَا

وتذكر ما أشبهها من شعره.))[22]

في الخبر إشارتان؛ الأولى إلى أن ابنة الأعشى تعلمت وتثقفت وأتقنت رواية الشعر، والثانية إلى أنها تميز غثه من ثمينه، وتختار (المخزيات) أي القصائد التي فاق بها غيره، فلا يستطيع أحد الإتيان بمثلها أو الرد عليها، أي امتلكت القدرة على وضع الشعر في ميزانه، وتمييزُ الجيد من الرديء من الشعر قليل حتى عند الرواة المشهورين من الرجال.

ب. نقد الشعر

ثمة خبر طويل في الموشح للمرزباني يوضح جوانب أخرى من نقد المرأة الشعرَ، جاء فيه:

((تنازع امرؤ القيس بن حجر وعلقمة بن عبدة، وهو علقمة الفحل، في الشعر: أيهما أشعر؟ فقال كل واحد منهما: أنا أشعر منك. فقال علقمة: قد رضيت بامرأتك أم جندب حكمًا بيني وبينك. فحكماها؛ فقالت أم جندب لهما: قولا شعرًا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي واحد. فقال امرؤ القيس:

خَلِيْلَيَ مُرَّا بِي على أُمِّ جُنْدُبِ نَقُضُّ لُبَانَاتِ الفُؤَادِ المُعَذَّبِ

وقال علقمة:

ذَهَبْتُ مَنَ الهِجْرَانِ في غيْرِ مَذْهَبِ وَلَمْ يَكُ حَقًّا طُوْلُ هَذَا التَّجَنُّبِ

فأنشداها جميعًا القصيدتين، فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك. قال:

(22) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، يوسف علي طويل (شارحًا ومعلقًا)، ج16، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1971)، ص436

وكيف؟ قالت: لأنك قلت:

فَلِلسُّوط أُلْهُوبٌ وللساق دِرَّةٌ وللزجرِ منه وَقْعُ أَخْرَجَ مِهْذَبِ

الأخرج: ذكر النعام، والخرج: بياض في سواد وبه سمي. فجهدت فرسك بسوطك في زجرك، ومريته فأتبعته بساقك. وقال علقمة:

فَأُدرِكُهُنَّ ثَانِيًا مِنْ عِنَانِه يَمرُّ كَمَرِّ الرَّائِحِ المُتَحَلِّبِ

فأدرك فرسه ثانيًا من عنانه، لم يضربه، ولم يتعبه.

فقال: ما هو بأشعر مني، ولكنك له عاشقة. فسمى الفحل لذلك)).[23]

في هذا الخبر دلالات أخرى لا نجدها في خبر رواية ابنة الأعشى للشعر، فأم جندب عرضت موضوعًا لتحكم بين شاعرين من فحول الشعراء، ثم استدلت بقرائن وحجج على تغليب علقمة على زوجها امرئ القيس. تبدو أم جندب ذات ثقافة موسوعية، فهي عالمة بالفروسية وركوب الخيل، واختلاف حركاته باختلاف حركات ممتطيه، وعارفة باللغة والمعاني، فلم يأت حكمها ذوقيًا أو عفو الخاطر.

لم تتأثر أم جندب في نقدها برباط الزواج، وكانت موضوعية في ما خلصت إليه، لكن ذلك لم يرق لزوجها، وثمة تتمة للخبر وعواقب لهذا التحكيم: ((فطلقها {امرؤ القيس} فخلف عليها علقمة))[24]. أي لم يقبل الشاعر امرؤ القيس بأن تخرج زوجه عن طاعته، وإن كان ذلك بحكم نقدي، ولم يرض بنتيجة تحكيمها، مع أنه قبل بها حكمًا في البداية، فطلقها من دون أن يفصل الدور النقدي للمُحَكِّمَة عن الدور الاجتماعي.

أما كون المرأة شاعرة، فهي ملكة إبداعية لا يمكن عدّها في امرأة خروجًا على نمطية دورها الاجتماعي في الأسرة والقبيلة، بقدر ما يمكن عدها سمة امتاز بها قلة من الرجال والنساء على حدّ سواء، ونال المتوافرون عليها من الحظوة والمنزلة القدر نفسه في القبيلة والمحيط، لما للشعر من دور سياسي وثقافي واجتماعي مهم.

(23) أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، (د.م: د.ن، د.ت)، ص23، 24.

يمكن مراجعة الكتاب في المكتبة الشاملة: https://al-maktaba.org/book/9427

(24) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ج1، (القاهرة: دار الحديث، 1432هـ)، ص213.

رابعًا: خاتمة ونتائج

أشارت مقطعات من العصر الجاهلي وقصائد كثيرة إلى منزلة عالية حازتها المرأة في العصر الجاهلي، فلم تكن تزوج مرغمة مكرهة، لا بل ثمة نساء زوجن أنفسهن، أو رفضن الزواج بمن اختاره لهن الأب والأخ زوجًا، ويمكن القول إنهن تحلين بالحرية في القبول بزواج أو رفضه، أو اختيار الزوج ودفع الأهل إلى القبول به.

ولعل ما يدفع وصم العار اللصيق بالعصر الجاهلي؛ عادة وأد البنات تحديدًا، قصائد كني فيها الأب بابنته، أو مدحت فيها البنت لخصال فيها تكريمًا لأبيها وتقربًا منه.

وقد كان للمرأة في المجتمع أدوار تضاهي أدوار الرجل، فقد أجارت الرجال، ومارست الطب في خيمة خاصة لا في زمن السلم، لا الحرب فحسب، وبرعت في طب العيون، تضاف إلى ذلك مهن أخرى.

لم تكن أدوار النساء غير النمطية في القصيدة الجاهلية محمودة دائمًا، أو مقبولة اجتماعيًا، من مثل القيام بأعمال الرجال التي تتطلب جهدا بدنيًا، لكن ما يرتبط منها بصالح الأسرة، أو ما يعزز حضور قيم الأخلاق الإيجابية من مثل الكرم وإغاثة الملهوف والشجاعة فهذا موضع فخر لا بالمرأة نفسها، بل بقبيلتها أو أبيها أو أخيها.

إن امتهان المرأة مهن الرجل، على الرغم من الضرورة الاجتماعية لذلك، لم يكن مستحبًا غالبًا، بخلاف موقفهم من الأدوار نفسها للمرأة في الحرب، فأدوار المرأة ملكة أو قائدة جيش ومقاتلة، وقوبلت بالإيجاب تارة، والسلب تارة أخرى، ولا يمكن فهم ذلك إلا في معرض اختلاف القبول الاجتماعي لهذه الأدوار، فعندما كان المرأة ملكة، افتخر نسلها بالانتساب إليها، وعندما كانت مقاتلة خلف الرجل لا أمامه مدحت لشجاعتها، وظلت ممدوحة عندما كانت قائدة للجيش، إلى أن صارت حبلى. ما يعني أن المجتمع لم يكن قادرًا على قبول ثنائية الدور للمرأة، فإما أن تقوم بأعباء الرجال كما الرجال، متجردة من صفاتها الفيزيولوجية، أو أن تنجب الأولاد، وتكتفي بذلك حتى لا يعاب عليها قعودها عن الحرب عندما يجيئها المخاض.

قليلة هي الأدلة الشعرية على دور المرأة الاستشاري، على الرغم من أن المؤرخين يوثقون أخبارًا كثيرة حضرت فيها المرأة حلفًا أو أشرفت عليه.

أخيرًا، إن الدور الفني والثقافي للمرأة كان محدودًا في المحيط الاجتماعي الباعث على ذلك، أي عندما كانت المرأة راوية للشعر، كان أبوها شاعرًا، وعندما كانت ناقدة للشعر، كان زوجاها من فحول الشعراء. لا يوجد أخبار وقصائد عن نساء برعن في هذا المضمار من دون أن يكون لهن صلة قربى بشاعر علم. وساء قبل دورها في هذا المضمار اجتماعيًا أم لم يقبل، فإنها أدت دورًا موضوعيًا خالصًا.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. ابن منظور. محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، محمد أحمد حسب الله وهاشم الشاذلي (محققان)، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
2. الأصفهاني. أبو الفرج، الأغاني، يوسف علي طويل (شارحًا ومعلقًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1971).
3. البصري. صدر الدين أبو الحسن، الحماسة البصرية، مختار الدين أحمد (محققًا)، (بيروت: عالم الكتب، د.ت).
4. البغدادي. محمد بن حبيب، المحبر، إيلزة ليختن شتيتر (محققة)، (بيروت: دار الآفاق الجديدة).
5. الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، غريد الشيخ وأحمد شمس الدين (محققان)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).
6. الجاحظ. أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ).
7. الحميري اليمني. نشوان بن سعيد، خلاصة السير الجامعة لعجائب أخبار الملوك التبابعة: شرح لقصيدة نشوان الحميري: ملوك حمير وأقيال اليمن، علي بن إسماعيل المؤيد، إسماعيل بن أحمد الجرافي (محققًا)، ط2، (بيروت: دار العودة، 1978).
8. الحوفي. أحمد محمد، المرأة في الشعر الجاهلي، (د.م: دار الفكر العربي، د.ت).
9. الدينوري. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، (القاهرة: دار الحديث، 1432هـ).
10. الذبياني. النابغة، ديوان النابغة الذبياني، عباس عبد الساتر (محققًا)، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996).
11. القالي. إسماعيل بن القاسم أبو علي، الأمالي، محمد عبد الجواد الأصمعي (مرتبًا)، (القاهرة: دار الكتب المصرية).
12. المرزباني. أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، (د.م: د.ن، د.ت).
13. المرزوقي. أحمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، غريد الشيخ وإبراهيم شمس الدين (محققان)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).
14. المسدي. عبد السلام، الأسلوب والأسلوبية، ط3، (ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1982).

15. الميداني. أبو الفضل، مجمع الأمثال، محمد محي الدين عبد الحميد (محققًا)، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).
16. نكلسون. رينولد، تاريخ العرب الأدبي، صفاء خلوصي (مترجمة)، (بغداد: دار المعارف، 1969).

بلغة أجنبية

1. Wahrig Burfeind. Renate, Wahrig, Wörterbuch der deutschen Sprachen, (Germany: Brockhaus, 2012).

سادسًا: دعوة إلى الكتابة

الجزيرة السورية ومنطقة الفرات

الواقع والمستقبل

للجزيرة السورية (المنطقة التي تقع بين نهري دجلة والفرات - ومحيطهما - في الأراضي السورية) وضع تاريخي وسياسي واقتصادي متشعب، وهو وضع يتعلق بتاريخ المنطقة وتكوينها السكاني، وموقعها الجيوسياسي.

وعلى الرغم من دورها الحضاري المبكر بوصفها شعوبًا تعيش على ضفاف أنهار كبرى وخطوط تماس بين حضارات عدة، إلا أن صراعات أهلها التاريخية كانت، مثل باقي الأقوام، على مصادر الرزق والمراعي. أما في العصر العباسي فقد تحولت إلى قاعدة للجيوش التي كانت تحارب البيزنطيين. وعندما اجتاح المغول المنطقة هَجَر سكانها المدن وسكنوا في الأرياف بسبب الأهوال التي تعرضوا لها في الحواضر. أما أكبر نكسة تعرضوا لها في العصر الحديث فكانت اتفاقية سايكس بيكو وتوابعها التي أضعفت عشائرها، وذلك عندما قسمتها بين ثلاث دول (العراق – سورية – تركيا)، ثم لتتحول المنطقة اليوم إلى ساحة ساخنة تتصارع عليها قوى دولية فاعلة تقوم بعلميات تغيير ديمغرافي وطائفي غير مسبوقة، الأمر الذي يجعل عملية استشراف مستقبل المنطقة مهمة علمية بحثية ملحة.

هناك تنوع قومي وديني ثري في الجزيرة السورية ومنطقة الفرات، قلّما نجد نظيره في مناطق أخرى من سورية. إذ يعيش فيها ناس من أصول وأديان مختلفة: عرب، أكراد، مسلمون، سريان، مسيحيون، ويعيش فيها أهل الريف والمدينة وأصحاب الحرف المختلفة. وهذا يعني التنوع في طرق الحياة وأنماط المعيشة والعادات. يذكر أن قلة عدد سكان المنطقة في النصف الأول من القرن الماضي جعلت بعض الأطراف تفكر في توطين أعداد من اليهود فيها، ودفعت بعد ذلك بأميركا إلى التفكير في توطين الفلسطينيين الذين هجّرتهم إسرائيل من أراضيهم بعد عام 1948 فيها.

وعلى الرغم من توزع سكان الجزيرة السورية ومنطقة الفرات بين أربع محافظات هي: دير الزور، الحسكة، الرقة والمنطقة الشرقية من حلب، فإن هناك سمات عامة يشترك بها سكان المنطقة، الأمر الذي يسمح بدراستها كوحدة قائمة بحد ذاتها من دون أن يعني ذلك عدم وجود خصوصيات لبعض مناطقها، أو إنها ليست جزءًا لا يتجزأ من سورية الحالية. وتعود تلك المشتركات إلى أن سكان المنطقة معظمهم أبناء عشائر يمتهنون الرعي والزراعة، إضافة إلى اشتراكهم في عادات وتقاليد وأعراف متوارثة مستمدة من بيئتهم وتاريخهم المشترك. إن النقطة المشتركة الثالثة بين بلداتها وقراها هي الإهمال

المديد من قبل النظام الأسدي لمجالات التعليم والاقتصاد وقطاع الخدمات، حتى إن المنطقة سميت رسميًا من قبل الحكومة السورية بـ (المنطقة النامية)، وهو الاسم الرسمي للمناطق التي يمارس عليها النظام عميلة إفقار من تحت الطاولة.

وعلى العموم لم يشعر قسم كبير من أهالي الجزيرة السورية ومنطقة الفرات، خلال حقبة الأسد، من عرب وكرد ومسيحيين أنهم شركاء فعليون في سورية. فإضافة إلى الإهمال والنهب كان هناك أيضًا مستوى مرتفع من التنمر الذي مارسه الموظفون الوافدون (لا سيما الأمنيون) على سكان المنطقة أكثر من باقي مناطق سورية الأخرى. مثلما كانوا كثيرًا ما يدفعون ثمن خلافات حافظ الأسد مع العراق وتركيا.

عقّدت سياسات آل الأسد الوضع في المنطقة بصورة جعلتها من أكثر المناطق عرضة للتوترات السياسية. فأقصي أبنائها من قيادات الجيش والأمن (ولا سيما أبناء دير الزور)، لأنهم (سنة تقليديون) غير مضموني الولاء لنظام يرى بدوره أن تطييف المجتمع السوري هو أحد مفاتيح استمراره في الحكم. أما وضع كرد الجزيرة السورية فلم يكن أحسن حالاً، فقد كانوا الشغل الشاغل للفروع الأمنية، إذ دخل الآلاف منهم السجون، وحرم عشرات الآلاف الجنسية، من دون أن ننسى الثمن الذي دفعه أهل المنطقة بسبب الصراع الذي نشب في ثمانينيات القرن المنصر بين جناحي حزب البعث في سورية والعراق.

إن دعم نظام الأسد حزب العمال الكردستاني (المعادي لتركيا) منذ ثمانينيات القرن المنصرم عقد الوضع أكثر في الجزيرة السورية، فاستخدمه كورقة ضغط على تركيا، عبر تدريب عناصره (كرد أتراك) في الأراضي السورية، وسمح له بشن هجمات عسكرية على الأراضي التركية انطلاقًا من الأراضي السورية، الأمر الذي كاد أن يؤدي إلى اجتياح الجيش التركي مناطقَ في الجزيرة السورية، لولا توسط الرئيس المصري حسني مبارك، آنذاك، بطلب من حافظ الأسد، الأمر الذي أدى إلى اتفاقية أضنة 1999، وتسليم حافظ الأسد عبد الله أوجلان إلى تركيا بطريقة غير مباشرة.

كان من الطبيعي أن تنفجر تلك التعقيدات في الجزيرة السورية بعد اندلاع الثورة في 2011. وسرعان ما عمت التظاهرات في مدن وبلدات المنطقة، وسقط الآلاف في الشوارع والساحات العامة، قبل أن تسيطر كتائب الجيش الحر، ثم الكتائب الإسلامية المحلية على الوضع. ولم نصل إلى عام 2013 حتى خرج القسم الأكبر من المنطقة على سيطرة الجيش الرسمي، واستولى تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) على مناطق واسعة من الجزيرة، حيث بدأ مشروعه بإقامة خلافة إسلامية عاصمتها الرقة.

يذكر أنه بعيد اندلاع الثورة، سرعان ما أدرك النظام في دمشق أنه لن يستطيع الاستمرار في السيطرة على سورية بصورة كاملة، فآثر الانسحاب من مناطق الجزيرة السورية، والتعاون مع حزب

الاتحاد الديمقراطي الكردي عبر تسليمه السيطرة الأمنية على مناطق الجزيرة ذات الكثافة الكردية.

بعد عام 2017 استتبت الأمور لقوات سوريا الديمقراطية (تحالف عربي كردي يقوده حزب الاتحاد الديمقراطي، ويسيطر عليه) التي سرعان ما أسست إدارة حكم ذاتي في الجزيرة السورية ومنطقة الفرات، وأخذت تمارس السياسة عن طريق الاستقواء على سكان المنطقة، بمن فيهم الكرد الذين تعرضوا لمجازر قام بها مسلحو حزب الاتحاد الديمقراطي، مثلما تعرض المجلس الوطني الكردي للتهميش شبه الكامل.

وبوصفها منطقة منسية، فقد طال التهميش جوانب الحياة المختلفة فيها. إذ بقي تراث المنطقة الشعبي -على سبيل المثال- غير معروف ولم تطله الدراسات العلمية. ويمكن تشبيهه بسجل مدني عبّر من خلاله أهل المنطقة عن أفراحهم وأتراحهم، واستعانوا به لكي يؤنس لياليهم الموحشة وحياتهم الهادئة. أما مثقفوها وأدباؤها وفنانوها، فكثيرا ما حملوا معهم هموم المنطقة وتطلعاتها، وعبّروا في كتاباتهم عن الأحوال الاجتماعية للفراتيين وتصوراتهم للحياة، وذلك في ظل لعب النظام معهم لعبة الإقصاء والإغواء.

لقد عانت المنطقة زمنًا طويلًا سياسات آل الأسد في المجالات الأمنية والاقتصادية والتعليمية والديمغرافية المختلفة. ففي المستوى الأمني كان تنمر الأجهزة الأمنية فائضًا عن حاجة النظام، وافتقدت المنطقة المشروعات الاقتصادية الكبرى باستثناء سد الفرات الذي بُدئ بإنشائه قبل مقدم آل الأسد على الحكم. وفي المستوى التعليمي اشتهرت المنطقة بقلة معلميها وافتقارها إلى جامعة حتى عام 2006، مثلما عانى أهلها هجرات عدة، منها هجرة أهالي منطقة بحيرة الأسد إلى مناطق في الحسكة.

وتعاني المرأة في منطقة الجزيرة والفرات أوضاعًا صعبة ذات ثلاث تشعبات؛ فهي أبنة لمجتمع فُرض عليه الفقر وانخفاض مستوى التعليم، وهي أبنة لمجتمع شرقي تقليدي، مثلما هي أبنة لمجتمع يسيطر عليه نظام استبدادي صلب، نظام لا يهتم بحقوقها ووضعها إلا من أجل الدعاية المجانية لنفسه. مثل تلك الأوضاع حرمت عددًا كبيرًا من الشابات الفراتيات التعليمَ الجامعي عشرات السنين، بسبب عدم وجود جامعة في المنطقة، وحرمتها تحقيقَ وضع اقتصادي مقبول يحميها ويساعدها على تدبّر أوضاعها، بسبب انعدام المشروعات الاقتصادية الكبرى في المنطقة، وفسادها عند وجودها. وعلى الرغم من تلك الصعوبات، فقد حققت المرأة ذاتها في كثير من المجالات، وأصبح لها دور واضح في الحياة العامة.

ثمة قضايا كثيرة -غير مستقبل المنطقة السياسي- تشغل بال أهل المنطقة اليوم، إذ تعد قضية (المختفين قسرًا) من القضايا التي تدمي قلوب أهاليهم الذين تنكرت لهم القوى المحلية والدولية

الفاعلة كلها. وظهرت قضية (التهجير القسري)، حيث وجد مئات الألاف من أهل المنطقة (عرب، كرد، مسيحيون..) أنفسهم يغادرون بيوتهم ومناطقهم عنوة أو خوفًا على حياتهم ووجودهم. ويشترك الثلاثي الاستبدادي: (داعش)، (قسد)، نظام الأسد والميلشيات التابعة له في جرائم التهجير القسري والمختفين قسرًا، وإن اختلفت النِسب.

تعاني الثقافة السياسية لسكان المنطقة تشوهات عدة بسبب الضخ الأيديولوجي البعثي/ الأسدي الذي مورس عليهم لحوالى نصف قرن من الزمن. حيث اختلط مفهوم الدولة بالنظام السياسي، ومفهوم المواطنة بمفهوم الرعية. وتضخمت الواجبات مقارنة بالحقوق. ونشأ وعي سياسي لا يثق – في قسم كبير منه – كثيرًا بالديمقراطية، وعي يعد السياسة من فنون الكذب، من دون أن ننسى الخوف الذي أخذا يتسرب إلى نفوس الناس من التعبير عن أي رأي سياسي، وهو خوف غُذِّي بزج الناس في السجون والمعتقلات.

اليوم تعيش الجزيرة السورية ومنطقة الفرات وضعًا جديدًا ومعقدًا، الأمر الذي يجعل مستقبلها مجهولًا، إذ يوجد أربعة جيوش أجنبية على أراضيها، ويديرها نظام حكم ذاتي، والحزب الذي يسيطر على الحكم الذاتي حزب عسكري ديكتاتوري أكثر منه سياسي، تديره وتتحكم به مجموعة أمنية غير معروفة في جبال قنديل، وتتلقى الدعم من إيران. أصبح وضع المنطقة بيد القوى الدولية الفاعلة أكثر بكثير مما هو بيد أصحابها. أما نظام الأسد فأخذ يتعامل مع المنطقة على أنها (ورقة مساومات) أكثر من تعامله معها على أنها جزء من الوطن السوري، فهي ليست جزءًا من (سورية المفيدة) في حساباته. حتى أبناء المنطقة أنفسهم يتوزعون بين ولاءات وأيديولوجيات مختلفة، وفي بعض الأحيان متعارضة. فأي مستقبل ينتظر الجزيرة السورية ومنطقة الفرات؟

تدعو مجلة قلمون الكتاب والباحثين إلى الكتابة في المحاور المبينة أدناه. وتأمل هيئة تحرير المجلة أن تبتعد البحوث المقدمة عن عرض الموضوعات بصورة تسلسل تاريخي أو استعراض للأحداث، وترحب بالاتجاه إلى البحث المُشكِل الذي يهتم بطرح القضايا عبر مناقشة أسبابها وتفاعلاتها ونتائجها في المنطقة ومستقبلها.

أما المحاور التي أعطتها هيئة التحرير الأولوية لتغطية هذا الملف فهي الآتية: (يمكن للباحثين أضافة موضوعات أخرى)

أولًا: محور التاريخ، الهجرات والتحولات

1. أهمية الموقع الجيوسياسي لمنطقة الجزيرة والفرات.
2. الهجرات والتحولات الكبرى في المنطقة منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم.
3. آثار اتفاقيات سايكس بيكو ولوزان وتوابعهما في وضع المنطقة.
4. تطور النظام الإداري للمنطقة وآثاره السياسية.
5. نشأة بعض مدن المنطقة وأوضاعها التاريخية والسياسية.

ثانيًا: محور الثقافة والأدب والفنون

1. الحركة الأدبية في المنطقة وتفاعلاتها السياسية.
2. الحراك الثقافي ومشاغله.
3. الأدب الشعبي في المنطقة.
4. إهمال آثار المنطقة ومعالمها الأثرية.
5. التراث الغنائي وموضوعاته.
6. الفن التشكيلي وواقعه في المنطقة.
7. دور القضاء العشائري في المجتمع الأهلي.

ثالثًا: سياسات آل الأسد في الجزيرة السورية قبيل الثورة وبعدها

1. السياسات الأمنية للنظام في المنطقة.
2. السياسات الاقتصادية وآثارها في أهل المنطقة
3. مشكلات التعليم وآثار السياسات التعليمية
4. السياسات الديمغرافية وأهدافها.

5. السياسات القانونية والقضائية وتأثيرها في حاضر المنطقة ومستقبلها.
6. أثر سياسات النظام في حاضر المرأة ومستقبلها من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية.
7. أثر سياسات الأسد في الثقافة السياسة وخصوصية الوعي السياسي في المنطقة.

رابعًا: تفاعل المنطقة مع وقائع الثورة السورية وتطوراتها

1. تفاعل عشائر المنطقة مع أحداث الثورة.
2. دور المجتمع المدني في مجريات الثورة.
3. دور الفصائل المسلحة في مجريات الثورة.
4. مرحلة حكم الدولة الإسلامية (داعش) وأثرها في المنطقة.
5. سياسات (قسد) في المنطقة وتجربة الحكم الذاتي.
6. التهجير القسري في المنطقة بعد الثورة وآثاره في أهل المنطقة.
7. ظاهرة الاختفاء القسري ومعاناة أهالي المفقودين.
8. استشراف المستقبل السياسي للجزيرة السورية ومنطقة الفرات.

للمشاركة في ملف العدد:

1. إرسال ملخص مقترح بحثي لا يتجاوز عدد كلماته 500 كلمة، وذلك حتى موعد أقصاه 5 كانون الثاني/يونيو 2022، على أن تستكمل البحوث في موعد أقصاه 5 آذار/ مارس 2022.
2. للباحثين حرية الكتابة في أي من الموضوعات المذكورة أعلاه، والتعبير عن رؤيتهم بما يرونه مناسبًا. وسترد عليهم هيئة التحرير خلال أسبوع من تسلم المقترحات بالموافقة أو الرفض.
3. ترسل المقترحات البحثية إلى إيميل رئيس التحرير: youssef.salamah@harmoon.org

هذا العدد

السوريون السريان قديمًا وراهنًا

التاريخ، الثقافة، الدور

فاروق إسماعيل
التراث اللغوي السُّرياني القديم
إطاره التاريخي والجغرافي

عبد المسيح سعدي
اللغة السريانية وإضاءة جوانب من
التراث السرياني

غسان علاء الدين
إسهامات السريان في مجالي
الإدارة والترجمة

كرم دولي
الصحافة السريانية ودورها في
تطوير اللغة الأم

مجد وهيبة
السريان ودورهم في إعلان دمشق
والثورة السورية

أنطون قس جبرائيل
دراسة حقوقية لقانون حماية
وإدارة أملاك الغائب لعام 2020

نوري إسكندر
الجوقة والخورس والكورال

ISSN 25481339
9 770254 813398

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية
Syrian Society for Social Sciences

قرمون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية