منتديات الوحدة العربية

http://arab-unity.net/forums/index.php

إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع

مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية

العدد الخامس ـ شتاء ٢٠٠٩

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني
لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد الجوي):

- ٧٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات في أقطار الوطن العربي
- ٩٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات خارج الوطن العربي
- ٤٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أقطار الوطن العربي كافة
- ٦٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أوروبا
- ٧٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أمريكا وسائر الدول

الاشتراك لمدى الحياة (بما فيه أجور البريد الجوي):

- ٥٠٠ دولار أمريكي للأفراد
- ٧٥٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات

تدفع الاشتراكات مقدماً إما:

- بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر: «مركز دراسات الوحدة العربية» «Centre for Arab Unity Studies».
- أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية، رقم (073.02.252.070135.09) بالدولار الأمريكي رقم حساب البنك الدولي: 390.3800022.003، بنك بيبلوس ـ الحمراء ـ فرع السادات، سويفت كود: BYBALBBX، ص. ب: 5605-11 / بيروت ـ لبنان، تلكس: BYBANK 44078 - 41601 LE، تلفاكس: 801655 - 801623 (1-961+)
- أو باستعمال بطاقة الائتمان (Credit Card) من خلال موقع المركز على الإنترنت (http://www.caus.org.lb).

www.arab-unity.net

الجمعية العربية لعلم الاجتماع

إضافات | العدد الخامس | شتاء ٢٠٠٩

المحتويات

☆ **افتتاحية** ..... ساري حنفي ٤

المدينة العربية وعلم الاجتماع الحضري

□ **السوق والتمدن في العالم العربي** ..... فرانك ميرميه ٩

□ **المجالات العامة والفضاء الحضري:**
مقاربة نقدية مقارنة ..... فواز طرابلسي ٢٦

□ **شوارع بيروت: الذات والمواجهة مع «الآخر»** ..... ستيفن سايدمان ٤١

□ **البداوة والبدائية: إعادة نظر في النموذج الخلدوني** ..... سعد الصويان ٧٠

□ **السيميائية: نظرة إلى المستقبل والماضي** ..... دانيال تشاندلر ٨٩

□ **سيميولوجيا مدينة تونس** ..... محسن بوعزيزي ١٠٣

□ **الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية**
دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية الداخلية
في مدينة الرياض ..... عزيزة عبد الله النعيم ١١٧

بحوث أخرى

□ **العناية الاجتماعية:**
احتياجاتها وتوفير خدماتها في لبنان ..... سايكو سوجيتا ١٣٩

□ **المجتمع المدني في المغرب:**
المفهوم والسياق ..... عصام العدوني ١٤٩

www.arab-unity.net

مركز دراسات الوحدة العربية

رئيس التحرير: ساري حنفي

مراجعات كتب

□ **البغاء في شوارع الدار البيضاء (سارة كارمونا بنيتو)** ..... عبد الله هرهار ١٦٣

□ **إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم (بيار بورديو وجان ـ كلود باسرون)** ..... علي أسعد وطفة ١٧٥

□ **وقع العولمة في مجتمعات الخليج العربي دبي والرياض أنموذجان (بدرية البشر)** ..... باقر النجار ١٨٦

□ **العلمانية في مواجهة الإسلام (أوليفر روي)** ..... ربى صالح ١٩١

ما بعد الاستشراق: الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء (فاضل الربيعي) ..... يوسف مكي ١٩٤

□ **المهن والمجتمع في الشرق الأوسط: أفول النخب وأزمة الطبقات المتوسطة (إليزابيث لونغنس)** ..... ساري حنفي ٢٠١

آراء وردود

□ **نقد لمقالة «الدوافع والدلالات المتعلّقة بموضة الثياب في الحياة اليوميّة عند اللبنانيين» لرانية سعد** ..... رنا مكرزل وصونيا فارس ٢٠٥

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

www.arab-unity.net

السوق والتمدن في العالم العربي

فرانك ميرميه(*)

مدير مركز البحوث الفرنسي ـ بيروت.

ترجمة: **جميل قاسم**(**)

مدرس في الجامعة اللبنانية.

مقدمة

تتجلى ظاهرة السوق في العالم العربي، إلى حد كبير، في مسالك التمدن الحضري، كالتنوع الاجتماعي، والتمركز، وتعددية النشاطات. ويبرز السوق للعيان كمجال عام، بامتياز المدن العربية التقليدية ذاك التميّز الذي تدار فيه التراتبية والتفاضلية الاجتماعية على مختلف أشكالها الإثنية والطوائفية المتعينة. فالسوق، كشكل حضري ومؤسسة اجتماعية واقتصادية، يمثل من هذه الوجهة منظومة حضرية(١) بائدة، ولكنها مع ذلك ما زالت قائمة، وتعدّ مؤشراً إلى العديد من الممارسات والتصورات العملية في المدن العربية.

يعدّ السوق من المعالم الأثرية الرئيسية للتمدن التقليدي، ويمثّل الشكل الأبرز للتمدن الحضري. وهو، بهذا المعنى رمز للاستقرار (Ancrage) المكاني لِدُرجَة اجتماعية (موضة)، ونظام للتبادل الاقتصادي والاجتماعي المندثر، إلى حد ما. وقد جرى إدراجه، على نحو شمولي، ككناية مجازية وكجزء من أجزاء المدينة، وكمدخل للولوج إلى المجتمع، بمجمله، قبل أن يغوص هذا المجتمع في أشكال مستجدة من العمران الحضري.

ويمكننا الولوج من منظومة السوق إلى النظام الاجتماعي، إما لتحليل بنية المدينة كمجتمع خاص بأشكاله التنظيمية المكانية والاجتماعية، وإما لتحليل المجتمع كله. وفي هذه الحالة الأخيرة تعدّ المدينة وجزؤها الأكثر تحضراً، أي السوق، أحد المجالات المُثلى حيث تتلاقى الإمكانات المؤسساتية لإنتاج أو إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فمن «متاهة السوق»، وهو مَعْلم من معالم أدب الترحل، يمكننا تفسير العالم الاجتماعي المختلف والمؤتلف (المتعين) أو المتحقق في الحضري (المجال الحضري).

والحال هذه، بحسب دونالد بوتر (Donald Potter) (Potter, 1968: 99-100)، فإن «السوق

(*) البريد الإلكتروني: franckmermier@yahoo.fr.

(**) البريد الإلكتروني: kassem_jamil@yahoo.com.

(١) منظومة حضارية بالمعنى الذي تتحدد به المدينة «كتشكيل فعلي مقام على الأرض في مجال طوبوغرافي خاص، ومجتمع ذي بنية قائمة، ومؤسسات تعبر عن ذاتها بنمط حياة وثقافة معينة». انظر: (Chevalier, 1982: 11) أوردها: (Lepetit, 1996: 2).

www.arab-unity.net

عيّنة ممثلة لمجتمع ما» تعبّر عن ثقافته المادية ومنظومة قيمه في عملية إبداعية تقوم على الدور المبدع للتاجر الذي يعرض المنتوجات الجديدة. ويتبنى بيار سنتليفر (Pierre Centlivres)، في دراسته عن بازار تاشكرغان في أفغانستان، هذه الفكرة، ويطورها بتأكيده أن «السوق هو أكثر من عالم صغير (Microcosme) يمثل العالم المحيط به؛ وهو، بمقتضى وظيفته هذه، وسيط من بين مختلف المكوّنات، ففي السوق (= البازار) تتواجد إلى درجة ما التعارضات بين المظاهر المتعددة والمتعارضة لمجتمع معطى: التعارض أو التضاد ما بين الاقتصاد الريفي والتبادل النقدي (المالي)، ما بين الطريق والمرحلة، ما بين عالم الرجال وعالم النساء، ما بين المال والدين، ما بين العمل والرأسمال، ما بين أهل القرى وأهل الحضر، ما بين الفرد والسلطة، ما بين الحياة المحلية والحياة في البلدان البعيدة. وهو ما يفسر الوضع البؤري للبازار وقوته الدمجية» (Centlivres, 1972: 197).

وسواء تجاوزنا حدود الحضرية أو لم نتجاوزها، فإن السوق يبدو كمؤسسة تعود مركزيتها، وهذه مفارقة، إلى وظيفته الأصلية، كملتقى لحركية السلع، وأيضاً الأفكار التي تزهر في المدينة والمجتمع. ويمثل السوق، والحال هذه، الوظيفة الرئيسية للمدينة، كمكان ثقافي وسطي ما بين المحلي والعالمي على مختلف الأصعدة.

أولاً: الشكل الحضري

غير أن كلمة سوق، كمكان للتبادل التجاري، لا تعني ولا ترتدي على الدوام طابعاً متجانساً. ومن هنا، ما انفك مظهر السوق ومورفولوجيته المعمارية عن التحوّل باتخاذه العديد من الأشكال المحلية المتغيرة والمتبدلة. وبالتالي، فإن محاولة التعريف الاصطلاحي لهذه الكلمة تتخللها الوقائع المختلفة التي يمكن أن تغطيها في السياقات التاريخية المتعددة.

والحال هذه، تجد كلمة «سوق» أصولها في اللغة الأكادية «سوقو»، والمقصود بها، بصورة عامة، «الشوارع وجملة الطرق العامة». وقد استعيدت في اللغة الآرامية تحت اسم «سوق» ليُعنى بها الشارع والساحة كترجمة للمفهوم الهيليني ــ والروماني لعبارة agra-forum (Rodinson, 1973). وقد استخدمت العبارة في العربية، في الأصل، بمعنى «المحل الذي تُساق إليه (ساقَ، يسوق) الحيوانات التي يُرغب في بيعها»[٢]. وفي اللغة العربية ما قبل الإسلامية، تعني «الأسواق» المعارض أو الأعياد الشعبية (Foires) الموسمية المتنقلة، التي تقام أحياناً، على نحو عفوي، خلال الأشهر الحُرم، في مواسم الحج (Chalmeta, 1973: 39-51).

في القرآن، تظهر الكلمة بصيغة الجمع، «أسواق»، وهي مُدرجة في الآيتين اللتين تنتقدان المكيين المناوئين لنبوة محمد [ﷺ]: ﴿**وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملَكٌ فيكون معه نذيراً**﴾، و﴿**وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق**﴾[٣] (Troin, 1975: 85-87).

(٢) التعريف مأخوذ عن ابن منظور في **لسان العرب** وقد أعاد استعماله: (Bianquis et Guichard, 1998: 820).

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الفرقان،» الآيتان ٧ و٢٠.

www.arab-unity.net

وفي الوسط الريفي، لا يعني «السوق» سوى ساحة تجارية بسيطة، في قرية أو ضيعة، في سلسلة الأسواق الأسبوعية (سوق الأحد، سوق الخميس... إلخ)، ووجود السوق في هذه الحالة هو علامة من علامات التمدن. وعند ماسينيون، ليس العنصر الأساسي الذي قامت عليه المدينة الإسلامية هو ما يدعى باللاتينية (Comice) أو (جمعية حرفية أو مهنية أو شعبية) أو القلعة (Oppidum)، وإنما هو سوق يولد على تقاطع طرق، أو معبر واد.

هذه الرؤية الحتمية، أو بالأحرى الفظة، التي تحتقر تعددية المؤسسات والتراثات المدنية، تُدرج، بصورة جوفاء وسلبية، «المدينة الإسلامية» التي تشذ عن المركز في المكان والزمان، نظراً إلى افتقارها إلى مؤسسات سياسية كالجماعة المهنية (Comice) والقلعة (Oppidum). ومع عدم وجود أصل واحد للمدينة، فإن وجود سوق في المدينة يمكن ألّا يكون عاملاً محدداً في الوقت ذاته، إذ إن مركزية السوق في المجال المدني لم يتفق عليها بصفة عامة، بل هي تعززت خلال عملية تاريخية شهدت تكثف مضمونها المؤسسي والهندسي.

وفي المدن التي شيدها الفاتحون المسلمون، كان ثمة ناحية واحدة أو عدة نواح تدعى **سوقاً**، محصورة عند عملية التأسيس إما في الفضاء المركزي الذي يضم الجامع الكبير ومحل إقامة البلاط في الكوفة عام ٦٣٨، أو الفسطاط عام ٦٤٢، وإما أن السوق كان شاذاً عن المركز، كما هو الحال في البصرة أو في ضاحية بغداد عام ٧٦٢. بالرغم من هذا، فإن مركزية السوق، سواء في المدينة في زمن النبي، أو في الكوفة عند تأسيسها، قد وضِعت موضع الشك والسؤال. وهكذا، على حد قول جان كلود غارسن (Garcin: 2000a: 91; 2000b: 148)، كان هذا الأمر يقتضي إجبار النصوص على قول ما لا تقوله في تأكيد مركزية السوق، التي لم تكن موجودة حتى في **المدينة**. فالأسواق كانت تُلحق بالشوارع الرئيسية. وحسب الكاتب نفسه، فالمدن في العصور الوسيطة، بعكس ما تطور لاحقاً، لم تكن متميزة بالفصل ما بين القطاعات التجارية والمناطق الآهلة (Garcin: 2000b: 147).

إن تحول هذه المجالات الاقتصادية إلى أسواق قائمة ذات بنية هندسية مكونة من محلات دائمة (دكان، حانوت)، ومن ثم خانات القوافل (خان، وكالة، سمسرة، فندق...)، لم يتم إلا لاحقاً، بتشجيع من الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (٧٤٣ ــ ٧٢٤) (Chalmeta, 1973: 141-146)، حيث غدا السوق منطقة مركزية للنشاطات الاقتصادية تمتلك وحدة هندسية مكوَّنة من أزقة محاطة بالحوانيت وخانات القوافل، وتربط التجارة بالجملة بالتجارة بالمفرق (Wirth, 1974: 251)، وتتميز عن المناطق الآهلة بطرق متصلة واسعة نسبياً، تؤدي إلى أبواب المدينة، وتسمح بمرور السلع ووسائل الركوب (Raymond, 1989: 195).

وفي التركيبة الطوبوغرافية، المنطوية على تمركز النشاطات الحرفية والتجارية، من هذا التوصيف، تعني كلمة سوق الأزقة التي يتجمع فيها الحرفيون أو أصحاب المحلات ذوو المهنة الواحدة (سوق النجارين، سوق القماش... إلخ.). وفي الخارج، تقع الأسواق المختلفة، الغذائية بخاصة، في المناطق والأرياف (الضواحي). وفي واقع الحال، فإن التحري عن هوية كل سوق يمكنه أن يحيل إلى الوسط الاجتماعي الخاص، المكوّن من أعضاء المهنة الواحدة.. فكل مهنة تحتل حياً خاصاً، كما أن اسم مهنة يؤشر إلى ثلاثة أشياء متكاملة: السوق (حيث يتجمع الحرفيون والتجار الذين يزاولون هذه المهنة)، والتجمع المهني الذي يجمعهم، (وهو الذي

www.arab-unity.net

يقوم على الرابطة الجغرافية كمركز مشترك)، وأخيراً المكان نفسه، الذي يستمد السوق اسمه منه في نهاية المطاف، فلا يعود للاسم معنى تقني ذو بال (Raymond, 1985: 241-242). وتروي شهادات الجغرافيين المسلمين، قبل القرن العاشر، «أن السوق غدا مدينة في داخل المدينة، مع توزع مراكز إقامة القوافل، والأبواب المغلقة خلال الليل، وشبكة الطرقات ومداخلها الخاصة، وهي على شكل غاليريهات (معارض) مفتوحة». (Miquel, 1988: 239). ومن الممكن إيراد المثل ذي الدلالة على ذلك في الاسم المُطلق على المركز التجاري القديم في مدينة حلب، حيث تتجمع محلات إقامة القوافل والأسواق، وتدعى مَدِيْنِه (من مَدِينة) (Hreitani et David, 1984: 2). ويطلق الرحالة ابن جبير على القرن الثاني عشر الوصف التالي: «المدينة تتمتع بموقع عظيم، ومخطط باهر وجمال نادر، ففيها أسواق واسعة وكبيرة، تتداخل الواحدة بالأخرى، على طول الأمكنة، ولكلٍّ منها خصوصية مهنة: يخرج المرء من سوق إلى سوق حتى نفاد كل المهن الحضرية. والأسواق كلها مغطاة بالخشب، بحيث يستمتع الزبائن الدائمون بظل ظليل. وهذه الأسواق تجلب النظر بجمالها، وتستوقف من هو على عجل لجمالها الباهر»[٤].

والحال، فإن مجال السوق الأكثر أهمية في الحواضر، حيث تتجاور عدة مجالات تجارية يتعيّن بواسطة مصطلح طوبونيمي (Toponyme)[*] يحيل، إما إلى معمار أو مَعْلم مهم يرتبط باسم مؤسسة، وإما إلى مصطلح ــ إنساني (Anthroponyme) يحيل، في الحالة الأولى، إلى السلطة السياسية. هذا النوع من التسمية يمكننا ملاحظته كعلامة من علامات التمركز، نظراً إلى أن وظيفته الاستعارية تنصرف مع التعبير عن قيمة تراتبية تتضافر مع المجال المسمى. ففي القاهرة تعيّن كلمة «سوق» بصفة عامة، السوق الغذائي المجاور، فيما نجد أن أشهر مركز تجاري في المدينة يدعى خان الخليلي نسبة إلى خان القوافل المبني قبل عام ١٣٨٩، بإيعاز من الأمير المملوكي جركس الخليلي اليلبغاوي (Raymond, 1993: 147). وفي دمشق، يُدعى السوق المركزي بسوق الحميدية (نسبة إلى اسم السلطانين عبد الحميد الأول والثاني) لتمييزه من الأمكنة التجارية الأخرى (الشهابي، ١٩٩٠: ١٤٧).

وبات السوق يعد، بعد أن أصبح تركيبة هندسية ومعلماً معمارياً، دالة ــ حسب المناطق المختلفة ــ على العمران في تراتبية النظام المُدني. فالازدهار الاقتصادي في مدينة ما يؤشر إلى درجة هذه الأسواق وكثافتها وتنوعها، وهو ما يترافق مع السيطرة السياسية والثقافية المعمولة على أراضٍ قريبة أو بعيدة إلى هذه الدرجة أو تلك.

لقد اتخذ السوق صيغة تفاضلية متميزة في إطار التمدين في العالم العربي (وفي مناطق أخرى). وهكذا، بالتناقض مع التصور الاستشراقي لـ «المدينة الإسلامية» التي تفترض التأثير الراجح للدين في بنيته المكانية والاجتماعية[٥]، أنكر بعض المؤلفين كل قيمة لهذا التأكيد،

---

(٤) *Voyageurs arabes, Ibn Fadlân, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, textes traduits, présentés et annotés par P. Charles-Dominique (Paris: Gallimard, 1995), pp. 276-277.

(*) طوبونيما تعني دراسة أسماء المواقع الجغرافيّة وأصلها (المترجم).

(٥) في سبيل نقد الصورة النمطية الاستشراقية «للمدينة الإسلامية»، انظر: (Ilbert, 1982; Abu-Lughod, 1987; Raymond, 1995 et Denoix, 2000).

www.arab-unity.net

وذلك بإحلال ظاهرة السوق خارج المجال الديني. والسوق عند دالتون بوتر (Potter, 1968: 101) هو المؤسسة الوحيدة العلمانية بامتياز في الشرق الأدنى، ونجد صدىً لهذا التأكيد عند أوجين ويرث (Wirth, 1982: 198) الذي يفيد بأن «السوق هو الإبداع الوحيد للحقبة الإسلامية. فالبازار يعمل كمركز تجاري بمقتضى مبادئ اقتصادية عقلانية، وهو، كمؤسسة، الأقل علاقة بين جميع مؤسسات الشرق الأدنى بالإسلام، من حيث هو دين».

ثانياً: السوق، كمجال عام

كان التمركز الاقتصادي والرمزي للسوق من الكبر، في الحاضرة العربية التقليدية، بحيث ضم في محيطه المسجد الكبير ومؤسسات تعليم دينية، مثل المدرسة: «وبالنظر إلى غياب مبان عامة (قصر عمومي Palazzo Publico) أو ساحة رئيسية تدمغ المركز الحضري بها، كما هي الحال في المدن الغربية الوسيطة والحديثة، فإن شبكة الأسواق المتخصصة تميّز المدن العربية. فسواء كانت ملحقة بالأسواق (تونس، حلب) أو متكئة عليها (الجزائر، القاهرة، دمشق)، فإن المساجد الكبرى كانت تقدم دروسها المفتوحة وصالاتها المخصصة للصلاة كأماكن لقاء لسكان المدينة. هنا، في النهاية، كانت النشاطات العمومية تعد وتولد» (Raymond: 1989: 194; 1985: 184; 1995: 326).

فالأسواق تشكل والحال هذه، وبعكس المسجد الذي لا يدخله إلا المسلمون، مجالاً عاماً مفتوحاً للجميع، رجالاً ونساء، مسلمين وغير مسلمين. إن ما يشكل الوضعية الخاصة لهذا المجال في المدينة، ويصوغ مبادئ مركزيته هو الطابع الذكوري، حصرياً، لتجاره، ولكن ليس لزبائنه، وغياب أو محدودية السكن في فضائه (ماعدا وجهاء القاهرة)، والإدارة المباشرة لهذا المجال من السلطة العامة، وطبيعة شبكته الخاصة.

وفي ما يرجع إلى القضاء الإسلامي (الحقوق)، أو على الأقل في بعض قواعده، فإن تعريف السوق يفترض أن السلطة العامة تعد مسؤولة عما يجري في هذا القطاع المركزي للمدينة (أو في الأنحاء الكبرى المجاورة للمساجد الكبرى)، فيما تُرك لأعضاء المناطق تطبيق الحقوق العامة (Johansen, 1980: 65-66). والحال هذه، فإن فرضية المركزية المتعلقة بالسوق تتعين دائماً بصورة سلبية، مقارنةً بالمدينة الغربية. وهكذا، فإن السوق ــ المسجد الكبير، كقطب، يحل محل غياب محل مركزي للإشعاع السياسي والبلدي[٦].

إن وضعية الأسواق «في قلب المدينة ــ وعلى تخومها أيضاً ــ يجد ترجمته المكانية في

(٦) في معالجة لمسألة الحواضر القروسطوية، يلاحظ جان - كلود غارسن (Garcin, 2000b: 311)، كما يلاحظ أ. م. إده «أن المؤرخ العربي يُفاجأ لغياب ساحات عامة حيث يمكن للسكان أن يلتقوا لمناقشة المسائل البلدية، وذلك لأن الساحات لم تكن في المدن الإسلامية، في غالب الاحيان إلا أمكنة وجاهة للسلطة، ولكن كان عليه أن يتذكر أيضاً دور الساحة في المدن الإسلامية، في المسجد، وهو مكان سلطة أيضاً، بلا ريب، ما دامت صلاة الجمعة تجري فيه باسم الأمير، وهو مكان ما يزال يحتفظ بذكرى مرحلة (حتى يومنا هذا) قديمة، حين نهضت الجماعة الإسلامية وتجمعت، وأحياناً في حالة العصيان، لتعبّر عن اختيارها السياسي». حول لعبة تعريف المركزية في المدينة، انظر: (Remy et Voyé, 1981: 86)

www.arab-unity.net

الاستئجار المتنامي للقسم الأكبر من خانات القوافل في كنف منطقة الأسواق المركزية» (Elisséef, 1978: 1043-1049). وهذه الأخيرة، عدا وظيفتها، كمستودع للمنتوجات المستوردة، وكمركز للتوزيع التجاري، كانت تستخدم أيضاً كأمكنة إقامة للتجار الأجانب في المدينة. وإقامة هؤلاء الرجال الغرباء الموزعين على خانات القوافل في المدينة التي تضم أشخاصاً من ذات الأصل الإثني والطائفي، من شأنه أن يكون مراقباً بهذا النوع من الحبس المكاني الذي يحد من تطفل العناصر الأجنبية الذي يشكل «خطراً» جوهرياً، ويجعل من السوق الأرض المنظمة للإيثار والغيرية في المدينة[٧]. وهكذا نجد في مدن المشرق العربي، وكذلك في القاهرة أو بغداد، دمشق، حلب، وبيروت، أن قوى الاختلاط الطائفي والإثني للأمكنة التجارية تتعارض مع الاتجاه القوي، إلى هذا الحد أو ذاك، مع التقوقع الطائفي داخل الأحياء (Beyhum et David, 1997: 195-197; Raymond, 1989: 194-201)[٨].

وهكذا، فبالنسبة إلى عدد من المؤلفين، ينبثق مفهوم السوق كمجال عام مركزي في المدينة من وظيفته كمكان لقاء ما بين ــ طوائفي: «فالسوق، مثلاً، هو أكثر من مكان، بل عبارة عن منظومة (Système) من المزاولات التجارية والاجتماعية الخاصة، ومكان لقاء حيادي غير ــ طوائفي، ومكان تفاوضي تفاضلي في إطار «الاحتشام الطوائفي» وهو مجال عام، ممتاز، يمكنه أن يشتغل، بلا تمييز تقريباً تحت القبب القروسطوية، وفي هندسة المكان الحديثة «الغربية»» (Beyhum et David, 1997: 196).

تعود وضعية السوق الحيادية أو المحيدة إلى كونه مجالاً مشتركاً وليس خاصاً. ففي مدينة جربة التونسية، متّل السوق «مكان الاتصال الأكثر ارتياداً والأكثر تنوعاً بين اليهود والمسلمين، إنه، بالمحصلة، المكان الذي تتعين فيه أنواع الهويات لكل مجموعة وكذلك التعارف المشترك» (Valensi et Udovitch, 1984: 105). ففي بيروت، قبل الحرب ١٩٧٥ ــ ١٩٩٠، شكلت حاجات وضرورات العمل المشترك الروابط بين الطوائف على قاعدة التكامل بين التخصصات المهنية الموزعة حسب الشبكات الطائفية المتنوعة، حتى في ظل احتكار مجموعة إثنية أو طائفية للتخصص الطائفي (Beyhum et David, 1992-1993).

ولكن التحضر عند بيهم (Beyhum) لا يقوم على الوسط فقط، أي في السوق، وإنما ينحصر في هذه المدينة في العلاقات بين الطائفتين المتحضرتين «الأصليتين» في بيروت، السنّة والروم الأرثوذكس. ومهما يكن رأينا في هذا التوكيد الأخير، الذي يندرج في إطار التصور للمجتمع الحضري المشترك إلى حد كبير، والجوهري إلى حد ما، فإنه ينسحب أيضاً على نمط العلاقة الاجتماعية الخاصة بالسوق؛ أي: الشكل أو «الموديل» (أو ما دَرَجت عليه) التجارة الكبرى التي تطبع هذا التحضر بطابعه (Beyhum, 1989: 185).

إن تعميم هذا «الموديل» على مدن الشرق الأوسط يجعل من السوق بؤرة لنمط اشتغال

---

(٧) وذلك حسب مقال فيدال (Vidal, 1996: 45-56). وبالنسبة إلى ن. بيهم وج. ك دايفيد (Beyhum et David, 1992-1993: 194) فإن التجهيزات التجارية لمركز المدينة يقوم بوظيفة مناطق حرة تعزل فيها المفاوضات ما بين التجار المحليين والأجانب، والسلع عن المناطق الأهلية والطوائفية.

(٨) انظر أيضاً تحليل التوزيع المكاني للسكان في القاهرة في العام ١٨٤٦، في: (Alleaume et Fargues, 1998).

www.arab-unity.net

المجتمعات المدنية. وبحسب محمد ناصري (Naciri, 1997: 136-137)، فإن العلاقات تقوم بين الطوائف، على مستوى مكان التبادل، مركز المدينة وأسواقها.. في نمط التحضر العثماني، لا يعني مركز ــ المدينة مكاناً استراتيجياً يكون بموجبه العبور ما بين الطوائف حيوياً فحسب، بل هو مجال التحضر بامتياز. إن المدينة ــ الموزاييك في الشرق الأوسط، على عكس المدن المغربية والمدن الخليجية، تجد تعبيرها الناجز في السوق، لُحمة العلاقات المؤسسة للتعايش الطائفي ومرآته. ومع ذلك، يمكننا التساؤل عن دقة «الموديلات» المتعلقة بالتمدن العثماني، الأندلسي، الخليجي (من الخليج)، التي يعزلها (ناصري) وفقاً للمنهج النمطي ــ المثالي (Idéal-type) عند فيبر (Naciri, 1997)[٩]. فتحت نوع «التمدن العثماني» يُدرج (ناصري) مدناً مختلفة، مثل صنعاء وعدن والقاهرة وبيروت وحلب ودمشق وبغداد. (فيما نجد أن المدينتين المذكورتين أولاً لم تكونا قائمتين سابقاً) «بواسطة الثقافة المتعددة ــ الطوائف للإمبراطورية العثمانية»؛ إذ إن سكان صنعاء تحت الاحتلاليين العثماني (١٥٣٨ ــ ١٦٣٦ و١٨٧٠ ــ ١٩١٨) كانوا يتكونون، جوهرياً، من أغلبية مسلمة، زيدية، ومن أقلية يهودية، بينما التعددية ــ الطائفية ذات النكهة الكوزموبوليتية العابرة لعدن لا يمكن مقارنتها بالوضع المُدني لشرق أوسطية عثمانية وكولونيالية في آن معاً، وهو حال المدن ــ المرافئ الممتدة من الجزائر العاصمة حتى الإسكندرية (Ilbert, 1991a)، لأن عدن بطابعها هي محصلة للاحتلال البريطاني (١٩٣٩ ــ ١٩٦٧)، الذي جذب هجرة هندية قوية، وهجرة أفريقية ويمنية ــ شمالية، جنباً إلى جنب مع أقلية أوروبية صغيرة فيها وإليها.

في الواقع، إن اتخاذ مسافة عن «الموديل الاستشراقي» الذي يرفض «الافتخار بالبلدة» وبوجود مؤسسات بلدية، قد قاد إلى التساؤل حول وجود مجال عام في المدن العربية. والحال، ينبغي أن يتحفظ المرء في استعمال مفهوم المجال العام لتعريف السوق وفي إزاء الاستخدام الاستعاري الرمزي (Depaule, 1995: 55)، أي الأيديولوجي. إن تلك المفاهيم تغطي في الواقع المفاهيم المرادفة لها، كالمجال المشترك الذي يقلب المفهوم في اللغة السياسية المتداولة، ولكن من الملائم تجنب الخلط بين التمدن والمواطنية أو الحضارة والتحضر[١٠]. وقد يعبر المرء، والحال هذه، باستخفاف عن مفهوم المجال العام، في الخطاب العقلاني، باستعمال مفهوم المجال العام بالاستناد إلى الغموض الذي يكتنف ترجمة مصطلح هابرماس إلى الفرنسية (Beyhum et David, 1997; Habermas, 1978)[١١].

---

(٩) من أجل تحليل للمثال - النمطي الفيبري، انظر: (Bruhns, 2001: 47-78).

(١٠) يعود استعمال مفهوم «المجال المشترك» لـ (Ilbert, 1991b: 105; Joseph, 1998: 14) وينطبق على مساحات المناطق، في المدن التقليدية التي هي «أمكنة نصف ــ خصوصية لمزاولة الطقوس أو التسلية والاستراحة وتزجية الوقت. وقد استخدمت هذا المفهوم أيضاً: (Valensi, 2000: 27) لتسمية سوق تونس إبان العهد الكولونيالي: «إن توزيع الأدوار - الدينية والأيديولوجية هو ذو نمط تنظيمي وغاية قصدية مشتركة، لن أعود إليها، وهو يتوازى مع المشاركة في مجال هو المجال المشترك أو السوق. هنا يتبادل الناس الكلام، والمنتوجات والخدمات. ويلجأون إلى نفس العادات والأدوات والأوزان والمقاييس، والمحاسبة والتأمين (الدّيْن)، أي إلى ذات طريق التعاون والاجتماع».

(١١) ومفهوم Public Sphere الذي يعنى المجال العام عند هابرماس (L'Espace public habermassien).

www.arab-unity.net

من أجل هذا، فإن رد السوق إلى «سوق هويات» (Métral, 1995: 267) دون دراسة الأشكال والمظاهر الملموسة في المدينة التي قد تكون، هامشية أو مركزية، إلى هذا الحد أو ذلك، وتخضع لتراتبية مُدنية واجتماعية ذات سياق تطوري، قد يعني خلق مؤسسة مشوهة بلا أساس مكاني، أو نوع من بساط ريح يطير من مدينةٍ إلى أخرى، يمد بواعثه على الأسواق التقليدية والمحلات من وسط ــ المدينة، والمرفأ وبورصة الإسكندرية، وحتى الحوانيت الصغيرة في السوق الشعبي.

وحتى نزخرف هذا القول في هذه الخلاصة، لا بد من ذكر ما يقوله كليفورد غيرتز (Geertz, 1979: 143)، المستوحى منه هذا المفهوم حين يقول: «إن الطابع الموزاييكي للمجتمع المغربي لا يخترق السوق فقط، بل يجد فيه تعبيره الأكثر والأقوى تبلوراً، أي شكله النموذجي. لا أقصد هنا مناقشة دقة محاجة غيرتز الدلالية التي ترتفع وتسمو بسوق مدينة سفرو المغربية إلى درجة أن السوق يدمغ بطابعه المجتمع المغربي بكامله، ومن ثم جملة المجتمعات الشرق ــ أوسطية (بالمعنى الأنغلو ــ سكسوني). إن استعمال علامة الموزاييك الاستعارية بجزئها الثابت اللازماني والثقافوي المغالى به ينطبق بالأحرى على نوع من التعميم التأويلي (Sperber, 1982: 37-41) الهادف إلى أن يكون دقيقاً، لكنه غير جلي[١٢].

في البحث عن «موديل» مُدني خاص بمجال ثقافي، مع إنه ليس في وارد غيرتز، نصل والحال هذه، إلى موديل اجتماعي يكون السوق انعكاسه النموذجي (Geertz, 1986: 83-87)[١٣]. ومع ذلك، فليس أكيداً أن يكون منظوم السوق قابلاً للتفسير، في نهاية المطاف بعزل محوري التقسيم الاجتماعي **للمهنة** والصفة ــ الهوية بواسطة النسبة أو الإضافة.

هذا المؤلف يرى في الظاهرة الثانية على الصعيد البنيوي الأخير: السوق ــ ككل نظام اجتماعي (سوق سفرو) ليس منتظماً إلا جزئياً، غير أن درجة انتظامه تعود في قسم كبير منها إلى تسمية الناس نسبةً إلى أصولهم (الجغرافية)، ويبقى إذن فحص واختبار الأوجه المختلفة للبناء الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي للسوق، بموازاة عمارته المكانية والهندسية، المشتركة مع قيمته المؤسسية.

ثالثاً: السوق كمؤسسة

تُلاحظ أهمية السوق كمؤسسة حضرية بالسلطة السياسية في التدشين العملي الذي قام به الرسول محمد [ﷺ]، الذي أمر نحو عام ٦٢٣ بأن يقام في **المدينة** سوق للمسلمين، وسمّى امرأة أناط بها وظيفة **عامل السوق**، أي المسؤول عن السوق (Chalmeta, 1973: 52-57; Bianquis et Guichard, 1998: 821). بهذا المثال الرمزي، أو الحكائي، يدخل في حقيقة الوضعية الأساسية

(١٢) من أجل الاطلاع على مقاربة مقارنة حول التعددية الطوائفية على صعيد الشرق الأدنى ــ المغرب (Valensi, 1986).

(١٣) انظر إضافة إلى هذا، عند (Geertz, 1979: 179) سواء أكان مدنياً أو ريفياً هو ذات المؤسسة، والفارق ما بين «الأسواق» لا ينتج إلا عن السكان (السوّاق) الذي يرتادونه. للاطلاع على مقاربة أنثروبولجية مفصلة عند غيرتز، انظر: (Cefaï, 2003: 7-53).

www.arab-unity.net

للسوق في المدينة الجسم الإداري الذي يُدار به قطاع السوق. إن المنظومة الإدارية لطواقم المهن العربية التقليدية تتمثل، بكل تأكيد، بخصائص معينة، ولكن ينبغي ألا يغيب ذلك عن بالنا أنه، بالنسبة إلى كل مدينة، قد تم إعمار وبناء السوق على مقتضى الأحوال وموازين القوى القائمة بين السلطة السياسية والمجتمع المُدني ومحيطه القريب والبعيد.

وينبغي أن يؤخذ في الحسبان الأشكال المتنوعة للتنظيم المهني في المراحل والأمكنة المختلفة. وينبغي، فضلاً عن هذا، التحفظ في مماثلة طاقم المهن في المدن العربية مع الجماعات الحرفية الأوروبية (Corporations) (Cahen, 1977) أو خلط وظيفتها مع وظيفة الأخويات (Confréries) الدينية حتى لو كانت تلك الأخويات منتشرة بقوة في بعض المدن(١٤). إن بعض الأمارات (العلامات) المتعلقة بالتنظيم المهني، التي تذكّر بالنظام الجماعي المهني (الغربي)، قد ذوى وضعف في مصر ابتداءً من القرن السابع عشر، ولوحظ في دمشق في نهاية القرن التاسع عشر تحت شكل مخلفات أثرية، ولم تعد له قائمة إلا كذكريات بحاثة منقبين عن الآثار في نهاية القرن العشرين(١٥).

ويتبين أيضاً أن تراتبية المهن ليس لها علاقة بمفاهيم الطهارة والنجاسة، وإنما بالتكوين الاجتماعي لكل وسط مهني، وبأوضاع المهنيين العملية في هذه التراتبيات في كل مدينة وعلى مختلف السياقات التاريخية (Brunschvig, 1962). فالنساجون الذين يعانون وضعية اجتماعية دونية في صنعاء كمزاولين لمهنٍ غير مبدعة، لا يعانون ذات المعاملة في تونس أو فاس، حيث يعدّون من علية القوم ونخبة المدينة. كما أن الدباغين في هاتين المدينتين لا يوصمون بالعار أو الصَغار الاجتماعي كما هو الحال في صنعاء.

البنية المؤسساتية للأسواق وللإدارة والصيانة لم يعوقها شيء، ولم تك متحجرة، وإن بدرجات متفاوتة بين المدن، وحسب الإطار الإداري للرقابة الدولتية، والإطار الأمني للدفاع عن المدينة والاستقلال ــ الذاتي المدني(١٦). وما يتبقى فيما يتعدى الأشكال الخاصة للاشتغال والتطور لهذه الإدارة الحضرية للأسواق، نجد في المقام الأول، المؤسساتي، طاقم مهنة السوق هو مجال منظم للتعبير عن أدبية اجتماعية ودينية متماثلة، على ما يظهر مع منطقة أخلاقية (Région morale) (Cahen et Talbi, 1990: 504)(١٧).

---

(١٤) في هذا السياق انظر وضع مدينة سفرو المغربية في أعوام ١٩٧٠ والقاهرة في المرحلة العثمانية: (Geertz, 1979: 154-164) وباير الذي يحذر من هذا اللَبْس (Baer, 1964: 124-126).

(١٥) انظر الدراسة التاريخية لـ باير (Baer, 1970) حول الطواقم المهنية في سورية ومصر وتركيا، والمونوغرافيا التي أجراها المؤلف في العام ١٩٦٤ حول طواقم المهن في القاهرة ودمشق. انظر: (Baer, 1964; Qudsi, 1885).

(١٦) اسمحوا لي، بالإحالة إلى دراستي المتعلقة بالأبعاد الصيانية المختلفة لمدينة صنعاء (Mermier, 1997).

(١٧) بالإحالة إلى المعنى المطابق الذي يعطيه بارك (R.E. Park) لهذه العبارة: «معنى ليس له كثير علاقة مع الأخلاق» وبرالدي (Peraldi) يأخذ منه مفهوم «المناخ الأخلاقي» (Aire morale) لنعت البازار، الذي هو بالنسبة إليه شكل من أشكال الاقتصاد الحضري الذي ليس فيه، من خصوصية تربطه «بالمدن الشرقية». بالنسبة إلي فأنا استخدم مفهوم «المنطقة الأخلاقية» للدلالة على الوضعية الخاصة للسوق في المجال الحضري بالعلاقة مع إنتاج القيم والقواعد بالارتباط مع مختلف وظائف الرقابة الاجتماعية التي يعد السوق أساسها. انظر: (Peraldi, 2001).

www.arab-unity.net

ولا تنفصل البنية الإدارية للطواقم المؤسساتية والمهن عن الرقابة، والنشاطات الاقتصادية عن المنظومة التقليدية التي تكشف عن الطابع الداخلي (الجواني) للعلاقة التي توحد المفهوم الحضري بمثول السلطة السياسية وحضورها. كل طاقم من طواقم مهنة ما نجده موضوعاً تحت مسؤولية شيخ أكبر (شيخ المشايخ، شيخ البلد، شيخ المدينة) بحسب الاختصاص. وفي بعض المدن، تحت مسؤولية **محتسب** ما معيّن.

هؤلاء الممثلون للسلطة العامة ينبغي لهم السهر على الأوزان والمقاييس، ومعاقبة المزورين، وحل النزاعات والخصومات. وفضلاً عن هذا الحرص على أخلاقية الأسواق، في بعض المدن، وعلى صيانة الشوارع والمواصلات في الطرقات العامة، وبحسب البلدان والحقب، والامتيازات والاختصاصات كانت هذه الوظيفة متنوعة وقابلة للتحول على مر القرون (Cahen et Talbi, 1990: 504).

وقد أحلت وظيفة المسؤول عن السوق (صاحب السوق، عامل السوق) في العهود الأولى للإسلام، محلها، خلال الفترة العباسية وفي بعض مدن المشرق العربي، والمغرب، والأندلس، **للمحتسب**. وقد تميزت وظيفته بدمج وظيفة المراقبة للأسواق مع واجب أوسع، ذي قاعدة دينية، ألا وهو الحفاظ على المظهر الاجتماعي القويم (Cahen et Talbi, 1990: 504). وثمة تفاصيل لهذه الوظيفة مُدرجة في كتاب **الحسبة** الذي ينظم نشاطات الطواقم المهنية الحضرية، المتعلقة بالسلوكات وغير المتعلقة بالسوق، كالدخول والخروج، المظهر (اللباس) وتصرفات النساء غير المسلمات في الأماكن العامة[١٨]. هذه الوظيفة الصيانية تنبثق من السوق، ولكنها تتجاوزه على صعيد الصفات والحدود القضائية التي تغطي جملة المكان الحضري[١٩]. إن ذكر هؤلاء الممثلين الإداريين لإدارة بائدة، أو أنها لم تعد موجودة إلا في حالة أثارية ـ وينبغي أن نزيد إليها مسؤولي الحراسة الليلية في الأسواق (**شيخ الليل** في مدينة صنعاء حتى أيامنا هذه، و**شيخ الشرطة**، والمزوار في الجزائر في المرحلة العثمانية)[٢٠] ـ يفيد في تأكيد وضعية السوق في المدينة وارتباطها بوظيفة المنطقة الحدودية. وقد نعت السوق، كملتقى ما بين المدينة والعالم الريفي، المدينة والعالم الخارجي القريب والبعيد، بأنه باب المدينة (Beyhum, 1989: 182-186; Mermier, 1989: 171-176). لقد كانت الأسواق تمثل أيضاً موقعاً متقدماً للمدينة، ومجالاً استهلالياً حيث يقود الاختلاط الاجتماعي، والطائفي، والجنساني، المبادرة للتسويات الأخلاقية، والاقتصادية، بالإضافة إلى نمط الحكم

---

(١٨) انظر على سبيل المثال، بالنسبة إلى مصر القرن الثاني **كتاب نهاية الرتبة** (الشيرازي، ١٩٨١) الذي جرى استخدامه (كموديل) لرسائل لاحقة كتبت في الشرق والأندلس للفترة ذاتها (Levi-Provençal, 2001).

(١٩) حيث يمكن أن يضم السوق أراضي زراعية مجاورة. ومن المهم ملاحظة وجود أمناء زراعة (أمين الزراعة) كمناصب لموظفين يتم جذبهم من وسط العائلات الحضرية في تونس، القرن التاسع عشر، انظر: (Ben Achour, 1988; Raymond, 1974: 592-596).

مع الملاحظة بأن منصب **المحتسب** الذي كان دارجاً في القاهرة، القرن الثامن عشر، لم يعد يتعلق بالتمدين الذي كان سائداً في جزء من أسواق القاهرة.

(٢٠) حول وظيفة **شيخ الليل** في صنعاء، انظر: (Mermier, 1997: 61-64) وحول وظيفة **المزوار**، انظر: (Shuval, 1998: 173 et Kerro, 2002: 313-343).

www.arab-unity.net

الحضري. وفي الوقت ذاته، كان السوق يمثل المكان المركزي للمدنيّة بالنظر إلى الروابط التي تربطه بالوجهاء المدنيين الذين تساهم مزاياهم الاجتماعية والثقافية المميزة بإضفاء طابعهم على طابع كل مدينة[٢١]. النخبة، تلك، التي ستتمثل في البلديات الأولى في المرحلة العثمانية، تمثل الرابطة العضوية القائمة بين الأسواق والسلطة الحضرية، التجارة والمدينة. وفي مدن عديدة، نجد أن أسماء بعض هذه العائلات التجارية الكبرى مندرجة في مواقعية الأسواق، مطبوعة، كشعارات أعلامية، في شتى الأنحاء التجارية والخانات، والأسواق.

لئن عوّلنا على تعريف المؤسسة الواسع بأنها «ذلك النوع من المنظمات الاجتماعية التي تربط القيم، والمعايير، والأنماط (Modalité) من العلاقات والسلوكات [الفردية والجماعية]» (Balandier, 1999: 17)، فإن السوق يحيل، كما بيّنا ونوّهنا، إلى عدة أمور وقائعية لا تنفصل عن المكان الذي تتمحور حول بنيته. هكذا نجد أن السوق يحيل إلى نمط من أنماط التبادل الاقتصادي كما هو نمط من التنظيم الاجتماعي ـ المهني، ومجال حضري يقوم في جوهره على أشكال وطقوس ونشاطات مشتركة، على حد سواء، أكثر من كونه متعيناً بالاصطلاحات التاريخية الحدية حول التبادل والإنتاج! إن مضمونه المؤسساتي ليس جامداً، وقد يتنوع بحسب الأشكال التابعة لبعضها البعض من نطاق اللعبة الاجتماعية. وهكذا، فإن البنيان المكاني للسوق يرتبط مباشرة بعناصر منظومته الاجتماعية والاقتصادية التي تبقى قاعدة اشتغال الأسواق (Revel, 1995: 81). لا يبقى أقل من القول بأن مؤسسة السوق قد يمكن تحليلها كمنظومة اجتماعية ـ اقتصادية علاماتها البنيوية تمثّل تكراراً غير منقطع للأنماط الاجتماعية والسياسية والحضرية الخاصة في العالم العربي.

هكذا، نجد أن الهيكلة المكانية للسوق منوطة بعناصر التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الذي يظل قاعدة اشتغال الأسواق حتى يومنا الحاضر: تقسيم عمل حاد، مكانية مشهودة للأسواق؛ منتوجات متنوعة، لا متجانسة، بالإضافة إلى المفاوضة (= المقاولة) (Marchandage) الدؤوبة في الأسعار؛ نشاطات مشتركة متفرقة (مجزأة): علاقة ثابتة بين البائع والمشترين، التجارة المتنقلة والمتجولة (Geertz, 1979: 125). لا بد من إضافة القرابة في التوظيف المهني كعامل من العوامل المهمة، التي تتضاعف في بعض الأسواق بالتخصص المهني على قاعدة الأصل الجماعوي (Communautaire) و/أو الطائفي.

وفي الواقع، إن ممارسة المقاولة التي يمكن تعريفها بأنها «عالم خاص من البحث عن المعلومات» في نظام الاتصالات المعطوب جداً في السوق، تقيم نوعاً من العلاقة الشخصية بين الزبون والبائع (Geertz, 1979: 221). ويفسح في السوق التقليدي بالقطع مع اللامبالاة الظاهرة للدكاكين والحوانيت المتخصصة في ذات الإنتاج الواحد بالتجمع في إطار المكان ذاته، هذا الإجراء يرتبط بالميل نحو التمركز المهني ولكن بعوامل أخرى ينبثق منها. إن تجمع الإجراءات المتعلقة بالمهنة ذاتها وفي المكان ذاته يخضع أحياناً لأمر (إيعاز) إداري

(٢١) وذلك دون الخلط بين الانتماء المدني والانتماء على النخبة، كما يفعل، ضمنياً جاك بيرك (Berque, 1974: 129) حيث يكتب: «العائلة تكون عائلة مدنية حين تكون متمثلة في نشاطات المدينة الثلاثة، أي الحرف، والتجارة، والدراسة (أو التعليم).

www.arab-unity.net

ذي طبيعة ضرائبية تساعد في تسهيل عملية ارتفاع الضرائب، ولكن في ما يتعدى الأمر الخارجي، الظرفي في أغلب الأحيان. ويمكننا هذا من استقراء النتائج المكانية لنمط مُلكية قائم على الرابطة الأبوية في التجنيد المهني أو الميل إلى التوارث المهني (توارث المهنة) (Beyhum et David, 1992-1993: 192-194; Denoix, 2000: 932-933). وفي الواقع، إذا كان **الوقف** في السوق عائداً غالباً إلى ما أشرنا إليه، ومقارناً بنوع من الزبائنية الخيرية الحضرية، فإن مؤسسة **الوقف** العائلي[٢٢] شكلت نوعاً من المُلكية العائلية الدارجة بالنسبة إلى حوانيت (دكاكين) السوق.

وقد ترتبط هذه المؤسسة مباشرة بظاهرة التوارث المهني الانتقالي للمهنة بالنظر إلى كون هوية القيِّم على الوقف، في كنف العائلة، غالباً، مع الشخص المعيّن لضمان وراثة النشاط المهني. لا يمكن، بالتأكيد، إقامة موازاة مطلقة بين هاتين الظاهرتين، وتظل هذه في مجال الفرضية متحققة جزئياً في إطار بحثنا المتعلق بسوق صنعاء (Mermier, 1997: 135-145). ولكن يتبقى القول بأن مسألة الوراثة الانتقالية للمهنة هي نمط إعادة إنتاج مهني كان معتمداً دون أن يكون فريداً في القاهرة إبان القرن الثامن عشر (Raymond, 1974: 378-380)، أو الجزائر في الحقبة العثمانية (Shuval, 1998: 145)[٢٣]، أو صنعاء القرن العشرين. ورغم ذلك، بيّن العديد من المراقبين أن التنظيم المهني للسوق يفتقر، على ما يبدو، إلى التماسك الاجتماعي.

كما أشار ل. ماسينيون (Massignon, 1924: 90) إلى «بداءة الحياة الجماعية ــ التعاونية» في مدينة فاس في بدايات العقود الأولى في القرن العشرين والتي تقوم، جوهرياً، على المساهمة، كما هو الحال في كل سوق، في صيانة الحرس وتنظيف الأزقة، وهو ما يختلف قليلاً عن الحال في صنعاء، فيما أصيب تورنو (Le Tourneau) بالدهشة (Le Tourneau, 1949: 295) حين لاحظ أن الحياة التعاونية القاسية «ضئيلة التماسك، قليلة الكفاية». ولاحظ بروان (Brown, 1976: 139)[٢٤] في مدينة سالا المغربية أن «بنية الطاقم المهني رخوة إلى درجة كبيرة كبقية البنى التي يتحرك ويرتبط فيها الحضر المتمدنون بعضهم بالبعض الآخر». وحتى في مدينة «سفرو»، لاحظ غيرتز (Greetz, 1979: 149 et 190) أن السوق يفتقر إلى تنظيم جماعي بكل معنى الكلمة، وأنه كان يقوم على نمط من الروابط التعاقدية المستقرة إلى هذا الحد أو ذاك،والمقعّدة (قائمة على قواعد محددة) إلى حد ما، وتتميز، بالأحرى بنمط من العلاقات قائم على خطاطة الموظِّف ــ الموظَّف، بمقتضى «قواعد جماعية معينة».

---

(٢٢) حول أحد الأسباب المتداولة لتفسير هذه المؤسسة هو تاريخي. والمقصود به الحفاظ على الممتلكات من محاولة السلب المحتملة من قبل الحكومات باعتبارها ممتلكات غير قابلة للتصرف. هذه النقطة يعرضها بيانكوس (Bianquis, 1986: 598) وبالنسبة إليه الوقف العائلي يشكل «نوعاً من الإيراد (الدخل) للأجيال المقبلة». وقبله رأى م. رودنسون (Rodinson, 1966: 279, note 2) أن الإسلام الكلاسيكي اخترع صيغة الوقف الأهلي (مؤسسة البر للممتلكات المتوارثة غير القابلة للتصرف بعد الموت) لأنها تسمح بالحفاظ على ثروة غير قابلة للقسمة تحت قناع وهمي للنوايا الحسنة...»

(٢٣) كان شوفال قد لاحظ أن: «على الرغم من صرامة هذا النظام، ثمة حركية ممكنة دائماً بالنسبة إلى احتلال العائلة الاختيار بين أكثر من جماعة وظيفية، والوراثة لا تقتصر إلا على طبقة وليس على مهنة محددة».

(٢٤) ترجمت كلمة Framework الإنكليزية بكلمةStructure الفرنسية.

www.arab-unity.net

يربط تورنو، في الوقت ذاته (Le Tourneau, 1949: 297-298)، استقرار تعاونيات فاس الجماعية بنمط التجنيد المهني العائلي، فيما يلاحظ جاك بيرك وبوسكه (Berque et Bousquet, 1940: 19) «جماعة السوق حيث عداوة الكار» (عدواة المهنة). وفي صنعاء، نجد أن تعبير أهل السوق يحيل إلى كلمة **أهل** (أي إلى معنى العائلة) ويعني الانتماء الاجتماعي الذي يرتبط إما بالسوق، بالمعنى الخاص، أو بجملة الأسواق ويتطابق بهويته مع روح مُدنية تتميز عن الروح القبلية، [فيما الروح الجماعية (Ethos) واحدة].

ويلاحظ سنتليفر في دراسة حول بازار أفغانستان، ما يلي: «من الطبيعي، في مكان وظيفي يقوم على تراتبية معينة، أن يتعايش ويتساكن أولئك الذين لهم ذات الوضعية والنشاط الاقتصادي. فالأعباء الجماعية، والتجمعات المهنية ــ الجماعية وعلاقات القرابة تجعل من كل مهنة كُلًّا مكانياً واجتماعياً». هذه الملاحظة تحتوي على مؤدى عام بالنظر إلى تحدر كل طاقم (Corps) مهني من انتماء أعضائه إلى «تجمعات أبوية» (Patronymiques) معينة (Geertz, 1979)، في تقسيم لوضعية تراتبية تقوم على تقسيم إثني وطائفي للعمل، الأمر الذي يكوّن العناصر الأساسية للهيئة الاجتماعية لكل طاقم مهني[٢٥]. فالسوق هو، هكذا، مجال للاجتماع (Socialization)، وأرضية اجتماعوية (Sociabilité) تشتغل وتقوم على محددات رئيسية للاندماج الاجتماعي ــ الاقتصادي في المجتمع الحضري قبل أن يفقد هذه المركزية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المدينة جزءاً من خصائصها.

في المدينة المعاصرة، تقوم الأسواق غالباً بدور مكمل للأمكنة التجارية الحديثة الموجودة في المناطق الجديدة. وتغدو هذه الأسواق، أحياناً، مستودعات منتوجات تقليدية ضرورية للأعراف الاجتماعية، ولأمكنة الإنتاج والاتجار بالإنتاج الأقل تكلفة (الأرخص) التي يتجند الزبون له، في ما يتعدى سكان المدينة ــ المعوزين أحياناً. السوق صار ملتقى تراثياً (Ancrage patrimonial) للمدينة، كمكان ــ ذاكرة، ومجال هندسي تاريخي، و«محل للتزود الثقافي» (Raulin, 1987)، كمرتكز مكاني لأنماط الاستهلاك الاجتماعية ــ الثقافية.

وقد يمكننا اعتبار السوق شكلاً ثقافياً للتبادل الذي قد لا تقاس أهميته الاجتماعية ــ الاقتصادية بمعيار التهميش والمركزية للسوق التقليدي في المجال الحضري المعاصر. وذلك لأن «تخلط في ذات الوقت أجزاء المكان والعادات الآتية من لحظات ماضية» (Lepetit, 1993: 290) فإن السوق يصدّر أنماطاً من التجارة والاجتماع خارج دائرته الأصلية[٢٦]، التي هي المساهمة في إقامة مُدنية حضرية جديدة تعيد تأسيس وهيكلة القيمة الرمزية لمجالاته العملية وأمكنته المتعددة □

---

(٢٥) أستعمل هنا عبارة الهيئة العامة (Physionomie) المستخدمة من قبل مارسيل موس (Mauss, 1993: 404) في دراسته حول مجتمعات الإسكيمو: «ثمة عادة تقوم على إعطاء اسم آخر ميت لأول وليد في الزواج، الطفل يشتهر بتقمص الميت، وكل ناحية تمتلك عدداً من أسماء العلم، الذي يمثل، بالمحصلة، عنصراً من عناصر الهيئة العامة».

(٢٦) هذا يفسر الإصرار على عبارة سوق لتحديد الأمكنة التجارية التي تحصره في دائرة السوق التقليدية والتي تجعل من عبارات أخرى مستعارة من الإنكليزية مثل *Shopping Mall* مترجمة، مباشرة من اللغات الأوروبية مثل مركز تجاري، تحل محله لتسمية أشكال تجارية مستلهمة من الموديلات الغربية.

www.arab-unity.net

المراجع

الشهابي، قتيبة (١٩٩٠). **أسواق دمشق القديمة ومشيداتها التاريخية: بحث ميداني**. دمشق: وزارة الثقافة.

الشيرازي، عبد الرحمن بن نصر. (١٩٨١) **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. تحقيق السيد الباز العريني. بيروت: دار الثقافة.

Abu-Lughod, Janet L. (1987). «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance.» International Journal of Middle East Studies: vol. 19, pp. 155-176.

Alleaume, G. et P. Fargues (1998). «Voisinage et frontière: Résider au Caire en 1846.» dans: Jocelyne Dakhlia (éd.). *Urbanité arabe: Hommage à Bernard Lepetit*. [Paris]: Sindbad; Arles: Actes Sud, pp. 77-112.

Baer, Gabriel (1964). *Egyptian Guilds in Modern Time*. Jerusalem: Israel Oriental Society. (Oriental Notes and Studies; no. 8)

Baer, Gabriel (1970). «Guilds in Middle Eastern History.» in: M. A. Cook (éd.). *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, pp. 11-30.

Balandier, G. (1999) « Préface.» dans: Mary Douglas, *Comment pensent les institutions; suivi de La connaissance de soi; et Il n'y a pas de don gratuity*. Paris: La Découverte; MAUSS. (Recherches. Bibliothèque du MAUSS)

Ben Achour, M. (1988). «Autorités urbaines de l'économie et du commerce de Tunis au XIX^{ème} siècle.» *IBLA*: tome 1, no. 162, pp. 243-262.

Berque, Jacques (1974). *Maghreb, histoire et sociétés*. Belgique: Duculot; Alger: SNED. (Sociologie nouvelle, situations; 7)

Berque, Jacques et Bousquet G.-H. (1940), «La Criée publique à Fès: Etude concrète d'un marché.» *Revue d'Economie politique*: vol. 3, pp. 320-345 (repris in: J. Berque (2001) *Opera minora, II, Histoire et anthropologie du Maghreb*. Paris: Editions Bouchene, pp. 17-35.

Beyhum, Nabil (1989). «Du centre aux territoires: La Centralité urbaine à Beyrouth.» *Monde arabe Maghreb Machrek*: no. 123, pp. 177-190.

Beyhum, Nabil et David, J.-C. (1992-1993). «Les Espaces du public et du négoce à Alep et à Beyrouth.» *Les Annales de la recherche urbaine*: vols. 57-58, pp. 190-205.

Beyhum, Nabil et David, J.-C., (1997). «Du souk à la place, du citadin au citoyen. Espaces publics dans les villes arabes du Moyen-Orient.» Papier présenté à: Mohamed Naciri et André Raymond (éds.) *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe [Acts]*. Casablanca: Fondation Ibn Saoud, pp. 193-202.

Bianquis, T. (1986). «La Famille arabe en Islam.» dans: André Burguière [et al.] (eds.) *Histoire de la famille*. Paris: Armand Colin, tome 1, pp. 557-601.

Bianquis, T. et Guichard, P. (1998). «Sûq.» *Encyclopédie de l'Islam*. Leyden: Brill, vol. 9, pp. 820-823.

Brown, Kenneth L. (1976). *People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*. Cambridge, UK: Harvard University Press.

Bruhns, H. (2001). «La Ville bourgeoise et l'émergence du capitalisme moderne, Max Weber: Die Stadt (1913/1914-21).» dans: Bernard Lepetit et Christian Topalov (éds.). *La Ville des sciences sociales*. Paris: Belin, pp. 47-48 (Histoire et société, modernités)

www.arab-unity.net

Brunschvig, R. (1962). «Métiers vils en Islam.» *Studia Islamica*: vol. 16, pp. 41-60.

Cahen, Claude (1977). «Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?: Quelques notes et réflexions.» dans: Claude Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Paris: A. Maisonneuve. pp. 307-321.

Cahen, Claude et M. Talbi (1990). «Hisba.» *Encyclopédie de l'Islam*. Leyden: Brill, vol. 3, pp. 503-505.

Cefaï, Daniel (2003). «Le Souk de Sefrou. Analyse culturelle d'une forme sociale.» dans: Clifford Geertz, *Le Souk de Sefrou: Sur l'économie de bazar*. Trad. et présentation de Daniel Cefaï. Saint-Denis: Bouchène. pp. 7-53. (Collection Intérieurs du Maghreb)

Centlivres, Pierre (1972). *Un Bazar d'Asie centrale: Forme et organisation du bazar de Tâshqurghân (Afghanistan)*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

Chalmeta, P. (1973). *El señor del zoco en España*. Madrid: Instituto hispano-arabe de cultura.

Chevalier, Bernard (1982). *Les Bonnes villes de France du xiv^{ème} siècle au xvi^{ème} siècle*. Paris: Aubier. p. 11.

Denoix, S. (2000). «Unique modèle ou type divers? La Structure des villes du monde arabo-musulman à l'époque médiévale.» Papier présenté à: Claude Nicolet, Robert Ilbert et Jean-Charles Depaule (éds.). *Mégapoles méditerranéennes: Géographie urbaine rétrospective: Actes du colloque, Rome, 8-11 mai 1996*. Paris: Maisonneuve et Larose; Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Ecole française de Rome, 2000, pp. 912-937. (L'Atelier méditerranéen; 1)

Depaule, J.-C. (1995). «L'Anthropologie de l'espace.» dans: J. Castex, J.-L. Cohen et J.-C. Depaule. *Histoire urbaine et anthropologie de l'espace*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). pp. 17-73.

Elisséef, N. (1978) « Khân.» *Encyclopédie de l'Islam*. Leyden: Brill. Vol. 4, pp. 1043-1049.

Garcin J.-C. (2000a), «Le Moment islamique (vii^{ème}-xviii^{ème} siècles).» Papier présenté à: Claude Nicolet, Robert Ilbert et Jean-Charles Depaule (éds.). *Mégapoles méditerranéennes: Géographie urbaine rétrospective: Actes du colloque, Rome, 8-11 mai 1996*. Paris: Maisonneuve et Larose; Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Ecole française de Rome, 2000, pp. 90-103. (L'Atelier méditerranéen; 1)

Garcin J.-C. (éd.) (2000b). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Rome: Ecole française de Rome (Collection de l'EFR; 269).

Geertz, Clifford (1979). «Suq: The Bazaar Economy in Sefrou.» in: Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 123-313.

Geertz, Clifford (1986). *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris: Presses Universitaires de France.

Geertz, Hildred (1979). «The Meaning of Family Ties.» in: Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge. MA: Cambridge University Press, pp. 123-313.

Habermas, Jürgen (1978). *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot.

Hreitani, Mahmoud et Jean-Claude David (1984). «Souks traditionnels et centre moderne: Espaces et pratiques à Alep (1930-1980).» *BEO*: vol. 36, pp. 1-78.

Ilbert, Robert (1982). «Ville islamique: Réalité ou abstraction.» *Les Cahiers de la recherche architecturale: Espaces et formes de l'Orient arabe*: vols. 10-11, pp. 6-13.

www.arab-unity.net

Ilbert, Robert (1991a). «De Beyrouth à Alger: La fin d'un ordre urbain.» *Vingtième siècle*: vol. 32, pp. 15-24.

Ilbert, Robert (1991b). «Le Miroir des notables.» dans: *L'Espace du public: Les Compétences du citadin*: *Colloque d'Arc-et-Senans 8-10 novembre 1990*. Paris: Plan Urbain éditions, pp. 104-107.

Johansen, Baber (1980). «The Claims of Men and the Claims of God: The Limits of Government Authority in Hanafite Law.» *Pluriformiteit en verdeling van de macht in het midden-osten*: moi-publicatie 4, Nijmegen, januari, pp. 60-104.

Joseph, Isaac (1998). *La Ville sans qualités*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

Kerrou, Mohamed (2002). «Le Mezwâr ou le censeur des moeurs au Maghreb.» dans: Mohamed Kerrou (dir.). *Public et Privé en Islam: Espaces, autorités et libertés*. Paris: Maisonneuve et Larose; [Tunis]: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, pp. 313-343. (Connaissance du Maghreb)

Levi-Provençal, E. (2001). *Séville musulmane au début du xii*ème *siècle: Le Traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Massignon, L. (1924). «Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants du Maroc (1923-1924).» *Revue du Monde Musulman*: vol. 58.

Mauss, Marcel (1993). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. (1ère éd. 1950).

Mermier, Franck (1989). «Le Marché de Sanaa: Porte intérieure de la ville.» *Maghreb Machrek:* vol. 123, pp. 171-176.

Mermier, Franck (1997). *Le Cheikh de la nuit- Sanaa: Organisation des souks et société citadine*. [Paris]: Sindbad; Arles: Actes Sud.

Métral, Jean (1995). «Ordres urbains et cosmopolitismes en Méditerranée orientale.» Papier présenté à: Isaac Joseph (éd.). *Prendre place: Espace public et culture dramatique: [Colloque Espaces publics, esthétiques de la démocratie, 23 au 30 juin 1993, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle]*. [Paris]: Ed. Recherches; Plan urbain, 1995. pp. 261-271.

Miquel, André (1988). *La Géographie humaine du monde musulman*. Paris: EHESS. Tome 4.

Naciri, Mohamed (1997). «Le Rôle de la citadinité dans l'évolution des villes arabo-islamiques.» Papier présenté à: Mohamed Naciri et André Raymond (éds.) *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe [Acts]*. Casablanca, Fondation Ibn Saoud, pp. 131-148.

Peraldi, Michel (2001). «Introduction.» dans: Michel Peraldi (ed.) *Cabas et containers: Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris: Maisonneuve et Larose, pp. 7-30. (Série Frontières, villes, lieux de passage)

Le Petit, Bernard (1996). «La Ville: Cadre, objet, sujet.» *Enquête, La ville des sciences sociales*: vol. 4, pp. 11-34.

Le Petit, Bernard (1993). «Une Herméneutique urbaine est-elle possible?.» Papier présenté à: Bernard Lepetit et Denise Pumain (éds.), *Temporalités urbaines*. Paris: Anthropos, pp. 287-299. (Collection villes)

Potter, D. (1968). «The Bazaar Merchant.» Papers presented at: S. N. Fisher (éd.). *Social Forces in the Middle East* (conference). New York: Greenwood Press, pp. 99-115.

Qudsi, E. (1885), «Notice sur les corporations de Damas.» Papier présenté à: *Actes du VI*ème *congrès international des Orientalistes*, second part, VI, Leyden, pp. 7-34.

www.arab-unity.net

Raulin, A. (1987). «Où s'approvisionne la culture?.» dans: Jacques Gutwirth et Colette Pétonnet (éds.). *Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques*. Paris: Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, pp. 103-121.

Raymond, André (1974). *Artisans et commerçants au Caire au xviii^{ème} siècle*. Damas: L'Institut français d'études arabes de Damas (IFEAD)

Raymond, André (1985). *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*. Paris: Sindbad.

Raymond, André (1989). «Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles.» *Maghreb Machrek*: no. 123, pp. 194-201.

Raymond, André (1993). *Le Caire*. Paris: Fayard.

Raymond, André (1995). «Ville musulmane, ville arabe: Mythes orientalistes et recherches récentes.» dans: Jean-Louis Biget et Jean-Claude Herve (éds.). *Panoramas urbains: Situations de l'histoire des villes*. Fontenay-aux-Roses; Saint-Cloud: ENS éd., pp. 309-336. (Sociétés, espaces, temps)

Remy, Jean et Liliane Voyé (1981). *Ville, ordre et violence: Formes spatiales et transaction sociale*. Paris: Presses Universitaires de France. (Espace et liberté)

Revel, Jacques (1995). «L'institution et le social.» dans: Bernard Lepetit (éd.). *Les Formes de l'expérience: Une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel, pp. 63-84.

Rodinson, Maxime (1966). *Islam et capitalisme*. Paris: Seuil.

Rodinson, Maxime (1973). «Préface.» dans: P. Chalmeta. *El señor del zoco en España*. Madrid: Instituto hispano-arabe de cultura, pp. xv-lxix.

Shuval, Tal (1998). *La Ville d'Alger vers la fin du xviii^{ème} siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Sperber, Dan (1982). *Le Savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.

Le Tourneau, Roger (1949). *Fès avant le Protectorat*. Rabat: Institut des hautes études marocaines.

Troin, Jean-François (1975). *Les Souks marocains: Marchés ruraux et organisation de l'espace dans la moitié nord du Maroc*. Aix-en-Provence: Edisud. 2 vols.

Valensi, Lucette (1986). «La Tour de Babel: Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord.» *AESC*: pp. 817-838.

Valensi, Lucette (2000). «La Mosaïque tunisienne: Fragments retrouvés.» dans: J. Alexandropoulos et P. Cabanel (éd.). *La Tunisie mosaïque: Diasporas, cosmopolitisme, archéologies de l'identité*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, p. 23-29.

Valensi, Lucette et Abraham L. Udovitch (1984). *Juifs en terre d'Islam: Les Communautés de Djerba*. Paris: Editions des archives contemporaines.

Vidal, Daniel (1996). «Le Territoire de l'altérité.» dans: Sylvia Ostrowetsky (éd.). *Sociologues en ville*. Paris: L'Harmattan. pp. 45-56.

Wirth, E. (1974) «Zum Problem des Bazars (suq, çarsi): Versuch einer Begriffsbestimmung und Theorie des Traditionellen Wirtschaftszentrums der orientalisch-islamischen Stadt.» *Der Islam*: vol. 51, no. 2, pp. 203-260.

Wirth, E. (1982) «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales?: Une Problématique face au changement.» dans: Abdelwahab Bouhdiba et Dominique Chevallier (éds.). *La Ville arabe dans l'Islam*. Tunis: CERES; Paris: CNRS, pp. 193-225.

www.arab-unity.net

المجالات العامة والفضاء الحضري: مقاربة نقدية مقارنة(*)

فواز طرابلسي(**)

الجامعة الأميركية في بيروت.

ترجمة: مها بحبوح

مقدمة

الافتراض الموجّه إلى هذه الدراسة هو أن النظريات والمفاهيم والأفكار التي تنشأ ضمن وضع قومي أو إقليمي معيّن، ليست بالضرورة قابلة للتطبيق ضمن وضع آخر. فعلى رغم أن العديد من المُثُل والقيم باتت شاملة (Universal)، بصرف النظر عن موقع نشوئها الأصلي، لا نستطيع القول إن كل نظرية أو مفهوم أو فكرة تمّ إنتاجها ضمن مجال نظري محدّد ــ وفي الحالة قيد الدراسة نعني بذلك الغرب ــ تتمتع بالضرورة بكفاءةِ التطبيق الشامل، قبل إخضاعها للاختبار أو للتحقيق النقدي. والواقع أن فكرة المجال العام (Public Sphere) هي فكرة تبدو متطابقة مع التجربتين الأوروبية والأمريكية الشمالية إلى الحدّ الذي لا يسمح لها بأن تكتسب، بدهياً، قيمةً وإمكانيةَ تطبيق شاملتَيْن.

ولتبديد أي سوء تفاهم، أسارع هنا إلى الإعراب عن تحفظي بشأن مدلولَيْن متضمَّنَيْن عادة في مقولة كهذه: المدلول **الأول** هو أن المنهج الذي ينطوي عليه الافتراض، والذي يقودنا بشكل أساسي إلى تبنّي مقاربة نقدية تاريخية ومقارِنة لمسألة المجال العام، لا يعني تبنّي أي شكل من أشكال جوهرية (Essentialism) القومية أو الثقافية. أما المدلول **الثاني**، فهو أن مجرد الإتيان بأية أفكار أو مفاهيم أو نظريات ونشرها من قِبَل مؤسسات دولية، وبالتالي اعتبارها «عالمية» (Global)، لا يكفي، بحدّ ذاته، لجعلها شاملة. كما أن ادعاء «العالمية» لا يُضفي على تلك النظريات والمفاهيم صفة من الشمولية.

وبعد طرح بعض الملاحظات الأولية التي يثيرها الافتراض المذكور، سوف أُجري مقارنة

(*) قدمت نسخة أولى من هذه المقالة إلى: «The Fifth Mediterranean Social and Political Research Meeting», Florence and Montecatini Terme, 24-28 March 2004, organized by the Mediterranean Programme of the Robert Schuman Center for Advanced Studies at the European University Institute.

ونشرت تحت عنوان: Fawwaz Traboulsi, «Public Spheres and Urban Space: A Critical Comparative Approach,» *New Political Science*, vol. 27, no. 4 (December 2005).

(**) البريد الإلكتروني: fawwaz.traboulsi@gmail.com.

www.arab-unity.net

بين الأوضاع التي كانت وراء نشوء المجالات العامة في أوروبا وأمريكا الشمالية وفي الوطن العربي. ومن ثم سوف أتناول الدور الإشكالي للمجال العام في صيرورة الدمقرطة (Democratization). لقد كرّر يورغن هابرماس (Habermas) مراراً أن فكرة المجال العام هي فكرة تحريضية تحفيزية (Motivating)، وليست مجرد فكرة وظيفية (Instrumental). وهو بذلك يؤكد التأثير المستقل للمجال العام في الفعل (Action)، والفعل السياسي تحديداً. لكن الهدف في الحالتين يظل واحداً، وهو إسهام المجالات العامة في الصيرورة الديمقراطية، سواء بصورة عامل في مسيرة التحوّل إلى الديمقراطية، في الدول التي لا توجد فيها أنظمة ديمقراطية، أو بصورة وسيلة تصحيحية للانحرافات والفساد في المؤسسات والممارسات الديمقراطية في الدول الغربية المتقدمة.

أولاً: ملاحظات أولية

يثير القبولُ السائد، دون تمييز، في دول الجنوب للكثير من النتاج الفكري المعولَم، خلال عصر ما بعد الحرب الباردة، عدداً من الأسئلة والملاحظات النقدية والمنهجية. وقد ولَّدت أساليب المقاربة، التي لا تكفّ عن التحول إلى قضايا المنطقة، مقاربة تعتمد البدء من الصفر (Tabula rasa) لإنتاج المعارف الاجتماعية. نجد بالتالي أن الإنتاج الفكري يقوم بتغيير مساره مع كل «موضة فكرية» مفروضة عالمياً، ما يؤدي مراراً إلى إعاقة أي محاولة للتقويم النقدي لـ «الموضة» السابقة التي تتعرض عموماً للانتقاد كونها أصبحت عتيقة الطراز، أو غير مناسبة للتكيّف مع التطورات العالمية الجديدة أو النظام العالمي الجديد. وتكون النتيجة الحتمية تكرار البدايات دون أي تراكم للمعرفة، لأن عناصر الواقعية الاجتماعية يُعاد تعريفها وتصميمها، باستمرار، وبكل بساطة تُطلق عليها أسماء جديدة.

وبالإمكان متابعة هذه النزعة في جميع مجالات النتاج الفكري عملياً. والمثال المناسب هنا «**تقارير التنمية البشرية**» الخاصة بالمنطقة والصادرة عن الأمم المتحدة. فتعبير «التنمية البشرية» (Human Development) يحلّ حالياً محلّ تعبير «التنمية» (Development) بدعوى أن فكرة التطور ذاتها قد أُلغيت من قاموس المجال الاقتصادي (تُركت للأسواق غير النظامية، ويُشار إليها حالياً في أفضل الأحوال بالتعبير المتواضع «النمو» (Growth)) ليشمل الثالوث الجديد: الحرية والمعرفة والنوع (Gender). وهذا الاستبدال، بدل أن يدمج الجدّة (Novelty) ضمن مجموعة المشاكل الفعلية للمنطقة، أو يتمثّل هذه الجدة ضمن جدليته النظرية، غالباً ما يحجب تلك المشاكل، بكل بساطة. فقد حلّت الدراسات التي تتناول الفقر محل الدراسات التي تتناول توزيع الدخل ــ اقتصرت الدراسات الأخيرة على دراسات تجري على مستوى عالمي (المليار الأغنياء (the Rich Billion) ومن تبقّى) ــ بعد أن بدأ الفقر يتحول إلى ما يشبه الكارثة الطبيعية أو الوباء. والنتيجة أننا ندرس الفقر دون دراسة الثروة. نحن نعرِّف «الفقير» ولا نعرِّف «الغني». وفي ما يتعلق بالطبقات الوسطى، فهي إما أن تُصوَّر وكأن عددها وتأثيرها قد تقلصا، وبالتالي، فهي تحتضر، أو يُناط بها دور المؤتمَن على رسالة الديمقراطية. وفي الحالتين لا يُستثمَر سوى أقل القليل، بلغة الجهد السياسي ــ السوسيولوجي، في دراسة السلوك السياسي للطبقات المشار إليها، في ضوء الافتراض أن هذه الطبقات قد

www.arab-unity.net

تميل إلى ممارسة سلوك متجانس أحادي الاتجاه (Unidirectional). أما في ما يخصّ حلّ مشكلة الفقر، فالأمر هنا لا يقلّ عن مشروع طموح للأمم المتحدة لمحو الفقر على نطاق عالمي مع تحديد تواريخ ثابتة لإنجاز «العمل». ولكن يبقى أن نقول إن محو الفقر نهائياً يجري تأجيله عاماً بعد عام مع انكشاف النتائج الهزيلة لتلك الحملة.

تشغل حقوق الإنسان والمجتمع المدني الساحة السياسية حالياً نظراً إلى أن المعالجة نفسها الواردة أعلاه قد جرى إفرادها لموضوع الانفصال بين الدولة/المجتمع المدني. وبدل أن يكون هذا «الثنائي» الشهير عنصراً مكمِّلاً مرغوباً فيه، وعاملَ تصحيح للمجموعة الثرية المعقّدة من المعارف الخاصة بعلاقات الدولة/المجتمع، وهي المعارف التي طوّرتها العلوم الاجتماعية على مرّ العقود، يتبيَّن أن هذا الثنائي إنما هو عامل للإفقار النظري، نظراً إلى أنه قد تمّ فرضه كصيغة تبسيطية اختزالية على كامل المجال النظري الذي نحن بصدده.

وسوف أقتصر على ملاحظتين بهذا الشأن:

الملاحظة **الأولى** تتصل بالنتاج الفكري المتعلق بصيرورة الدمقرطة في الوطن العربي. فقد حفل هذا النتاج بالتفسيرات، وحتى بالتنظير، بشأن غيابٍ للديمقراطية بدل قيام النتاج المذكور بالعملية الأكثر أساسيةً وإلحاحاً، وهي تفسير وتحليل وتشخيص وجود الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية القائمة فعلاً. من جهة أخرى، نجد أن «سدّ» هذه الثغرة يميل، على نحو متزايد، إلى اتخاذ شكل وضع النماذج المبسّطة أو تحقيق الأمنيات، وتركّز العمليتان كلتاهما على النموذج الديمقراطي الغربي. هذا لا يعني أن من الخطأ الرغبة في نموذج كهذا، على رغم أن مدى تمثّل النموذج المذكور من قِبَل المؤيدين له، لم يتضح بعد. وتكمن المشكلة في أن تشخيص الدكتاتورية وتتبّع أساليب ووسائل الانتقال من النظم الدكتاتورية والاستبدادية إلى الديمقراطية، لم يلقيا سوى قدر قليل من الاهتمام وقدر أقل من الجهد الفكري، وذلك على رغم الأهمية الأيقونية المعطاة لعملية «الدمقرطة». وينبغي لهذا الجهد الفكري إنتاج معارف تتصل بالمتطلبات الاقتصادية ـ الاجتماعية للديمقراطية (مقارنة بتضخم الآراء القائمة على أساس «ثقافي»)، وبكلفة هذا التحوّل (بلغة الأولويات والتضحيات... الخ) وبالفترة الزمنية اللازمة (بلغة مراحل التحوّل، وتراكم ظروفه الضرورية الكافية، والإجراءات... الخ).

الملاحظة **الثانية** تتصل بالعلاقات السائدة بين الدولة والمجتمع. وهنا نواجه التباساً مزدوجاً. الجانب **الأول**، الالتباس الموجود بين الدولة ـ أي الأشكال الممأسسة من المجتمع السياسي ـ من جهة، والنظام السياسي العابر القائم في لحظة تاريخية معيّنة، من جهة أخرى. الجانب **الثاني**، الالتباس الموجود بين المجتمع والمجتمع المدني، أي بين الشكل العام للتنظيم الاجتماعي البشري في منطقة محدَّدة، بما في ذلك الدولة، ومجموع التجمّعات المستقلة وأشكال الجمعيات الطوعية ضمن المجتمع، التي يجمعها عامل مشترك، وهو استقلاليتها في مواجهة الدولة.

هل تشكِّل الدولة الضعيفة، دائماً، ضمانة لوجود مجتمع مدني قوي؟ ما هو تأثير الدولة الضعيفة في تماسك وتلاحم المجتمع عموماً، وأعني هنا أي مجتمع؟ هل يمكننا دعم الادعاء

www.arab-unity.net

بأن الديمقراطيات الغربية تتميز بوجود دول ضعيفة؟ وإذا أخذنا النموذج المتطرف لليبرالية السياسية والاقتصادية، هل يمكننا القول، بثقة، إن الولايات المتحدة تضم دولة/حكومة ضعيفة؟ في المقابل، هل تتميز جميع الدكتاتوريات بوجود دول «قوية»، وماذا يعني ذلك تحديداً؟ أخيراً، هل يؤدي إضعاف الدولة دائماً إلى اتساع المجال العام للمجتمع المدني، ومن ثم إلى التطور باتجاه الديمقراطية؟

هذه الأسئلة، وأسئلة أخرى مماثلة، ينبغي تناولها بجدية في النتاج الفكري المتصل بعملية الدمقرطة في دول «الجنوب». وهذا ليس بالمقام الذي يمكن فيه بحث هذا الموضوع بالتفصيل. مع ذلك، يمكن الاكتفاء بالقول إن الدولة تلعب، في العديد من دول الجنوب، كما في التجربة التاريخية لدول الشمال، دوراً مهماً ــ بل رئيسياً أيضاً في بعض الأحيان ــ في تماسك وتلاحم المجتمع ككل. وفي هذه الحالة، قد يعني ضعف الدولة أو انهيارها انهيار المجتمع ذاته، بدل أن يعني قيام مجتمع مدني قوي، أو يعني التطور باتجاه الديمقراطية.

ويمثل غزو العراق بقيادة الولايات المتحدة مثالاً فاجعاً على هذه المشكلة. فخلال تلك الحرب القصيرة، نجد أن التدمير شبه المبرمج وشبه العفوي (أي الفوضوي) للدولة العراقية ــ الذي لم يكن بأية حال مطلباً ضرورياً لقلب نظام الحكم البعثي ــ يستحق منا وقفة متأنية لإمعان الفكر بما حصل، وذلك بالقدر الذي كان فيه هذا الانهيار، وما يزال، مصدراً للقلق العميق. وهنا نستخدم تعبير «التدمير شبه المبرمج للدولة العراقية» للإشارة إلى العملية التي حملت الاسم الرمزي «بناء أمة» بدل «تغيير النظام». وقد تضمّنت العملية رفض قوات الاحتلال، التي تقودها الولايات المتحدة، الدفاع عن أية مؤسسات حكومية عدا وزارتي النفط والداخلية، هذا بالإضافة إلى القرارات التي تلت الاحتلال، والقاضية بحلّ الجيش العراقي بكامله، والإدارات وحزب البعث. وقد تبيَّن أن «تدمير الدولة» كان الشرط المسبق لـ «بناء الأمة».

وفي حال الرغبة بتفادي السؤال عن النيات، فإن أقل ما يمكن أن يقال بشأن هذه العملية هو أنها أدَّت إلى نتيجتيْن كارثيتَيْن: النتيجة **الأولى**، عند مستوى صيرورة الدمقرطة. لنفترض جدلاً أن دمقرطة العراق كانت مطلباً جدياً للتحالف الذي قادته الولايات المتحدة. يمكن عندها أن نقول، وبثقة، إن صيرورة الدمقرطة قد نُقلت إلى موقع ثانوي عندما شغلت مسألة الأمن وإعادة بناء الدولة العراقية الموقع الأول، وقبل أي مسألة أخرى. النتيجة **الثانية**، تعتبر الحالة العراقية مثالاً على وضع تكون فيه الدولة ــ وهي هنا ليست بأي حال مرادفاً لنظام صدام حسين البعثي ــ مكوِّناً أساسياً في وحدة المجتمع العراقي المتعدد الإثنيات والطوائف. ولا يمكننا الاقتصار على إرجاع الانقسام السريع الذي يشهده العراق والعراقيون، حسب خطوط طائفية وإثنية، إلى سياسات صدام حسين حصراً. فالعامل الموضوعي لتدمير الدولة العراقية ــ كدولة ــ يتعلق إلى حدّ كبير بالوضع المذكور أعلاه. ويمكننا، بالطبع، القول إن العلاقة بينهما هي علاقة جدلية. وبإمكاننا حتى المغامرة بالقول إن الأزمة العراقية الحالية يمكن اعتبارها جزئياً نتيجةً لوجود دولة جرى إضعافها ويتزايد عجزها عن تحقيق الدرجة الدنيا اللازمة من وحدة وتكامل مجتمعها، في وقت يعجز فيه المجتمع عن توليد القوى اللازمة لإنتاج دولة جديدة بشكل دستوري.

www.arab-unity.net

ثانياً: حول دور المجال العام في التحوّل إلى الديمقراطية في التجربة الأوروبية

هل يُعتبر المجال العام سبباً للتحول الديمقراطي في المجتمعات الأوروبية، أو نتاجاً له، أو الاثنين معاً؟ في الإجابة عن تلك الأسئلة، يبدو هابرماس مرتبكاً. في البداية، يعزو هابرماس فكرة المجال العام، تاريخياً، إلى أوروبا القرن الثامن عشر، حين برزت المجالات العامة «البرجوازية» كقوة مقابلة للدولة الاستبدادية وكانت مستقلة عنها، وتعتبر الخاصية الثانية شرطاً مسبقاً للوظيفة الأولى. وهذه الإشارة التاريخية، تحديداً، هي التي تثير عدداً من الأسئلة المتصلة بالشروط والقوى الفاعلة في صيرورة التحول من الاستبداد إلى الديمقراطية.

سأقتصر هنا على طرح سؤالين: السؤال **الأول**، هل يمكن اعتبار الاقتراحات الداعية إلى إعادة خلق المجتمع المدني في دول خارج أوروبا وأمريكا الشمالية على أنها محاولات لإعادة خلق إحدى الصيرورات التاريخية التي مرّت بها أوروبا، أي تطوير الرأسمال الصناعي وتدعيمه؟ يقول بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee)، مجيباً عن هذا السؤال، إن «الافتراض المركزي في هذا الطرح هو أن المفاهيم الأوروبية في الفلسفة الاجتماعية» مثل «المجتمع المدني»، «هي وحدها التي تتضمن إمكانية التعميم الشامل». ومن هنا، يضيف تشاترجي: «فإن **ريفية** (Provincialism) التجربة الأوروبية تُعتبر بمثابة التاريخ **الشامل** للتطور» (Hardt, 2002: 174)(*). وهنا يقتضي الإنصاف القول إن هابرماس لم يدَّعِ إطلاقاً أن تحليله للرأسمالية المتطورة وأفكاره المتعلقة بالمجتمع المدني والمجال العام، تتضمن أية دروس إلى بقية دول العالم. فهو قد أقرَّ فوراً أن رأيه هو «رأي محدود يركِّز على أوروبا» (Habermas, 1985: 104) ، ويشكّل هذا الاعتراف برهاناً إضافياً ــ ولكن ذلك لا يعني أنه لا يوجد ما يمكن أن نتعلّمه من تلك التجربة ــ بل يعني أن المطلوب هو مقاربة تاريخية نقدية تستلهم تلك التجربة وتستخلص منها الدروس.

السؤال **الثاني**، هل كانت المجالات العامة «البرجوازية» ــ التي لعبت دور القوة المقابلة للدولة الاستبدادية ــ شرطاً ضرورياً وكافياً في عملية تحوّل بريطانيا والدول الأوروبية الأخرى إلى الديمقراطية؟ في محاولتي الإجابة عن هذا السؤال، أودّ أن أناقش استخفاف هابرماس، على ما يبدو، بدورِ عاملٍ حاسم في صيرورة دمقرطة المجتمعات الأوروبية، أي دور القوى غير البرجوازية والقوى المناهضة للبرجوازية في إحداث التغييرات الثورية الراديكالية في مجتمعاتها، وهو الدور الذي وصل إلى ذروته في عملية التحوّل النهائي إلى مجتمعات ديمقراطية. ويمكن أن نعزو هفوة هابرماس إلى مجموعة من العوامل المختلفة، ولكن المتقاربة والمترابطة:

في المقام الأول، يرى هابرماس في المجالات العامة ميادين للنقاش النقدي العقلاني الهادئ، يجري فيها التشديد على اللغة والخطاب والتشاور وتكوين الرأي والثقافة، وهي تسهم

(*) إبراز الكلمات بالأسود من عند المؤلف.

www.arab-unity.net

جميعها في مفهومه الشهير «التفاعل الخطابي» (Discursive Interaction). ولعلّنا نجد أبلغ توصيف للمجال العام، كما يفهمه هابرماس، في تعريف نانسي فريزر (Nancy Fraser): «مسرح في المجتمعات المعاصرة تحدث فيه المشاركة السياسية عبر الكلام» (Fraser, 1992: 110)، ولكن لنر ما يقوله هابرماس نفسه:

«المجال العام هو ظاهرة اجتماعية أولية شأنها شأن الفعل، والفاعل، والجمعية (Association) والجماعة (Collectivity)، لكنها ظاهرة تستعصي على المفاهيم التقليدية لـ «النظام الاجتماعي». المجال العام لا يمكن فهمه كمؤسسة، ولا كمنظمة بطبيعة الحال، بل إنه ليس حتى إطاراً من الأعراف يضم كفاءات وأدواراً متباينة وأنظمة للعضوية وإلى ما هنالك. وهو لا يمثّل إلى حدّ ما منظومة، ولكن يسمح لمنظومة ما بإحاطة نفسها بتخوم داخلية. وهو يتميز بآفاقٍ مفتوحة ونفّاذة ومتحولة. وفي أفضل الأحوال، يمكن وصف المجال العام بشبكة للتواصل وتبادل المعلومات ووجهات النظر (أي، الآراء التي تعبّر عن مواقف سلبية أو إيجابية)، وضمن هذه الصيرورة، تجري تصفية/تنقية هذا الدفق من التواصل وتركيبه بحيث ينضوي ضمن رزم من الآراء **العامة** المتعلقة بموضوعات محددة. (...) **تجري إعادة إنتاج المجال العام من خلال فعل تواصلي** (Communicative Action) يكفي للقيام به مجرد إتقان لغة طبيعية...» (Habermas, 1996: 360)(*).

كما يؤكد هابرماس الطبيعة البرجوازية للمجال العام، مشيراً ضمناً إلى أن هذا المجال مُعرَّض للتهديد الدائم من قِبَل الطبقات الاجتماعية غير البرجوازية التي تستطيع الوصول إليه، أي الطبقات التابعة (Subaltern Classes). كما يأخذ عليه الكثير من النقاد أنه بذلك يثير جدلاً بشأن جدليات الضم/الإقصاء في مفهوم هابرماس للديمقراطية، أي إقصائه للطبقة والنوع. ويحذر هابرماس صراحة من «الحركات الشعبوية» (Populist) التي تمثل «تقاليد جامدة من عالم ـ حياتي (Lifeworld)(**) تتهدّده «الحداثة الرأسمالية»، وهي حركات يعتبرها هابرماس، في أساسها، «مناهضة للديمقراطية» (Habermas, 1996: 371). والواقع أن الرأي الذي يتمسك به هابرماس هنا هو أن التطفل من هذا النوع سيكون من شأنه التشويش على إمكانية التمييز الضرورية لمجتمع الدولة/المجتمع المدني.

يرفض هابرماس التغيير الراديكالي في المجتمع المعاصر وفي السلطة السياسية، على الأقل في أوروبا والولايات المتحدة، وبعد انهيار التجربة السوفياتية، ارتفعت وتيرة تحذيره ضد «الثورات الاجتماعية». وقد تخلّى عن المشروع الماركسي التقليدي القائل بسلطة الطبقة العاملة بعد فشل هذه الطبقة في تحقيق الوعد بالليبرالية. فقد كشفت الطبقة المذكورة عجزها عن تحويل المؤسسات الرأسمالية السياسية والاجتماعية بحيث تتفق مع المثاليات «البرجوازية» المُعْلَنة، كالحرية والديمقراطية، بل إن هابرماس يمضي إلى حدّ القول إنه لا يمكن إحلال أي شيء محل الرأسمالية (أي السوق الرأسمالية والدولة الرأسمالية) (Habermas, 1997: 133).

(*) إبراز الكلمات بالأسود من عند المؤلف.

(**) عالم ـ حياتي يعني سياق إعادة إنتاج الرموز في مجتمع ما أو هو الخلفية المؤلفة من الخبرات والآراء التي يحملها الفرد (المترجم).

www.arab-unity.net

ما يثير الدهشة في مقولة هابرماس هذه، افتراضُه أن المساواة هي مثال «برجوازي». ولا ريب في أن الالتباس ناشئ عن الافتراض القائل إن الثورة الفرنسية كانت، هي ذاتها، ثورة «برجوازية».

والفكرة التي ينبغي توضيحها هنا هي أن التحوّل الحاسم نحو الديمقراطية في أوروبا لم يكن فقط دالَّة (Function) على التأثير السياسي للمجال العام، بل كان نتاجاً للثورات السياسية والاجتماعية الراديكالية العنيفة التي لعبت فيها الجماهير الشعبية دوراً رئيسياً. وجاءت النتيجة النهائية، أخيراً، بصورة تغيير راديكالي، ليس فقط في شكل الدولة، بل في طبيعتها ووظيفتها أيضاً. وبالتالي، كانت الدمقرطة صيرورة تاريخية جمعت بين الثورات الراديكالية (أربع ثورات في فرنسا، في الأعوام ١٧٨٩، و١٨٣٠، و١٨٤٨، و١٨٧٠) وفترات طويلة من التغيير التراكمي، ليكون الناتج في النهاية تحوُّلاً بنيوياً من الاستبداد إلى الديمقراطية.

والواقع أن كلًّا من الثورتين الأوروبيتين الرئيسيتين، الإنكليزية والفرنسية، أطلقت صيرورتين ثورويتين، لا ثورة واحدة: أطلقتا ثورة من أجل الحرية، وثورة من أجل المساواة، في آنٍ معاً. وتمثَّل كلٌّ من الثورتين تحالفاً مختلفاً للقوى. في التجربة الإنكليزية، تمثَّلت العناصرُ الراديكالية بحركات من نوع «الأسرويون» (Familists) التي كانت تدعو إلى إلغاء الملكية الفردية. كما عارضت حركة «التسويديين» (Levellers) كلًّا من الإقطاعية والرأسمالية، ودعت إلى المساواة بين جميع الرجال الإنكليز، وإلى الحق التمثيلي لجميع الذكور، ولكن دون أية متطلبات في ما يتعلق بالملكية. وكانت نتيجة الثورتين تسوية قسرية اقتصرت فيها فكرة المساواة على المجالَيْن القانوني والسياسي، في حين ظلت اللامساواة هي العرف القائم في المجال الاقتصادي ــ الاجتماعي. ومن المعروف طبعاً أن تلك التسوية ــ التي أنتجت في التجربة الفرنسية الثالوث المشهور: حرية، مساواة، إخاء ــ تم فرضها على ممثلي الطبقات التابعة عن طريق عنف الدولة وتشريعها.

ثالثاً: المجالات العامة من منظور تاريخي: تطوّر تمّ تعطيله

أودّ الآن عرض الجدل القائل إنه، وفي مرحلتين تاريخيتين، تم تعطيل مسار نشوء المجال العام في الوطن العربي، وهو المسار الذي حرَّكه تطور الرأسمالية الطرفية (Peripheral) بشكل أساسي من خلال إثارة مسائل الكولونيالية، والقومية، وتلك المتعلقة بالهوية.

كانت التنظيمات العثمانية، التي صدرت عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦، تمثل برنامجاً طموحاً للمركزية والعلمانية والحداثة والإصلاح السياسي، في وقت واحد. وكان الدافع خلف تلك التنظيمات يضمّ فكرتين متناقضتين: **الأولى**، الاستجابة للضغوط الأوروبية لإصلاح بنية الإمبراطورية؛ و**الثانية**، تبنِّي بعض قيم ومؤسسات الدولة الأوروبية على أمل إيجاد الظروف المساعدة على القيام بتنافس مجْدٍ مع القوة العسكرية والاقتصادية المتنامية في الدول الأوروبية. ويكاد يتفق المؤرخون على أن التنظيمات العثمانية ما هي إلا واحدة من المحاولات الأخيرة الرامية إلى خلق فردٍ عثماني يتوجّه ولاؤه إلى الدولة بدل التوجّه إلى مجتمعه

www.arab-unity.net

الصغير أو إلى طائفته، أو حتى إلى السلطان. وسرعان ما ظهر تأثير التنظيمات في المناطق العربية في الإمبراطورية، إذ إن تلك المناطق كانت قد شهدت حركة محمد علي الهادفة إلى الحداثة والإصلاح، وهي الحركة التي قاومها وأحبطها دور الإمبراطورية العثمانية ذاتها وحلفاؤها البريطانيون.

شهدت المرحلة التي تلت إصدار التنظيمات ازدهار مظاهر مختلفة لمجالٍ عام ناشئ في جميع أرجاء المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية. ومع أن هذه الدراسة ليست بالمقام المناسب لإجراء تحليل مفصّل لهذه الحركة المتعدّدة الأوجه، فإن الأمر يقتضي الإشارة إلى بعض أبرز مظاهرها.

يمكن اعتبار التطور الحضري العصري المثير للإعجاب أوضح مظاهر المجال العام الناشئ. فلم يقتصر الأمر هنا على انتشار فضاءات حضرية، بصورةِ ساحات عامة وحدائق وطرق عريضة ومتنزّهات، وإلى ما هنالك، بل إن المدن أيضاً كانت تشهد الظواهر نفسها التي عرفتها أوروبا خلال القرن الثامن عشر: انتشار المقاهي، والجمعيات، والمسارح، والنوادي والصالونات العلمية والأدبية والثقافية، وإلى ما هنالك... وبالإضافة إلى ما تقدم، نشطت الجمعيات السرية المستقلة في مجال تنظيم الشباب والمناداة بالحكم الدستوري وباللامركزية، أو ببساطة، بالاستقلال السوري أو العربي.

ولم يقف الريف موقف المتفرج من تلك التطورات. فخلال ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، قام العامة والفلاحون بسلسلة من الثورات الريفية التي اجتاحت الجزائر وتونس وفلسطين وشمال سورية وجبل لبنان. وكان القاسم المشترك بين الثوار مقاومة فرض الضرائب الباهظة، والمطالبة بالأرض وبالمساواة السياسية والقانونية. كما شهدت الفترة ١٨٢٠ ــ ١٨٦٠ ثلاث ثورات شعبية في جبل لبنان، في الأعوام ١٨٢٠، و١٨٤٠، و١٨٥٨، كان من شأنها إرساء تقليد ممثلي القرى المنتخَبين، أي الوكلاء، الذين كُلِّفوا بمهمة قيادة الفلاحين طالما ظلوا «أوفياء لضمائرهم ولمصالح الفلاحين والصالح العام» (Harik, 1968: 213-214). وخلال ثورة كسروان (١٨٥٨ ــ ١٨٦١)، التي جمعت بين مقاومة فرض الضرائب وثورة فلاحية ضد السلطة (Jacquerie)، ظلت المنطقة لثلاث سنوات تُحكم بواسطة مجلس مؤلف من ١٠٠ وكيل منتخَب، بـ «قوة الحكومة الجمهورية». وكان رئيس المجلس، طانيوس شاهين، غالباً ما يشير إلى مراسيم الإصلاح العثمانية الصادرة عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦، للمطالبة بـ «التسوية العامة والحرية الكاملة» (Porath, 1966: 77-157).

من الوجهة الثقافية، ارتكزت نهضة الثقافة العربية، في مركزَيْها الرئيسَيْن القاهرة وبيروت، على بنى تحتية ثقافية كانت تتطور بسرعة مؤلَّفة من شبكات التعليم الواسعة، والمدارس الخاصة والعامة، وارتفاع معدَّل تعلُّم القراءة والكتابة، والتعليم المختلط، وتقدُّم وسائل الطباعة، وتطور «رأسمالية نشر» تمثلت في العدد الكبير من الصحف والمجلات. كانت صحيفة **الجوائب**، التي أصدرها أحمد فارس الشدياق، في استانبول، صحيفة شبه رسمية، وفي الوقت نفسه مستقلة عن السلطة العثمانية إلى درجة أثارت معها غضب تلك السلطة (فتم تعليق إصدارها بأمر رسمي أكثر من مرة)، كما كانت تُقرأ في كافة أرجاء الإمبراطورية، من

www.arab-unity.net

الجزائر حتى اليمن. وقد واكب جميع تلك التطورات تنامي نشوء «الفرد» في مقابل ابن الرعية والفرد الذي يشكل جزءاً من المجتمع. فقد كان كلٌّ من حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة الأفغاني ومحمد عبده، والمثقفين العلمانيين اللبنانيين، يطرحون العقلانية والتعليم والحرية الفردية كوسائل لمقاربة القضايا العلمانية والدينية الحساسة. ففي عام ١٨٦١، مثلاً، ترجم بطرس البستاني رواية دانييل ديفو (Daniel Defoe) روبنسون كروزو (Robinson Crusoe)، وكأنه يتخيل مولد الفرد في الإمبراطورية العثمانية. كما نجد زميله أحمد فارس الشدياق يركّز على مثال المساواة، بما في ذلك المساواة الاجتماعية، وأخلاقيات العمل، وتحرير المرأة، واحترام الوقت.

ولكن، في حين كانت التنظيمات العثمانية تنادي بالمساواة السياسية والقانونية بين رعايا الإمبراطورية، وتعلن الإجراءات المتخذة لفرض هذه المساواة، وتشرع في إطلاق صيرورة لعلمنة الدولة، عادت القوى الأوروبية أدراجها إلى سياسة «حماية الأقليات الدينية والإثنية» في الإمبراطورية العثمانية. وكان من شأن هذه السياسة وضع الأساس لشرعنة الانتدابيْن البريطاني والفرنسي على المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية، عقب الحرب العالمية الأولى.

اتخذ تبريرُ فرنسا لـ «حقوقها» الكولونيالية في سورية الطبيعية شكلَ الدفاع عن المسيحيين والشيعة والدروز والعلويين. من جهة أخرى، نرى أن وعد بلفور يعبِّر صراحة عن استغلال مسألة الأقليات لخدمة المصالح الكولونيالية. فالوعد بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين لم يكتف بإقرار وجود طبيعة قومية لليهود في كل أنحاء العالم، وإنكار هذه الطبيعة على الشعب العربي في فلسطين ــ الذي أشير إليه بالتعبير السلبي «الأقليات غير اليهودية الموجودة حالياً في فلسطين» ــ بل إن الفلسطينيين أنفسهم اعتُبروا «أقليات»، وكانت الحقوق التي حُدِّدت لهم ذات طبيعة «مدنية ودينية»، وليست سياسية.

إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية، كان المنطق ذاته يوجِّه عملية تقسيم الشرق الأوسط. فقد فُرض على العراق حكم الأقلية السنّية في حين حُرمت الإثنية الكردية من حقها في الحكم الذاتي، وشكَّل البدو والعشائر ركيزة إمارة «شرق الأردن» الجديدة المستحدثة (التي حكمت في ما بعد شعباً غالبيته من الفلسطينيين)، وتم تقسيم سورية إلى خمس دويلات وفق خطوط طائفية: دولتان للسنّة (في حلب ودمشق)، ودولة للمسيحيين في لبنان الكبير، ومنطقتا حكم ذاتي للدروز والعلويين.

وهنا تجدر الإشارة **أولاً** إلى أن تحويل القبائل والمجموعات الإثنية والأقليات الطائفية إلى كيانات سياسية، كان له تأثير مباشر في تطور المجال العام. فهذه الكيانات السياسية لم تكتف بإقرار صيغٍ للهوية والتضامن ذات طبيعةٍ ما دون قومية (Sub-national)، لتكون المستودع الطائفي للحقوق والواجبات، بل إنها أسست، بالإضافة إلى ذلك، شبكات المحسوبيات التي أسهمت في نمو وتطور الوجهاء الذين تبنّوا لعب أدوار وساطة ملتبسة بين الدولة والمجتمع، ولم تتمتع الجماعات (Communities) لا بالاستقلال الكامل، ولا بالتمثيل الكامل لأفرادها، والأهم من ذلك، أن الأفراد ظلّوا في جميع الأحوال في وضع التابع.

www.arab-unity.net

والنقطة **الثانية** في ما يخص العلاقة بين القومية والديمقراطية تتصل بالتجربتين في أوروبا، وفي الوطن العربي، وهما تجربتان قابلتان للمقارنة. فالقومية والديمقراطية، في الحالة الأوروبية، كانتا متمّمتين لبعضهما البعض، وذلك عندما فتح زوالُ الدولة الاستبدادية المجالَ أمام ظهور الأفراد الذين بدأت ولاءاتهم تتجه بشكل مطرد نحو الأمة ــ كما تجسّدت في الدولة القومية ــ مبتعدة بذلك عن الجماعات العائلية والمناطقية والدينية والإثنية. نجد في المقابل أن التجربة الكولونيالية في الوطن العربي خلقت وضعاً أحدث انفصالاً بين الحركة المناهضة للكولونيالية والساعية إلى الاستقلال والوحدة، من جهة، ومطلب الديمقراطية من جهة أخرى.

لم يكن التوجّهان على تلك الدرجة من التضاد خلال فترة الانتداب والأنظمة التي جاءت في مطلع عهد الاستقلال، والتي تميّزت بكونها أنظمة برلمانية تقوم على دعم وجهاء التجار ومالكي الأراضي. لكن الهوّة اتسعت بعد عام ١٩٤٨ كردّ فعل على إقامة دولة إسرائيل ومع نشوء الحركات القومية الجديدة وتأسيس الأنظمة «الشعبوية الراديكالية».

خلال تلك الفترة، لعبت الكولونيالية والحركة المناهضة لها دوراً رئيسياً في إعاقة نشوء المجال العام كوسيط لصيرورة الدمقرطة. فمن جهة، لعبت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ واشتداد حدة الصراع العربي ــ الإسرائيلي، دوراً في تبرير فرض أنظمة عسكرية شمولية. ومن جهة أخرى، برز التباس شديد في الرأي العام وفي الخطاب العام، وهو التباس يُعاد إنتاجه باستمرار، بين رفض الكولونيالية الغربية من جهة، ورفض الديمقراطية والحداثة كمنتَجيْن غربيَّيْن، من جهة أخرى. ويُعتبر الجدل الحالي بشأن احتلال العراق مثالاً صارخاً على إمكانية تجدُّد هذا التعارض الذي يُنتج ثنائياته الخاصة. فهناك، من جهة، أولئك الذين يودّون حلَّ هذه الثنائية بطريقة تلفيقية بأن يتمنّوا زوال «القومية» باعتبارها غدت فكراً ميتاً في عصر العولمة، في حين أننا نلاحظ تزايد العوامل التي تعيد إنتاج القومية في أكثر أشكالها تطرفاً. ومن جهة أخرى، نجد من يتمنّون زوال الدمقرطة. وهناك عدة تبريرات لذلك: أولوية المسألة القومية، أو اعتبار الديمقراطية خديعة أوروبية (وسيلة للهيمنة)، وفي أفضل الأحوال منتجاً غربياً يُعتبر، إما غريباً عن التراث القومي والديني للعرب والمسلمين، أو أنه موجود أصلاً في التراث المذكور بصورة الشورى.

رابعاً: المدينة والريف

ارتبط المجتمع المدني وحركة التنوير والمجالات العامة، عادة، بالمحيط الحضري. وسوف أناقش هنا مدى نسبية هذا الافتراض. لنبدأ بالتجربة الأوروبية. هل نستطيع القول بثقة إن دَور الريف في التحوّلات الديمقراطية في أوروبا يمكن اختزاله إلى مجرد دور رجعي، أي دَور مناهض للديمقراطية؟ وهل يمكن اعتبار ثورة منطقة الفانديه (Vendèe) الفرنسية النموذج الوحيد لتدخُّل الريف السلبي في صيرورة الدمقرطة في المجتمعات الأوروبية؟ ويبدو أن الجواب هو النفي. ليس فقط بسبب الإنجاز الذي حققه اليعقوبيون (Jacobins) لدى ربطهم

www.arab-unity.net

جماهير الفلاحين بالثورة عن طريق دمج مسألة الأرض ضمن البرنامج الثوري، بل أيضاً بالنظر إلى أن القاعدة السوسيولوجية الأساسية للجمهورية الفرنسية كانت الفلاحين والمزارعين المستقلين (Weber, 1976). لقد بدأ المؤرخون، الذين يضطلعون بمهمة إعادة النظر في الثورة الفرنسية، بطرح تساؤلات تتناول العديد من السمات التقليدية، والماركسية بشكل أساسي، لتفسير الصيرورة الثورية. فرانسوا فوريه (Francois Furet)، مثلاً، يركّز على دور النوادي والمهنيين من الطبقة الوسطى في الصيرورة الثورية، ويؤكد أن السلطة الثورية كانت، في واقع الأمر، بيد أوليغارشية (Oligarchy) عسكرية؛ مع ذلك فهو يؤكد أن الثورة الفرنسية كانت «ثورة شعبية» (Furet, 1995).

كما نجد أن المجموعات الاجتماعية الريفية قامت بدور أساسي في التجربة الإنكليزية. فقد طالبت حركة «الأسرويين» (Familists) بنزع الملكية الخاصة. وكانت حركة «التسويديين»، وليس تجار المركز التجاري في لندن، هي من عارضت الإقطاعية والرأسمالية، ونادت بالمساواة بين جميع الرجال الإنكليز، وبالحق التمثيلي لجميع الذكور، ولكن دون طرح أية متطلبات في ما يتعلق بالملكية.

ونجد أيضاً، وإن على نطاق أضيق، أننا لا نستطيع تجاهل دور الريف في تاريخ الأنظمة الانتخابية في الوطن العربي. فقد نجحت ثورة كسروان (١٨٥٨ ــ ١٨٦١) التي قام بها العامة، والتي تحدثنا عنها آنفاً، في فرض أول نظام انتخابي في متصرفية جبل لبنان (١٨٦١ ــ ١٩١٥)، وكانت تلك أول ممارسة لفكرة الانتخابات في الإمبراطورية العثمانية.

وضمن مجال آخر، ولكن وثيق الصلة بالموضوع، هل نستطيع القول بثقة إن «التمدن ظاهرة حضرية حصراً؟ يميّز أنطونيو غرامشي (Gramsci) بين المدن الصناعية والمدن غير الصناعية. فالأولى فقط تتمتع بخاصية كونها متطورة أكثر من الريف، أما في المدن غير الصناعية، فنجد أن بذور الحضرية تغيب في لجّة مجموعات سكانية غير حضرية (Gramsci, 1971: 91)[١]. وعلى رغم أن غرامشي يتناول الموضوع بلغة التمييز بين تقدمي/رجعي، فإن هذه الازدواجية يمكن تصنيفها بسهولة ضمن فئة أوسع، وهي ازدواجية ديمقراطي/مناهض للديمقراطية. فريدريك جايمسون (Frederic Jameson)، من جهته، يصوغ الفكرة بأسلوب أكثر فظاظة، إذ يقول: «قد تكون أهم مواصفة تميّز هذا التعارض بين الريف والمدينة... هي أنه كالتعارض بين التخطيط والنمو العضوي». جايمسون هنا يشير إلى الجدل القائم حول الثورة الفرنسية التي تم فيها تأكيد، ولأول مرة، «أولوية الإرادة البشرية على المؤسسات الاجتماعية، وعلى قدرة الكائنات البشرية... على إعادة تشكيل المجتمع وصياغته حسب مخطط ما، أو حسب فكرة مجردة أو مثل أعلى» (Jameson, 2004: 48).

ويقودنا ذلك التمييز إلى طرح تساؤلات حول دور المدن التجارية والمدن الريعية والمدن الإدارية، وما شاكل، في إنتاج المجال العام. وبالإمكان تناول هذا السؤال من زاوية أخرى: هل

(١) وللاطلاع على مثال عن العودة مجدداً إلى الولاءات التقليدية في المجال الحضري، انظر: وضاح شرارة، **المدينة الموقوفة: بيروت بين القرابة والإقامة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

www.arab-unity.net

تُعتبر جميع الفضاءات العامة، بالضرورة، مجالات عامة، وهل تسهم، بالضرورة، في الصيرورة الديمقراطية؟ (Calhoun, 1992: 1-48).

وبالقدر الذي يشكل فيه المجال العام فضاءاً للضم (Inclusion)، فإنه، في الوقت نفسه، فضاء للإقصاء (Exclusion). ففي المجتمعات التي تنتظم فيها القبائل والمناطق والطوائف الدينية والمجموعات الإثنية بصورة مؤسسات سياسية وهيئات تمثيلية، هل نستطيع الافتراض بثقة أن الفضاء العام الذي يقتصر على جزء من مجتمع ــ أو لنقل فرضاً على المجتمع بكامله ــ يشكِّل مكوِّناً للمجال العام، وأنه بالتالي عنصر موصل إلى الديمقراطية؟ فهل يُعتبر تحديد فضاء حضري لحزب الله في الضاحية الجنوبية لبيروت فضاء مغلقاً (لأنه يقتصر على طائفة دون غيرها إلى درجة إقصاء بقية الطوائف)، أم أن هذا الفضاء يُعتبر مجالاً عاماً لأنه تجمّع لأفراد ينتمون إلى عائلات وعشائر ومناطق تعيش وضعاً منغلقاً إقصائياً؟

هل تنتمي الجماعات العائلية والطوائف الدينية المسيَّسة والمجموعات الإثنية المنظّمة إلى المجتمع المدني، أم أنها تشكّل النقيض له؟ جرى الالتفاف على هذا السؤال في خطاب المجتمع المدني في لبنان عن طريق إيجاد «مجتمعَيْن»، حسب مقتضيات الوضع: **الأول**، هو المجتمع «الأهلي»، ويضم المجموعات الواردة أعلاه، و**الثاني**، هو المجتمع «المدني»، الذي يضمّ الجمعيات الطوعية، كالنقابات المهنية، والأحزاب السياسية، والمنظمات الأهلية، وإلى ما هنالك. ويمكن أن نجد المشكلة نفسها في الأردن ودول الخليج واليمن... الخ، لكن ذلك التمييز يظل ناقصاً لأنه يتطلب المزيد من الدراسة والتحديد بشأن التأثير الذي يمارسه المجتمع الأول في المجتمع الثاني (الذي يتخذ شكل تأثير الولاءات التقليدية على الجمعيات الطوعية)، وبشأن درجة الاستقلال النسبية للمجتمع المدني، بالمعنى الدقيق للكلمة، في مواجهة الدولة. وقد أظهرت الدراسات التي جرت في مصر أن العدد الأكبر من الجمعيات الأهلية الموجودة حالياً، إما أنشأتها الدولة، أو أنها تعتمد على الدولة.

باختصار، يمكن للريف إطلاق قوى اجتماعية تسهم في صيرورة الدمقرطة، بقدر ما يمكن للمدينة أن تضم قوى اجتماعية تمثِّل عوائق لتلك الصيرورة.

خامساً: التحول إلى المجتمع الديمقراطي

عبَّر العديد من النقّاد عن رأيهم بأن هابرماس يتعامل مع مسألة المجالات العامة، وكأن السوق الرأسمالية والدولة الرأسمالية هما شيئان ثابتان ونهائيان. وأفضل ما يمكن تحقيقه في هذا الشأن هو محاولة تحييد التأثيرات الأسوأ للسوق والدولة المذكورَيْن في الديمقراطية: سوء توزيع الدخل والخدمات الحكومية من جهة، وعِلل البيروقراطية من جهة أخرى. ولهذا الغرض، ينصح هابرماس بثلاثة نماذج:

١ ــ النموذج **الأول**، وهو نموذج الحصار، حيث يحاصر المجالُ العام الدولةَ ليشكّلَ قوة معادلة للمال وللبيروقراطية. وهذا أكثر النماذج اعتدالاً وسلبية.

٢ ــ النموذج **الثاني** هو نموذج صمّام التحكم، حيث يمارس الرأي العام تأثيره في

www.arab-unity.net

عملية اتخاذ القرارات عبر أطراف السلطة (Periphery) ــ الجامعات، والجمعيات الخيرية، والمؤسسات... الخ، فيؤثر بالتالي في المركز الإداري (Stolze, 2002: 146-147).

٣ ــ النموذج **الثالث**، في أسوأ الأوضاع، يقرّ هابرماس العصيان المدني كملجأ نهائي للقوى الشعبية المعارِضة.

لأغراض الاستعجال نستطيع إغفال الجدل المتصل «بنهاية التاريخ» وبمصير الرأسمالية والسوق. لكننا، على الأقل، يجب أن نشير إلى أن العديد من نقّاد الأفكار الخاصة بالمجتمع المدني والمجال العام، أشاروا إلى التضارب المنهجي بين الرأسمالية والديمقراطية. وهم يقصدون بذلك، طبعاً، أن الرأسمالية تجعل الديمقراطية ناقصة وجزئية. ويتنبأ مايكل هاردت (Michael Hardt)، شأنه شأن دولوز (Deleuze)، بـ «اضمحلال المجتمع المدني» بما أن الرأسمالية الحديثة تنتقل من وضعية الضبط (Disciplinary Mode) إلى وضعية التحكّم (Control Mode)، حيث تملأ علاقات القوة، حالياً، كامل المجال الاجتماعي (Hardt, 2002: 158-176).

وتتوسع مقالة سلافوي جيجك (Slavoj Zizek) النقدية في موضوع السببية البنيوية، فهو يؤكد أن التناقض والتفاوت الزمني (Non-contemporaneity) يجب اعتبارهما من الضروريات البنيوية للرأسمالية. ويحمل هذا النقد توجّهاً مخالفاً لفكرة هابرماس الخاصة بـ «الحداثة كثورة غير مُنجَزة»، حيث يقوم هذا النقد على افتراض وجود تعارض وجودي بين الرأسمالية والديمقراطية. ويتعيّن على مهمة إنجاز تلك الثورة ــ التي هي في الوقت نفسه ثورة ديمقراطية ــ التوفيق بين جانبَيْها: جانب العقل الأدواتي (Instrumental) (أي المعالجة العلمية ــ التكنولوجية للطبيعة والهيمنة عليها، وهو ما تقوم به الرأسمالية)، من جهة، وجانب التواصل الذاتي الداخلي (Intersubjective) المتحرر من العوائق، من جهة أخرى. ويؤكد جيجك أن إنجاز مشروع الحداثة إلى نهايته، من خلال تحقيق الإمكانات التي ينطوي عليها الجانب الثاني، كما يقترحه هابرماس، مهمة مستحيلة نظراً إلى طبيعة الرأسمالية نفسها. وهو يتساءل: «وماذا إذا كنا، بكل بساطة، لا نستطيع تكميل العقل الأدواتي (Instrumental Reason) بالعقل التواصلي (Communicational Reason)، بما أن أولوية التفكير الأدواتي تعتبر مقوّماً أساسياً من مقومات العقل الحديث بما هو كذلك؟» (Zizek, 2000: 298-299)[٢].

لكن الموضوع الأساسي يبقى صيرورة الدمقرطة ذاتها. فالإجراءات الواردة أعلاه التي اقترحها هابرماس مصمَّمة لمعالجة فساد المجال العام ــ وللتعامل، في نهاية المطاف، مع أزمة الديمقراطية ــ في المجتمعات الصناعية المتطورة في مرحلة ما بعد الحداثة. وقد ينشأ هنا سوء تفاهم كبير بشأن التعامل مع تلك التكتيكات، وكأنها إجراءات ضرورية وكافية للدمقرطة في دول العالم غير الغربي، أي، للانتقال من نظام شمولي دكتاتوري إلى نظام انتخابي ديمقراطي يحكمه القانون وتداول السلطة.

(٢) استناداً إلى ما يقوله جيجك، تسري الاستحالة نفسها على رأي هابرماس في السمة المتطورة للعولمة الرأسمالية (أي تلك الخاصة بالأسواق «الحرة») التي تحتاج فقط إلى أن تكملها عولمة سياسية كافية لكي تصبح ثورة منجَزة.

www.arab-unity.net

سادساً: مسألة الوسائل: كيف يمكن إزالة النظم السلطوية؟

هل يُعتبر التأثير السياسي للمجال العام، كما ورد في النماذج الثلاثة المذكورة أعلاه، كافياً لإزالة النظم السلطوية في دول الجنوب؟ تجدر الإشارة، بداية، إلى العلاقة المتبادلة بين إجراءات الدمقرطة المتردّدة والجزئية المطبَّقة في عدد من الأقطار العربية، وحركات العصيان الاجتماعي في جميع تلك الأقطار. فقد كانت الاضطرابات الحضرية التي حدثت في كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ في مصر ذات أثر بالغ في تطبيق إجراءات الليبرالية السياسية، بما في ذلك الاعتراف بـ «المنابر» السياسية. كما شكّلت حركة عصيان الشباب في الجزائر عام ١٩٨٨ العامل الرئيسي المؤدي إلى سقوط نظام الحزب الواحد، جبهة التحرير الوطني، وفرْض الاعتراف بوسائل الإعلام والحريات السياسية، والتمهيد لتنظيم انتخابات حرّة، أجهضها الجيش في ما بعد، لأنها أظهرت تفوّق الإسلاميين بنسبة كاسحة. كما الإجراءات الليبرالية التي اتخذها الملك المغربي الحسن الثاني، في النصف الثاني من تسعينيات القرن العشرين ــ وضْع دستور جديد، وقبول مبدأ تداول السلطة الذي جعل حزب المعارضة الرئيسي، الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية، يشكّل الحكومة في نهاية الأمر، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين ــ هذه كلها جاءت نتيجة ضغط «انتفاضات الخبز» التي هزّت المدن المغربية. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الأردن، حيث كان للاضطرابات التي حدثت في السلط ومعان، جنوبي البلاد، أثرها الكبير في جعل الملك حسين يلجأ إلى اتخاذ إجراءات ليبرالية في السنوات الأخيرة من حكمه. والمفارقة، أن حركات الصراع المذكورة كانت تحرّكها دوافع اجتماعية («مظاهرات الخبز» في القاهرة والمغرب، ودوافع الفقر والبطالة التي حرّكت حركة عصيان الشباب في الجزائر، والتهميش المناطقي والاجتماعي في الأردن). مع ذلك، جاءت إنجازاتها الرئيسية ضمن المجال السياسي. وهنا نجد علاقة متبادلة إضافية بين الشأن الاقتصادي ــ الاجتماعي والشأن السياسي ينبغي إخضاعها للتفكير والبحث.

الحركات المذكورة تشبه كثيراً العصيان المدني الذي اقترحه هابرماس كحلّ أخير. وقد أفضت تلك الحركات إلى المصادمات العنيفة نظراً إلى ردّ فعل الأنظمة القائمة. وهنا يجدر بنا مقارنة تلك الحركات الاجتماعية بالمجال العام، القصير الأجل، خلال مرحلة ربيع دمشق (٢٠٠٠ ــ ٢٠٠١)، الذي تمثّل بصورة أساسية بانتشار الجمعيات المستقلة والنوادي الثقافية في جميع أرجاء البلاد، وبالنشاط المكثّف لمنظمات حقوق الإنسان التي كان يحرّكها تجار ومثقفون يساريون سابقون. وقد تمكّن النظام من قمع تلك الحركة ــ التي لم تخضع حتى الآن، ولسوء الحظ، لدراسة أكاديمية معمّقة ــ ومن تجريدها من قوتها بسرعة، لأنها كانت تفتقر إلى البعد الشعبي.

أخيراً، تمثّل إزالة النظام العراقي حالة بالغة الأهمية في مجال دراسة أشكال التحوّل إلى الديمقراطية في الوطن العربي. شكّل العصيان الشعبي المسلّح، الذي جرى في آذار/مارس ١٩٩١، ذروة معارضة قطاعات كبيرة من الشعب العراقي للنظام البعثي عبر عقود طويلة، وأثارت نهايته الفاجعة مسألة الضعف النسبي للانتفاضات الشعبية المسلحة الواسعة النطاق،

www.arab-unity.net

التي واجهت جيشاً كان قد انهزم للتوّ في حرب خارجية. وفي حين إن هذه الإشكالية لا تبرّر بأي شكل من الأشكال غزو العراق واحتلاله بقيادة الولايات المتحدة، فإنها مع ذلك تثير أسئلة جادة تتعلّق بمسألة تفكيك أسس الأنظمة الشمولية في الوطن العربي. وأقلّ ما يمكن أن يُقال إن ذلك يتطلب فعل تطبيق قوة شعبية قد لا تتمكن، للأسف، من استبعاد خيار العنف، أو إنه يتطلب، كما قال هابرماس، تدخُّل القوة الشعبية لنقل صيرورة الدمقرطة من المستوى «الخطابي» إلى المستوى «الاستراتيجي» □

المراجع

Calhoun, Craig (1992). «Introduction: Habermas and the Public Sphere.» in: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

Fraser, Nancy (1992). «Rethinking the Public Sphare: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.» in: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

Furet, Francois (1995). *Revolutionary France, 1770-1880*. Translated by Antonia Nevill. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell. (History of France)

Gramsci, Antonio (1971). *Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Habermas, Jürgen (1985). «A Philosophico-Political Profile.» [Interview by Perry Anderson and Peter Dews]. *New Left Review:* no. 151, May-June. pp. 75-105.

Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Habermas, Jürgen (1997). «Conversation about Questions of Political Theory.» in: Habermas, Jürgen. *A Berlin Republic: Writings on Germany*. Translated by Steven Rendall; introduction by Peter Uwe Hohendahl. Lincoln: University of Nebraska Press. (Modern German Culture and Literature)

Hardt, Michael (2002). «The Withering of Civil Society.» in: Mike Hill and Warren Montag (eds.). *Masses, Classes and the Public Sphere*. London; New York: Verso.

Harik, Iliya F. (1968). *Politics and Change in a Traditional Society; Lebanon, 1711-1845*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jameson, Frederic (2004). «The Politics of Utopia.» *New Left Review*: no. 25, January-February. pp. 35-54.

Porath, Yehoshua (1966). «The Peasant Revolt of 1858-1861 in Kisrawan.» *Asian and African Studies*: vol. 2. pp. 77-157.

Stolze, Ted (2002). «A Displaced Transition: Habermas on the Public Sphere.» in: Mike Hill and Warren Montag (eds.). *Masses, Classes and the Public Sphere*. London; New York: Verso.

Weber, Eugen (1976). *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Zizek, Slavoj (ed.) (2000). *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*. London; New York: Verso.

www.arab-unity.net

شوارع بيروت:
الذات والمواجهة مع «الآخر»

ستيفن سايدمان(*)

أستاذ في جامعة نيويورك الوطنية في ألباني ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

ترجمة: مها بحبوح

قبل اندلاع الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)، كانت معظم أحياء بيروت تضمّ مختلف الطوائف، حتى ولو كانت طائفة معيّنة تشكل أغلبية في أحد تلك الأحياء. وفي مركز المدينة ورأس بيروت، نشطت حركة من التمازج الإثني والطائفي، وازدهرت ثقافة عامة اتسمت بالحيوية. ثم جاءت سنوات الحرب لتغيّر المشهد الاجتماعي لبيروت تغييراً دراماتيكياً. فقد تركت الحربُ مركزَ المدينة، أي قلب بيروت النابض بالحياة العامة، خراباً، وإن بدرجات متفاوتة، بعد أن دُمِّر ستون بالمئة من البيوت في المنطقة. انقسمت بيروت بعد الحرب، طائفياً، إلى شرقية وغربية. وضمن هذا التقسيم الشامل لبيروت ما بين منطقة إسلامية ومنطقة مسيحية، حدثت تقسيمات مناطقية إثنية ـ طائفية أخرى، فعلى سبيل المثال، أقام الشيعة معقلاً حصيناً لهم في الضواحي الجنوبية لبيروت الغربية (Nasr, 1993; Khalaf, 1993). وفوق ذلك، ضعفت الدولة أكثر مما كانت نتيجة الحرب، ما أفسح المجال لخصخصة (Privatization) الفضاء الاجتماعي الحضري. أحكمت الطائفية قبضتها على العديد من الأحياء، واستغل المضاربون الفراغ السياسي لوضع اليد على أراض قيِّمة لإنشاء منتجعات خاصة باذخة وبيوت فخمة ومجمّعات تجارية (Shwayri, 2002).

وفي خضمّ المعركة التي قامت بين مخطّطي المدن والمسؤولين الحكوميين ومجموعات المواطنين حول شكل مركز المدينة بعد الحرب، أدرك العديد من المراقبين أن الفضاءات الحضرية ذات الطبيعة الاجتماعية المتنوّعة التي ترعى نشوء حياة عامة ناشطة، تكاد تذهب إلى غير رجعة. ويقول عالم الاجتماع سمير خلف، متحسراً على وضع بيروت بعد الحرب، حيث دُمّرت الفضاءات العامة: «كانت المنطقة التي تضم مركز الأعمال في بيروت أول ما ذهب... والواقع أن جميع المصالح العامة الحيوية كانت تتركّز هناك: مجلس النواب، مقر البلدية، المؤسسات المالية والمصرفية، الصروح الدينية، محطات انطلاق الحافلات، الأسواق التقليدية، مجمّعات التسوق، المنشآت الترفيهية... الخ. هناك كان يتجمع الناس من كافة مجالات الحياة وكافة المكانات الاجتماعية... يا للأسف، لقد دمرت الحرب فعلياً جميع تلك الفضاءات العامة المفتوحة اجتماعياً». (Khalaf, 1993: 31-32; Nasr, 1993).

(*) البريد الإلكتروني: Sjs3490@aol.com.

www.arab-unity.net

والواقع أن الوقت ما يزال مبكراً لمعرفة ما إذا كان وسط بيروت الذي يعاد تعميره قادراً على استرجاع مكانته المحورية في مدينة بيروت (Sarkis, 2006; Kabbani, 1998; Sarkis and Rowe 1998). لكن حي الحمراء، وهو أحد أحياء رأس بيروت، غالباً ما يُعتبر الاستثناء الوحيد من عملية الخصخصة الحضرية ومن تدهور الثقافة العامة الكوسموبوليتية (Cosmopolitan). فقد كان هذا الحي، تاريخياً، مقراً لجامعات معترف بها عالمياً (الجامعة الأميركية في بيروت، والجامعة الأميركية ـ اللبنانية) وملاذاً للعديد من المضطهدين العاملين في مجال الثقافة، وأفراد الأقليات والمهاجرين.

خلال الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٦٧، ازداد عدد سكان حي الحمراء من ٢٤٠٠ شخص إلى ١٥,٠٠٠ شخص. وكان معظم سكان الحي شباباً مثقفين ينتمون إلى الطبقة الوسطى من الميالين إلى الاقتصاد الخدماتي القائم على العمل المكتبي. ورغم وجود أغلبية مسيحية ساحقة، تمكّن سكان الحي، من الموظفين المكتبيين والعلمانيين والمهنيين وصغار رجال الأعمال، من صياغة ثقافة عامة ديناميكية عمادها دور السينما والنوادي والمقاهي والمسارح ودكاكين بيع الكتب (Khalaf and Kongstad, 1973; Khalaf, 1987). ويتذكّر أهل الحي وزواره القدامى كيف كان حيّ الحمراء في الستينيات ومستهل السبعينيات مركزاً يجتذب المغامرين والسياح والمفكّرين والناشطين السياسيين والكتّاب والفنانين من كافة أرجاء الشرق الأوسط. ومن حسن حظ الحي أنه لم يتحوّل إلى ميدان رئيسي للمعارك خلال سنوات الحرب، بل إن قيام التجار والمصرفيين بهجر الخرائب في مركز بيروت والتوجّه نحو المناطق الأبعد، صبّ في مصلحة حي الحمراء. فقد جذب سكانُه المتعلمون والأثرياء نسبياً، وقرُبه من مركز المدينة ومن البحر، وبناه التحتية السليمة، موجات من الاستثمارات المالية والبشرية خلال عقد التسعينيات.

حالياً، وفي حين تستمر عملية إعادة تعمير مركز المدينة، يُعتبر حي الحمراء المركز الاجتماعي والثقافي لبيروت، بقدر ما يمكنه ذلك في مدينة تفتقر إلى مركز يُجمِع عليه الكل. ورغم الأزمات السياسية المتلاحقة (الاغتيالات السياسية، والعدوان الإسرائيلي في تموز/يوليو ٢٠٠٦، والشلل الذي تعانيه الحكومة)، فإن افتتاح مخازن باذخة، مؤخراً، مثل «فيرو مودا» (Vero Moda)، ومقاه جديدة مثل «كوستا» (Costa) و«لينا» (Linas)، يتردّد عليها أفراد الطبقة الوسطى، وتعمير أبنية سكنية وتجارية مترفة في جميع أنحاء حي الحمراء، يعطيان الانطباع بأن الحمراء هو حي واثق من مستقبله.

لقد أسرتني روح الحي الديناميكية التي لا تهدأ فور وصولي إلى بيروت صيف عام ٢٠٠٧، وعندما تعرّفت إلى الأحياء الأخرى، زاد انطباعي عن الحمراء حدة ووضوحاً. ففي أعقاب كارثة تدمير مركز المدينة، ازدهرت أحياء، مثل الأشرفية وفردان، إلى جانب حي الحمراء. ومع ذلك، فإن هذا الأخير يأسرني لما يتميز به من تنوّع طائفي وإثني، ولقدرته على إرساء أسس ثقافة علمانية تتسم بالتسامح إزاء التعبيرات الشخصية والثقافية ذات الطابع التجريبي. والواقع أنني من خلال المناقشات والمقابلات مع سكان الحي، وأصحاب الدكاكين، والمفكّرين، لاحظت الاحتفاء المتكرّر بالفردانية (Individualism) والكوسموبوليتية في الحيّ، باعتبارها ثقافة فريدة في بيروت.

وكأمريكي زار العديد من المدن الأوروبية، تركت لدي روحُ أهالي الحي الحرة، المنطلقة

www.arab-unity.net

والواثقة من نفسها، وقعاً مؤثراً. لكن احترام الذات (Self Regard) قد يتخذ أشكالاً لا تؤدي جميعها إلى تعزيز حياة عامة نشطة وثقافة كوسموبوليتية. فاحترام الذات قد ينمّي روح الأريحية إزاء العالم الاجتماعي، أو أنه قد ينكفئ نحو الداخل مبرزاً للآخرين وجهاً قاسياً. ما نوع الذات التي تشكّلت في حي الحمراء؟ كما أن وجود التنوّع الاجتماعي لا يستدعي بالضرورة وجود ثقافة كوسموبوليتية. فاختلاف الآخر (Otherness) يمكن أن يشكل تهديداً أو أن يكون موضع ترحيب، أو يمكن أن يقابَل بالتسامح والتقدير. الكوسموبوليتية تتطلب نفوساً ذات حدود نفّاذة، بحيث تسمح بـ «تغلغل» الاختلاف؛ نفوساً تزداد مدركاتها ثراء نتيجة التحديات التي يطرحها العالم الحياتي الذي يوفره اختلاف الآخر. وبرأيي، إن اختلاف الآخر لا يمكن له تشجيع قيام ثقافة كوسموبوليتية «ناشطة»، إلا إذا كان ذا طبيعة «شعبية شائعة» وحدود عامة واضحة المعالم. وإذا استخدمنا لغة تحليلية، فإن ما أودّ قوله هو أن الطبيعة «الفردانية» والكوسموبوليتية تتطابقان، لكنّ كلًّا منهما تعمل ضمن «مسار» متمايز. ففي حين تتوجه الفردانية إلى مجال التعبير الشخصي، تشير الكوسموبوليتية إلى طريقة اتصال الذوات مع «الآخر». وحجتي هنا أن ثقافة حي الحمراء تتسامح إزاء التنوع الكبير في الأساليب والتوجّهات الشخصية، أما الآخرون ضمن مجالات غير طائفية (النوع (Gender)، الجنس (Sexual)، الإثنية) فيظلّون مواقع تثير القلق والارتياب، وما يزالون موجودين في أطراف بيروت أو في مناطقها الخلفية.

عشت في حي الحمراء خلال الفترة أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ ـ حزيران/يونيو ٢٠٠٨. قضيت ساعات طوالاً أتجول في شوارعه، وأحضر الأحداث الثقافية، وأتردّد على المقاهي والحانات، أراقب وأدوّن الملاحظات وأتجاذب الحديث مع عشرات السكان والعمال والفنانين والمفكّرين وأصحاب الدكاكين. وفوق ذلك، قمت في الفصل الدراسي في ربيع ٢٠٠٨ بتدريب بعض الطلاب على إجراء دراسات حضرية. فقام هؤلاء بترسيم الفعاليات في الشوارع، ومراقبة الفضاءات العامة وإجراء خمسين مقابلة تقريباً كانت بمثابة تكملة للمقابلات الرسمية التي أجريتها أنا. وباعتباري غريباً عن بيروت، اعتمدت على التراث الأنغلو ـ ساكسوني لطرح «إشكاليتي» وللحصول على مصادري الفكرية. في الوقت نفسه، حاولت أن أبقى قريباً من العالم الحياتي (Life-world)(*) لسكان وزوار حي الحمراء، لأتمكن من اختبار ما لدي من تصنيفات ووجهات نظر(١). لقد سعيت إلى الحصول على «تفسير مندمج»، واعياً لحقيقة أن الموقع المحدّد الذي أراقب منه الأشياء يمكّنني من طرح التفسيرات التي أدَّعيها، ويجعلني، في الوقت نفسه، أطرحها من وجهة نظر شخصية خاصة. فلا مجال لتفادي دوامة التأويل. أخيراً، رغم أن حي الحمراء هو

(*) عالم ـ حياتي يعني سياق إعادة إنتاج الرموز في مجتمع ما أو هو الخلفية المؤلفة من الخبرات والآراء التي يحملها الفرد (المترجم).

(١) على سبيل المثال، كنت كأمريكي أفترض في البداية أن اللبنانيين سيتفهّمون وضع العمال المهاجرين من أفريقيا وجنوب شرقي آسيا، من منظور عرقي. لكنني اكتشفت أن الوضع غير ذلك. كان معظم من قابلتهم يلجأون إلى لغة تحمل تلاوين دقيقة وتعتمد على القومية. وهكذا كان يجري التمييز بين الخدم المنزليين باعتبارهم سري لانكيين أو إثيوبيين أو فيليبينيين. الأفكار العرقية بدأت تظهر شيئاً فشيئاً. وبعد حلول غير العرب محل الخدم المنزليين العرب (المصريين، والسوريين، واللبنانيين)، بدأ بعض أفراد الطبقة الوسطى اللبنانية يشيرون إلى أنفسهم بـ «البيض» مقارنة بالخدم المنزليين «السود».

www.arab-unity.net

موقع تركيز هذه الدراسة، ولكن في أجزاء معينة من المقالة، بدا وكأن الأمر يقتضي توسيع أفق الدراسة ليشمل بيروت. مع ذلك، حاولت إبقاء تلك الأجزاء ضمن الحدّ الأدنى.

أولاً: طبوغرافية الشارع وخطوط محيط الذات

تشكّل الشوارع التنظيم الهيكلي للحياة الاجتماعية الحضرية (Benjamin, 1979; Gutman, 1986; Jacobs, 1961; Lynch, 1960; Vidler 1986). وهي السطح الظاهر الذي يسمح بحركة الأجساد والآليات والأشياء. تيارات الدفق المستمرة تتطلب أن تكون الشوارع مجهزة بمعالم (Landscaping) «ثابتة» (Hard) مؤلَّفة من إشارات تنظيم حركة المرور، وأرصفة المشاة، وسلال القمامة، وأكشاك الهاتف، ومواقف السيارات والإشارات الضوئية (Jefferson, Rowe and Brebbia, 2001; Southworth and Ben-Joseph, 1997). فالحركة الحرة والدفق اللذان لا ينقطعان، المدعومان بمتاهة من الأنابيب والبلاليع والأنفاق والأسلاك الممدّدة تحت الأرض، هما نسغ الحياة الذي يسري في أوصال المدينة ويبعث فيها الحياة.

شوارع المدينة تَعِدُنا بما هو أكثر من الدفق المستمر. فهي توفر لنا إثارة حسية وفكرية عبر ذلك الخليط الذي نكشفه أمامنا والمؤلَّف من الأصوات والروائح والمشاهد والصدف. لكن الشوارع أيضاً بحاجة إلى أن تُجهَّز، بسخاء، بأثاث «ليِّن» (Soft Furniture) لكي تتحول إلى مساحات بهيجة (Glickman, 1983). فالمقعد الموجود في مكانه الملائم يوفّر لنا استراحة من الحركة وفرصة للاستقرار داخل ذواتنا واستيعاب حياة المدينة. والأشجار المغروسة بين الرصيف والشارع تلطِّف من قساوة السطوح الأسمنتية والزجاجية، بل إنها قد تسمح لنا بالاستمتاع بالتناقض الكامن بين «الطبيعة» والحضارة.

شوارع المدينة قد تثير فينا، أحياناً، أحاسيس الإعجاب بمزاياها الجمالية. فالمنظر الذي يتمثَّل فيه التلاعب البارع بالسطوح، قد يلفت نظرنا إلى الجمال الكامن في السُبُل العادية لحياة المدينة. وفي لحظات نادرة، ينكشف الجمال الرقيق للطبوغرافية الحضرية التي توازن ما بين التعقيد والتنظيم. وقد يكشف لنا تناسبٌ ما معين في الأشكال التزيينية لهذه الطبوغرافية، تجربةً جمالية من التنوّع الخالي من الفوضى، أو من التنظيم البعيد عن الإملال. وهنا تتبادر إلى الذهن مدينة أمستردام التي «يتجلى فيها تعارض واضح بين التعقيد والتنظيم (وهو)... ما يجعلها مدينة مثيرة للعواطف والأحاسيس الجمالية» (Smith, 1983).

والشوارع، بالإضافة إلى ذلك، تمثِّل مجالات للنشاط الاجتماعي، حيث نقابل فيها الآخرين بتنوّعاتهم المذهلة. فشكل الشوارع، سواء أكانت ضيّقة أم عريضة، قصيرة أم طويلة، مستقيمة أم ملتوية، يمكن أن يعزّز فرص الاختلاط الاجتماعي من خلال دعوة الأفراد إلى التباطؤ والتأني قليلاً ضمن مساحة مشتركة (Broadbent, 1990; Celik, Favro, and Ingersoll, 1994; French, 1983). الرصيف العريض يسمح للناس بالتجمّع دون إعاقة الدفق؛ والشارع الذي يلتف ليصل بنا إلى ساحة يدفعنا إلى التوقف قليلاً عن الحركة. وقد ينتهي الشارع بحديقة أو بزقاق مسدود، بأطفال يلعبون، بمكان تجري فيه أحداث فنية أو سياسية. كما إن بإمكان الناس، حتى في أكثر أحياء المدينة ازدحاماً، حيث لا يبقى مجال للمساحات المشتركة، أن يتدبروا أمر إيجاد «مساحات حرة» تحدث فيها التجمّعات وتبرز الحياة المشتركة، وقد يكون ذلك تحت أحد الجسور

www.arab-unity.net

أو على درجات مبنى عام أو على رصيف قطار الأنفاق (Franck and Stevens, 2007). وفي ظروف معيّنة، تتحول تلك المساحات إلى «مجالات عامة». فيتبادل الناس الأفكار حول أمور ذات أهمية اجتماعية مشتركة ــ وهنا يتطور الإحساس المجرد بالمواطنة ليلامس حدود الالتزام السياسي المحسوس (Jacobs, 1961; Khalaf, 2006; Sennett, 1970).

والمدن التي تفتقر إلى المساحات المشتركة التي يمكن أن يستخدمها مختلف الأفراد والمجموعات، تنطوي على خطر تحوُّل الشوارع إلى مجرد ممرات لحركة الانتقال (Circulation)، كما إنها توحي بطبوغرافية حضرية مصمّمة للحركة (Motion) بصورة أساسية. وفي مشهد مديني كهذا، تضع السياسات الحكومية والبلدية لنفسها هدف رفع معدل الدفق إلى الحدّ الأقصى، وزيادة عدد العقد وساحات الدوران الخاصة بالتحويل والإسراع بضغط المكان ــ الزمان. كما تخفّف الضوابط الاجتماعية بغية إطلاق القوى التي تسيِّر حركة الانتقال. طبوغرافية كهذه لا تكترث بشأن الماضي وبشأن الآليات والأجسام التالفة أو البالية التي تبطئ من سرعة الدفق. وهناك دائماً إمكانية تسريع الحركة ــ المزيد من التحويلات، حركة دفق أكثر سرعة، تجمّعات متسعة ــ تلك هي روح حركة الانتقال.

والمشهد المديني الذي يفتقر إلى المساحات العامة الخاصة بالاختلاط الاجتماعي قد يوحي بمفهوم للشارع باعتباره منعزلاً مناطقياً، أو باعتباره منطقة أمنية أو قتالية. وتقدم كلٌّ من طبوغرافيتَي الشارع المذكورتَيْن دينامية حضرية محدّدة.

وقد تشير جماليات شارع ما إلى حي ذي طابع اجتماعي محدّد. فالتجول ضمن سطوح ضيقة مكشوفة والوصول منها إلى شوارع عريضة حافلة بالأثاث الثابت والأثاث اللين، ومزدانة بمشاهد أنيقة، يجعلنا نعي وجود تقسيمات مناطقية تحدّدها الطبقات الاجتماعية. كما يمكن لأسماء الشوارع أن تشير إلى منعزل اجتماعي (Social Enclave) ما. فعبور الجادة الثامنة إلى شارع أوسكار وايلد (Oscar Wilde) في منطقة فيلدج الغربية (West Village) في حي مانهاتن إنما يشير إلى وصول المرء إلى منعزل للمثليين. وإذا اتجهنا إلى شارع «المقاومة والتحرير» في بيروت، الذي تزيّنه صور السيد حسن نصر الله المثبتة على أعمدة الهاتف وعلى الأبنية، فلن يكون لدينا أدنى شك بأننا دخلنا إلى منعزل للشيعة. وبما أن الهويات الاجتماعية مقسمة مناطقياً، فسوف يكون هناك عدد أقل من المساحات المشتركة التي يجري فيها الاختلاط بين أفراد آتين من خلفيات ثقافية مختلفة. لكن مشاعر الارتياب واللامبالاة والانزعاج إزاء اختلاف الآخر، لها دورها أيضاً في تقويض أساس أي إمكانية لتحويل المساحة المشتركة إلى مجال عام.

تقسيم المساحة الحضرية إلى منعزلات اجتماعية، يمكن أن يشير إلى أن بعض الشوارع تعتبر مناطق خطرة أمنياً. فقد تُعتبر الشوارع والأحياء خطرة بسبب التصور الشائع عنها كمناطق للانحلال الأخلاقي (بغاء، مخدرات، مثلية جنسية، قمار...) أو للعنف (عصابات، جريمة، إرهاب). ويمكن عزل هذه الشوارع عن بقية الأحياء، مادياً ورمزياً، عن طريق تحديد نقاط الدخول إليها والخروج منها أو عن طريق إقامة الحواجز أو إنشاء الجدران، أو عن طريق تطويق المناطق الخطرة أمنياً بمساحة محايدة أو فارغة. ويؤدي تصنيف بعض الأحياء الحضرية المعيّنة كأحياء خطرة، إلى تسريع عملية خصخصة المساحة الحضرية من خلال توفير الأساس المنطقي لإنشاء مساحات «آمنة». إن انتشار التجمّعات السكانية المحاطة بالأسوار، ومجمّعات

www.arab-unity.net

التسوق والحدائق المملوكة من قبل أشخاص يسيِّرون فيها دوريات للحماية، ومناطق الترفيه القائمة على أساس رسم اشتراك، والمناطق السياحية المعزولة، ومجمّعات الأعمال الحصينة (القلاع)، والنزعة المستشرية لاستغلال الأراضي تجارياً وتحويلها إلى ضواحٍ للمدن؛ كل تلك إشارات لا تخطئها عين على تآكل المساحة الحضرية العامة (Abaza, 2006; Blakely and Snyder, 1997; Denis, 2006; Marcuse, 2003).

وإذا جرت عسكرة الشوارع التي تصبح منعزلات اجتماعية أو مناطق أمنية خطرة، كأن تقام فيها الحواجز وتسيَّر الدوريات، أو يُضرب حولها نطاق من الأسوار أو الجدران الخاضعة للمراقبة عن كثب بواسطة شبكات التصوير، أو تُقسَّم إلى مناطق لمنع دخول المواطنين العاديين، فإن هذه الشوارع سرعان ما تتحول إلى مناطق اقتتال (Misselwitz and Rieniets, 2006; Sorkin, 2003; Warren, 2003; Weizman, 2003). وعندما يتحول الشارع إلى منطقة قتال، فإنه يكتسب صورة ميدان المعركة: أرضاً مأهولة بأعداء وبحلفاء، ومساحة ينبغي إخضاعها والسيطرة عليها. خلال سنوات الحرب الأهلية (١٩٧٥ ــ ١٩٩٠) تحوّلت شوارع بيروت، ولا سيما منها الطرق الرئيسية التي تربط الأحياء بمركز المدينة وبالمطار، إلى مناطق قتال. أعيقت حركة الانتقال بسبب الحواجز ونقاط التفتيش المسلحة ورجال المليشيا المتجوّلين، واندلاع عنف الشوارع بشكل متواتر (Yahya, 1993).

وإذا تحوّلت الشوارع إلى منعزلات اجتماعية أو مناطق أمنية أو قتالية، فإنها تفقد إمكانية القيام بدور مساحات للتجمعات أو مجالات عامة. بدل ذلك، تصبح خاضعة للسيطرة الخاصة لدى تقسيم الأحياء إلى تجمّعات سكنية متجانسة اجتماعياً تضم نقاط عبور ذات حراسة مكثفة دقيقة للحيلولة دون تسرب مثيري الشغب المحتملين أو الأشخاص غير المرغوب فيهم. وهنا تتراجع حركة الانتقال لصالح أولويات أخرى، كالأمن، أو الحماية الاجتماعية، أو التضامن المشترك، أو المصلحة العسكرية الاستراتيجية الحذرة.

وتقوم طبوغرافيات الشوارع المختلفة تلك بصياغة بنية الذات وأساليب تعاطي الذات مع «الآخر». فعلى سبيل المثال، الشوارع المقسّمة إلى أحياء آمنة، وأخرى خطرة، تشجع نشوء ذاتٍ تنحصر الأنا (Ego) فيها داخل حدود صارمة، تقف من الآخر موقف الدفاع والشك، وتتميز مواجهتها للآخر بالتحفظ والريبة. نجد في المقابل، أن الشوارع الحضرية العامرة بالمساحات المشتركة التي تجتذب الأشخاص من خلفيات ثقافية متنوعة، تسهم في صياغة ذاتٍ تتميز بحدود نفّاذة وتشعر بالارتياح إزاء التحديات التي تطرحها المواجهة مع الآخر، حيث تتسم بنية هذه التبادلات بالتقمّص العاطفي (Empathy) والتعاطي المتعاطف (Sympathetic Engagement). في ما تبقى من هذا الجزء، سوف أقدم وصفاً عاماً للكيفية التي تتقاطع بها الطبوغرافية الحضرية مع التاريخ الفريد لبيروت، لصياغة حدود الذات.

تشير الأرصفة العريضة في حي الحمراء، وإشارات التوقف، وأكشاك الهاتف، ومصابيح الشوارع، والفسح الخضراء والساحات، ودور السينما والمقاهي العديدة، إلى آثار طبوغرافية لما كان يوماً ثقافة عامة ناشطة. لكن آثار الإهمال، ما عدا شارعي بلس والحمرا (الأول يواجه الجامعة الأميركية في بيروت، والثاني يشكل المركز التجاري لحي الحمراء)، تبدو واضحة. فالأرصفة تنقطع فجأة ما يجبر المشاة على السير في الشارع أو في ممشى تملأه الأوساخ؛

www.arab-unity.net

ومصابيح الشوارع تضيء شارعَي الحمراء وبلس، بينما تغرق الشوارع الأخرى مساءً في الظلام؛ إشارات تنظيم السير، وممرات عبور المشاة، والحمامات العامة، والساعات في الشوارع، إما أنها غائبة أو غير ظاهرة للعيان. أما الأثاث «الليّن» الذي يوفر الراحة الحضرية والجماليات، فكان مصيره أسوأ. المقاعد والنصب التذكارية والمعالم غائبة؛ والكثير من الشوارع تفتقر إلى الفسح الخضراء، في حين أن الشوارع التي تحتوي على أَصص للنبات وعلى أشجار، غالباً ما تظهر عليها آثار الإهمال المديد. وفي كل شارع تقريباً، نجد أبنية تشكو الإهمال بدرجات متفاوتة. العديد من الأبنية التي تضم شققاً، تبدو بحال مزرية، بعضها أُفرغ من مستأجريه، وبعضها الآخر هجرها مالكوها على ما يبدو. هناك مشهد مديني تتوزع فيه مساحات خاوية، ساحات مهجورة، أبنية هجرها مالكوها، صالات ومقاه ودور سينما خاوية، ومساحات عامة مهملة أو مستغَّلة تجارياً، مما يؤكد تدهور الثقافة العامة.

تدهور وضع المساحة العامة في الحمراء لم يكن مردّه الافتقار إلى التخطيط المديني. فمنذ الاستقلال (عام ١٩٤٣)، وضع مخططو المدن العديد من المخططات الهادفة إلى الحفاظ على ثقافة حضرية ناشطة: مخطط إيكوشار Echochard (1942-1944, 1954)، وAtelier Institut d'Amenagement et d'Urbanisme de la Region d'Ile de Parisien d'Urbanisme [1977] France [1983].

وفي كل مرة كانت تلك المخطّطات تجد طريقها إلى الرفوف، حيث يتآكلها الغبار في إحدى المكتبات أو سجلات المحفوظات، ما يشير إلى غلبة المصالح الخاصة (الرأسمال، الزعماء السياسيون، سادة الإقطاع، زعماء الجماعات، مالكو الأراضي) وثقافة اللامبالاة بالمواطَنة واللاتسييس (Khalaf and Khoury, 1993; Rowe and Sarkis, 1998).

تدهور المساحة العامة في الحمراء بعد الحرب لم يشمل حركة الانتقال. فالشوارع تنظَّف من الركام، والقمامة تُجمع، والبريد يُسلَّم إلى أصحابه، وهناك نظام سارٍ إلى حدّ ما. وتتدفق الآليات والأجساد والبضائع، أعلى وأسفل وعبر السطوح. وعندما أتجول في شوارع الحمراء أشعر أن حركة الانتقال صارت لها الأولوية المطلقة في «جمهورية التجار». لا توجد في الحمراء إشارات مرور ضوئية، ورغم وجود إشارات توقف، لا نجد أحداً يعيرها اهتماماً. وتتجاهل السيارات، عادة، القواعد المرورية الخاصة بالاتجاه الواحد، كما تتحرك الدراجات العادية والنارية بحرية بين الشوارع المزدحمة والأرصفة، وتتوسع مواقف السيارات على حساب الأرصفة، ويستخدم الباعة المتجولون زوايا الشارع أو الأرصفة للإعلان عن بضائعهم غير آبهين بحركة مرور المشاة، وتتحول محلات البقالة إلى مقاه عن طريق حشر الطاولات على الأرصفة حتى ولو أدى ذلك إلى إجبار المشاة على النزول إلى الشارع. كما تبدو القوانين التي تنظّم المناطق اختيارية. فأصحاب الدكاكين، والسكان، وسماسرة العقارات والبنّاؤون يعيدون تنظيم المساحة دونما اعتبار للقانون أو للمصلحة العامة (انظر مثلاً، (Fawaz, 2003)). وهناك تجاهل للمقاييس ولاستخدام الأرض طالما أن بالإمكان تسريع حركة الانتقال.

شوارع الحمراء حالياً يعنيها شيء واحد، وهو دفق الأجساد والبضائع والآليات. فالحياة يجب أن تُعاش بحيوية لا يشوبها كلل، هنا والآن. ولذلك تُزال العوائق، وتبقى الأنظمة ضمن الحدّ الأدنى. المساحة هنا تستجيب للخطة الآنية، لحافز يدفع باتجاه تحرير حركة

www.arab-unity.net

الانتقال من كافة المعيقات. هذه الرغبة القلقة تخلق خليطاً ظاهرياً خادعاً من الأصوات والمشاهد والأجساد والآليات التي تتصادم وتتبادل، لكنها لا تتوقف عن الحركة.

في خضم دفق حركة الشوارع، ولدى تنظيف السطوح من العوائق غير الضرورية، ثمة طبوغرافية حضرية تقوم بصياغة ذاتٍ لا يثقلها سوى الحد الأدنى من الأعباء، أو ما أدعوه بـ «الذات المتخففة من الأعباء» (Unburdened Self). تتسم هذه الذات بأنها لا تضم في داخلها أعماقاً منفصلة إلى طبقات زمنية، فهي ليست ذاتاً «ينشط» داخلها ماضيها المثقل، الماضي الذي تتراكم طبقاته داخل الجسد والنفس، بل على العكس، هذه الذات تتخيّل أن بإمكانها تعليق الزمن ذاته لكي تعيش لحظتها الآنية بقوة وكثافة. وهي ليست أيضاً ذاتاً تنطوي على حياة داخلية تستدعي إمعان النظر أو الدراسة أو المشاركة. شوارع الحمراء يمكن أن تشكّل مجالاً للرغبة والتوق، لكننا، وضمن ثقافة شارع خاضعة للدفق والسرعة، لا نجد ما يشجع على المشاركة الحميمة. على العكس، تظل هذه الذات المتخففة من الأعباء قريبة من الجسد، من السطوح والواجهات، ومن الرغبات والدوافع التي تشدّها مباشرة إلى مواطن الإثارة البصرية والحسية في الشارع. هذه ذاتٌ تزدهر في دراما التعبير الذي يعوزه الترابط ــ ذاتٌ تدخل وتخرج، تتوقف وتذهب، تحيي وتغادر، تنفق وتبتعد؛ ذات لا تمكث طويلاً في أي مكان، ومع أي شخص أو أي شيء.

ولكن، ما هي الأعباء التي تخففت منها الذات في شوارع الحمراء؟ هنا ينبغي أن أتحوّل من مسار الاستنتاجات «الطبوغرافية» إلى الاستنتاجات السوسيولوجية. الشوارع الحضرية في الحمراء تَعِدُ بشيء من الانعتاق من العِبْئَيْنِ المتلازمين: «الأصالة» (Authenticity) و«الروتين». وإذا كان لي أن أفرض تعميماً تحليلياً حذراً، فأنا أعتقد أن «الفضاء الخاص» من الأشخاص الحميمين ــ الأقارب، أفراد العائلة، الأشخاص الذين تحبهم، الأصدقاء ــ هم الموقع الذي نتوقع أن يجري فيه الاعتراف بنا واحترامنا على ما نحن عليه؛ الموقع الذي نأمل في أعماق نفوسنا أن نشعر فيه بأننا محبوبون، ونشعر بإحساس عميق بالانتماء. مع هؤلاء الأشخاص الحميمين، ومعهم فقط، نشعر بأمانٍ كاف لدفعنا إلى كشف ذواتنا على نحو منتظم. لكن هذا المطلب، المتمثل في دعم الأشخاص الحميمين لجوهر ذواتنا، يمثّل في الوقت نفسه التزاماً منا بعرض ذواتنا الحقيقية. فنحن مطالَبون بأن نظهر على ما نحن عليه، وليس على نحو مختلف، إذا كان لنا أن نتوقع من الآخرين الحب والتضامن. فالابنة التي يحبها والداها على ما هي عليه، ينبغي عليها أن تكون باستمرار هي «ذاتها». وحقيقة ذاتها مرتبطة بنوعها أو بطبقتها أو بعمرها، وأيضاً بـ «شخصيتها» كما ترسخت عبر تاريخ من ممارسات تقديم الذات. فإذا ابتعدت عن تلك الممارسات المحدِّدة للهوية، فقد لا يتعرّف عليها والداها، بل إنهما يهدّدان بسحب جزء من محبتهما. وهذا التوقُّع منا بأن نقدم ذواتنا الحقيقية، يصبح قيداً، سلطة تنظم سلوكيتنا.

أعباء هذا الانضباط الذاتي هي المسؤولة جزئياً عن جعل العالم المؤسساتي العام عالماً جذاباً. فالعمل، والخدمتان، العسكرية والعامة، تحمل إمكانية تحريرنا من عبء أن نكون ذاتنا الحقيقية على الدوام. لكن، كما نعلم طبعاً، تفرض هذه المؤسسات متطلباتها الثقيلة الوطء، والتزاماتها وقيودها المرتبطة إلى حدّ ما بأدوار وسلوكيات روتينية اجتماعية ثابتة. وبالإضافة

www.arab-unity.net

إلى ذلك، فإن هذا العالم العام يضع، دائماً، في المقام الأول، المصالح والأهداف المؤسساتية، وذلك على حساب احتياجاتنا ورغباتنا الشخصية؛ هذه الدينامية التنظيمية قد تبدو أحياناً وكأنها تفرض علينا إنكار الذات أو الانسلاخ عن الذات.

والشارع الحضري، باعتباره مساحة تقع على حدود الخاص والعام، ومساحة تلامس عتبة الشعور، يمكّن الذات، وإن بصورة جزئية وموجزة، من تعليق متطلبات الأصالة التي تلقي بثقلها على الفضاء الخاص، ومتطلبات الأوضاع والأدوار المحددة بوضوح في النظم المؤسساتية ذات الطبيعة الروتينية. هنالك شيء ما في ثقافة الشارع الحضري، شيء مرن نفّاذ، بل جامح، يسمح بتجديد الذات وبالابتكار الاجتماعي (Sennett, 1977). فشراء غرض ما دون سابق تخطيط يستثير أشكالاً جديدة من التعبير والعلاقة مع الذات؛ تبادل نظرة مع غريب، يؤدي إلى الشعور بالتبادل وبرابطة اجتماعية جديدة؛ لقاء غير مقصود مع حركة احتجاج يحتجزنا ضمن لحظة من السخط الاجتماعي والانخراط في نشاط سياسي.

ومن الطبيعي أن هذه الذات المتخففة من الأعباء ليست متحررة من جميع النظم الاجتماعية؛ فالأعراف والممارسات الروتينية المتعارف عليها ترسِّخ النظام الحضري. لكن هذه القواعد تظل قواعد مجردة عامة؛ هناك قواعد تحكم سير المشاة، وسلوك المستهلك والحشود، وأساليب انتظارهم وتبادلهم التحية، وخروجهم وما إلى هنالك. وبرأيي، إن أنظمة الشارع تعتبر «واهنة» بالمقارنة بالأنظمة «الثقيلة» الخاصة بالقرابة والعمل. لكنْ، هناك أحياء تثقل فيها الضوابط. فهذا الوضع الحدّي (Border Status) للشارع الحضري قد يؤدي، دورياً، إلى نشوء المخاوف الجماعية وأسباب الهلع المعنوي التي قد تدفع باتجاه وضع جهاز من الأنظمة البوليسية ــ العسكرية ــ الطبية[٢]. أما في بيروت، وبالنظر إلى ضعف الدولة، تبدو الأنظمة الواهنة وكأنها هي القاعدة، ولا سيما في الأحياء التي ألغيت فيها القرابة والطائفة من حياة الشارع، كما في حي الحمراء.

ويبدو التوتر بين النظام والانعتاق شديداً على نحو خاص في بيروت. فعلى الرغم من الرواية الرسمية التي تجعل من لبنان دولة مختلفة عن الدول العربية الأخرى، من حيث الروح الفردية القائمة على مبدأ «عدم التدخل» (Laissez faire) السائدة فيه، يعيش اللبنانيون ضمن نظام تحكمه القواعد بصرامة. فالطائفة والقرية والقرابة والأسرة والزعيم والسيد الحامي والأعراف التي تنظم أدوار الجنسين والطبقة الاجتماعية، جميعها تحتجز الذات داخل شبكة لا سبيل إلى الفكاك منها من القواعد والعادات والطقوس (Joseph: 1993; 2002; Khalaf, 1987). وإذا كان للدولة وللأنظمة القانونية حضور باهت في الحياة اليومية للذات اللبنانية، فإن الضوابط غير الرسمية تنتشر كشبكة العنكبوت، بدءاً من الطبقات الداخلية لهذه الذات، ووصولاً إلى سلوكها الخارجي. أما ثقافة شارع الحمراء، فهي تَعِدُ بشيء من الانعتاق من

(٢) عندما تتحول الشوارع إلى «منعزلات» أو إلى مواقع خطرة أو تضم أنشطة عسكرية، تصبح النظم أكثر صرامة. ولكن في حين توحي العسكرة بنظم «رسمية» مشدَّدة (نقاط تفتيش، دوريات، مراقبة عن كثب من قبل الدولة)، تعزّز المنعزلات الطبقية أو التي تعتمد على الهوية وجود ضوابط «غير رسمية» (ولاءات مشدَّدة للمجموعة أو زيادة التشديد على الانسجام الاجتماعي).

www.arab-unity.net

القواعد المعتادة، ومن طبقات الأنظمة التي تشكل أحياناً، بالنسبة إلى العديد من اللبنانيين، ثقلاً يسحق حياتهم الشخصية.

هذا التخفّف من الأعباء يبدو في جزء منه منطلقاً من الرغبة في الهروب من التاريخ. فالحاضر، بالنسبة إلى اللبنانيين، يبدو مثقلاً بأحاسيس الخسارة، وبمشاعر لا يمكن كبتها، قوامها الخوف والغضب والانكشاف، وبمشاعر ملتبسة من الخيانة والعار. فالحاضر يرتبط بعمق بخمسة عشر عاماً من العنف الأهلي (انظر مثلاً، (Saghie, 2004)). أما بالنسبة إلى اللبنانيين الذين بلغوا سن الرشد في تلك الفترة، أي الشباب والشابات الذين يمثلون وجه شارع الحمراء، فليس بوسعهم تفادي القوة المشكِّلة (Formative) التي تحملها الفترة المذكورة. ولكن، إذا كان هذا الشعب عاجزاً عن تحويل سنوات الحرب إلى سنوات محمّلة بالمعاني ومترابطة منطقياً، وعن القيام بدراما وطنية طقسية للصفح والمصالحة، فلن يكون بإمكان الأفراد القيام بذلك. وبخلاف الشعوب التي وجدت سبلاً بـ «معالجة» فترات العنف الأهلي المديدة، لم تحدث في لبنان أنشطة جماعية لإحياء ذكرى من قضوا، ولم تحدث مساءلات قضائية عن المذابح والاغتيالات، ولا طقوس عامة للاعتراف بالحقيقة والمصالحة، وهو ما كان من شأنه تسهيل عملية التنفيس النفسي (Catharsis) الوطني.

واجهت سنوات الحرب اللبنانية صمتاً لامبالياً ومؤامرة تهدف إلى النسيان (للاطلاع على «فقدان ذاكرة الحرب» اللبنانية، انظر: Khalaf, 1994; Sarkis, 2006; Tueni, 1998; Yahya 2007). لكن الإنكار لا يبدو ممكناً. فكيف للمرء أن ينسى موت قريب، أو نفيه، أو خيانته، أو أن ينسى فقدانه لبيته ولعائلته ولمجتمعه الصغير، أو أن ينسى العار الذي يشلّ الأوصال، أو الغضب إزاء أعمال شهدها أو اقترفها؟ كيف يمكن، فعلياً، أن يجد النسيان سبيلاً في ظروف جرت فيها إعادة إنتاج ثقافة الاستقطاب الجماعي والعداوة الطائفية، العاملان المحركان للجنون الجماعي طوال سنوات الحرب، من خلال التاريخ الذي تلا الحرب والحافل بالاغتيالات الدراماتيكية والانقسامات الطبقية والطائفية الحادة والشلل السياسي؟ وإذا لم يكن أحد الخيارَيْن، خيار التصالح مع ماض عنيف يشوّه النفس، أو خيار النسيان، وارداً، فلعل بالإمكان عزل المشاعر المرتبطة بالماضي ضمن جدران حصينة، والفصل بين الشخصي والسياسي عن طريق الاستسلام للأحداث الدرامية السطحية في شوارع المدينة مع كل ما تحمله من وعد بالراحة، وإن كانت مؤقتة، من عذاب الماضي.

لقد تمكّنت مي غصوب في إحدى قصص سيرتها الذاتية، التي تحمل عنواناً ذا مغزى وهو: **سلام قلِق**، من الوصول إلى جوهر هذا الصراع الهادف للهروب من ماض موجع عن طريق اعتناق أخلاقيات تضجّ بالحياة والحركة القلقة المتواصلة، وعن طريق إغراق الذات في غمرة «هنا والآن» المثقلة بالتفاصيل الدقيقة والمُعاشة في لحظاتها المتفكّكة. بعد انتهاء الحرب، تعود الراوية إلى مدينة بيروت التي كانت تستفيق ثانية لتعبَّ من المباهج والمسرّات الدنيوية. وتتمنى الراوية المشاركة في روح التجدّد والأمل، التي كانت تجتاح مدينة بيروت. لكنها مسكونة بقلق لا يكفّ عن ملاحقتها، بعجزٍ عن الاختلاء بنفسها، والشعور بالسكينة مع ذاتها: «كلما اختليت بنفسي لحظة استولى عليّ إحساس غريب بالضيق. وكان أول حلّ يتبادر إلى ذهني ألا أنفرد بنفسي أبداً، ألا أدع لنفسي وقتاً لمواجهة أفكاري. اركضي لتحققي هدوء البال ــ لا تتوقفي عن

www.arab-unity.net

الركض... كيف لي أن أتعامل مع مشاعر الانكشاف التي تزحف إلى نفسي، كلما توقفت عن الركض» (Ghoussoub, 2007: 34-35)؟ وهنا يلفت نظري «الركض» كاستعارة مجازية معبِّرة عن صراع اللبنانيين لنسيان ماض لم يُحسم بعد وما يزال يثير القلق، وذلك عن طريق بحث لا يكلّ عن «التجربة». مع ذلك، يظل هناك «قبل» و«بعد» الركض، وقت مستقطع، يراه العديد من اللبنانيين «سلاماً قلِقاً».

ثانياً: حدود التسامح: سياسة اختلاف المجموعة

شوارع الحمراء هي ملك للشباب والصبايا الذين يضفون عليها هالتها الرمزية من الآنية والقوة. ولا سبيل لتجاهل هؤلاء الشباب والصبايا. تراهم يسابقون الريح في شارعي الحمراء وبلس بسياراتهم الألمانية الباهظة الثمن. وتراهم يتجمعون في الشوارع والمقاهي والحانات وصالات الرياضة ــ صباحاً، بعد الظهر ومساء. وهم يملأون الشوارع في الليل عندما أخرج لتناول العشاء. أراقبهم من مقهى «لينا» (Linas) وهم يحثّون الخطى دون أن يلاحظوا وجودي. الرجال وسيمون. كما في الأحلام، بسراويل الجينز والأحذية الرياضية التي تحمل شعارات المصمّمين، وذقونهم غير الحليقة وشعورهم المصفّفة بعناية. يسيرون بخطوات واسعة واثقة كمن يسعى نحو هدف ما. والصبايا بثيابهن الملتصقة بأجسادهن لتبرز المفاتن، يمشين كمن ينزلقن على السطح في توافق مع إيقاع نبض الشارع.

قد يستطيع الشباب والصبايا ادعاء ملكية الشوارع، لكن العالم ليس مقسماً على التساوي بينهم. فالرجال هم من يحكم الشوارع. منهم من يقود سيارات «بي. إم. دبليو» (BMW) والمرسيدس، ومنهم من يقود سيارات الأجرة، ومن يتجمع أمام الدكاكين أو الفنادق، ليتحدثوا ويلعبوا الورق أو الطاولة. الرجال هم مالكو محلات بيع الزهور، أو الأدوات الرياضية، أو الأجهزة الإلكترونية، أو الملابس، أو البقالة. الرجال هم عمال البناء، وهم ضباط الشرطة والجيش، وهم من يخدم الزبائن في المطاعم، ومن يغسل الصحون ومن ينظّف الشوارع، ومن يسلِّم الصحف والبريد.

النساء تشارك الرجال في الشارع، لكنهن لا يشاركنهم سلطتهم. فهن يسرن في شوارع الحمراء واعيات بالنظرات الثاقبة والإيماءات التي تتبعهن. لقد راقبت رجالاً ينظرون إلى إحدى العابرات؛ يرمي أحدهم بتعليق إلى رفيقه، فيبتسم الاثنان، وكأنهما يعبِّران عن الأخوَّة التي تجمعهما بموجب السلطة الذكورية. والنساء يدركن المخاطرة التي ينطوي عليها سيرهن في الشوارع وحيدات ليلاً. ويتداول الناس قصصاً عن نساء هوجمن أمام أبواب شققهن، أو تمّ سحبهن إلى أزقة أو إلى سيارات للاعتداء عليهن (لا توجد إحصائيات حول الاعتداءات الجنسية لدى العامة، هذا إذا وجدت هذه الإحصائيات). والواقع، إنه ما إن يحل الظلام حتى يصبح من النادر رؤية امرأة تسير وحدها، فبعد الساعة الثامنة مساء، أي بعد أن تغلق معظم المحلات (عدا بعض المقاهي والحانات)، تخبو الأضواء في العديد من الشوارع، ولا يكاد يُرى رجل شرطة. هنا ينبغي اتخاذ الإجراءات الاحتياطية: سيري مع الآخرين، تجنّبي الشوارع المظلمة، احملي مشعلاً كشافاً وعصا.

وتواجه النساء خطورة لا تقل جدية: فقدان الاحترام. فضمن مجال تكون الرغبة فيه

www.arab-unity.net

أقرب ما يمكن إلى السطح، وينشط فيه الدافع الذكوري، يتعيّن على النساء إحكام الضوابط الداخلية في أثناء تجوالهن في الشوارع. وما من شك في أن الطبقة الاجتماعية لها أهميتها في هذا الشأن. فبالنسبة إلى نساء الطبقة الوسطى على الأقل، يرتبط الاحترام الاجتماعي ارتباطاً وثيقاً بالسيطرة على الرغبة. فالنساء يخرجن إلى الشارع باعتبارهن حاملات لشرف آبائهن وعائلاتهن، ومسؤولات عن ضبط رغبة الرجل. فاستسلام المرأة للرغبة يهدّد بالتدمير المعنوي، وبإسباغ ثوب العار على أسرتها، وباحتقار المجتمع لها كونها أطلقت العنان لرغبة الرجل.

وبخلاف النساء في الولايات المتحدة أو أوروبا الغربية، لا تتمتع المرأة العازبة، حتى في الطبقات المتميّزة، بخيار ممارسة حياتها الجنسية. فالاحترام و«الزواج الملائم» يعتمدان على احتفاظ الفتاة بعذريتها. لكن التعبير عن الذات لا يسير دائماً جنباً إلى جنب مع السلوك. فكثير من النساء يستسلمن لرغباتهن. وأحد الخيارات القائمة لإثبات المرأة عذريتها ليلة الزفاف، يتمثل في إجراء جراحة تجميلية لاستعادة غشاء البكارة. كما تلجأ العديدات إلى الإجهاض لتفادي الفضيحة. وكما هو الحال غالباً في لبنان، يجري التفاوض على شؤون الحياة الجدية بأسلوب غير رسمي. فالأمور تجري، غالباً، على النحو التالي. تخبر المرأة الطبيب النسائي بأنها حامل. وتقول له إنها ليست في وارد ولادة طفل حالياً، إما لكونها غير متزوجة، أو لأنها متزوّجة لكنها حامل بطفل رجل آخر، أو لأنها وزوجها لا يرغبان حالياً بطفل أو لا يتمكنان من الاضطلاع بأعباء تربيته. وفي حال عدم اقتناع الطبيب، يحوِّلها إلى طبيب آخر يتكفل بعملية الإجهاض لقاء ٤٠٠ دولار أمريكي. وغالباً ما تتم العملية في مستشفى. ولا يخفى الأمر على الأطباء والممرضات والإداريين هناك، لكنهم لا يوجهون أية أسئلة. ولا يتعرض الأطباء لخطر المثول أمام محكمة، إلا إذا أقيمت دعوى بحقهم. عندئذ، يمكن للدولة أن تتدخل، ونادراً ما يحدث ذلك (Fathallah, 2008).

لا توجد بدائل مقبولة عن الزواج. فالمرأة اللبنانية المحترمة لا يمكنها اختيار البقاء عازبة وممارسة الجنس، ولا يمكنها اختيار المساكنة (فهي ممارسة غير قانونية تشوّه سمعة المرأة)، ولا تستطيع اختيار امرأة لتكون شريكة حياتها، ولا تستطيع اختيار حياة العزوبية والتبتُّل دون أن توصم بأنها امرأة غير مرغوب فيها.

وإضافة إلى ما تقدم، لا توجد ــ لا في حي الحمراء ولا في بيروت ــ حركة اجتماعية أو منظمة سياسية تعترض حالياً على افتقار المرأة إلى الخيارات الشخصية الحميمة، باعتباره دليلاً على نظام يميِّز بين الجنسين. ففي لبنان، تعتبر الحرية الجنسية ــ الحميمة المحدودة المتاحة للمرأة جزءاً من نمط يضع أحد الجنسين في موقع ثانوي تابع، ويتضمن، على سبيل المثال، عدم التمثيل السياسي (فمنذ اتفاق الطائف، عام ١٩٨٩، لم يضم مجلس الوزراء، وهو المؤسسة الحكومية الحاكمة، سوى سيدة واحدة)، وغياب التشريعات أو القوانين التي تجرِّم الاغتصاب الزوجي أو العنف المنزلي، وعدم الأهلية القانونية للمرأة في منح جنسيتها لزوجها وأطفالها (Khalaf, 2002). فالمرأة، في نهاية المطاف، عليها الاعتماد على مصادرها الشخصية والشبكات غير الرسمية للتعامل مع فرصها في الحياة.

وما يزال الحكم على الشابات من الطبقة الوسطى، مثلما كان حال أمهاتهن وجدّاتهن، يقوم على أساس مكانة الزوج وعائلته. وتتعرض تلك الشابات لضغط اجتماعي لا يستهان به لكي

www.arab-unity.net

يكنّ جذابات جنسياً بغية لفت انتباه الرجال واكتساب استحسانهم. والعديد من النساء، سواء أكن محجبات أم لا، قد يقاومن الرغبة الجنسية أو يقفن عند حدود العلاقة الجنسية، لكنهن يعرضن أجسادهن بشكل مثير في سراويل جينز ضيقة وقمصان مكشوفة الصدر تبرز مفاتنهن. وقد تبيَّن لي خلال تدريسي لشابات في الجامعة الأميركية في بيروت، أن تلك الشابات يعانين معاناة شديدة في التوفيق بين المتطلبات المتعارضة التي تفرضها الطائفة والعائلة والأقران لكي يكنَّ «طاهرات»، وفي الوقت نفسه، جذابات جنسياً. وغالباً ما تتوصل الشابات إلى تسوية: فالذات الإروتيكية في الفضاء العام تتعايش جنباً إلى جنب مع ذاتٍ خاصة (عذرية) تحافظ على الاحترام (Khalaf, 2006: 184-185).

الرجال هنا قد يحكمون الشوارع، لكنهم ليسوا الرجال أنفسهم الذين نصادفهم في شوارع مدينة أمريكية. وبتعبير أوضح: إذا استثنينا الطائفة والطبقة، نجد أن التباينات بين رجال حي الحمراء هي تباينات فردية وأسلوبية (Stylistic) بصورة رئيسية. نجد في المقابل أن التباينات بين الرجال في مانهاتن أو شيكاغو أو أتلانتا أو لوس أنجلوس هي تباينات «جماعية» أو تنطلق من مجموعة معيّنة تبرز نفسها علناً. نجد في تلك المدن رجالاً يمكن تحديد هويتهم الثقافية باعتبارها تنتمي إلى الثقافات الثانوية لمجموعات «هيب هوب» (Hip Hope) أو «بانك» (Punk)، أو إلى الثقافات الإثنو ــ قومية السوداء أو الآتية من بورتوريكو أو جمايكا أو كوريا، أو إلى ثقافة المثليين أو البوهيميين. وتمثِّل هذه الهويات الثقافية وجهات نظر وقيماً ثقافية متنوعة؛ كما يجري إبرازها علناً بأساليب جسدية، كأسلوب ارتداء اللباس، مثلاً، أو تسريح الشعر، أو السير، أو ثقب أجزاء في الجسم لتركيب الحلقات، أو الوشم، وإلى ما هنالك. بعض تلك الهويات الثقافية مناطقية، حي السود في هارلم، مثلاً، أو المنطقة الجنوبية الخاصة باليهود، أو منطقة «شلسيا» (Chelsea) الخاصة بالمثليين، أو البورتوريكيون الذين يعيشون تحت «الشارع أ» (Avenue A) في منطقة فيلدج الشرقية، في حين يشغل البوهيميون والفنانون الشوارع فوق «الشارع أ» (Avenue A).

ألا توجد بين رجال شارع الحمراء تباينات في الأوضاع تكون جماعية وبارزة للعلن (عدا الطائفة)؟ أعتقد أن هناك تباينات من هذا النوع، لكنها تعيش على هامش حياة المدينة.

لنأخذ التباينات الإثنية ــ القومية. للوهلة الأولى، تبدو الأجساد التي تملأ شوارع الحمراء متشابهة إلى درجة تثير الدهشة ــ درجات متفاوتة من العرق «القوقازي» الموجود على شواطئ البحر الأبيض المتوسط. ولكن، من حين إلى آخر تطلّ شخوص آسيوية وأخرى داكنة السمرة لتخالف الانطباع بوجود انسجام. وهؤلاء هم رجال ــ ونساء ــ من الفيليبين وسري لانكا وجنوب شرقي آسيا وأفريقيا. وقد ينتابك شعور بالدهشة لوجودهم، لا لقلّة عددهم، بل لقلة ظهورهم للعيان. تلك شخوص تشغل المناطق الخلفية من الحمراء. إنهم منظفو الشوارع، وغاسلو الصحون، والبوابون، وخدم المنازل، في المقاهي والدكاكين وصالات الرياضة ومنازل اللبنانيين. وهم يشغلون الدرك الأسفل من السلم الاجتماعي، فلا أحد ينتبه لوجودهم، ويتلقون رواتب زهيدة مخزية، ولا يتمتعون بحماية الدولة.

ونادراً ما تُرى تلك الشخوص الضبابية في أدوار أو أماكن عامة خارج نطاق العناية بأمر الفضلات البشرية. فهم ليسوا الأشخاص الذين يخدمون الزبائن في المصارف، أو في المطاعم أو الفنادق، وهم ليسوا أصحاب المحلات الفخمة في شارع الحمراء، وهم لا يتردّدون على مقاهي

www.arab-unity.net

«ستارباك» (Starbucks) أو «كوستا» (Costas) أو «لينا» (Linas)؛ ولا يمكن أن تراهم يتنزّهون على الكورنيش في المساء؛ وهم ليسوا سائقي سيارات الأجرة؛ ولا تجدهم في دور السينما أو في النوادي ليلاً؛ ولا تجدهم بين الرجال المجتمعين على ناصية الشارع أو الذين يلعبون الطاولة؛ وليسوا باعة الكتب ولا البائعين في الدكاكين. لا يلاحظهم المرء إلا بالكاد، على رغم أن عددهم يتراوح ما بين ٢٠٠,٠٠٠ ـ ٣٠٠,٠٠٠ شخص (في بلد يبلغ عدد سكانه أربعة ملايين)، وعلى رغم أنهم موجودون في كل مكان يقتضي الأمر فيه العناية بالأجساد وبفضلاتها، وجمع هذه الفضلات والتخلّص منها.

لا توجد جدران تقسّم هذا الحي وهذه المدينة إلى أحياء أصغر. فبيروت ليست بيت لحم، ولا هي الخليل. لكن هناك مجموعات سكانية خفية ومعزولة، ولا يقتصر هؤلاء على حشود العمال الآسيويين المهاجرين، من ذوي البشرة الداكنة، فهناك أيضاً اللاجئون غير الشرعيين من العراق وأوروبا الشرقية وروسيا، ممّن يعملون في البغاء أو يعيشون في عالم الجريمة، وهناك أيضاً الفلسطينيون والسوريون الذين يعيشون على أطراف المدينة، في مخيمات اللاجئين البائسة أو في أحياء الفقر حول المدينة (Nasr, 2003). هذه المجموعات، المحرومة من أبسط الحقوق التي تتوارث فيها الأجيال الحرمان، تكاد تكون خفية عن الأنظار.

لكن ثمة فروقاً كبيرة بين تلك المجموعات الإثنية ـ القومية المحرومة. فالفلسطينيون، مثلاً، الذين يشكلون عشر سكان لبنان (٤٠٠,٠٠٠)، غالباً ما يقتصر وجودهم في مخيمات الفلسطينيين الموجودة في بيروت (الغربية). وهي منعزلات مناطقية مستقلة تتمتع إلى حدّ ما بسيادة ذاتية، وتعتمد اعتماداً كبيراً على الأمم المتحدة وعلى الجمعيات الأهلية لتأمين الخدمات الأساسية (التعليم، الرعاية الصحية، الإسكان، على سبيل المثال). وعلى رغم أن تاريخ وجود الفلسطينيين في لبنان يعود إلى أجيال خلت، فإنهم محرومون من أبسط الحقوق التي يتمتع بها المواطنون اللبنانيون. فباعتبارهم «أجانب» لا يحق لهم امتلاك بيت، أو شغل منصب، أو التصويت، أو الاستفادة من الخدمات الحكومية في لبنان. وإذا تمكّن بعض الأفراد الفلسطينيين من الحصول على تصريح عمل (وهو ما ندر)، فإن استخدامهم يقتصر عموماً على قطاعات ذات أجور متدنية ـ عادة في قطاعي الزراعة والبناء. كما تؤكد التقارير الأخيرة مقاومة اللبنانيين الشديدة، عدا في أوساط السنّة والدروز (معظم الفلسطينيين هم من السنّة)، لتوطين الفلسطينيين (Haddad, 2004). إذاً، على رغم أن الفلسطينيين يتمتعون بوضع جماعي عام، فإنهم، وباعتبارهم مجموعة معزولة ومحرومة، غائبون عن الأنظار في الحياة العامة في الحمراء (Peteet, 2002).

وإذا كانت أزمة سياسية (نكبة عام ١٩٤٨) هي التي جاءت بالفلسطينيين إلى لبنان، فإن البؤس الاقتصادي أثار موجة من هجرة الخدم المنزليين والعمال الآخرين من الفيليبين وسري لانكا وأفريقيا (الحبشة، والسودان، وأفريقيا الغربية) وجنوب شرق آسيا. وشأنهم شأن الفلسطينيين، فإن الخدم المنزليين، إذا اعتبرنا الشريحة الأكبر من العمال المهاجرين، لا يتمتعون بوضع قانوني في لبنان. فهم لا يستفيدون من قوانين المواطَنة والعمل. كما لا توجد ضوابط من قبل الدولة على سلطة المستخدِمين (العائلات) على الخدم المنزليين. وعلى رغم القيود الخانقة على حركة الخدم المنزليين (مثلاً، إيداع جواز سفرهم لدى المستخدمين، أو لدى

www.arab-unity.net

ربات المنازل اللواتي لا يسمحن للخادمة المنزلية بيوم إجازة تقضيه خارج المنزل)، فقد تشكّلت شبكات من الخدم المنزليين على أساس الجنسية. وتوفّر هذه الشبكات الدعم المعنوي والاجتماعي، وأحياناً المعونات المالية، والحماية، وإمكانية الحصول على الأعمال أو الخدمات غير القانونية (Jureidini, 2006). وتتشكل الشبكات عادة حول الكنيسة أو حول منشأة ما تقدم الخدمات للعمال المنزليين أو، وهذا خاص بالعمال الذين يشتغلون لحسابهم، حول مسكن مشترك (Beyene, 2005). لكن تلك الشبكات تظلّ غير ثابتة وغير رسمية وفقيرة الموارد، إضافة إلى أنها تعيش على هامش حياة المدينة، أي أنها، فعلياً، لا تظهر للعيان في الحمراء. ويقول أحد الباحثين: «حسب معلوماتي، ومعلومات من سألتهم (بمن فيهم باحثون آخرون ونساء فيليبينيات يعيشون في لبنان منذ مدة طويلة)، لم يحدث حتى الآن أي احتجاج جماعي رسمي (من قِبَل الخادمات المنزليات الفيليبينيات)» (Lee, 2008).

ولإلقاء مزيد من الضوء على الوضع الهامشي الصامت لـ «الآخر الاجتماعي»، سأتطرق إلى وضع المثليين. تحدثت مع طلاب وأصحاب دكاكين وأشخاص من سكان الحي ومثليين، كما راجعت الأبحاث المتوفرة، لكي أفهم وضع هذه المجموعة. ومن حسن الحظ أنني عملت مع طالب دراسات عليا كان موضوع رسالته «الرجال المثليون»، وقد أضافت تلك الرسالة الكثير إلى معلوماتي (Moussawi, 2008).

لا حاجة إلى القول إن عالم المثليين في الحمراء لا يشبه في شيء عالم المثليين في المدن الأمريكية. فلا يمكن، في الحمراء أو في بيروت، تطبيق مفهوم الارتباط بين الرغبة الجنسية والهوية الجنسية، ومفهوم العلاقة الوثيقة بين الهوية والمجموعة، وهما مفهومان يتمتعان بحضور بارز في الولايات المتحدة. فهناك أفراد تبدو لهم المثلية مجرد رغبة أو سلوك؛ وهم بالتالي يرفضون لغة الهوية الجنسية. وهناك أيضاً أفراد يستخدمون لغة الهوية الجنسية، ولكن فقط للإشارة إلى التفضيل الجنسي، وليس كهوية شخصية ثابتة. أخيراً، قابلت أفراداً يعتبرون المثلية هوية اجتماعية، وهو وضع أقرب إلى النموذج «الإثني» الحضري الأمريكي.

وتشكّل الشبكات غير الرسمية المادة الرابطة لكل تركيبة يمكن أن نطلق عليها «مجتمع مثليين» في الحمراء. فمن خلال شبكة الإنترنت أو وسائل أخرى يعثر المثليون على بعضهم، ويصبحون شركاء جنسيين أو أصدقاء أو عشاقاً أو شركاء حياة على المدى الطويل. وهناك مجموعة مترابطة من المعارف والاتصالات التي تشكِّل شبكة اجتماعية، وتكون هذه الشبكة عادة نفّاذة حول الأطراف، كما نجد فيها درجات مختلفة من الكثافة والاستمرارية، حسب أنواع العلاقات، وحسب حركية أعضائها وأعمارهم وأوضاعهم المهنية، وإلى ما هنالك.

وتتجسد الشبكات المذكورة حسب العلاقة مع عالم اجتماعي أشمل تُعتبر فيه المثلية ممارسة محتَقرة ومُدانة. وعلى رغم ندرة حوادث الملاحقة من قبل الدولة (لا توجد معطيات متوفرة علناً)، فإن المضايقات المستمرة والفضائح تذكِّر أهالي بيروت بأن التغاير الجنسي، فقط، يمنح الشخص حقوقه الكاملة والاحترام الواجب له. وما من شك في أن اللبنانيين ليسوا بحاجة إلى من يذكِّرهم بذلك، فالطائفة والأقارب والعائلة والأقران لا يسمحون ببديل مقبول للتغاير الجنسي (McCormick, 2006; Moussawi, 2008).

وتلعب الشبكات المذكورة دور المساحات الآمنة للمثليين، وهي شبيهة، من عدة أوجه

www.arab-unity.net

بالشبكات الموجودة في الولايات المتحدة أو أوروبا. وباعتبار أن هذه الشبكات تشكّل منعزلاً منفصلاً عن ثقافة عامة معيارية محكمة تتبنى التغاير الجنسي، يبتكر أفرادها الوسائل للتعرُّف إلى بعضهم البعض. فثمة أساليب وسلوكيات معينة لتقديم الذات واستخدامات خاصة للُّغة تكتسب معاني جنسية تشكّل الحد الفاصل بين المثليين والمتغايرين جنسياً. في الحمراء، يُعتبر ثقب الأذن وارتداء الحلق (الأذن اليمنى كما قيل لي)، وأسلوب استخدام اللغة (الإشارات العابثة إلى الرجال بأسماء أو بخصائص أنثوية)، والأهم من ذلك كله، معرفة المساحات العامة التي يتجمع فيها المثليون، تُعتبر جميعها طرقاً أساسية لتعرُّف المثليين إلى بعضهم البعض، دون أن يتعرضوا للكشف من قبل المحيطين بهم.

وهناك شبه، إلى حدّ ما، بين الحمراء ومانهاتن، أو أية مدينة أمريكية، من المدن الوسطى والكبيرة. وليس هذا بمستغرب بما أن العديد من اللبنانيين تعرّفوا على حياة المثليين في أمريكا من خلال الثقافة الشعبية أو السفر. لكن هناك فروقاً شاسعة بين العالمين في ما يخص إحدى النواحي المهمة: فالشبكات غير الرسمية لم تنتج ثقافة عامة للمثليين. ويمكن لهذه الثقافة أن تضمن مجال أعمال خاصاً بهم، ومنظمات اجتماعية وسياسية، ونتاجاً ثقافياً مماسساً (على سبيل المثال: ناشرون، صحف، مجلات، روايات، منح دراسية، فنون، مسرح، موسيقى)، كما يتضمن منعزلات مناطقية. يوجد في الحمراء بار للمثليين، وهو ولفس (Wolfs)، موجود في شارع جانبي معتم لا تنشط فيه حركة المرور، وهناك مقهى باردو (Bardo)، الموجود على طرف الحمراء، يسود فيه جو متسامح مع المثليين. لكن باراً واحداً خاصاً بالمثليين، وبضعة مقاهٍ متسامحة لا تشكّل ثقافة عامة.

خلال تجوالي في شوارع الحمراء وبيروت، لفت نظري أنني لا أستطيع تمييز المثليين. ثم أدركت تدريجياً أنه لا وجود في الحمراء لما يمكن أن نطلق عليه «منظومة إشارات خاصة بالمثليين»، ويعني ذلك مجموعة من الممارسات العامة التي تدلّ على وضع المثلي. وقد تبتكر مجموعة المثليين إشارات للدلالة على وضع المثلي بغية تعرُّف أفرادها إلى بعضهم، وأحياناً لاكتساب موقع عام؛ كما تسمح تلك الإشارات للمتغايرين جنسياً بالتعرّف إلى المثليين، وبإبراز موقفهم المتغاير جنسياً عن طريق تفادي الممارسات التي تشير إلى «المثلي». في الولايات المتحدة، كان التلاعب بالنوع يُستخدم كإشارة إلى وضع مثلي. على سبيل المثال، الجسد الذكوري ذو العضلات المفتولة بشكل لافت الذي يتجنب صاحبه ارتداء الألوان النمطية التي يرتديها الرجال، قد يثير شكوكاً منطقية بالمثلية. لكن المثليين في الحمراء يبدون ملتزمين بالأساليب الرجولية التقليدية (Moussawi, 2008). فالعبث بالنوع أو المزج بين النوعين لا يُعتبران بمثابة الإشارة إلى الوضع الجنسي. فالرجل ذو المظهر الذكوري المفرط، والرجل النمطي، كلاهما يعتبران متغايرين جنسياً، إلا في حال وجود طابع أنثوي مفرط، أو إذا شوهد الشخص بصحبة مثليين معروفين أو مشكوك بأمرهم. إذاً، وباستثناء الرجال القلائل الذين تظهر عليهم تلك الإشارات النمطية (خلال إقامتي لمدة عشرة أشهر لم أصادف سوى رجلَيْن)، فإن المثليين غائبون عن الأنظار في شوارع الحمراء.

وفي معرض انتقاد النموذج الأمريكي، كنت أحياناً أسمع من يقول إن غياب الإشارات الدالة على المثليين تسمح لهم بحرية شخصية أوسع. فالوضع في بيروت يختلف عن الوضع في

www.arab-unity.net

الولايات المتحدة، حيث يُفسَّر السلوك العام عادة بلغة الهوية الجنسية. ففي بيروت لا أحد يشك بالأمر، لأن من المفروض أن الجميع متغايرون جنسياً، لكن المفارقة أن يقال إن ذلك يسمح للمثليين بالعيش دون أن تكشفهم شاشات رادار الرأي العام. وهناك احتمال ألا تواجه جمعيات تنادي مثلاً بالتنوع الجنسي/النوعي/الحميم، وبالطبيعة القسرية لفكرة التسليم بأن التغاير الجنسي هو الوضع الطبيعي، أي اعتراض شرط عدم ظهور المثليين علناً (Merabet, 2006).

وخلال مناقشاتي مع المثليين والمقابلات التي أجريتها مع أشخاص يحدّدون هويتهم كمثليين، كان الانطباع الأساسي الذي تولّد لدي أن أهل بيروت لا يملكون سوى خيار تقديم ذاتٍ تحمل ميولاً جنسية تقليدية وتنظيم حياة شخصية حميمة لا تعترف، علناً، سوى بالرغبات والشركاء المتغايرين جنسياً. قابلتُ أشخاصاً ممن كانوا «صريحين» بشأن ميولهم المثلية مع بعض أفراد العائلة (عادة الشقيقات، أو الوالدة، ولكن ليس الأب على الإطلاق)، والأصدقاء وزملاء العمل (في معظم الحالات ضمن المهن المرتبطة بالفن). لكن تلك الصراحة لم تشمل المجال الحضري العام، عدا بعض البارات والمقاهي التي تتسامح مع المثليين. وقد علَّق أحد المثليين الشباب بالقول: «[في الحمراء] لا يهتم أحد إن كنتَ مسيحياً أو سنّياً أو أي شيء طالما أنك تحمل ميولاً جنسية تقليدية وتندمج في المجتمع. لكنك إذا ظهرت بمظهر المثلي أو تصرفت على هذا الأساس، ستجد الجميع يحدقون بك، ويغتابونك، بل إنهم ربما سخروا منك، وسوف تشعر أو [يدفعونك إلى الشعور] بالعار. والواقع أنك لا تشاهد أشخاصاً يصرّحون علناً بأنهم مثليون...». ويتعرض الرجال والنساء ممن هم في الثلاثينيات من العمر لضغوط كبيرة من الأقارب، ومن الطائفة، ومن الأقران لتنظيم حياة علنية تحمل طابع التغاير الجنسي. وقد أخبرتني طالبة كانت تعدّ رسالة دكتوراه، وكانت تصرّح بكونها سحاقية، أن النساء اللواتي يعشن حياة السحاقيات في أوائل العشرينيات من العمر، يُتوقع منهن الزواج لدى بلوغهن الثلاثينيات. وبالنسبة إلى اللبنانيين الذين لم تتح لهم فرصة الالتحاق باللبنانيين في المهجر، الذين يصل عددهم إلى ما يقرب الستة عشر مليوناً، فإن فرض ممارسة التغاير الجنسي في الحياة العامة يجبرهم، إما على إخفاء ميولهم المثلية ضمن عالم خاص وسري، أو المخاطرة بالتعرّض للنبذ الاجتماعي أو الإقصاء من قبل الأقرباء والطائفة والأقران.

في الحمراء، إذاً، يُقدَّم الآخر النوعي والإثني والجنسي، في الحياة العامة، بصورة الوضع الفردي. يمكن بالطبع فهْم الأفراد على أنهم يمثلون مجموعة (مثلاً النساء أو المثليين) أو يمثلون جماعة ذات وضع معين (الفلسطينيين). ولكن، في حالة النساء والمثليين تُفهم أوضاعهم، ويمكن أن أضيف هنا في أفضل الأحوال، على أنها تمثل جزءاً من نظام تراتبي طبيعي يفترض وجود وضع معياري له الأفضلية الاجتماعية، يشغله الرجال والتغاير الجنسي. في حالة الإثنية، غياب الحضور العام الجماعي يعني أن تلك الأوضاع، إما أنها تكاد لا تُلاحظ، أو أنها في حال انكشافها من خلال لون البشرة أو اللهجة، تُعتبر أدنى منزلة. فدون حضور جماعي عام، لا يعود الوضع الدوني للغريب، باعتباره آخراً نوعياً وإثنياً وجنسياً، موضع خلاف. ومع أن الشبكات الاجتماعية تشكَّلت حول تلك الأوضاع، فإن تلك الشبكات، ولأسباب متعددة، منها القمع الاجتماعي أو خوف الانكشاف أو الافتقار إلى الموارد أو إلى الشعور بالأهلية، بقيت في المناطق الخلفية من حياة المدينة.

www.arab-unity.net

باستثناء الطائفة، هناك فرق اجتماعي وحيد يبدو واضحاً في الحمراء، وهو الطبقة الاجتماعية. فالطبقة الاجتماعية معروضة للأنظار ليلاً ونهاراً. وهذا، طبعاً، هو الهدف من التمايز الاجتماعي، أن يكون واضحاً للعيان. ويمكن تمييز الطبقة الاجتماعية من خلال أسلوب تقديم الجسد ــ الثياب، والسلوك، واستخدام اللغة، ونغمة الصوت، وأمور من هذا النوع. ولكن في الثقافة ذات الإيقاع السريع في الحمراء، تبدو السيارة، ولا سيما منها سيارات «بي. إم. دبليو» (BMW) وسيارات المرسيدس، الرمز الأيقوني للطبقة الاجتماعية. فبالإمكان رؤية السيارة وسماع صوتها، وفي الحمراء يمكن أن يجري الأمران معاً ــ فأصوات هدير المحركات، والشرر المنبعث من الدواليب، وإيقاف السيارة بصخب، كل ذلك يسترعي الانتباه. ولكن، لماذا السيارة؟ أعتقد لأنها تستثير الرغبة في حياة آمنة، وحياة تشعر فيها الذات بأنها تمسك بمقاليد الأمور. وقد يكون منبع هذا الولع هو وهم إمكانية تفادي الوقوع ضحية مكائد الآخرين المجهولين. فهذه الآلية الغربية الفاخرة ذات القوة الهائلة، تسمح لشعب مرهق محاصر بتخيّل حياة يستطيع فيها السيطرة على الذات.

ويبدو أن الانقسامات الطبقية الاجتماعية لا تسترعي اهتمام المعلِّقين ومحاولات التسييس، على رغم أن الميزة الطبقية تبدو واضحة لا تخطئها عين في التعليم (المدارس الخاصة)، وفي العمل (فهناك مهنيون وموظفو القطاع المالي الذين يتلقون رواتب مرتفعة، وهناك أيضاً العمال الذين يحصلون على أجر لا يتجاوز ٢٠٠ دولار شهرياً)، وفي المسكن وفرص السفر، هذا بالإضافة إلى المؤشرات اليومية على الطبقة الاجتماعية، مثلاً: السيارة، الثياب، الاعتناء بالمظهر، الخدم المنزليون؛ وبحلول نهاية التسعينيات، يشير الباحثون إلى «تزايد إفقار» الشعب اللبناني، فثلث عدد الأسر، تقريباً، يعيشون في حالة فقر، كما تتجاوز نسبة البطالة ٣٠ بالمئة (Nasr, 2003: 156; Diab 1999; Traboulsi, 2007). ولا ريب في أن استغلال الطبقة السياسية الفاسدة للانقسامات الطائفية أسهم في إخفاء الاستقطابات الطبقية. لكن ثقافة الفردانية البطولية أسهمت دون شك في التشويش على حقيقة الانقسام الطبقي. كما تستمد محاولةُ إخفاء الانقسامات الطبقية شرعيتها من أسطورة لبنان الذي يضمّ شعباً من رجال الأعمال المغامرين. وقد تكون هذه الرواية خيالية إلى حدّ كبير، ولا سيما في الوقت الراهن، حيث يعتمد النجاح إلى حدّ كبير على الأعمال أو الارتباطات العائلية، وعلى تسلُّق المناصب والمضاربات، وحيث يتم التوظيف في الحكومة على أساس المحسوبيات السياسية والزعامات الإقطاعية، هذا بالإضافة إلى التحويلات التي يرسلها المهاجرون، لكن الرواية تستعصي على أي تعديل، وأي نقد، إلى درجة أنها ارتبطت بخطاب وطني يتحدث عن وضع لبنان الاستثنائي في العالم العربي.

لكن الطبقة الاجتماعية في الحمراء لم تندمج، بحيث تشكّل منعزلاً مكانياً. فلا وجود لأحياء فقيرة وأخرى غنية. فالأثرياء والمعدمون لا يسكنون غالباً في الحمراء. مع ذلك، نجد أن الاستقطاب الطبقي يرسِّخ نظاماً تراتبياً عمودياً. الطبقة هنا تعني المسافة الاجتماعية، وهي تعتمد على «الولع بالسلع» بغية تكريس ادعائها حق التفوّق المعنوي والاجتماعي. والطبقة، شأنها شأن النوع أو الجنسانية (Sexuality)، غالباً ما تُفهم باعتبارها تعبيراً عن الموهبة والجهد الفرديَّيْن. لكن التفاوت الطبقي، بخلاف النوع أو الجنسانية أو الإثنية، لا يُفهم ضمن خطاب معنوي لاختلاف الآخر. فالفقير أو الغني ليسا «آخر»، بل «وضعان» عاديان يعكسان منطقاً عشوائياً أو فردياً يتعلق بالحظ وبسوء الحظ.

www.arab-unity.net

ثالثاً: بيروت الكوسموبوليتية؟

في أثناء حديثي مع الطلاب والسكان وأصحاب الدكاكين والمثقّفين، كان الجميع يتحدثون عن حي الحمراء ويمجّدونه كمزيج فريد من الروح التجارية والكوسموبوليتية. قال لي أحد أصحاب محلات التسجيلات الموسيقية: «أنا لا أسكن في الحمراء، لكنني أتردّد على الحي منذ الستينيات، وقد شهدتُ التغيّرات التي طرأت عليه. خلال الحرب غادره العديد من المسيحيين... [ورغم أنني مسيحي] فإن مركز عملي يقع في الحمراء. حالياً لا يهمّ ما هو [دينك]. فهنا يعيش أشخاص أتوا من عدة خلفيات وطبقات ودول. الحمراء هو مركز للثقافة، يحمل روحاً كوسموبوليتية واضحة... فهنا يمتزج العرب والفرنسيون والأرمن والأمريكيون، وأشخاص يحملون آراءاً سياسية مختلفة ويعيشون أساليب حياة مختلفة».

لكن البحث الميداني الذي أجريته كشف لي صورة تحمل تلاوين وتناقضات أكثر. ثمة قدر كبير من التسامح مع اختلاف الآخر طالما أنه يتصل بفروقات فردية. وبالمقارنة مع أحياء أخرى في بيروت، تبدو شوارع الحمراء مزدانة بمجموعة تبهر الأبصار من السطوح الجسدية، المتباينة الألوان والثياب والأساليب الاجتماعية والجمالية. هذا التنوّع في الأجساد الفردية، والذوات و«أساليب الحياة» هو، برأيي، ما يجري الاحتفاء به بحق في الحمراء. فهذا الموكب من الفروقات الفردية يعبِّر عن مشهد حضري تسيِّره حركة الانتقال دون أن تعيقه، نسبياً، سلطة حكومية أو مذهبية؛ كما يكشف هذا الموكب شيئاً ما عن السائرين فيه: شباب أثرياء يضجّون بالحياة.

ولكن، ما هي الفروقات التي يمكن التسامح إزاءها، وما هي الفروقات التي تدخل حدود المحرَّم؟ إذا كنا نقصد بالتسامح أمراً من نوع «الحق» في إشغال مجال عام والتنقل فيه بحرية، فإن هذا الحق يوحي بتماهٍ تجريدي مع الآخر باعتباره «إنساناً» أو «شخصاً». من هذا المنظور، أعتقد أن المثليين والأشخاص غير الملتزمين بالقواعد النظامية للجندرة، سيجدون أنفسهم خارج مجال التسامح. لقد تردّدت إلى أماكن ومناسبات انغمس فيها الأفراد في ممارسات خارج أطر القواعد النظامية للجندرة والنشاط الجنسي. غياب هذه الممارسات عن المجال العام في الحمراء، وأعني بذلك إخفاء جميع آثار هذه السلوكية إخفاء تاماً، يوحي بأن هذه الممارسات والوضع الاجتماعي الذي تدل عليه، تعتبر محرّمة ولا يمكن التسامح إزاءها.

وباعتبار أفراد الإثنيات غير اللبنانية «غرباء»، فإنهم يشغلون موقعاً معنوياً ملتبساً، فهناك تسامح إزاءهم، لكنهم محرومون من المواطَنة. وتتضمن هذه المجموعة كل الخدم المنزليين، والمومسات من أوروبا الشرقية وروسيا، ومعظم الفلسطينيين، والعديد من الأكراد والسوريين. التسامح إزاء هؤلاء يعني أن بإمكانهم الحركة ضمن المجال الحضري العام دون عوائق، وأنهم أحرار نوعاً ما في امتلاك المتاجر، وفي التوقف في الشوارع لتبادل الحديث أو لمراقبة ما يحدث في مقهى رصيفي. لكن التسامح لا يعني المساواة.

المجال العام في الحمراء منقسم إلى طبقات إثنية. في مقابلة أجراها أحد طلابي مع صاحب مقهى معروف، أسهب هذا الأخير في الحديث عن كوسموبوليتية مقهاه (Abi Ghanem, 2008). ولهذا المقهى، الكائن في قلب الحمراء، سحر دنيوي ينبعث من موسيقاه، ومن القهوة والشاي فيه، ومن الزبائن الذين يتردّدون إليه. ولكن، وعلى رغم الترحيب بكل من يأتي

www.arab-unity.net

إليه (لا عوائق أمام الحركة فيه)، فإن بعض الزبائن فقط يجري تشجيعهم على أن يصبحوا «زبائن دائمين». «أنا لا أسمح للفيليبينيين بدخول المقهى. وهل كنت لتأتي لتناول القهوة هنا إذا كان خادم يجلس إلى الطاولة المجاورة؟ لا أعتقد... وأنا لا أحب أيضاً أن يأتي السود إلى هنا.. طبعاً أنا لا أطردهم إذا حدث وجاؤوا مرة أو مرتين. لكنني أوضح لهم أن هذا المقهى لا يرحب بهم كمكان دائم لاجتماعهم». كما لاحظ اثنان من طلابي، في أثناء دراستهم لشاغلي المجال العام، أن المجال المشترك الرئيسي في الحمراء (حول مقهى «ستارباك» (Starbucks) وفندق «كراون بلازا» (Crown Plaza)) يشغله اللبنانيون والأوروبيون حصراً. السوريون والأكراد يتجمّعون في مجالات عامة هامشية، وعلى نواصي الشارع عند طرف الحمراء. وعلى رغم أن رجال الشرطة أو مالكي المتاجر أو ساكني الشارع لا يتدخلون بشؤونهم، فإنهم نادراً ما يظهرون هناك (Saccal and Zeidan 2008). وخلال أربعة أشهر من المراقبة، لم يظهر أي شخص فيليبيني أو أفريقي «يتسكع» في أي من المجالات العامة المشتركة في الحمراء، على رغم أن الباحثين الآخرين لاحظوا أنهم يتسكعون في كنائسهم المحلية أو في المقاهي التي ترحّب بهم أيام الآحاد (Beyene, 2005; Lee, 2008).

وإذا شغلت بعض الهويات المجندرة والجنسية والإثنية موقعاً معنوياً حدودياً في الثقافة الحضرية للحمراء، فإن التسامح قد لا يبدو قادراً على استيعابها في حال اندماجها، ولو كان اندماجاً هزيلاً، ومطالبتها بأن يكون لها صوت مسموع. فكما سبق ولاحظنا، الهويات غير الطائفية أو «المواقع الفردية» (Subject Positions)، إما أن يُنكر عليها حق موقع المجموعة الشرعية (المثليين، الخدم المنزليين)، أو يجري استيعابها مناطقياً (الفلسطينيين)، أو تُجبَر على شغل موقع اجتماعي هامشي (الأكراد). فالمثليون والمدافعات عن الحركة النسوية، والإثيوبيون، والفيليبينيون، والأكراد، والسوريون، والفلسطينيون، لا يُعتبرون مجموعات ثقافية شرعية تستحق الاحترام والحقوق الكاملة (مثلاً، بشأن الأكراد، انظر: Meho, 1995؛ بشأن السوريين، انظر: (Chalcraft, 2005)).

لماذا كل هذا القلق إزاء اختلاف الآخر الاجتماعي؟ أعتقد أن التفسير يعبِّر جزئياً عن النظام السياسي الطائفي والاجتماعي في لبنان. فعندما تُربط القوة السياسية ربطاً محكماً بالطائفة، تصبح المجموعات السياسية غير الطائفية مصدراً لتهديد النفوذ الطائفي. نجد في المقابل أن الفروقات الفردية في «أسلوب الحياة» تلقى تسامحاً، لأنها لا تتحدّى النظام الطائفي. لكن الاعتراف بوضع الغريب المحتقَر لمجموعات المهاجرين واللاجئين، وبـ «الأقليات» الإثنية والجنسية، من شأنه تهديد جوهر الهوية الوطنية ــ هوية اللبنانيين باعتبارهم الشعب العربي الاستثنائي، الكوسموبوليتي المتطلع إلى التطور، ضمن منطقة تُعتبر غارقة في لجّة التخلّف وضيق الأفق القومي.

ويبدو أن ربط لبنان، ولا سيما بيروت، بالكوسموبوليتية، يكتسي أهمية بالغة بالنسبة إلى الصورة الرسمية والشعبية للهوية الوطنية اللبنانية. وقد أثار سماعُ هذا الادعاء، يتكرّر لمرات ومرات في الأحاديث وفي التصريحات (التجارية والحكومية والفكرية) الرسمية، مشاعر الشك في نفسي. لكن التساؤل عمّا تخفيه هذه التصريحات، أو عمّا تحاول إثباته، يتطلب مني الخوض في مسائل تتجاوز اهتمامي حالياً، فما يعنيني الآن هو التعليق فقط على ما تثيره هذه الخطابات

www.arab-unity.net

من «رنين». أودّ بداية التشديد على فارق تحليلي. فالخلط بين التسامح إزاء التنوّع والكوسموبوليتية مضلِّل إلى حدّ ما. وما من شك في أن التسامح إزاء التنوّع يشكِّل أحد جوانب الكوسموبوليتية، لكنه يتعلق أساساً بمجال التعبير الفردي أو الثقافي المشروع، في حين أن الكوسموبوليتية تعبِّر عن طبيعة أو بنية اللقاء بين الذات و«الآخر». وهنا ينبغي إبراز فكرتين بمزيد من التفصيل: الفكرة **الأولى**، ليست جميع التباينات تمثِّل «اختلاف الآخر». فاختلاف الآخر يوحي بوضع يتجاوز، إلى حدّ قريب أو بعيد، أمراً معيارياً أو سائداً على نحو شرعي. وتتفاوت التباينات التي تعتبر «اختلاف الآخر»، كما يتفاوت بروزها، إلى حدّ كبير، بين المجتمعات وضمن المجتمعات. فالعمر والطبقة والقومية والإثنية والعرق والدين والمنطقة والعشيرة والنوع، والأمور من هذا النوع، يمكن أن تكون، ولكن ليس بالضرورة، محاور للتباين واختلاف الآخر. الفكرة **الثانية**، اختلاف الآخر يجري التعبير عنه على الدوام بشكل محسوس من خلال لغة رمزية محدّدة. لنأخذ مثلاً التعابير التالية: الشرّ أو الخطيئة؛ نجد أن كلاً منها يعبّر عن بنية فريدة من اللقاء بين الذات والآخر. الكوسموبوليتية تشير إلى نمط أو نوع محدّد من الارتباط بين الذات والآخر.

وبرأيي، إن «الكوسموبوليتية الحضرية» تفترض ذاتاً حدودها نفّاذة إلى حدّ ما، ذاتٌ تسمح بـ «تغلغل» اختلاف الآخر أو بالتقمّص العاطفي (Empathize) مع الأشخاص الآتين من خلفيات ثقافية مختلفة (Gadamer, 1975). «الارتباط بالتقمص العاطفي» يستوجب عدم اعتبار الآخر مختلفاً على نحو جذري، كما يستوجب الإحساس بوجود نقاط مشتركة بين الذات والآخر، ما يجعل «التماهي» ممكناً على الأقل عند مستوى الإنسانية المشتركة. بعبارة أخرى، اختلاف الآخر قد يكون أمراً غير مألوف، لكنه لا يشكّل بالضرورة تهديداً. هذا التماهي يسمح للذات بتقوية الارتباط مع الآخر. والارتباط القوي يعني أن الذات تمتلك من التحمّل ما يمكّنها من سماع قيم ثقافية ووجهات نظر قد تتحدّى قيمها ووجهات نظرها الخاصة، واحترام هذه القيم ووجهات النظر؛ وعندها يمكن مقاربة المواجهات مع «الآخرين الاجتماعيين»، جزئياً، باعتبارها مناسبات للتنوُّر، مناسبات يمكن فيها للمرء مراجعة معتقداته وتوسيع آفاقه النفسية (Psychic) والثقافية، عن طريق دمج اختلاف الآخر ضمن ما يعتبره المرء «مألوفاً»، أو «عادياً» أو «طبيعياً». إن دمج اختلاف الآخر يطلق دينامية مراجعة الذات والحياة الاجتماعية وتهجينهما (Hybridization) (انظر مثلاً، De Konig, 2006، إضافة لبعض المقالات في: Vertovec and Cohen 2002).

وأنا أعتبر أن عملية المراجعة الثقافية والتهجين الثقافي (Hybridity) تكمن في قلب مبدأ الكوسموبوليتية. ولكن، ولكي «تنشط» هذه العملية الثقافية، ينبغي على الآخر اتخاذ وضع جماعي علني. وعندها فقط يتفادى اختلاف الآخر اختزاله إلى مجرد خصوصية في المزاج أو الأسلوب. والاختلاف الذي يُفهم فقط باعتباره اختلافاً شخصياً، يفتقر إلى القوة الاجتماعية اللازمة لفرض مواجهات المراجعة والتهجين على نطاق مجتمعي. فعلى سبيل المثال، إذا افتقرت السحاقيات إلى وضع عام، ولم يعلنَّ صراحة عن «مشاريع مضادة» و«فضاءات مضادة»، على حدّ تعبير لوفيبفر (Lefebvre, 1991: 381-382)، فلن تتاح الفرصة لأي فرد للارتباط بهذا الآخر إلا بشكل عرَضي. ولن تواجه الذوات اختلاف الآخر على أساس اعتيادي

www.arab-unity.net

ممنهج، ما لم يكن الاختلاف جماعياً وعلنياً. وبعبارة أخرى، فقط في ميدان اجتماعي يندمج فيه «الآخرون» بعضهم في بعض، ويكتسبون صوتاً عاماً، سيجد الأفراد أنفسهم مضطرين إلى التفكير ملياً بوجهات نظرهم الثقافية الخاصة باعتبارها موقفاً واحداً من عدة مواقف تفسيرية؛ وعندها فقط يصبح التبادل عبر التباينات الثقافية أمراً عادياً مألوفاً. وأخيراً، فقط في ظرف من الاختلاف التفسيري المستمر، من هذا النوع، يمكن لثقافة تقوم على مراجعة وجهات النظر وإنتاج أشكال هجينة من الحياة الشخصية والجماعية، أن تصبح سمة اعتيادية للحياة الاجتماعية(٣).

إذاً، مكوّنات الثقافة الناشطة للكوسموبوليتية، هي كالتالي: ذوات نفّاذة؛ ثقافة تقوم على أسس أفكار الإنسانية المشتركة؛ المشاريع المضادة والفضاءات المضادة؛ ذوات انعكاسية (Reflexive)؛ تواصل يهدف إلى التنوّر؛ اندماج ثقافي، وتهجين. وإذا أخذنا بالاعتبار الموقع الذي يشغله أهل بيروت منذ قرن، كمحاور وسيط بين الثقافات الأنغلو ـ أوروبية والعربية، فإن من حقهم الدفاع عن تراثهم الكوسموبوليتي. ولكن النخب هي التي يتاح لها، بصورة رئيسية، تماس مستمر ومهم مع الثقافات الأنغلو ـ أوروبية عن طريق التعليم، أو المهن، أو الأعمال العابرة للحدود القومية، أو السفر. أما اللبنانيون العاديون، فيواجهون «الغربيين» كمستهلكين يظهر اختلافهم من خلال تصرفاتهم أو ثيابهم أو لغتهم، وليس من خلال قيمهم الثقافية، ووجهات نظرهم، التي لا يمكن إدراكها عن طريق تفاعلات سطحية وجيزة.

تشكّل الطائفة، في بيروت، النموذج الأصلي، والشكل الفعلي الوحيد المشرعن لاختلاف الآخر الاجتماعي. وتتمتع المجموعات الطائفية الرئيسية (المارونية والكاثوليكية والدروز والسنّة والشيعة) بتراتبيتها الكهنوتية الخاصة بها، وبقوانينها الحاكمة للأحوال الشخصية والعائلية، ووسائل إعلامها (صحف وبرامج تلفزيونية وإذاعية)، وبمنظماتها السياسية وبممثليها. من حيث المبدأ، يمكن لميدان اجتماعي يضم عدة تجمعات طائفية أن يشكّل تربة خصبة للتبادل الثقافي والتهجين. ولكن لسوء الحظ، أدى تاريخ من النزاع والاستقطاب الطائفيَّين، يعود إلى بداية القرن العشرين، إلى قيام حدود لا يمكن تخطّيها بين الوسطاء الثقافيين. فعندما ينسحب اللبنانيون إلى منعزلاتهم الطائفية سعياً وراء الحماية والدعم والتضامن المشترك، تتلاشى إلى حدّ ما إمكانية التواصل العاطفي والتبادل التنويري، وإمكانية نشوء دينامية المراجعة والاندماج.

---

(٣) رأيي الخاص بالكوسموبوليتية هو رأي مابعد بنيوي (Post-structural)، إلى حدّ ما، وليس رأياً ليبرالياً أو هابرماسياً (Habermasian). بالتالي، الكوسموبوليتية لا تعني حلّ نظام ميال إلى النزاع أو الحلول محله، بل إن النزاعات الاجتماعية هي المصدر الفعلي للتهجين والمراجعة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن «إنتاجية» الكوسموبوليتانية (حالات الاندماج والمراجعة والتجديد) تتوقف على إمكانية قيام «الآخر» بالاندماج لتشكيل جماعة، ما يضمن تكوّن صوت عام يتمتع بالثبات والحجم الكافيَيْن لجعله مسموعاً. أنا لا أتقدم هنا بأية افتراضات بشأن الشكل الذي يجب أن تتخذه هذه الاندماجات الجماعية. هل ينبغي، مثلاً، أن تكون منعزلاً مناطقياً ذا حدود صارمة، ومتطلبات ولاء متشدّدة، وخيارات محدودة للخروج منه، أو «مجموعة بشرية» مشتّتة ومتنوّعة تندمج ضمن شبكة غير متماسكة ذات حدود نفوذه، ومتطلبات ولاء ضمن الحدّ الأدنى وخيارات متساهلة للخروج. وأنا أراهن على أن هذه اللاحتمية المعيارية قد تتمكن إلى حدّ ما من الإفلات من وجهة نظر ضيّقة الأفق «لا ترى أبعد من الثقافة الأنغلو - أوروبية (Anglo-Eurocentric)». انظر: (Fraser, 1997; Young, 1990).

www.arab-unity.net

وتبدو الطائفة في بيروت المعاصرة وكأنها تمثّل «الجماعة النقية» (Pure Community)، التي تتطلب من الفرد ولاء مطلقاً يجري اختباره باستمرار من خلال طقوس التضامن الجماعي ــ وهذه ليست بالوصفة المناسبة للكوسموبوليتية.

ومن المؤسف أن الحمراء، وربما بيروت، تشهدان تشكُّل ثقافة تتعارض في كثير من الأوجه مع الكوسموبوليتية. فتحت كل ذلك الحديث الرسمي عن التسامح والتعدّدية، تكمن ثقافة راسخة حقيقية من اللامبالاة بالمواطنة، ومن الارتياب. وقد تجد الذات الأمان والتضامن بين أحضان المجموعة الطائفية، لكن ثمن ذلك قد يكون التعصّب والانعزال الثقافي ومشاعر السأم والعداوة تجاه الغرباء. وإذا تجاوزنا الطائفة، توجد، من ضمن إمكانيات متنوّعة، ثقافة حضرية، تبرز بشكل خاص في الحمراء، تعدُّ «بانعتاق» معيّن من أعباء الحاضر والماضي. وهذا «التخفف من الأعباء»، كما أسميته، هو موقع ممكن للارتجال والفوران الجماعي. وتبقى الحمراء تربة خصبة للنزوات الخلاقة الجامحة. ولكن، وما لم أكن مخطئاً، فإن اقتران الطبوغرافية الحضرية والتاريخ أسهم في تعزيز ثقافة تقوم على اللامبالاة بالمواطَنة، وعلى «جنون الارتياب» (Paranoia). وبشكل أكثر تحديداً، في حين تصوغ الطائفية الحادة مزاجاً من الخوف ومشاعر السأم والغضب، التي لا يمكن كبتها تجاه «الآخر»، فإن ثقافة حضرية تنحو باتجاه حركة الانتقال تعزّز تعصباً مدروساً، وكأننا لا ندين للآخر سوى بالتسامح ضمن الحدّ الأدنى واللامبالاة المهذبة. هذه الإيثوس (Ethos) الداعية إلى عدم التدخل قد تمنح شوارع الحمراء بعضاً من هالة الحرية المحيطة بها، لكنها حرية لا تتعدى الإعفاء. إنها، إن شئت، حرية كونك لامبالياً إزاء الآخر، حرية مقاربة الآخر باعتباره عائقاً محتملاً أو مصدراً يتضمن الارتباط به قدراً أدنى من المتطلبات النفسية والاجتماعية، وهذا الانعزال واللامبالاة، أو الذرائعية، تمثل جميعها النقيض لـ «الارتباط المتعاطف»، الذي هو روح الكوسموبوليتية، وتعود جذورها التاريخية إلى سنوات الحرب.

رابعاً: ثقافة الحرب اللبنانية وسياسة «جنون الارتياب»

توقفت المعارك عام ١٩٩٠، لكن الثقافة التي تشكّلت خلال سنوات العنف الأهلي لم تتوقف مباشرة. والأمر هنا لا يعود فقط إلى أن ذكريات الحرب ما تزال ماثلة في أذهان العديد من اللبنانيين؛ فطبوغرافية بيروت ما بعد الحرب تذكّرهم يومياً بتلك السنوات. فالمباني التي دمرتها القذائف والفيلات الرائعة التي تعود إلى العصر العثماني، والتي هجرها أصحابها ليحتلها رجال المليشيات الذين هجروها بدورهم في ما بعد، جميعها تشهد على سنوات الغضب والتدمير؛ المعالم التي كانت تؤمن إحساساً بالمكان، شارع تحفّ به الأشجار أو لحّام العائلة، ذهبت أيضاً، والوعي بغيابها يسترجع ماضياً لا يمكن نسيانه بسهولة. كما ذهب أيضاً جيران العائلة وأصدقاؤها الذين هربوا لتفادي العنف. وإذا اقتربنا من العائلة أكثر، هناك الشقيق أو ابن العم اللذان فُقدا في المعركة أو برصاصة طائشة، هناك الشقيقة أو العم اللذان آثرا الهجرة، وهناك الصديق الحميم الذي فقد ساقه أو الذي يعاني آثار صدمة نفسية؛ أو الوالدان اللذان تجاوزا سنوات الحرب وتحمَّلا ما جرى فيها، لكنهما يعيشان خوفاً لا يفارقهما. جميع تلك الخسائر وحوادث التشرّد تسترجع ماضياً ما يزال يعيش في الحاضر ويبعث فيه إحساساً عميقاً بالحزن والكآبة (Makdisi, 1999: 76-77 and 258).

www.arab-unity.net

هناك كتابات لافتة وصائبة تتحدث عن العقديّن الماضيّن في لبنان، وتؤكد فكرة أن الثقافة المتشكّلة خلال ١٥ عاماً من التشظّي والاستقطاب الاجتماعي، ومن العنف الذي يضرب في الصميم بوحشية (١٧٠,٠٠٠ شخص قتلوا في الحرب)، والرضوض النفسية والتشرّد الاجتماعي (مليون مواطن تقريباً غادروا لبنان، في حين تشرّد أكثر من مليون مواطن من أماكن إقامتهم وانتقلوا إلى أماكن أخرى داخل لبنان)، هذه الثقافة لم تلق بسلاحها في سنوات ما بعد الحرب (Alameddine, 1998; Al-Daif, 2007; Mills, 2007, Najjar, 2006). وفي مركز ثقافة الحرب هذه تكمن تركيبة «الآخر الطائفي» بصورة عدو، تهديد مباشر خطير للذات وللأقارب وللشعب، بحيث تثير صورة هذا الآخر أصداء قوة «الشر». وكأنما تم إسقاط (Project) جميع موجبات القلق والمخاوف والكراهية، العادية وغير العادية، التي تحمَّل تبعاتها جميع اللبنانيين، على الآخر الطائفي. وقد يكون هذا التضخيم للآخر الطائفي وتجسيده كنموذج بدئي (Aarchetypal) للشخصية الشريرة، وما واكبه من تنقية (Purification) صورة الذات والمجموعة الطائفية، هو ما ساعد على جعل القتل يبدو أمراً عادياً. فقد تحوّلت إبادة الآخر الطائفي، وتدمير أو تحقير كل ما يشير إليه (أعلام، أيقونات، هيئات، مبان، ممتلكات)، على الأقل بالنسبة إلى البعض، فعل خلاص فردي وجماعي.

لقد نمت وقويت ثقافة الطائفية هذه، بما تحمله من منطق معنوي استقطابي للشر والخلاص، عن طريق التقسيم المناطقي للهويات الطائفية والمبالغة في تسييس النزاعات الطائفية خلال سنوات ما بعد الحرب. لكن توقُّف العنف الأهلي كان معناه أن الكراهية الطائفية والعداء الطائفي اضطرا إلى أن يركنا للاختباء داخل المجموعة الطائفية وداخل النفس اللبنانية. وهكذا، أدى ظهور عبادة الفرد التي تركّزت حول الزعماء الطائفيين، والمسيرات الشعبية التي تلوّح برموز الهوية الجماعية (الشهداء، والأعلام، والشارات)، إضافة إلى شيطنة الآخر الطائفي؛ أدى ذلك كله إلى إدامة تضامن طائفي حادّ ارتكز على إنكار الشراكة الإنسانية مع الآخر الطائفي. وعندما يتوجّه العديد من اللبنانيين إلى طائفتهم لتحقيق الأمن والانتماء، وبغية تعظيم النفس ورفعها إلى مصاف سامية، فإن ذلك من شأنه إعطاء دفع جديد لثقافة الخوف والغضب إزاء الآخر. وما تزال الهوية الطائفية تشكِّل المحور الرئيسي الذي يفصل ما بين القريب والغريب؛ وعلى «الآخرين» جميعاً، إما التكيُّف (الأكراد، مثلاً، يتمثلون في المجال العام بصفة سنّة فقط)، أو يُجبرون على العيش على هامش المجتمع، هذا إذا لم يُنكر عليهم، وبكل بساطة، الحصول على وضع عام يتجاوز وضع الأشباح (المثليين).

وضمن هذه الدراما الأخلاقية، لا يعود الآخر الطائفي مجرد «غريب»، بل يغدو قوة متوعّدة تهدد بتحقير وإذلال الذات والمجموعة النقيتيْن. ويجري تخيّل الآخر الطائفي كتجسيد للخوف والاشمئزاز لا يعرف الندم ويستعصي على الخلاص. وفي حين تستحيل حالياً ممارسات الإبادة الجماعية، يبقى إفراغ الآخر من محتواه، رمزياً، أمراً ممكناً. بعد اغتيال رئيس الوزراء السابق، رفيق الحريري، عام ٢٠٠٥، انكفأت السياسة اللبنانية إلى وضع الحرب، وإن بأساليب مختلفة. فقد طغت على سياسة التكيّف والتسوية والصراع الأيديولوجي، سياسة الغضب التي تهدف إلى إلغاء الخصوم السياسيين عن طريق فضح مكائدهم الشائنة؛ سياسة تستغل تحذيرات من مخاطر مبهمة تسكن النفوس، وتصوغ ثقافة سياسية قوامها المكائد ونشر مشاعر الارتياب ونداءات رؤيوية غامضة (Apocalyptic) من أجل بدايات جديدة. سياسة «جنون الارتياب» هذه

www.arab-unity.net

كانت خير وصفة لحكومة واهنة شبه معطّلة، وهو ما كان مقدَّراً للبنان منذ «ثورة الأرز».

حالياً، يتعايش التكيف الظاهري مع الاختلاف الطائفي جنباً إلى جنب مع غضب مكتوم، هو ما أشارت إليه جين سعيد مقدسي باسم «غضب معمَّم». هل يمكن لهذا التعايش أن يستمر؟ ما نوع «التشكيلة الدفاعية» التي تتم صياغتها في حياة شوارع بيروت؟

الغضب، شأنه شأن المشاعر الصميمية الأخرى، كالعار والخوف، ليس «وحدة» متميزة منفصلة، بل هو «طاقة» تسري وتنتشر وتنشئ بنية النظام العاطفي للنفس، والغضب بما هو كذلك لا يمكن تبريره أو عزله أو إيداعه في الماضي بسهولة. وإذا لم تجر (على الصعيد الفردي أو الجماعي) «معالجة» الغضب أو «التعامل معه»، يمكن على الأقل السيطرة عليه، والواقع أن من الواجب السيطرة عليه إذا كان النظام الاجتماعي يعيد إنتاج هذا الشعور باستمرار.

عند مستوى حياة الشارع، يمكن أن تتم السيطرة على الغضب عن طريق تنمية ذاتٍ تنأى عن الآخر، عن جميع الآخرين المجهولين. وتُبدي هذه الذات، على الأقل عندما تغامر بالخروج من منعزلها الطائفي، وجهاً مبهماً لا يشي بشيء، كما لو أن ستارة قد أُسدلت على داخلها. ولا يمكن اختراق «المنطقة الخاصة» لهذه الذات إلا بدعوة تأتي من الداخل. الآخر، بل جميع الآخرين فعلياً، بما أن وضع القريب/الغريب ليست له علامات ظاهرية، ولا سيما بين الرجال، هذا الآخر يجب أن يظل الارتباط به ضمن الحدّ الأدنى، كما يجب أن تُخفى جميع الإشارات الدالة إلى التمييز تماماً. فالذات لدى محاولتها اجتياز مجال مأهول بآخرين مجهولين يشكّلون مصدر تهديد محتمل، ينبغي أن تتفادى التقاء النظرات، كما ينبغي أن يقتصر التواصل على الأساسيات المهذبة المرسومة بعناية، ويجب أن تظلّ التعبيرات المزوَّقة ضمن الحدّ الأدنى.

هذه الذات الحضرية تنمّي لامبالاة تجاه الآخر تبدو للغريب احتراماً فولاذياً للذات. وبإمكان ذوات كهذه أن تتحرك بسرعة وبسهولة واضحة ضمن المجال الحضري، لأنها متخففة من أعباء الاضطرار إلى مراعاة الآخر أو الارتباط معه بشكل حميمي. وهذه اللامبالاة تجاه الآخر، التي جرت تنميتها، تمنح شوارع بيروت بعضاً من سرعتها، ومن هذا التلاعب المؤثر بالشكل والحركة، تمنحها مرونتها والمرح البادي عليها، حتى ولو كان هذا السطح يخفي انفعالات يحركها الخوف والنفور، الهلع والكراهية. وقد يطفو جزء من هذا العالم الشعوري الخفي المُقلق، ليعكّر سكون السطح الحضري. فضمن موجات الدفق وحركة الأجساد والآليات المستمرة، تجري «حروب مصغَّرة» (Micro-wars) تتجلّى، مثلاً، في التسابق الجاد على «الموقع» والأفضلية بين سائقي السيارات، وفي التنافس بين المشاة والسائقين لدى تقاطع مساراتهم، في المعارك الجارية بين المشاة وهم يناورون للسير على الرصيف الضيق، وفي المشاجرة العامة بانتظار في «الطوابير». هذه المشادات الأهلية، التي تتعارض مع ثقافة مهذبة تولي المظاهر الناعمة الودودة أهمية قصوى؛ تفضح عالماً ما يزال يعشش في أرجائه «غضب معمَّم». ويجب عدم الخلط بين هذه الذات الحضرية وانعزالية «غريب» سيميل (Simmel)، أو بينها وبين النظرة التأملية التحليلية لمتسكع بنجامين (Benjamin)؛ ساكن بيروت الحضري يتخذ وضع ذاتٍ جرَّحتها المعارك وأخذت منها الحرب كل مأخذ، ذات ما تزال محصورة «داخل» ثقافة حرب تسيِّرها أوهام «جنون ارتياب» يسكنها آخرٌ يتآمر لإبادتها □

www.arab-unity.net

المراجع

Abaza, Mona (2006). «Egyptianizing the American Dream: Nasr's City's Shopping Malls, Public Order, and the Privatized Military.» in: Diane Singerman and Paul Amar (eds.). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press.

Abi Ghanem, Maureen (2008). «Cafes in Hamra.» (American University of Beirut, Student Research).

Alameddine, Rabih (1998). *Koolaids: The Art of War*. London: Abacus.

Benjamin, Walter (1979). *One-way Street, and Other Writings*. [Translated from the German], Edmund Jephcott and Kingsley Shorter. London: Verso.

Beyene, Joyet (2005). «Women, Migration, and Housing: A Case Study of Three Households of Ethiopian and Etritrean Female Migrant Workers in Beirut and Naba'a.» (Master's Thesis, American University of Beirut).

Blakely, Edward J. and M. G. Snyder (1997). «Divided We Fall: Gated and Walled Communities in the US.» in: Nan Ellin (ed.). *Architecture of Fear*. New York: Princeton Architectural Press.

Broadbent, Geoffrey (1990). *Emerging Concepts in Urban Space Design*. London: Chapman and Hall.

Celik, Zeynep, Diane Favro and Richard Ingersoll (1994) (eds.). *Streets: Critical Perspectives on Public Space*. Berkeley, CA: University of California Press.

Chalcraft, John (2005). «Of Specters and Disciplined Commodities: Syrian Migrant Workers in Lebanon.» *Middle East Report*: vol. 35, no. 236, Fall. pp. 28-33.

Al-Daif, Rachid (2007). *Learning English*. Translated by Paula and Adnan Haydar. Northampton, MA: Interlink Books. (Interlink World Fiction)

De Konig, Anouk (2006). «Café Latte and Ceasar Salad: Cosmopolitan Belonging in Cairo's Coffee Shops.» in: Diane Singerman and Paul Amar (eds.). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press.

Denis, Eric (2006). «Cairo as a Neo-Liberal Capital?: From Walled City to Gated Communities.» in: Diane Singerman and Paul Amar (eds.). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press.

Diab, Hassan N. (1999). *Beirut: Reviving Lebanon's Past*. Westport, Conn.; New York: Praeger.

Fathallah, Zeina (2008). «Sante et sexualite des femmes au Liban: Le Cas de l'avortement.» [Health and Sexuality of Lebanese Women: The Case of Abortion]. (Dissertation, Ecole des Hautes en Sciences Sociales).

Fawaz, Mona (2003). «Contradicting Urban Regulations and State Practices: The Informal Settlements of Beirut.» in Mona Harb (ed.). *The Lebanese National Master Plan: City Debates 2003 Proceedings*. Beirut: American University of Beirut.

Franck, Karen A. and Quentin Stevens (2007). *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*. New York: Routledge.

Fraser, Nancy (1997). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.» in: Nancy Fraser. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge.

French, Jere (1983). «The Design of Urban Spaces.» in: A. B. Grove and R. W. Cresswell (eds.). City *Landscape: A Contribution to the Council of Europe's European Campaign for* Urban

www.arab-unity.net

Renaissance. With a foreword by HRH the Duke of Gloucester. London; Boston, MA: Butterworths.

Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. [Translation edited by Garrett Barden and John Cumming]. New York: Seabury Press. (Continuum Book)

Ghoussoub, Mai (2007). *Leaving Beirut: Women and the Wars Within*. London: Saqi.

Glickman, Michael (1983). «Furnishing the Open Space: Gifts to the Street.» in: A. B. Grove and R. W. Cresswell (eds.). City *Landscape: A Contribution to the Council of Europe's European Campaign for* Urban Renaissance. With a foreword by HRH the Duke of Gloucester. London; Boston, MA: Butterworths.

Gutman, Robert (1986). «The Street Generation.» in: Stanford Anderson (ed.). *On Streets*. Cambridge, MA: MIT Press.

Haddad, Simon (2004). «The Origins of Popular Opposition to Palestinian Resettlement in Lebanon.» *International Migration Review*: vol. 38, no. 2, Summer, pp. 470-492.

Jacobs, Jane (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.

Jefferson, C., J. Rowe, C. Brebbia (2001). *The Sustainable Street: The Environmental, Human and Economic Aspects of Street Design and Management*. Southhampton; Boston, MA: WIT Press. (International Series on Advances in Architecture)

Joseph, Suad (1993). «Connectivity and Patriarchy among Urban Working Class Arab Families in Lebanon.» *Ethos*: vol. 21, no. 4, pp. 452-484.

Joseph, Suad (2002). «Civil Society, the Public/Private, and Gender in Lebanon,» in: Fatma Müge Göçek (ed.). *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*. Albany, NY: State University of New York Press. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Jureidini, Ray (2006). «Sexuality and the Servant: An Exploration of Arab Images of the Sexuality of Domestic Maids Living in the Household.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Kabbani, Oussama (1998). «Public Space as Infrastructure: The Case of the Postwar Reconstruction of Beirut.» in: Peter G. Rowe and Hashim Sarkis (eds.). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern* City. Munich: Prestel.

Khalaf, Mona Chemali (2002). «Women in Postwar Lebanon.» in: Kail C. Ellis (ed.). *Lebanon's Second Republic: Prospects for the Twenty-first Century*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Khalaf, Roseanne Saad (2006). «Breaking the Silence: What AUB Students Really Think about Sex.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Khalaf, Samir (1987). *Lebanon's Predicament*. New York: Columbia University Press.

Khalaf, Samir (1993). «Urban Design and the Recovery of Beirut.» in: Samir Khalaf and Philip S. Khoury (eds.). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Khalaf, Samir (1994). «Culture, Collective Memory, and the Rehabilitation of Civility.» in: Deirdre Collings (ed.). *Peace for Lebanon?: From War to Reconstruction*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Khalaf, Samir and Per Kongstad (1973). *Hamra of Beirut; a Case of Rapid Urbanization*. Leiden: E. J. Brill. (Social Economic and Political Studies of the Middle East; v. 6)

www.arab-unity.net

Khalaf, Samir and Philip S. Khoury (eds.) (1993). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Lee, Hayeon (2008). «Filipina Domestic Workers and their Lebanese Employers: Power, Symbols, Agency.» (Master Thesis in Progress, American University of Beirut).

Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell.

Lynch, Kevin (1960). *The Image of the City*. Cambridge: MIT Press. (Publications of the Joint Center for Urban Studies)

Makdisi, Jean Said (1999). *Beirut Fragments: A War Memoir*. New York: Persea.

Marcuse, Peter (2003). «The War on Terrorism and Life in Cities after September 11, 2001.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

McCormick, Jared (2006). «Transition Beirut: Gay Identities, Lived Realities.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Meho, Lokman Ibrahim (1995). «The Dilemma of Social and Political Integration of Ethnoclass Groups within Pluralistic Societies: The Case of the Kurds in Lebanon.» (Master Thesis, American University of Beirut, Department of Political Studies and Public Administration).

Merabet, Safian (2006). «Creating Queer Space in Beirut.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Mills, Dana Kamal (2007). *Beirut in Shades of Grey*. Los Angeles, CA: Ameera Pub. LLC.

Misselwitz, Philipp and Tim Rieniets (eds.) (2006). *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism*. Basel; Boston, MA: Birkhaüer.

Moussawi, Ghassan Ali (2008). «On the Shaming of Gender: Compulsory Heterosexuality and the Construction of Non-heterosexual Masculinities in Beirut.» (Master's Thesis, American University of Beirut, Department of Social and Behavioral Sciences, 2008).

Najjar, Alexandre (2006). *The School of War*. London: Telegram.

Nasr, Salim (1993). «New Social Realities and Post-War Lebanon.» in: Samir Khalaf and Philip S. Khoury (eds.). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Nasr, Salim (2003). «The New Social Map.» in: Theodor Hanf and Nawaf Salam (eds.). *Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment*. Baden-Baden: Nomos. (Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie; Bd. 4)

Peteet, Julie (2002). «The Dilemma of the Palestinians in Lebanon.» in: Kail C. Ellis (ed.). *Lebanon's Second Republic: Prospects for the Twenty-first Century*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Rowe, Peter G. and Hashim Sarkis (eds.) (1998). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*. Munich: Prestel.

Saccal, N. and R. Zeidan (2008). «Hamra Streets: Social Differences in Public Spaces.» (American University of Beirut, Student Research).

Saghie, Hazim (2004). in: Malu Halasa and Roseanne Saad Khalaf (eds.). *Transit Beirut: New Writing and Images*. London: Saqi.

www.arab-unity.net

Sarkis, Hashim (2006). «A Vital Void.» in: Hashim Sarkis, Mark Dwyer, and Pars Kibarer (eds.). *Two Squares: Martyrs Square Downtown Beirut and Sirkeci Square, Istanbul*. Cambridge, MA: Harvard Design School and Aga Khan Program.

Sarkis, Hashim and Peter Rowe (1998). «The Age of Physical Reconstruction.» in: Peter G. Rowe and Hashim Sarkis (eds.). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*. Munich: Prestel.

Sennett, Richard (1970). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. New York: W. W. Norton.

Sennett, Richard (1977). *The Fall of Public Man*. New York: Alfred A. Knopf.

Shwayri, Sofia Toufic (2002). *Beirut, 1975-1990: The Making and Remaking of a City during Civil War*. Ann Arbor, MI: UMI Dissertation Services.

Smith, Peter (1983). «Human Habitat and Aesthetic Values.» in: A. B. Grove and R. W. Creswell (eds.). City *Landscape: A Contribution to the Council of Europe's European Campaign for* Urban Renaissance. With a foreword by HRH the Duke of Gloucester. London; Boston, MA: Butterworths.

Sorkin, Michael (2003). «Urban Warfare: A Tour of the Battlefield.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

Southworth, Michael and Eran Ben-Joseph (1997). *Streets and the Shaping of Towns and Cities*. New York: McGraw-Hill.

Traboulsi, Fawwaz (2007). *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.

Tueni, Ghassan (1998). «From the Geography of Fear to a Geography of Hope.» in: Peter G. Rowe and Hashim Sarkis (eds.). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*. Munich: Prestel.

Vertovec, Steven and Robin Cohen (eds.) (2002). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Vidler, Anthony (1986). «The Scenes of the Street, 1780-1871.» in: Stanford Anderson (ed.). *On Streets*. Cambridge, MA: MIT Press.

Warren, Robert (2003). «City Streets-The War Zone of Globalization: Democracy and Military Operations on Urban Terrains in the Early Twenty-First Century.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

Weizman, Eyal (2003). «Strategic Points, Flexible Lines, Tense Surfaces, and Political Volumes: Ariel Sharon and the Geometry of Occupation.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

Yahya, Maha (1993). «Reconstituting Space: The Aberration of the Urban in Beirut.» in: Samir Khalaf and Philip S. Khoury (eds.). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Yahya, Maha (2007). «Let the Dead be Dead: Communal Imaginaries and National Narratives in the Post-Civil War Reconstruction of Beirut.» in: Alev Cinar and Thomas Bender (eds.). *Urban Imaginaries: Locating the Modern City*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

www.arab-unity.net

البـــداوة والبدائيـــة
إعـــادة نظـــر فـــي النمـــوذج الخلدونـــي(*)

سعد الصويان(**)

أكاديمي سعودي، وأستاذ علم الاجتماع في جامعة الملك سعود.

يصوّر النموذج الخلدوني البداوة وكأنها مرحلة بدائية مضادة للحضارة وسابقة لها، وربما أنّه كان في ذلك متأثراً بالصورة التي بلورتها وكرّستها نقوش وكتابات الحضارات النهرية في بلاد الرافدين عن أهالي الصحاري العربية التي كانت في صراع لا ينقطع معهم. ومعلوم أن الكتابة التي ترتبط بالتحضّر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي استفادت منها في حسم صراعها مع البدو لصالحها. ولقد ظلّت الثقافة العربية تتبنى هذا النموذج الخلدوني المنحاز ضدّ البداوة، بالرغم من أن الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية الحديثة لا تدعم هذا الموقف. سنحاول في هذه المقالة أن نعيد النظر في هذا النموذج الدایاكروني (Diachronic) التعاقبي الذي يقدمه ابن خلدون للبداوة والحضارة، حيث اتضح من الدراسات الميدانية التي توظّف المناهج الأنثروبولوجية الحديثة أن العلاقة بين بدو الجزيرة العربية وحضرها هي علاقة سنكرونية (Synchronic) تزامنية تمليها إيكولوجية الصحراء، التي تجعل من العلاقة بين البداوة والحضارة علاقة عضوية تكاملية، بحيث لا يمكن لأي منهما أن يعيش دون الآخر أو أن يستغني عن خدمات الآخر. وهذا بدوره ينفي صفة البدائية عن البداوة، ويجعلها هي والحضارة وجهين لعملة ثقافية صحراوية واحدة في الجزيرة العربية.

أولاً: نقد النموذج الخلدوني للبداوة

منذ عصور ما قبل التاريخ وحتّى القرن التاسع عشر كانت تمر على الجزيرة العربية دورات من الخصب ومن الجفاف. في أعوام الخصب يحدث ما يشبه الانفجار السكاني. ويتلو ذلك سنون عجاف يهلك فيها الحرث والضرع، فتلفظ الجزيرة بسكانها على شكل موجات من «الغزوات» أو الهجرات التي تتدافع باتجاه الهلال الخصيب، وآخرها الهجرات التي قامت بها

(*) هذه المقالة هي مداخلة مستفيضة لمقالة نشرها محمد الرحموني تحت عنوان: «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القراني ومفهوم البداوة الخلدوني،» في **إضافات**، العددان ٣ ـ ٤ (صيف-خريف ٢٠٠٨)، ص ٨٢ ـ ٩٦.

(**) البريد الإلكتروني: mail@saadsowayan.com.

www.arab-unity.net

قبائل شمر وعنزة إلى ما يسمونها ديرة الريف والرغيف أو دويد العسل (تصغير ديد، أي النهد الذي يدر العسل، لاحظ العلاقة بين هذه النعوت وما ورد في الكتاب المقدس عن بلاد اللبن والعسل). لذا كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة مدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من «الغزاة» والمهاجرين المندفعة من قلب الصحراء العربية. وكانت الكتابة وسيلة فعّالة استخدمتها تلك المدنيات في كتابة التاريخ، بما في ذلك صراعها مع البدو، وفق رؤيتها هي للأحداث. كما لعبت الكتابة التي نشأت في أحضان المدنية دوراً أساسياً في بلورة أنساق فكرية مناهضة للبداوة تصوّرها كحالة أقرب إلى الدمار منها إلى العمار، وأميل إلى الفوضى منها إلى النظام، بينما الحياة البدوية حياة ترحالية لا تبني ولا تشيّد، وثقافتها ثقافة شفهية لا تقيّد ولا توثّق. إننا بذلك نعدم الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نفهم وجهة نظر البدو حيال صراعهم مع الحضر. ومع تزايد سلطة الإرث الكتابي، أخذت الكتابة تحلّ محل المشافهة في تخزين المعارف وتشكيل الوعي العام. وعلى مرّ القرون يتراكم ما تنطوي عليه الكتابة التاريخية من تحيّزات ضدّ البدو، مشكّلاً بذلك تضادية بين البداوة والحضارة.

هذا الموروث الكتابي المنحاز ضدّ البداوة هو الأساس الذي قامت عليه الديانات والمدنيات الكتابية اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية التي تصوّر البداوة على أنّها تتنافى مع الحكم المدني الذي يستند إلى قوانين مكتوبة، ومع الشعور الديني المقدس الذي يقوم على نصوص مكتوبة. ومما كرّس هذا التصور أن أهل الهلال الخصيب، وكذلك الفرس، ساهموا في صياغة المدنية العربية منذ مراحلها المبكرة، بما تشبّعت به أذهانهم من تحيّزات ضدّ البداوة حملوها معهم من ثقافاتهم الأصلية. وحينما تأسست الدولة الإسلامية وتحوّلت مراكز صياغة الحضارة العربية إلى الأمصار، ترسّخت التحيّزات المدنية ضدّ البداوة، التي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعوبية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. فقيام الدولة المدنية وما يصاحب ذلك من الدخول إلى عالم الكتابة يقود بالضرورة إلى التشبّع بهذه التحيّزات المدنية ضدّ البداوة. هذا يعني أن الحضارة العربية، بتحوّلها إلى حضارة كتابية، وقعت هي نفسها في مصيدة الانحياز ضدّ ذاتها، خصوصاً بعد نشوء مفهوم الدولة الذي هو على النقيض من مفهوم القبيلة. لذلك نجد ابن خلدون يرى البداوة نقيضاً للحضارة (ابن خلدون، ١٩٨٨،ج ١: ١٨٧ ــ ١٨٨). ولعل صعوبة انقياد البدو وأساليب حياتهم التي تقوم على الترحال وعلى الغزو لا تتوافق مع ما يتطلبه قيام الدولة وتكريس سلطتها من استقرار، ناهيك عن عدم التوافق بين النظام القبلي الذي يقوم على صلة العصبية ومفهوم الدولة الذي يقوم على مفاهيم العقد الاجتماعي والمواطنة المكانية والخضوع لسلطة مركزية شرعيتها دينية.

غضّ ابن خلدون الطرف عمّا يقوم بين البدو والحضر من تعاون وتكامل في مختلف النشاطات الإنتاجية، وسلّط المجهر على الفروق الاجتماعية والسيكولوجية التي تباعد في ما بينهما، وتصبغ علاقتهما بصبغة الصراع والتضادية. وتحتل البداوة في النموذج التطوري الذي يقدمه ابن خلدون لثنائية البدو والحضر مرحلة بدائية متوحشة سابقة لمرحلة الحضارة وأصلاً لها ومتقدمة على وجود المدن والأمصار (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥٢). ولكي يبرز التعاقبية الحضارية في هذه الثنائية، عمد ابن خلدون إلى تمثيل الطرف

www.arab-unity.net

الحضري في أرقى درجات التمدن والتحضر، بينما مثّل الطرف البدوي في أدنى درجات التوحش وخشونة العيش (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥٢). لكن افتراض أولية البدو على الحضر يتنافى مع تأكيد ابن خلدون في موقع آخر أن البدو لا غنى لهم عن الحضر، مما يعني أنّه يستحيل وجود البدو إلا بالتزامن مع وجود الحضر الذين يمدّونهم بحاجاتهم الضرورية، كما يقول ابن خلدون (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٩١ ــ ١٩٢)، وكما أثبتته الدراسات الميدانية الحديثة (Lee and Bates, 1974: 191).

وفي تعريف ابن خلدون للبدو ترد عبارات مثل قوله «المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام»، و«من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة»، والذين «يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة» (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥١)، أي أن ابن خلدون يشمل تحت مسمّى البدو حتّى الفلاحين المستقرّين في قراهم الزراعية المتناثرة في أجواف الصحاري العربية، بينما يحصر مسمّى الحضر على أهل العواصم والأمصار، ومن يمتهنون التجارة والصناعة، ومن بلغوا الغاية في الغنى وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥٠).

هذا المفهوم الخلدوني للبدو يتطابق مع مفهوم أهل الهلال الخصيب، الذين كانوا منذ فجر التاريخ يعتبرون أهل الجزيرة العربية كلّهم من البدو، بما في ذلك الفلاحين، وخصوصاً أن أهل الجزيرة، بدوهم وفلاحيهم، يعتمدون في معظم شؤون حياتهم على الإبل، رمز البداوة وحياة الصحراء، ولأنهم ألصق الناس بأهل البادية أينما وجدوا في الأقطار العربية الأخرى، وأقربهم إليهم لغة وطباعاً. حينما تطرق الرحالة الإنكليزي، تشارلز داوتي، إلى العقيلات، الذين هم تجار الخيل والإبل من أهل نجد، يجلبونها إلى أسواق مصر وبلاد الشام والعراق منذ عصور ما قبل التاريخ وحتّى نهاية القرن التاسع عشر، في كتابه *Travels in Arabia Deserta*، قال عنهم إنّهم عرب من وسط الجزيرة العربية، وغالباً من القصيم، حيث المدن والقرى التي تنطلق منها قوافل الإبل ويتردّدون على بلاد الشام والعراق لجلب الإبل والتجارة (Doughty, 1921, vol. 1: 49-50). ويقول عبد العزيز عبد الغني إبراهيم في كتابه **نجديون وراء الحدود: العقيلات**، إن العقيلات، من حضر القصيم حين خرجوا إلى العراق والشام ومصر، لم يكونوا في فكر تلك الأمصار إلا بدواً، ولم يُعرفوا في كتابات تلك الفترة إلا بذلك اللقب (إبراهيم، ١٩٩١: ٢٣١).

ومنذ عرف أهل الشمال هذا الجنس من البشر، عرفوهم قادمين إليهم غزاة على ظهور الإبل، رمز البداوة ومعيشة الصحراء، فربطوهم بها، كما تشير إلى ذلك السور التوراتية والنقوش الآشورية والبابلية التي تخلّد انتصارات الملوك الآشوريين والبابليين ضدّ الغزاة من البدو وأسرهم وأخذ إبلهم. وفي المصادر الآثارية القديمة التي يأتي معظمها من منطقة الهلال الخصيب، وكذلك في التوراة والإنجيل، وحتّى عند ابن خلدون، ترد الكلمتان «بدو» و«عرب» كمفردتين مترادفتين تشيران إلى سكان الجزيرة العربية، دون التفريق بين الرعاة منهم والفلاحين (Eph'al 1982: 5-6). ففي الإصحاح السادس من سفر القضاة في العهد القديم يرد ذكر حشود البدو سكنة الخيام من آل مدين والعمالقة الذين ينقضّون على إبلهم بأعداد لا تحصى كأسراب الجراد ليعيثوا فساداً في حقول الإسرائيليين. لكن هؤلاء

www.arab-unity.net

الغزاة لم يكونوا في واقع الأمر كلّهم من البدو الرعاة، بل كان بينهم الفلاحون والتجار، وهذا ما تشير إليه النقوش والدراسات الأركيولوجية الحديثة (Knauf, 1988).

ما يتضمنه النموذج الخلدوني من تضادية بين البدو والحضر لا يعكس العلاقة بين بدو الجزيرة وحضرها بقدر ما يعكس الصراع بين ممالك الشمال وحواضرها من جهة، وموجات الهجمات والهجرات القادمة إليهم من الجزيرة العربية من جهة أخرى، منذ عصور ما قبل التاريخ. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو والحضر على الثقافة العربية، وتبنّته كموقف رسمي لها، وأصبح هو النموذج السائد. ورغم تطور الدراسات الأنثروبولوجية في العصور الحديثة، ما يزال هناك من يرى أن البداوة بمفهومها العربي، التي تشير إلى رعاة الإبل الذين ينتجعون الصحراء بحثاً عن المراعي لقطعانهم، مرادفة للبدائية، تلك المرحلة المتوحشة التي تمثل البدايات الأولى لتطور الجنس البشري، وأنها أتت بعد مرحلة الجمع والصيد، وانبثقت مباشرة منها كامتداد طبيعي لها. ومما كرّس هذا النموذج أولوية البداوة وسيادة مفاهيمها وقيمها في الثقافة العربية، وما تعكسه مفردات اللغة العربية من تجذّر في البيئة الصحراوية والحياة الرعوية. ولقد فسّر البعض هذه الأولوية الثقافية واللغوية على أنّها أولوية تاريخية، وأن البداوة سابقة للحضارة. وربما ساهمت في شيوع هذا الفهم الخاطئ العلاقة اللفظية، ولا أقول الاشتقاقية، بين البدو والبدائية، وأن البدو، مثلهم مثل الجماعات البدائية، يعيشون حياة تنقّل غير مستقرة.

البدائية بالمفهوم الأنثروبولوجي تشير إلى الجماعات الصغيرة المعزولة التي تعيش على الالتقاط، وعلى الجمع والصيد. هذه المرحلة البدائية تسبق مرحلة الزراعة واستئناس النبات والحيوان. وتعيش الجماعات البدائية حياة تنقّل دائب بحثاً عن الطرائد وعن المصادر الطبيعية للغذاء. فحينما تنضب مصادر الغذاء الطبيعية في مكان ما تضطر الجماعة إلى الانتقال إلى مكان آخر. وحياة التنقّل التي يعيشها البدائيون تختلف عن حياة التنقّل التي يعيشها البدو، لأن البدو يتنقلون بحثاً عن المراعي لإبلهم، بينما يتنقل البدائيون بحثاً عن القوت لأنفسهم. والإنسان البدائي ليست له سلطة تذكر على الحيوانات التي يصطادها، فهو لا يربيها ولا ينمّيها، وهي لا تعتمد عليه في شيء البتة. أما البدوي، فإن حيواناته لا تستطيع البقاء دون رعايته، فهو يرعاها ويسقيها ويعالجها إذا مرضت، ويجلب لها الفحل ويساعدها في أثناء الولادة، ويستنسل الأنواع الجيدة منها. وانتفاع البدوي من حيواناته لا يقتصر على أكلها، كما هي الحال بالنسبة إلى الإنسان البدائي، بل هو يستفيد من حلبها وركوبها، كما يستفيد من صوفها وجلدها. كلّ هذه النشاطات المرتبطة بعلاقة البدوي بحيواناته، بما تتطلبه من تقنيات ومعارف، تشكّل ثقافة أرقى من أن نقول عنها إنّها بدائية. لذا لا يجوز لنا مقارنة البداوة بالبدائية، لأنها تختلف عنها نوعياً وتتفوق عليها بمراحل من الناحية الثقافية، ولأن متطلبات الحياة الرعوية لا تقلّ عن متطلبات الحياة الزراعية، من حيث المستوى التكنولوجي، ومستوى التنظيم السياسي والاجتماعي.

وفي إطلاق صبغة البدائية والتوحّش على البدو تجاهل لحقيقة أنثروبولوجية مفادها أن المجتمعات البدائية بطبيعتها مجتمعات صغيرة معزولة ليس لها أي احتكاك بالمجتمعات المتحضرة، وحالما يحدث هذا الاحتكاك يبدأ المجتمع البدائي في التغيّر بفعل تأثيرات الحضارة

www.arab-unity.net

الأقوى. والمجتمعات البدوية ليست مجتمعات معزولة، بل إنّها ترتبط ارتباطاً عضوياً بالمجتمعات الحضرية التي تشكّل معها أجزاء مترابطة من المجتمع الأشمل، الذي يتحرك بكامل طبقاته ومكوّناته في مسيرته التاريخية وصيرورته الثقافية. الاختلاف الثقافي بين البدو والحضر لا ينبغي حمله على محمل أن الثقافة الحضرية أرقى من الثقافة البدوية. قد يكون هذا صحيحاً في الجانب المادي، ولكننا نخطئ في اعتماد هذا الجانب مقياساً وحيداً للتقدّم الثقافي لسببين:

السبب **الأوّل** أن ثقافة الحضر المادية متاحة للبدو يستفيدون منها كيف يشاؤون، وعدم استخدامهم لأداة من أدوات الحضر لا يعكس تخلفهم الثقافي بقدر ما يعكس عدم حاجتهم إلى استخدام تلك الأداة. الاختلاف التقني بين البدو والحضر لا يعكس اختلاف المستوى الثقافي بينهما بقدر ما يعكس اختلاف حاجة أولئك عن حاجة هؤلاء. ويجلب البدو معظم أدواتهم وحاجاتهم المادية من الحضر، بما في ذلك الحبال والبكرات والدلاء التي يستخدمونها لجذب الماء من الآبار لسقي إبلهم، هذا عدا ملابسهم وسلاحهم وحليهم وآنيتهم، أي أنهم يشاركون الحضر ثقافتهم المادية ويستفيدون منها بالقدر الذي يلبّي حاجاتهم. المتخصّصون من الصناع والحرفيين يقدمون خدماتهم للبدو والحضر على حدّ سواء. أين الفارق التقني بين البدو والحضر، إذا كان كلّ ما هو متاح للحضر هو متاح أيضاً للبدو؟

والسبب **الثاني** الذي يمنع اتخاذ الجانب المادي مقياساً وحيداً للتقدّم الثقافي هو أنّه حتّى لو افترضنا أن الثقافة المادية أكثر تطوراً عند الحضر، فإن البدو لا يقلّون تطوراً عن الحضر في الجوانب الأخرى من الثقافة، إن لم يتفوّقوا عليهم، مثل التنظيمات الاجتماعية والسياسية والقضائية والقدرات الحربية والفصاحة والبيان وغيرها. لا أحد ينكر دور البدو في الفتوحات الإسلامية قديماً، وفي توحيد العربية السعودية حديثاً. كيف يمكن لمجتمعات بدائية أن تلعب مثل هذه الأدوار التي تنمّ عن قدرات حربية ومهارات تنظيمية ولوجستية هائلة؟

منذ حوالى ١٠,٠٠٠ سنة انتقل الإنسان، وبشكل متزامن، من مرحلتي الجمع والصيد إلى مرحلتي الزراعة والرعي، وذلك بعد أن نجح في تدجين الحبوب، واستئناس الحيوانات. لذا نستطيع القول إنّه منذ أن تجاوز أهالي الشرق الأدنى مرحلة الجمع والصيد، وهم منقسمون إلى فلاحين يحرثون الأرض، وإلى رعاة يقومون بتربية قطعان الماشية ويزاحمون الفلاحين على موارد المياه والأراضي الخصبة، أي أن ظهور الرعي كان متزامناً مع ظهور الزراعة ولم يكن سابقاً له، بل إن هناك من يرى أن مهنة الرعي جاءت بعد ممارسة الإنسان للزراعة بفترة طويلة، وأن تدجين النباتات سبق استئناس الحيوانات. وحسب هذا الرأي، فإن استئناس الحيوانات جاء بعد أن تمكّن المزارعون من مدّ القنوات وزراعة مناطق بعيدة عن مجاري الأنهار وجافة لا تتوفر فيها المراعي للأنعام، وبعد أن حدث التفجّر السكاني نتيجة إنتاج الغذاء، مما جعل المساحات المزروعة لا تكفي إلا لإنتاج ما يكفي من الغذاء للإنسان دون الحيوان (Lee and Bates, 1974: 187-192). وشكّلت الحقول المزروعة عنصر جذب لقطعان الحيوانات البرية، مما ساعد الإنسان على استئناسها والتحكّم في حركاتها ليبعدها عن الزرع قبل حصاده، وبعد الحصاد يشجعها على رعي ما يتبقى من القصب والحشائش. وبعدما زادت

www.arab-unity.net

أعداد الحيوانات المستأنسة على مدى مئات السنين، بحيث لم تعد الحقول المحصودة وحشائش المزارع كافية لإطعامها، اضطر أصحابها إلى سوقها إلى المراعي البرية بعيداً عن قراهم ليعودوا بها إذا حلّ المساء (Sauer, 1952: 97).

ومع تطور الوسائل الزراعية استولى المزارعون على المراعي الخصبة القريبة منهم، التي يعتمد عليها الرعاة، وحوّلوها إلى أراض زراعية لإنتاج الحبوب وغيرها من المحاصيل الصالحة للاستهلاك البشري. وشجّعت زيادة المحاصيل على الاستمرار في توسيع الرقعة الزراعية على حساب المراعي، مما أدى إلى زيادة حجم القرى وزيادة الكثافة السكانية. أما الرعاة، فقد اضطروا إلى التوغّل في الصحراء بحثاً عن المراعي لمواشيهم بعيداً عن مزاحمة الفلاحين. وكلما توغّل الرعاة بعيداً في الصحراء، أصبحوا هم وماشيتهم عرضة للسباع وللسلب والنهب. هذا بالإضافة إلى حاجتهم إلى سكن يأوون إليه، وإلى من يساعدهم في إعداد الطعام، ويعينهم على الرعي والحلب وما إلى ذلك. وفي هذه المرحلة كانت الزراعة والرعي قد أصبحا مهمتين شاقتين، تحتاج كلّ منهما إلى مهارات خاصة وتفرّغ دائم، مما جعل من الصعب الجمع بينهما. ولذلك انفصل الرعاة عن الفلاحين، واصطحبوا معهم عائلاتهم وصاروا يعيشون في جماعات منظّمة ليساعدوا بعضهم بعضاً ويتعاونوا في الدفاع عن مراعيهم ومواشيهم. وكما أثبتت الدراسات الميدانية والأركيولوجية، وكما ألمح إلى ذلك ابن خلدون أيضاً، فإنه يستحيل وجود البدو دون وجود الحضر الذين يمدّونهم بحاجاتهم الضرورية من المنتجات الزراعية والتقنية (Bar-Yosef and Khazanov, 1992: 4-6; Khazanov, 1983: xl-xlii, 89-90, 97-99; Kohler-Rollefson, 1992: 11-16).

وفي الصفحات التالية سنحاول أن نصحّح الفهم الخاطئ للبداوة وعلاقتها مع الحضارة، وأن نرصد الإسهامات الحضارية التي قدمتها البداوة، ودورها في تشكيل الهوية العربية، وارتباطها العضوي مع حياة التحضر والاستقرار الزراعي والنشاط التجاري في الجزيرة العربية.

ثانياً: استئناس الإبل وظهور البداوة

البداوة بمفهومها العربي الذي يشير إلى رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحلّ والترحال ويتوغّلون في البيد والقفار، لم تظهر على مسرح التاريخ إلا بعد اكتشاف الزراعة بآلاف السنين، ذلك أن استئناس البعير لم يتيسّر إلا منذ حوالى ٤,٠٠٠ سنة، بينما يعود استئناس النخلة إلى أكثر من ٨,٠٠٠ سنة.

يتفق المختصون على أن استئناس البعير مرّ بمراحل متدرجة استغرقت عدة قرون، ابتداء من الاستفادة من صيده من أجل لحمه في الألفية الرابعة قبل الميلاد، ثمّ رعيه للاستفادة من حليبه وصوفه في الألفية الثانية قبل الميلاد. ولم يتسنّ تذليل البعير واستخدامه للركوب إلا في مراحل متأخرة من الاستئناس، وبعد أن تمّ ترويضه على حمل الأثقال، وهذا مهّد لاستخدامه في الركوب في الأغراض السلمية أولاً، ثمّ في الأغراض الحربية لاحقاً. إلا أن هناك خلافاً بين هؤلاء المختصين حول: أين، وكيف، ومتى، بالتحديد تمّ استئناس البعير؟. هناك فريق يربط بين استئناس الإبل وتجارة البخور، معتمدين في ذلك على النصوص

www.arab-unity.net

التوراتية والنقوش الآثارية. يحمل لواء هذا الرأي ألبرايت (W. F. Albright)، ويشايعه فيه دوستال (W. Dostal)، وريتشارد بوليت (Richard W. Bulliet).

يقول ألبرايت إن بداية تذليل البعير واستخدامه لحمل الأثقال تعود إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وكانت في منطقة حضرموت حيث كان قد تمّ استئناس البعير هناك مبكراً كمصدر غذائي، وليس كوسيلة للنقل (Bulliet, 1975: 36-56). وبعد أن نشطت تجارة البخور والتوابل في حدود القرن الثاني عشر قبل الميلاد، والتي كانت في البداية في يد أهالي حضرموت وظفار، بين جنوب الجزيرة وبلاد الروم ومصر وبلاد الرافدين، ظهرت أهمية البعير كوسيلة للنقل بعد أن كان مجرد مصدر للصوف واللحم والحليب ومشتقاته. وبعد أن أدرك الساميون في شمال الجزيرة أهمية تجارة البخور بدأوا زحفهم التدريجي إلى جنوب الجزيرة، حتّى تمّ لهم بسط نفوذهم هناك، وسيطروا على تلك التجارة، وأسسوا طريق البخور. وبعد ذلك تمّ نقل البعير من جنوب الجزيرة إلى شمالها، وبدأ توطينه هناك، كما يشير إلى ذلك بعض النقوش، ويؤكّده ورود ذكر الإبل ما لا يقل عن ٥٦ مرة في التوراة (جبور، ١٩٨٨: ١٥٧، ٣٧٢ ــ ٣٧٣ و٣٩٩)، و (Khazanov, 1983: 100). وتدلّ قصة زيارة بلقيس، ملكة سبأ، للملك سليمان، وكثافة استخدام البخور في المعابد اليهودية والطقوس الدينية في ذلك العهد، على نشاط التبادل التجاري بين فلسطين وجنوب الجزيرة في القرن العاشر قبل الميلاد (Retso, 1991: 187-189).

أما جان ريتسو (Jan Retso) فله رأي آخر يخالف فيه ألبرايت في ما يتعلق باستئناس الإبل وترويضها للركوب وحمل الأثقال (Retso, 1991). يعترف ريتسو بوجود شواهد على انتشار الإبل ذات السنام الواحد في بلاد العرب منذ الألفية الرابعة قبل الميلاد، كما تدلّ الحفريات التي عثر عليها المنقّبون في موقع عين الأسد في الأردن، وموقع أم النار في عُمان، لكن هذا لا يعني أكثر من انتشار الإبل آنذاك في الجزيرة ربما كقطعان سائبة. كما يشكّك ريتسو في إمكانية الاعتماد على وجود حفريات قديمة لعظام الإبل في مناطق السكنى البشرية كدليل على استئناسها، لأن ذلك قد لا يعدو أن يكون ناتجاً من مجرد صيدها لأكل لحمها دون استئناسها. كما ينفي إمكانية الاعتماد على النصوص التوراتية، لأنها في معظمها تمثل إسقاطات للظروف السائدة وقت تدوينها، الذي يأتي بعد زمن الأحداث التي تتحدث عنها بعدة قرون، ولذلك لا يمكن الاعتماد على نصوص تعود إلى ما قبل تاريخ بداية التدوين الكتابي لنصوص العهد القديم، أي من القرن السابع حتّى القرن الخامس قبل الميلاد.

كما يستشهد ريتسو بالدراسات التي تشير إلى أن استعمال البخور وانتشاره في فلسطين وسورية وبلاد الإغريق لم يبدءا إلا مع بداية القرن السابع قبل الميلاد، وهذا ما تؤكده النقوش والحفريات الموثقة، إضافة إلى عدم ورود ذكر البخور في ملحمة **هومر**، التي تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد وتتحدث عن حياة الطبقة الأرستقراطية في بلاد اليونان. وقد عُثر في أوروك (Uruk) على تماثيل طينية لإبل تُظهر بروزاً خلف السنام قد يعني استخدامها للحمل، كما لوحظ في بعضها حزٌّ على الأنف، مما قد يرمز إلى الرسن المستخدم لقيادة البعير، لكن هذه مجرد تخمينات، وليست استنتاجات مؤكّدة. كما يوجد بعض الرسوم للإبل على جوانب الجبال الصخرية في بلاد العرب، لكننا لا نجد رسوماً لإبل مركوبة أو تحمل أثقالاً تعود إلى ما قبل القرن الخامس قبل الميلاد.

www.arab-unity.net

يقول ريتسو إن الدلائل الآثارية التي تؤكّد استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال تعود كلها إلى ما بعد القرن التاسع قبل الميلاد، وتأتي من النقوش والتماثيل الآشورية التي وجدت في بلاد الرافدين وبلاد الشام، ويظهر فيها العرب راكبين على أكوار الإبل، منهم من يمسك بعصا، ومنهم من يمسك بقوس، ومنهم من يمسك بزمام البعير. هذه الدلائل تشير إلى أن الإبل تمّ ترويضها للركوب في حدود القرن التاسع قبل الميلاد ولأغراض حربية. أما تجارة البخور فإنها لم تنتشر في تلك الأصقاع إلا في حدود القرن السابع، مما يعني أن طريق البخور لم يتم تدشينه إلا في تلك الفترة. كلّ ذلك يشير إلى أن استئناس الإبل حدث أول ما حدث على يد القبائل العربية المنتشرة في الصحراء السورية وشمال الجزيرة العربية، ولقي تشجيعاً من الآشوريين الذين تنبّهوا إلى فوائد استخدام الإبل في النقل وفي الأغراض الحربية، مما يعني أن تجارة البخور لم تكن هي الدافع الأساسي إلى ذلك.

وتشير النقوش والحفريات إلى أن الجيوش الآشورية والبابلية غالباً ما كانت تضم فرقاً من الرماة العرب يركبون إبلهم حاملين قِسِيّهم، مما أدى إلى اختفاء عربات النزال التي تجرها الخيول. والراكب الذي يعتلي كور البعير يعلو من مكانه المرتفع على راكب الفرس، مما يجعله في وضع أفضل للهجوم والدفاع. كما أنّه في حالة الهزيمة يستطيع ركّاب الإبل الهرب والتوغّل بعيداً في جوف الصحراء، حيث لا تستطيع الخيل أن تلحق بهم، أي أن تجارة البخور لم تنشط ويزداد الطلب عليه إلا بعد أن استتبّ لعرب الشمال استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال، مما أتاح لهم الاتجاه بقوافلهم نحو الجنوب لجلب هذه البضاعة الثمينة، وهو ما يعني أن طريق البخور بدأ من الشمال إلى الجنوب، وليس العكس. ومما يرجح ذلك أن المؤثرات الثقافية واللغوية في جزيرة العرب كان اتجاهها في الغالب من الشمال إلى الجنوب، على عكس الهجرات البشرية التي كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال.

وهناك العديد من النقوش الآشورية والبابلية التي يظهر فيها ذكر العرب مقروناً بالإبل، وكلها تعود إلى ما بعد بداية القرن التاسع قبل الميلاد، وأقدمها النقش الذي يخلّد انتصار الملك الآشوري شلمناصّر الثالث (Shalmaneser III) في معركة خاضها عام ٨٥٣ ق. م. قرب قرقر، شمال حماة، ضدّ عدد من الحلفاء، على رأسهم ملك دمشق الآرامي المدعو «حداديزر» (Hadadezer)، وكان من ضمن الأسرى في تلك المعركة جندب العربي الذي أخذ منه الملك الآشوري ألف بعير (Eph'al, 1982: 21 and 75-77). وفي عام ٧٣٨ ق. م. تغلّب الملك الآشوري تغلات بيلاصر الثالث (Tiglath-Pileser III) على زبيبي (Zabibe) ملكة العرب (Eph'al, 1982: 23 and 82-83)، مثلما تغلّب في عام ٧٣٣ ق. م. على الملكة شمس (Shamsi) ملكة العرب، وأخذ منها ٣٠,٠٠٠ بعير (Eph'al, 1982: 35-36 and 83-87). وبعد ذلك، قام الملك الآشوري سيناحاريب (Sennacherib) (٧٠٤ ــ ٦٨١ ق. م.) والملك الآشوري أشوربانيبال (Assurbanipal) (٦٦٨ ــ ٦٢٧ ق. م.)، بحملات تأديبية ضدّ ملك العرب خزعل (Haza'el) وابنه عويضة (Uaite) ونهبا إبلهما.

وتشير الشواهد الآثارية إلى أن الآشوريين في الفترات الأخيرة من حكمهم، الذي انتهى مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد، استخدموا الإبل في أغراض النقل، وفي الأعمال اللوجستية العسكرية، وفي حمل الأثقال والماء والطعام للجنود. لكن هذه النقوش والتماثيل تشير أيضاً إلى أن الآشوريين لم يكونوا يجيدون التعامل مع الإبل، وكانوا يستعينون في ذلك بشيوخ العرب إذا

www.arab-unity.net

دعت الحاجة. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البدو من أهل الإبل المتمرسين بركوبها، يشكّلون فرقاً في جيوش الإمبراطوريات في ذلك الوقت، مثل الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسيّة. فلولا مساعدة العرب وإبلهم في نقل الماء والجنود لما تمكّن الآشوريون بقيادة ملكهم إسرحدون (Esarhaddon) سنة ٦٧١ ق. م.، ولا الفرس بقيادة كامبيسوس (Cambyses) سنة ٥٢٥ ق. م.، وقيادة أرتخسرخس (Artaxerxes) سنة ٣٤٣ ق. م. من عبور مفازات الصحراء لغزو مصر. كما إنَّ القائد الفارسي سيروس (Cyrus) في وقعة ساردیس (Sardis)، التي خاضها مع كراوسوس (Croesus) ملك ليديا (Lydia) سنة ٥٤٦ ق. م. استعان بالعرب الذين أرهبت إبلهم خيول العدو وأجبرتها على الفرار. وفي سنة ٤٨٠ ق. م. استعان الملك الفارسي إخسرخس (Xerxes) بالعرب في حملته على بلاد اليونان (Eph'al 1982: 137-138, 140-141, 195 and 200; Kohler-Rollefson, 1996: 287-288).

ونظراً إلى كثرة العرب ومنعتهم في صحرائهم، وما منحته لهم الإبل من حرية الحركة، يئست ممالك السومريين والبابليين والفرس والرومان من إخضاعهم، مما اضطرها إلى مهادنتهم واتباع سياسة الاحتواء معهم، فدفعت لهم العطايا وأوكلت إليهم حماية المنافذ والمسالك والطرق التجارية وخفارة القوافل التي تمر عبر بلادهم، وشكّلت منهم فرقاً من الهجانة ضمتها إلى جيوشها، ومنهم من عيّنتهم ولاة إداريين أو قادة عسكريين، وقد استمر هذا الوضع حتّى عهد المناذرة في العراق والغساسنة في الشام (Holyland, 2001: 61).

شكّل تذليل البعير وتسخيره للنقل والركوب مع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد الخطوة الأولى نحو سيطرة عرب الشمال لاحقاً على تجارة التوابل والبخور، وعلى وسائل نقلها من جنوب الجزيرة العربية إلى مصر والعراق وبلاد الإغريق والرومان، مما وفّر لهم في ما بعد ثروات طائلة. كان الطلب على البخور عالياً، وكانت أسعاره مرتفعة، مما لفت أنظار الممالك آنذاك باتجاه الجزيرة العربية، وقامت بينها حروب طاحنة لمحاولة السيطرة على هذه الثروات (Betts and Russell, 2000: 24-32). ولا أدلّ على ضخامة الثروات التي حصل عليها العرب من تجارة التوابل والبخور من الغنائم التي كان ملوك الآشوريين يغنمونها في حملاتهم التأديبية ضدّ العرب أو الأتاوى التي كان العرب يضطرون أحياناً إلى دفعها إلى أولئك الملوك لتفادي هجماتهم. ففي حملته على شمس (Shamsi)، ملكة العرب، حصل الملك الآشوري تغلات بيلاصر الثالث (Tiglath-Pileser III) من ضمن الغنائم على ٣٠,٠٠٠ بعير، وعلى ٢٠,٠٠٠ رأس من الغنم، وعلى ٥,٠٠ حقيبة من التوابل. أما ياوطا بن خزعل (Yauta b. Hazael) فقد اضطر من أجل الحفاظ على مشيخة قبيلته بعد وفاة والده إلى زيادة ما كان يدفعه والده للملك إسرحدون (Esarhaddon) من إتاوة سنوية بمقدار حوالى ١٠ أمنان من الذهب، و١,٠٠٠ قطعة من الأحجار الكريمة، و٥٠ بعيراً، و١,٠٠٠ حقيبة من التوابل (Eph'al, 1982: 106 and 128; Hoyland, 2001: 59-60 and 102-112).

أحدث استئناس البعير تحوّلات جذرية في تنظيم المجتمعات الرعوية، واعترافاً من البدو بأهمية الإبل في حياتهم سمّوها «النعم»، وهي كلمة مشتقة من النعمة التي ينعم بها الله على البشر. والكثير من الصور والمجازات والاستعارات في لغة البدو وأدبهم مستمدة من علاقتهم بالإبل. ومعلوم أن نسبة عالية من مفردات اللغة العربية تتمحور حول أسماء الإبل ونعوتها

www.arab-unity.net

ووصف طبائعها. فالإبل جعلت من البداوة التي تقوم على حياة الرعي والترحال أمراً ممكناً وضرورياً في الوقت نفسه، إذ يضطر البدو إلى التوغّل في القفار بحثاً عن المراعي لإبلهم التي دونها لا يستطيعون التوغّل في القفار. وقد تفوّق البعير على باقي وسائل النقل بكفاءته كأداة للركوب، وقدرته على حمل الأثقال، بحيث تمكّن البدو من التوغّل في الصحراء واستغلال موارد رعوية لم تكن متاحة لهم من قبل. والإبل لها القدرة على أن تمضي مدّة تتراوح من أسبوع في فصل القيظ إلى ثلاثة أسابيع في فصل الشتاء دون الحاجة إلى الماء، كما إنَّ أهلها يستطيعون الاكتفاء بحليبها عوضاً عن الطعام والشراب لمدّة طويلة. وعدم وجود الإبل يقف عائقاً دون الاتصال والتنسيق بين الجماعات المتباعدة، التي تفصلها مسافات الصحراء البعيدة المهلكة، ليشكّلوا مع بعضهم البعض جماعة أكبر وقوة أخطر لأغراض الهجوم أو الدفاع. لذلك قبل استئناس الإبل لم يكن من الممكن شنّ الغزوات للكسب والاستيلاء على قطعان الآخرين وسوقها والهرب بها في مجاهل الصحراء.

وتزداد أهمية البدو مع ازدياد أهمية الإبل كوسيلة من أنجع وسائل النقل والمواصلات عبر الطرق الصحراوية، حتّى إنّها استطاعت أن تكتسح العربة التي اختفت تماماً من الوجود. استئناس البعير في حدّ ذاته لا يكفي ليجعل من البدو قوة ضاربة تهدّد الفلاحين والحضر وتسيطر على الطرق التجارية. كان لا بدّ لهم، إضافة إلى الإبل من تطوير صناعة الأشدّة وأدوات الركوب، وهذا تمّ عبر قرون طويلة ومرّ بمراحل عديدة. أول نوع من الأشدّة تمّ اختراعه كان نوعاً بدائياً عثر المنقبون على بقايا أثرية له في جنوب الجزيرة، وما يزال شائع الاستخدام هناك، ويُسمى الحداجة أو الهولاني، وموضعه خلف سنام البعير. ويمكن استخدام شداد الهولاني في النقل والأغراض السلمية، لكنه لا يلائم الأغراض الحربية، مثل الكور الذي طوره لاحقاً عرب الشمال وموضعه فوق السنام مباشرة. يشير تمثال عثر عليه المنقّبون في موقع تل حلف أن تطوير هذا النوع الأخير من الأشدّة كان قد بدأ مع بداية القرن التاسع قبل الميلاد على شكل حشية توضع فوق سنام البعير وتشدّ بحزامين متصالبين يمران من تحت بطنه.

ومع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد كان الفرس قد طوروا أدوات ركوب الخيل. وكانت تلك الفترة تمثل بداية اتصال البدو بالفرس، فأخذوا منهم فكرة السرج التي طوروا عنها الشداد الذي كان ما زال على شكل حشية توضع على السنام، ولكن بدلاً من تثبيتها بحبلين متصالبين أصبح البدو في حدود القرن السابع قبل الميلاد يشدّونها بثلاثة حبال؛ واحد يمرّ من تحت بطن البعير، وآخر من تحت ذيله، وثالث من عند جرانه، وذلك اقتداء بطريقة الفُرس في شدّ السرج على الحصان. كما تنبّه العرب إلى أن الفرس في حروبهم يستخدمون العربات التي تجرها الخيول، ويركب العربة اثنان أحدهما يوجه الحصان، والآخر يرمي الأعداء بالسهام. وطبّق العرب هذه الفكرة بأن يركب أحدهم على شداد البعير (الحشية) ومهمته توجيه البعير، بينما يركب رديف خلفه مهمته إطلاق السهام. وقبل بداية القرن الأوّل الميلادي كان الفرس قد استكملوا تطوير السرج ليصبح قريباً من شكله الحالي، فاقتدى بهم البدو في تطوير شداد البعير مستبدلين الحشية بأعواد مقوّسة ومتصالبة قريبة الشبه في شكلها من الشداد المستخدم عند البدو حتّى وقت قريب والمسمّى «الكور». ويظهر هذا النوع الأخير من الأشدّة في صور منحوتة عثر عليها في تدمر تعود إلى بداية القرن الميلادي الثالث، ومثله مثل

www.arab-unity.net

الشداد المعاصر له قربوسان مرتفعان أحدهما خلف الراكب يتكئ عليه، والآخر أمام الراكب يقبض عليه، مما يثبت جلسة الراكب ويحرّر يده للتعامل مع الأسلحة الفعالة، مثل السيف والرمح، بكفاءة عالية ودقة في تصويب الهدف، ويغنيه عن الرديف الذي كان في السابق يركب خلفه ليطلق السهام على الأعداء (Dostal, 1959; 1979).

ومما عزّز من مكانة البعير في شمال الجزيرة ظهور مملكة الأنباط، ومن بعد ذلك مملكة تدمر. وقد توثقت علاقة الأنباط والتدمريين بأبناء عمومتهم من البدو رعاة الإبل في الصحراء الذين كانوا يستعينون بهم في نقل البضائع وفي حراسة القوافل، مما أفسح المجال أمام أولئك البدو لاحتكار وسائل النقل، والاستحواذ على الحركة التجارية، والحصول على الثروة التي مكّنتهم من اقتناء السلاح وأسباب القوة اللازمة بعد أن كانوا جماعات مستضعفة لا حول لها ولا قوة تعيش على هامش الحياة الاقتصادية والسياسية. ومع ازدياد فاعلية الإبل كوسيلة من وسائل الحرب بدأت تبرز أهمية البدو ويشتد بأسهم، وبدأ الحضر والفلاحون يستشعرون خطرهم. وحينما كانت الممالك العربية القديمة، مثل مملكة الأنباط ومملكة تدمر، في أوج قوتها، كانت قادرة على كفّ أذى البدو ومنعهم من الاعتداء على طرق التجارة والحواضر والقرى الزراعية. ولكن بعد أن قضى الرومان على الأنباط واحتلوا عاصمتهم البتراء، وبعد أن تداعت الممالك العربية الأخرى، عمّت الفوضى جزيرة العرب واحتدّ صراع القبائل البدوية في ما بينها، وكذلك في ما بينها وبين الفلاحين، وصار البدو يفرضون الأتاوى على القبائل الضعيفة، وعلى القرى، وعلى القوافل التجارية التي تمرّ عبر ديارهم (Caskel, 1954).

ثالثاً: البعير والحصان: القوة المزدوجة

استئناس البعير وتطوير الشداد من المنجزات الحضارية التي ساهمت بها ثقافة البدو، وشكّلت قفزة تكنولوجية لا يستهان بها في تاريخ الجنس العربي. وهذا في حدّ ذاته يغني للتدليل على أنّه من الخطأ معادلة البداوة بالبدائية التي لا تمتلك الخبرات الواسعة ولا المعارف التقنية ولا القوة التخيّلية التي تمكّنها من الربط بين هذه الخبرات والمعارف للخروج بمنتج على هذا المستوى التقني الرفيع. ومن مكمّلات هذا المنجز الحضاري دخول الحصان إلى الجزيرة العربية في القرن الأوّل الميلادي واكتشاف العلاقة التكاملية بينه وبين البعير. وقد لاقى هذا الاكتشاف نجاحاً كبيراً بين عرب الصحراء، حتّى إنّه أصبح لا غنى للبدو عن الخيل في حروبهم وغاراتهم، وأصبحت الخيل مصدر قوة القبيلة ورمز عزّتها، وصارت تقاس قوة القبيلة بعدد خيلها، مثلما تقاس ثروتها بعدد ما تمتلكه من أذواد الإبل. واستطاع البدو توظيف علاقة الاعتماد المتبادل بين البعير والحصان ليجعلوا من الحصان بسرعته الفائقة مكمّلاً للبعير بصبره اللامحدود وقدرته على التحمّل وحمل الأثقال. وفي الغارات البعيدة لا تستطيع الخيل نقل راكبيها هذه المسافات الطويلة، كما إنّها، بخلاف الإبل، لا تستطيع الصبر على الماء والغذاء لمدّة طويلة خلال الصحاري المقفرة. لذا يحتاج الغزو البعيد إلى إبل لحمل الماء والعشب أو الشعير للخيل.

وقد جعلت الإبل من تربية الخيل في الصحراء والاستفادة منها في الهجوم والدفاع أمراً

www.arab-unity.net

ممكناً، لأنه دون الخيل يصعب على البدوي الدفاع عن إبله واستنقاذها من الغزاة. وفي المقابل، تحصل الخيل على معظم غذائها من حليب النوق الذي يؤثرونها به على أنفسهم. والشواهد الشعرية على ذلك كثيرة منها قول جرير:

إنّا كذاك لمثل ذاك نُعِدّها تُسْقَى الحليبَ وتُلبس الإجلالا

ولكن مهما كانت معزّة الحصان (أو الفَرَس) عند البدوي، فإنه من الناحية العملية لا قيمة له في المحيط البدوي إلا كوسيلة للدفاع عن الإبل أو استنقاذها من الغزاة إذا نهبوها. فالحصان في واقع الأمر ليس له المنافع نفسها التي للإبل، بل إنّه يشكّل عبئاً على البدوي.

رابعاً: أيديولوجيا القبيلة

بعد امتلاكهم الخيل والإبل، تمكّن البدو من إحكام سيطرتهم على الطرق التجارية، مما ضمن لهم الحصول على الثروة التي مكّنتهم من امتلاك أدوات الحرب والأسلحة الفتّاكة، مثل الدرع والخوذة والسيف والرمح. وأصبحت الجزيرة معبأة بالإبل والخيل والسلاح والرجال. واشتدّ الصراع بين البدو أنفسهم للسيطرة على طرق التجارة، وبينهم وبين الممالك الحضرية التي كانت تحاول فرض سيطرتها عليهم. وليس من المستبعد أن من أهم الدوافع وراء نشوء الغزو هو محاولة القبائل القوية احتكار وسائل النقل التجاري، الإبل، ومنع القبائل الأخرى من امتلاكها بأعداد تمكّنهم من دخول المنافسة، وكذلك إجبار القوافل التجارية التي تمرّ عبر ديارهم على دفع «الإيلاف» وإلا تعرضت للنهب والسلب.

وهكذا استجدّت على الصحراء العربية ظروف استدعت تنظيماً اجتماعياً وسياسياً يتجاوز مستوى تنظيم الجماعات الرعوية البسيطة، وهو تنظيم يتناسب مع متطلبات الغزو، ومع أغراض الدفاع والهجوم، ومع طبيعة الحياة البدوية المتنقلة. ولم يكن أمام البدو نموذج تنظيمي يحتذونه سوى النظام العائلي، ولا أيديولوجيا اجتماعية سوى أيديولوجيا قرابة الدم. ولذلك استعاروا مفاهيم القرابة ومفرداتها ليبنوا منها تنظيماً جديداً متطوراً يتجاوز في حجمه وتركيبته التنظيم القرابي، ذلك هو التنظيم القبلي. وقد ساهمت الإبل في تطوير النظام القبلي، حيث إنّها أعطت البدو القدرة على الحركة السريعة وقطع المسافات الطويلة، مما ضمن استمرارية الاتصال وكثافته بين الجماعات المتباعدة والتنسيق في ما بينها لتشكل مع بعضها البعض كيانات قبلية كبيرة تنتشر على مساحات جغرافية شاسعة.

يشكّل نظام القرابة الأساس الذي يقوم عليه جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات البسيطة. وعلى قرابة الدم يقوم مفهوم العائلة الذي يعدّ من المفاهيم البديهية، وتشكّل العائلة محدّداً من أهم محددات الطبيعة البشرية، وعنصراً من أهم عناصر الثقافة التي يتميز بها الجنس البشري. ولتكوين تجمّع أكبر من العائلة النووية، بإمكان عدد من العائلات، التي تلتقي في جدّ واحد، أن تتحد مع بعضها البعض. ويتوقف حجم هذا التجمّع على المسافة الفاصلة بين أفراد العوائل النووية التي يتكون منها التجمّع والجدّ الذي يجمعهم. والعائلات التي تجتمع في الجدّ الثالث أصغر بطبيعة الحال من تلك التي تجتمع في الجدّ الخامس، والتي تجتمع في السابع أكبر منهما. وتختلف نظم القرابة وتركيبة الجماعة من

www.arab-unity.net

مجتمع إلى آخر وفق ما تقتضيه معطيات الإيكولوجيا والتكنولوجيا وأنماط الإنتاج في كلّ مجتمع. وتتطلب الجماعات الرعوية حجماً مثالياً يتوافق مع متطلبات الرعي واستغلال موارد الصحراء من الماء والمرعى. فهي من جهة لا ينبغي أن تكون كبيرة الحجم إلى درجة تشكّل معها عائقاً يحدّ من حرية الحركة والتنقل التي تتطلبها حياتهم، لكنّها من جهة أخرى تكفي للنهوض بمهمة القيام على القطيع الذي يشتركون في ملكيته، وحمايته من الأعداء. وبطبيعة الحال، فإن حجم الجماعة يحدّد حجم ما تمتلكه من حلال، الذي ينبغي بدوره أن يكون حجماً نموذجياً لاستغلال المراعي على الشكل الأمثل، فهو ليس كبيراً بحيث يجور على المراعي ويؤدي إلى تدهورها، وليس صغيراً بحيث يبقى بعض المراعي دون استغلال. وجماعة «الخمسة» هي الجماعة التي تعطي هذا الرقم النموذجي في الأفراد والحلال، إذ إن أقرباء الرجل الذين يلتقون معه في الجد الخامس يسمون «الخمسة». وأفراد الخمسة جماعة متضامنة يشتركون في الملكية ويتساوون في الدم، بمعنى أنّه لو أراق أحدهم دمّ شخص آخر من جماعة أخرى، فإن جميع أقرباء الضحية حتّى الجد الخامس ملزمون بالثأر لدم قريبهم، وإن لم يدركوا الثأر من المعتدي نفسه بإمكانهم الاقتصاص من أي قريب له يجتمع معه في الجد الخامس. ونظام الخمسة نظام طبيعي، حيث إنّه امتداد لنظام العائلة.

القبيلة هي مجموعة من «الخمسات» التي توصلت إلى اتفاقية دفاع مشترك، مع استقلالية كلّ منها في تسيير شؤون حياتها اليومية. في مجتمعاتنا المعاصرة نعتبر مثل هذا الإجراء تحالفاً وندخله في نطاق السياسة ونعطيه مصطلحاً سياسياً، لكن المجتمع البدوي لا يفرّق تفريقاً حاداً بين الاجتماعي والسياسي. ولذا فهم يستخدمون مفردات العلاقات القرابية للإشارة إلى العلاقات السياسية ويصبح الحليف ابن عم. وقد استخدم المتحالفون الأصليون مصطلح ابن عم للإشارة إلى بعضهم البعض، لأن هذا كان مصطلحاً جاهزاً، فاستعاروه للإشارة إلى أن التزامات الحلفاء واحدهم تجاه الآخر تشبه التزامات أبناء العمومة الذين ينتمون إلى النطفة نفسها. وهذا استخدام مجازي شبيه باستعارة كلمة «عم» التي تشير إلى العمّ الحقيقي ليخاطب بها العبد سيده والشاب من هو أكبر منه سناً، مما يعني أن المتكلّم يحترم المخاطب مثلما يحترم عمّه. ولتقريب المصطلح المستعار من دلالته الأصلية، قد يعمد المتحالفون إلى محاكاة علاقة القربى كحقيقة بيولوجية محاكاة مجازية بأن ينحروا شاة ويتلقّوا دمها الساخن في إناء يغمسون أيديهم فيه.

وتختلف الخمسة عن القبيلة في أن الخمسة حقيقة بيولوجية، أما القبيلة فهي نسق أيديولوجي قابل للتكيّف والتحوّر بما يتمشى مع الظروف الطارئة والمستجدة (Lancaster, 1981: 26 and 151-162). ولا يمكن لرجل غريب أن يدخل في خمسة ليست خمسته وينتسب إليهم، لأنه لو دخل معهم لشاركهم في مالهم ودمهم، وشاركوه في ماله ودمه، لأن ما تمتلكه الخمسة في العادة ملك مشاع لأفرادها (Cole, 1975: 69; Lancaster, 1981: 26 and 95). كما إنَّ الجد الخامس للطرفين حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها، أو قُلْ إن التلاعب بها ليس بسهولة التلاعب بالأجداد البعيدين الذين بدأت ذكراهم تحلّق في عالم الأسطورة، وتحولوا من شخصيات تاريخية إلى عناصر أدبية ومواضيع شعرية. لكن بإمكان شخص غريب أن ينضم إلى قبيلة غير قبيلته وينتسب إليها. وفي العصور الأخيرة يتمّ ذلك بأن يذبح الحليف شاة يسمونها شاة

www.arab-unity.net

الحلف، ويدعو إليها أعيان القبيلة ليكونوا شهوداً على الحلف، ويقسم المتحالفون أنهم جماعة واحدة، وأن حليفهم «يِدّي مدّاهم ويجلي مجلاهم»، أي يؤدي مثل ما يؤدون من المغارم، ويجلو معهم لو اضطروا إلى الجلاء عن ديارهم، أي أنّه معهم في السرّاء والضرّاء. وهذا النوع من التحالف عادة لا يقتصر على فرد واحد أو عائلة واحدة، وإنما في الأغلب على مجموعة خمسة لها رئيس تقع عليه مهمة القيام بمراسم الحلف وطقوسه. ويأخذ المتحالفون على أنفسهم العهود ويقسمون على مناصرة بعضهم بعضاً، ولذلك سمّوه حلفاً.

ولا يتعارض النظام القبلي مع نظام الخمسة، ولا يلغيه، ويستمرّ هذا النظام في أداء وظيفته في الظروف العادية ووقت السلم، كوسيلة لتنظيم حركة أفراد القبيلة داخل ديرتهم واستغلالهم لمواردها المائية والرعوية. ويشكّل أفراد الخمسة بدنة متلاحمة، وسمهم واحد، وعزوتهم واحدة، وغالباً ما تتحرك بيوتهم في الاتجاه نفسه، وبالقرب من بعضها البعض، على هيئة فريق أو نجع يعتمد أفراده على بعضهم البعض في عمليات الرعي والدفاع ومدّ يد العون السريع في أي أمر طارئ (Cole, 1975: 85). هؤلاء هم بنو العمّ الحقيقيون الذين يشكّلون عصبة، وهذه المفردة تشير إلى قوة تلاحمهم، كما لو كانوا معصوبين ومربوطين في كتلة واحدة.

ومع تقادم الزمن وطول استخدام مصطلح ابن العمّ للإشارة إلى الحلفاء الذين تتكوّن منهم القبيلة، تأتي أجيال غالبيتها لا تدرك أن المصطلح استخدم أساساً بطريق المجاز، متوهمّين أنهم حقيقة أبناء عمومة يلتقون في جدّ بعيد. وهكذا يتحوّل البناء القبلي من قرابة مجازية إلى أيديولوجيا قبلية تحتم على مَنْ ينتمون إليها التمسك بأي سبب من الأسباب لإثبات قرابتهم مع بعضهم البعض، بل إن سلطة شيخ القبيلة تستمد شرعيتها من هذه الأيديولوجيا القبلية المبنية على مبدأ القرابة، التي تصوّر أبناء القبيلة على أنهم أبناء لشيخ القبيلة الذي هو أب لهم. وتأتي الأسطورة والميثولوجيا لسدّ الفجوات وردم الثغرات والتناقضات التي تثقل الأيديولوجيا القبلية. لذلك يبدو النظام القبلي متسقاً ومتماسكاً طالما صدقنا ما يحاك حوله من الأساطير. ولكن حالما نزيل هذه الغشاوة وننظر إلى النظام القبلي بعين مجردة، فإنه يتداعى بسهولة وتظهر تناقضاته. ومع ذلك، فإن الأيديولوجيا القبلية من القوة بحيث يصعب انتزاعها من النفوس، على ما فيها من تناقضات وأحداث خارقة للعادة. وكما هو معروف، فإن الذهنية الشفهية تفتقر إلى الملكة النقدية والمنهجية التحليلية التي بها تستطيع تمييز التاريخي من الأسطوري، سواء في الأنساب أو في الأحداث القبلية. فالمعلومات التي يحملها أبناء القبيلة في أذهانهم عن أنسابهم القبلية معلومات متناثرة، بحيث إن كلاً منهم يحمل منها نتفاً مبعثرة في الذاكرة. وحالما نخضع هذه النتف المبعثرة للتدوين، ونحاول تنظيمها وتنسيقها بهدف ربط أبناء القبيلة كلّهم في نظام هرمي يصلهم بجدهم المفترض أو مشجر نسب يمتد عبر تاريخ القبيلة الزمني وأماكن وجودها الجغرافي، تظهر الصعوبات التي تجعل من هذا العمل أمراً مستحيلاً.

لو تتبعنا تاريخ القبائل العربية في مراحله المتعاقبة منذ عصور ما قبل الإسلام حتّى وقتنا الحاضر، لوجدنا أن غالبية القبائل تغيّرت تركيبتها عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة، لا من حيث المسمّى، ولا من حيث التكوين، فهي في تموّج دائم وتشكّل مستمر، وهي بذلك لا تختلف عن الممالك والدول التي تتغيّر أسماؤها وحدودها وتركيبتها السكانية على مرّ العصور.

www.arab-unity.net

فنتيجة الهجرة وظروف البيئة والنزاعات والحروب والأوبئة، وجراء ما تتعرض له القبيلة من ضغوط وعوامل داخلية وخارجية يتصدّع بنيانها، وتتفكّك وحداتها الصغرى من بطون وأفخاذ، وتنفصل عن بعضها البعض لتلتحم مع فروع أخرى من قبائل مختلفة عن طريق التحالف والولاء والجوار، وما إلى ذلك. ولو تفحّصنا أي قبيلة من القبائل المعاصرة ودقّقنا النظر في فروعها المختلفة، لوجدنا غالبية هذه الفروع عبارة عن «نزايع» انفصلت عن قبائل سابقة والتحمت مع بعضها البعض لتشكّل تكوينات قبلية جديدة بمسميات جديدة. وكتب الأنساب مليئة بالإشارات إلى فروع مهمة أصبحت تنتمي إلى هذه القبيلة أو تلك، لكن جذورها البعيدة تعود إلى قبيلة أخرى. ومع أنّك قلّما تجد أن قبيلة من قبائل الجاهلية وصدر الإسلام ما تزال موجودة ومحتفظة باسمها وهويتها الأصلية، إلا أن هناك العديد من الفروع القبلية التي ما تزال تحتفظ بأسمائها القديمة، لكنّها انضوت كفروع لقبائل حديثة التسمية وحديثة النشأة والتكوين.

وعموماً، فإنه مهما حاول علماء الأنساب أن يقعّدوا الأنساب ويقدموا لنا نظاماً نظرياً منسّقاً لأنساب القبائل العربية ومشجرات نسب تتشابك غصونها وتلتف أفنانها لتلتقي في نهاية المطاف في عدنان أو قحطان، فإن هذا ليس إلا محاولة منهم للتقعيد وفرض قدر من النظام والاطراد وتثبيت واقع ديناميكي معقّد. والنسّابون في عملهم هذا لا يختلفون مثلاً عن النحويين الذين يحاولون تقعيد اللغة وتثبيتها، غير مدركين أن اللغة، كما هي الحال في النسب وفي مختلف أوجه السلوك الإنساني، كائن متحرك يخضع لظروف الزمان والمكان ومتطلبات العيش الإنساني. فالتقنين والتقعيد يميلان دوماً نحو التنسيق والتهذيب بحثاً عن الاطراد والاتساق والانتظام.

والجد الخامس هو الجدّ الذي تقف عنده عادة قدرة الذاكرة الشفهية على التذكّر، ويصعب عليها تذكر ما بعد ذلك. وينبغي أن نضيف أنّه لا يفيد الرجل كثيراً أن يتذكّر أسماء أجداده إن لم يعرف أيضاً تاريخهم وأفعالهم، وكذلك أسماء أعمامه البعيدين والقريبين. وهذا ممّا يثقل على الذاكرة الشفهية، ويجعل من الصعب عليها أن تتخطّى الجدّ الخامس من حيث كمّ المعلومات التي ينبغي استيعابها. وعلينا أن نتذكّر أن الجدّ الخامس هو جدّ الجدّ. فلو أننا ابتدأنا من الحفيد، فإنه غالباً ما يعايش جدّه الذي هو بدوره حفيد الجدّ الخامس الذي لا يستبعد أنّه هو أيضاً عايشه في مقتبل العمر، أي أن هذا الجدّ يشكّل حلقة وصل قوية بين الحفيد الذي يعايشه الآن في شيخوخته والجدّ الخامس الذي يحتمل أنّه هو عايشه في مقتبل عمره وعرف أخباره عن كثب، مما يمكّنه من نقل أخبار موثوقة عنه إلى الحفيد. أما ما بعد الجدّ الخامس، فلا جدّ الحفيد ولا غيره من الأحياء الذين عايشهم الحفيد له معرفة مباشرة به.

وكثيراً ما نلاحظ أنّه بعد الجدّ الخامس تبدأ الاختلافات بين الرواة في سلسلة أسماء الجدود. وليست محدودية الذاكرة هي المسؤول الوحيد عن هذا الاختلاف، بل لا يستبعد أحياناً أن يكون مردّ الاختلاف إلى اختلاف المصالح ومحاولة كلّ طرف من أطراف هذه الاختلافات تبنّي التسلسل الذي يخدم أهدافه. واختلافات التسلسل أحياناً تعكس التحوّلات التي طرأت على القبيلة، إما نتيجة نقض أحلاف قديمة والدخول في تحالفات جديدة، أو انتقال المشيخة من بيت إلى بيت أو من فرع في القبيلة إلى فرع آخر. وغالباً ما تتولد عن اختلافات التسلسل

www.arab-unity.net

أساطير متضاربة حول نشأة القبيلة وتاريخ أجدادها. وهناك دائماً داخل المجتمع القبلي نفسه نخبة واعية لحقيقة النسق، ومدركة لمواطن الضعف في الأيديولوجيا القبلية، مما يجعلها قادرة على المناورات البارعة داخل هذا النسق أو إعادة تشكيله. ويدرك هؤلاء أن العلاقة القبلية، وإن اتخذت مظهر العلاقة القرابية، فهي في حقيقتها علاقة سياسية يمكن توظيفها لتحقيق أهداف سياسية. وما عليهم إلا أن يستبدلوا أسطورة بأخرى تفسّر الطريقة التي تغيّر بها الوضع عمّا كان عليه، وتعطي تبريراً لهذا التغيير. إنّها ممارسة لا تختلف عمّا نسميه: إعادة كتابة التاريخ، أو كتابته من وجهة نظر معيّنة، مع تحفظنا على استخدام كلمة «كتابة» هنا، لأننا نتحدث عن تاريخ شفهي يُروى ولا يُدوّن.

خامساً: النسب والاستنسال: التناظر النموذجي

تتواءم أيديولوجيا البدو القرابية مع حياتهم الرعوية، لأن نشاطاتهم اليومية تتمحور بطبيعتها حول استنسال الأنعام وانتخاب السلالات الجيدة منها. فالإبل والخيل التي يعنى البدو بنتاجها هي أقرب إلى النموذج الإنساني في طريقة تناسلها من الطريقة التي تربو بها غلّة الفلاح. ويقتبس البدو أيديولوجيتهم القرابية ومفاهيمهم عن النسل والنسب من ملاحظة أنعامهم وطريقتها في التناسل، وهم يحملون في أذهانهم نوعاً من التناظر النموذجي بين البشر والإبل في ما يتعلق بممارسات الاستنسال ونظريات نبل السلالة، بل إن النموذج الحيواني والنموذج الإنساني يصبحان كما لو أن أحدهما انعكاس للآخر. فقد تعلّموا من استنسال الخيل والإبل أنّه إذا اجتمع أنثى عريقة وذكر عريق، فإن النتاج سيكون عريقاً. والإبل الأصايل يسمّونها «عِرْب». والتأصيل عندهم هو التعريب، ويستخدمون هذا المصطلح للإبل والبشر على حدّ سواء، ويطلقون كلمة «عريب» على ما هو مؤصل ونبيل من البشر أو الإبل. والإبل النجيبة، وكذلك الخيل، لها أنساب متسلسلة وأصول معروفة، وفحول الخيل والإبل الكريمة لها عندهم أسماء تعرف بها مثل النبلاء من البشر.

من خلال نشاطاتهم اليومية وملازمتهم الدائمة لأنعامهم عرف الرعاة أهمية الفحل في تكاثر النوع، وعرفوا أن صفات الفحل تنتقل إلى النسل، ومن هنا جاء حرص البدو وتشدّدهم في اختيار الفحل الذي ينزو على الإبل أو الخيل. ولشدّة اقتناعهم بأن صفات الفحل تنتقل إلى النسل كانت نساء الجاهلية يستبضعن، أي أن المرأة تطلب من رجل فحل أن يضاجعها لتلد ابناً في فحولته. وكان البدو في الأزمنة الأخيرة يقتبسون نطفة حينما تخبو نطفتهم ويذهب عزّهم.

ويعتقد البدو أنّه كلّما كان الفحل الكريم والأنثى الكريمة قريبين من بعضهما البعض، كان النسل أجود. ونجد انعكاسات لهذا المعتقد في بعض القصائد، خصوصاً الجزء المتعلق بالناقة. فهذا كعب بن زهير يؤكّد نجابة ناقته بالتأكيد أن أخاها هو الذي نزا على أمه فولدتها، أي فحل نجيب ينزو على أمه النجيبة. كما إنَّ عمّ ناقة كعب هو خالها، أي أن أباها وأمها قريبان أحدهما من الآخر ويجمعهما جدّ قريب، وهذا مما يكرس النجابة ونقاء الدم:

حرف أخوها أبوها من مهجنة وعمّها خالُها قَوْداءُ شِمْلِيل

يمارس البدو على أنفسهم نوعاً من التناسل الانتخابي شبيهاً بما يفعلونه مع إبلهم

www.arab-unity.net

لاستنسال السلالات المفضّلة، إلا أن النموذج الإنساني في التزاوج يختلف عن الإبل في أمرين: الأمر **الأوّل** هو أن نحر الذكور من حيران الإبل يقابله في النموذج الإنساني وأد البنات في أيام الجاهلية. الأمر **الثاني** تحريم التزاوج بين أفراد العائلة النووية. يختلف البشر عن الإبل في أنهم لا يغشون المحارم ولا يحقّ للرجل أن ينكح أخته، كما يفعل الفحل الذي أنجب ناقة كعب. لذلك يبحث الرجل عن أقرب أنثى يحقّ له أن يتزوّجها. هذه الأنثى هي بنت عمه التي تأتي مرتبتها في القرابة مباشرة بعد أخته التي لا تحلّ له. ومن المعروف أنّه إذا استمر زواج بنت العم المباشرة لثلاثة أجيال فأكثر، فإن الأم والأب، أي خطّ العمومة وخط الخؤولة يلتقيان في جدّ مشترك، وهو الجد الثالث وما فوق ذلك (Brown and Sowayan 1977; Murphy and Kasdan 1959). هذا يعني إغلاق الدائرة القرابية وعدم تسرب أي دمّ غريب يدنّس السلالة العريقة. وقد أخطأ نقادنا الكلاسيكيون الفهم في تفسيرهم لـ «معمّ» و«مخول» أنّها تعني كريم الأعمام والأخوال، كما في تفسيرهم لقول عنترة:

وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت ألُفِيتُ خيراً من معمّ مخول

بل ما قصده عنترة هو أنّه بالرغم من أن أمه هي أمة، إلا أنّه يتفوّق في أفعاله على النبلاء الذين يتحد أخوالهم وأعمامهم في الجدّ نفسه وينتمون إلى العشيرة نفسها. إن البحث الميداني في حياة البدو المتأخرين وعقد المقارنات بين الشعر الجاهلي والشعر البدوي المتأخر يقودنا إلى الاعتقاد بأن كلمتي «معم» و«مخول» اللتين تردان في بعض الأبيات الجاهلية تعنيان أن خطّ الخؤولة اندمج مع خطّ العمومة، مما يضمن نقاء الدم وعراقة السلالة. وتؤكّد ذلك إشارة امرئ القيس إلى أن «معم» و«مخول» تعني انتماء الأخوال والأعمام إلى العشيرة نفسها، كما في قوله الذي يصف فيه هرب سرب البقر الوحشي:

فأدبرن كالجزع المفصّل بينه بجيد معمٍّ في العشيرة مخول

وبحكم محدودية حجم جماعة الخمسة وقرابتهم الحقيقية مع بعضهم البعض، فإن أي فتاة من فتيات الجماعة ستكون بالنسبة إلى أي فتى فيها، إما أخته وإما بنت عمه المباشرة التي يلتقي معها في الجد الأوّل أو في جدّ قريب لا يتعدّى الخامس. وهكذا يشكّل الفتيان والفتيات طبقة عمرية يجمعها السنّ والقرابة، وينظر كلّ فتى إلى الفتيات اللائي في طبقته العمرية كأخوات أو بنات عمّ تقع عليه مسؤولية الدفاع عنهن وحماية شرفهن، لأن المساس بهذا الشرف عار على القبيلة. فبنات العمّ قد يصبحن زوجات المستقبل لأبناء العم، ولذلك يستبسلون في الدفاع عن شرفهن. ولعل عادة تحجير الفتاة، أي أن يمنعها ابن عمها من الزواج إلا به أو بمن يوافق على زواجها منه، مرتبطة بشعور ابن العم أن من حقّه عدم التنازل عن الزواج من ابنة عمه إلا بتعويض مادي مقابل دفاعه عن شرفها، مثل حقّ أهلها بالمهر مقابل تربيتهم لها وتنشئتهم لها.

قرابة الدم المبنية على القرابة الأبوية، إذاً، هي الأساس الأيديولوجي الذي ينبني عليه مفهوم القبيلة، ويحدّد مكانة الفرد، ويسيّر مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمع القبلي، مما يعطي هذه العلاقات أساساً أخلاقياً وقوة معنوية، بدلاً من كونها مجرد إجراءات

www.arab-unity.net

نفعية أساسها التعاقد الاجتماعي، كما هو الحال في المجتمع المدني. والأيديولوجيا القبلية، بما تفترضه من علاقة القربى بين أفراد القبيلة الواحدة، هي التي تمنحهم الشعور بأصالتهم ونجابتهم ونقاء عرقهم، وهي التي تغذّي فيهم روح العصبية، وتعزّز عندهم روح الثبات والبسالة في الدفاع عن بعضهم البعض، إذ يعتبر أبناء القبيلة أنفسهم إخوة وأبناء عمومة ملزمون بحكم ما بينهم من علاقة القربى بمدّ يد العون، ومساعدة بعضهم البعض، وحماية حقوقهم، والدفاع عن مصالحهم المشتركة. فشعور المرء بأنّه يقاتل إلى جانب إخوانه وأبناء عمومته يهبه الشجاعة والإقدام، لأنه من الواجب على الإنسان أن يبذل جهده في الدفاع عن لحمته، أي إخوانه وبني عمومته، ويعزّز من بسالته ثقته أنهم يبادلونه الشعور نفسه، وأنهم لن يتخلّوا عنه لعدوهم بسهولة. هذه هي العصبية التي يحدثنا عنها ابن خلدون (ابن خلدون، ١٩٨٨،ج ١: ١٦٠ ـ ١٦١) □

المراجع

إبراهيم، عبد العزيز عبد الغني (١٩٩١). **نجديون وراء الحدود «العقيلات» ودورهم في علاقة نجد العسكرية والاقتصادية بالعراق والشام ومصر (١٧٥٠ ـ ١٩٥٠)**. لندن: دار الساقي.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (١٩٨٨). **تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. بيروت: دار الفكر.

جبور، جبرائيل سليمان (١٩٨٨). **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام**. بيروت: دار العلم للملايين.

الرحموني، محمد (٢٠٠٨). «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآني ومفهوم البداوة الخلدوني.» **إضافات**: العددان ٣ ـ ٤، صيف ـ خريف.

Bar-Yosef, Ofer and Anatoly Khazanov (eds.) (1992). *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*. Madison, Wis.: Prehistory Press. (Monographs in World Archaeology; no. 10)

Betts, A. V. G. and K. W. Russell (2000). «Prehistoric and Historic Pastoral Strategies in the Syrian Steppe.» in: Martha Mundy and Basim Musallam (eds.). *The Transformation of Nomadic Societies in the Arab East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Brown, Cecil H. and Saad A. Sowayan (1977). «Descent and Alliance in an Endogamous Socicty: A Structural Analysis of Arab Kinship.» *Social Science Information*: vol. 16, no. 5.

Bulliet, Richard W. (1975). *The Camel and the Wheel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Caskel, Werner (1954). «The Bedouinisation of Arabia.» paper presented at: *Studies in Islamic Cultural History* (conference). English translation by I. Lichtenstadter. [Menasha, Wis.]: American Anthropological Association. (American Anthropological Association, Memoir; no. 76)

www.arab-unity.net

Cole, Donald Powell (1975). *Nomads of the Nomads: The Al Murrah of the Empty Quarter*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company. (Worlds of Man)

Dostal, Walter (1959). «The Evolution of Bedouin Life.» in: Francesco Gabrieli (ed.). *L'Antica società beduina*. Roma: Centro di studi semitici, Istituto di studi orientali, Università. (Rome City. Università. Centro di studi semitici; 2)

Dostal, Walter (1979). «The Development of Bedouin Life in Arabia Seen from Archaeological Material.» paper presented at: *Studies in the History of Arabia: Proceedings of the First International Symposium, Riyadh, 1977*. Edited by A. T. Ansary. Riyadh: King Saud University Press. 2 vols.

Vol. 1: *Sources for the History of Arabia*.

Doughty, Charles M. (1921). *Travels in Arabia Deserta*. Introduction by T. E. Lawrence. New York; London: Random House. 2 vols.

Eph'al, Israel (1982). *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Century B.C*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University; Leiden: E. J. Brill.

Hoyland, Robert G. (2001). *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London; New York: Routledge.

Khazanov, Anatoly M. (1983). *Nomads and the Outside World*. Translated by Julia Crookenden; with a foreword by Ernest Gellner. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

Knauf, Ernst Axel (1988). *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr*. Wiesbaden: O. Harrassowitz. (Abhandlungen des Deutschen Palastinavereins)

Kohler-Rollefson, Ilse (1992). «A Model for the Development of Nomadic Pastoralism on the Transjordan Plateau.» in: Ofer Bar-Yosef and Anatoly Khazanov (eds.) *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*. Madison, Wis.: Prehistory Press. (Monographs in World Archaeology; no. 10)

Kohler-Rollefson, Ilse (1996). «The One-humped Camel in Asia: Origin, Utilization, and Mechanism of Dispersal.» in: David R. Harris (ed.). *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Lancaster, William (1981). *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press. (Changing Cultures)

Lee, Susan H. and Daniel G. Bates (1974). «The Origin of Specialized Nomadic Pastoralism: A System Model.» *American Antiquity*: vol. 39, no. 2.

Murphy, Robert F. and Leonard Kasdan (1959). «The Structure of Parallel Cousin Marriage.» *American Anthropoligist*: vol. 61, February.

Retso, Jan (1991). «The Domestication of the Camel and the Establishment of the Frankincense Road from South Arabia.» *Orientalia Suecana* (Almovist and Wiksell International, Stockholm): vol. 40.

Sauer, Carl O. (1952). *Agricultural Origins and Dispersals: The Domestication of Animals and Foodstuffs*. New York: American Geographical Society. (Bowman Memorial Lectures; ser. 2)

www.arab-unity.net

السيميائية: نظرة إلى المستقبل والماضي(*)

دانيال تشاندلر
محاضر في قسم المسرح والسينما والتلفاز في جامعة أبيريستويث.

ترجمة: **طلال وهبه**
أستاذ في جامعة الروح القدس، الكسليك، وجامعة البلمند ـ لبنان.

يختلف تعريف السيميائيّة ومنظورها ومناهجها من منظّر إلى آخر، لذلك من المهمّ أن يحدّد القادمون الجدد إلى هذا الحقل صاحب السيميائيّة التي يتّبعونها. هناك عدد كبير من السيميائيّين لم نناقش أعمالهم في هذه المقدّمة المختصرة، بالمقابل أوردنا أسماء منظّرين عالجوا مسائل سيميائيّة دون أن يكونوا سيميائيّين، على وجه الخصوص: دريدا وفوكو. نورد في المُلحق قائمة ببعض «الشخصيات والمدارس الأساسيّة»، لكن لا يستطيع هذا البحث، أو سواه، أن يؤدّي وظائف مَوسوعات السيميائيّة (Sebeok, 1994; Bouissac, 1998) أو دليل نوث (Nöth) القيِّم (Nöth, 1990). وحتى في هذه المراجع الثلاثة المهمّة، تنحصر مواضيع المداخل المخصّصة لكاتب بعينه، والتي نجدها في كلّ منها، ببارت وهيلمسليف وجاكوبسون وبيرس وسوسور. أمّا الكتّاب الذين تخصّص لهم موسوعة بويساك (Bouissac) ودليل نوث مداخلَ، والذين من الملاحظ غياب مداخل لهم في موسوعة سيبوك (Sebeok) المكوّن من ثلاثة أجزاء، فهم: ألجيرداس غريماس وجوليا كريستيفا وأُمبرتو إيكو (علماً أنّ إيكو أحد المشاركين في تأليف موسوعة سيبوك). إنّ عرضي للسيمياء مقتصر على المعنَيَين المذكورَين أعلاه. ولقد أوردتُ في مقدّمة الكتاب (الذي أخذ منه هذا البحث) النواقص التي أعيها، لكن لا شكّ أن القارئ القادر على النقد سيكتشف نواقص أخرى. إنّ قولي إن لا مفرّ من اعتبار السيميائيّة أيديولوجيّاً يتعارض مع موقف السيميائيّين الذين يرون فيها علماً موضوعيّاً محضاً، لكنّ تاريخ شرحها يكشف عن أنّها دون شكّ «موضع نزاع».

أولاً: السيمياء البنيويّة

تماهت السيميائيّة إلى حدّ بعيد مع المعالجات البنيويّة، لكنّها غير مقيّدة بأيّ نظريّة أو منهجيّة معيّنة. وشدّد عرض السيميائيّة في هذا الكتاب على التقليد الأوروبيّ المتحدّر من

(*) هذا المقال هو الفصل السابع من كتاب: دانيال تشاندلر، **أسس السيميائية**، ترجمة طلال وهبه؛ مراجعة ميشال زكريا، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٥١ ـ ٣٧٥، ونشكر المنظمة السماح لنا في استخدام هذا الفصل.

www.arab-unity.net

سوسور على وجه الخصوص (مع العلم أنّنا أخذنا بعين الاعتبار تأثير بيرس ضمن التقليد المذكور). وكما سبق ورأينا، حتّى التقليد الأوروبي لم يكن ذا منحى واحد: ظهرت انعطافات متنوّعة في السيميائيّة البنيويّة ومابعد البنيويّة. وأيّاً كانت محدوديّة بعض أشكال البنيويّة، يبقى أنّ الإرث البنيويّ مجموعة أدوات من طرق التحليل والأفاهيم التي لم ينتهِ تاريخُ صلاحيّتها. وتمّ تطبيق بعض هذه الأدوات وتعديلها وإبدالها والتخلّي عنها، وحتّى أنّه تمّ استخدام بعضها «لتفكيك بيت السيِّد»: لم يفكِّك إطارَ سوسور التفكيكيّون فقط، كجاك دريدا، إنّما قام بذلك أيضاً الألسنيّ البنيويّ رومان جاكوبسون. لكن تمّ إنقاذ أفاهيم قيّمة من أنقاض الابتكار الذي يحمل اسم سوسور. يقول جاكوبسون «إنّ **مُقرَّر** سوسور عمل عبقريّ، وحتّى أخطاؤه وتناقضاته مصدر إلهام» (Jakobson, 1990b: 85).

تمّت البرهنة منذ زمن بعيد على أنّه لا يمكن الدفاع عن موقف سوسور القائل بجذريّة اعتباطيّة الإشارات. والذي قال إنّ الاعتباطيّة التي يُدافع عنها سوسور «عقيدة وهميّة» (بخلاف الاعتباطيّة المتنوّعة التي نجدها في النموذج البيرسيّ) هو أحد الألسنيّين والسيميائيّين البنيويّين (Jakobson, 1990a: 19 and 419; Jakobson, 1971: 345-359 and 522-526) إضافة إلى ذلك، تحوي اللّغة صِيغاً أيقونيّة وتأشيريّة (Jakobson, 1990e: 420; Jakobson, 1971: 345-359). وكما رأينا سابقاً، يُشير سوسور إلى «الاعتباطيّة النسبيّة». لكنّ هذا الاحتمال لا يعدو كونه هامشاً في عرضه لـ «مبدأ الإشارة الأوّل»، وتأثير بيرس هو الذي جعله يحظى بقبول واسع. ومع ذلك، تكمن الأهميّة المستمرّة لتشديد سوسور على الاعتباطيّة في تنبيهنا إلى اصطلاحيّة الكثير من الإشارات التي نشعر بأنّها طبيعيّة. كلّ الإشارات والنصوص والشيفرات تحتاج إلى القراءة. عندما نعتبر التلفاز أو الصورة الشمسيّة «نافذة على العالم»، فنحن نتعامل مع المدلول من منطلق أن لا وسيط بينه وبيننا أو أنّه شفّاف. برهنت السيميائيّة المستوحاة من سوسور أنّ شفافيّة الإشارة وهمٌ.

استند تشديد سوسور على الاعتباطيّة إلى اعتباره اللّغة نموذج المنظومات السيميائيّة. حتى جاكوبسون يقرّ «سيطرة الطابع الرمزيّ على اللّغة» (Jakobson, 1990e: 1971). وسعى البنيويّون بعد سوسور إلى تطبيق نموذج اللّغة المنطوقة على وسائل اتّصال غير منطوقة، أو ليست فقط ــ بالدرجة الأولى ــ منطوقة. واعتبر النقّاد أنّ هذه المحاولات، التي تسعى وراء مُعالجة واحدة، لا تترك مجالاً لتعدّديّة وسائل الاتّصال. يردّ جاكوبسون على هذا الانتقاد فيقول: «أتطلّع إلى تطوّر السيميائيّة، لأنّها ستساعد على إظهار خصوصيّة اللّغة ضمن مجمل المنظومات المتنوّعة للإشارات، وعلى الروابط الثابتة بين اللّغة ومنظومات الإشارات المتعلّقة بـــهـــا» (Jakobson, 1990d: 65, 69-79, 455; Jakobson, 1960: 351; Jakobson, 1990c: 655-696). لكن، على الرغم من موقف جاكوبسون، أحد أهمّ الأمثلة على المشكل الذي حدَّده النقّاد هو أنّ الصور النظيريّة (كما في الرسم الطِّلائيّ التقليديّ والتصوير الشمسيّ) لا يمكن اختزالها، دون إشكالٍ، إلى وحدات متمايزة وذات معنى ويمكن أن تمتزج مجدّداً مع بعضها وفق الطريقة التي نجدها في اللّغة المنطوقة. ومع ذلك، أصرّ بعض السيميائيّين على أنّه يمكن تبيّن «نحوٍ» على مستوى معيّن من التحليل، في وسائل الاتّصال البصريّة والسمعيّة البصريّة.

www.arab-unity.net

نستطيع أن نقرّ بدور الاصطلاحات في الرسم الطلائيّ؛ لكن عندما يتعلّق الأمر بوسيلة اتّصال تأشيريّة كالتصوير الشمسيّ، يوحي الحسّ العام بأنّنا نتعامل مع «مرسلة من دون شيفرة». وبذلك يثير تحدّث السيميائيّة عن «قراءة» الصور الشمسيّة والسينما والتلفاز اعتراض البعض على القول إنّنا نحتاج أن نتعلَّم الشيفرات الشكلانيّة العائدة إلى وسائل الاتّصال تلك؛ ويرى المعترضون أنّ الشبه بين صورهم والواقع الذي يمكن مُشاهدته، لا ينبع فقط من الاصطلاح الثقافيّ: «إنّ من ينظر إلى الصورة الثابتة أو المتحرّكة يفهم إلى حدّ معقول الاصطلاحات الشكلانيّة التي تحكمها، حتى وإن كان يشاهدها للمرة الأولى» (Messaris, 1994: 7).

يعتبر السيميائيّون السوسوريّون أنّ هذا النوع من المواقف يقلّل من أهميّة تدخّل الشيفرات (كونها مألوفة لدى المُشاهد يجعلها شفّافة): إنّ الاعتباطيّة النسبيّة لا تعني غياب الاصطلاحات. إنّ الطابع التأشيريّ لوسيلة الاتّصال الفيلميّة لا يعني أنّ الفيلم الوثائقيّ لا يحوي شيفرات شكليّة(*)، أو أنّ «انعكاس الواقع فيه» مضمون (Nichols, 1991).

يمكن أن يُلقِيَ القول إنّ الشيفرات تحتاج إلى قراءة بأضواء جديدة، على ظواهر مألوفة. لكن يعترض النقّاد على كَون بعض السيميائيّين رأوا في كلّ شيء تقريباً شيفرة وأهملوا توضيح تفاصيل بعض هذه الشيفرات، ويعتبرون أنّنا نستند إلى الشيفرات الاجتماعيّة والنصيّة لإضفاء معنى على الصور المُمَثَّلَة، وهذا بيِّن؛ لكنّهم أضافوا أنّنا نستند أيضاً بشكل أوسع إلى المعرفة الاجتماعيّة والنصيّة. ولا يمكن تحويل كلّ هذه المعرفة إلى شيفرات. في «تحييد» سوسور «للمرجع إليه» يستبعد السياق الاجتماعيّ. لا يمكننا تبنّي شيفرات واستخدامها عند صناعة المعنى، في أيّ فعل تواصل، من دون معرفة السياق (أو التواجد حيث التواصل). إنّ مجرَّد لفظ كلمة «قهوة» مصحوبة بالنغمة الصاعدة، التي تدلّ على استفهام، يمكن تفسيره بعدَّة طُرق، وذلك إلى حدّ بعيد وفق السياق الذي تُلفظ فيه (حاول أن تراقب نفسك وأنت تستخدم بعض سياقاتها!). في الواقع، لا يمكن تعلّم الشيفرات وتطبيقها إلا في السياقات الاجتماعيّة. لكن، كما رأينا، ليس استبعاد السياق بالضرورة سمةً محدِّدة للمعالجات الاجتماعيّة.

يبيّن رومان جاكوبسون أنّه في تفسير الإشارات، للسياق على الأقلّ، الأهميّةُ نفسها التي للشيفرة. وهذا موقف يتحدّى نموذج الإرسال الذي يختزل التواصل.

لا توجد منظومة إشارات «حياديّة» أيديولوجيّاً: وظيفة الإشارات الإقناع، كما إنّ وظيفتها الإرجاع. يُعلن فولوشينوف أنّه «حيث توجد إشارة، توجد أيديولوجيّة أيضاً» (Volosinov, 1973: 10).

(*) تترجم عادة كلمة (Genre) بـ «نوع». لكن ذلك يولّد عدداً من الالتباسات، فـ «نوع» مستخدمة كمعادل لـ (Kind) كما في Some Kind of Referential Context «نوع من السياق الإرجاعي»، وكمعادل لـ (Such) كما في Such a Slippage «هذا النوع من الخطأ»، وكمعادل (Sort) (كما في Sort of «نوعاً ما»). أضف إلى ذلك أن تعريف «صنف» و«نوع» في المعاجم العربية متقارب جداً. بسبب كل ذلك، أفضل استخدام «صنف» كمعادل لـ Genre.

www.arab-unity.net

تساعد منظومات الإشارات على تطبيع تأطيرات معيّنة «للطريقة التي تكون عليها الأشياء»، كما تساعد على تدعيمها؛ مع العلم أنّ عمل الأيديولوجيا في الممارسات المُغرِبة مقنَّعٌ عادةً. نتيجة ذلك، يتضمّن التحليل السيميائي دائماً تحليلاً أيديولوجيّاً. يرى فيكتور شكلوفسكي (Victor Shklovsky)، من مدرسة موسكو، أنّ الوظيفة الأساسيّة للفن هي التغريب، أو إزالة الألفة، أو «جعل المألوف غريباً» (Hawkes, 1977:62-67). واعتبر الكثير من سيميائيّي الثقافة أنّ مهمّتهم الأولى إزالة التطبيع عن الشيفرات السائدة؛ فإزالة التطبيع هي أساس المعالجة التحليليّة عند رولان بارت. تملك إزالة التطبيع السيميائيّة القدرة على الكشف عن الأيديولوجيا وهي تعمل، ويمكنها أن تبرهن على أنّه يمكن تحدّي «الواقع». وفي هذا الخصوص، مع أنّ سوسور استبعد البعد الاجتماعي، وبالتالي السياسيّ، يمكن اعتبار أفهوم الاعتباطيّة عنده مصدر إلهام لبارت ولأنصاره الذين اهتمّوا أكثر بالبعد الاجتماعيّ.

كما رأينا سابقاً، يركّز التراث السوسوريّ على التحليل التزامنيّ وليس الزمنيّ. يدرس التحليل التزامني الظاهرة كما لو أنّها تجمَّدت في لحظة من الزمن، ويركّز التحليل الزمني على التغيّر مع الوقت. يهمل التحليل التزامنيّ الطبيعة الديناميكيّة لِمنظومات الإشارات (على سبيل المثال، تتغيّر اصطلاحات التلفاز بسرعة أكبر من تغيّر اصطلاحات الإنكليزيّة المكتوبة). وهي يمكن أن تُهمل أيضاً ديناميكيّة التغيير في الأساطير الثقافيّة، علماً أنّ دلالة هذه الديناميكيّة تلمّح إلى الأساطير وتُسهم في تشكيلها.

تجهل السيميائيّة البنيويّة الخالصة السيرورة والتأريخيّة، بخلاف النظريّات التأريخيّة، كالماركسيّة. لكن نقول مجدَّداً إنّه علينا أن نحذّر من اختزال السيميائيّة البنيويّة بشكلها السوسوريّ. ورأينا سابقاً أنّ بعض البنيويّين، كجاكوبسون، رفضوا فصل سوسور التحليل التزامنيّ عن التحليل الزمنيّ؛ كما أتاح ليفي ستراوس، في معالجته، المجال أمام التحويل البنائيّ.

والسيميائيّة قيّمة إذا أردنا النظر إلى ما وراء محتوى النصوص الظاهر. يسعى السيميائيّون البنيويّون إلى النظر في ما وراء سطح المدروس، أو تحته، لاكتشاف تنظيم الظواهر التحتي. وكلّما بدا التنظيم البنيوي ــ للنص أو للشيفرة ــ بيّناً، ازداد احتمال وجود صعوبة في رؤية ما يقع ما وراء سِمات السطح. قد يقود البحث عمّا «يختبئ» تحت «البيّن» إلى تَبَصُّر مُثمر. لكنّ البحث عن البنى التحتيّة جعل بعض النقّاد يعتبرون أنّ التركيز عليها، وهو تركيز تتميّز به الشكلانيّة البنيويّة عند منظّرين مثل بروب (Propp) وغريماس وليفي ستراوس، ينزع إلى المبالغة في التشديد على التشابه بين النصوص وإنكار وجود سِماتها المُمَيِّزة (Coward and Ellis, 1977: 5). وأكثر المنزعجين من ذلك هم نقّاد الأدب، لأنّ مسائل الفرق الأسلوبي مهمّة عندهم بشكل أساسي.

وانتُقد بعض التحليلات السيميائيّة باعتبارها ليست سوى «شكلانيّة» مجرَّدة و«قاحلة». كان التركيز في السيميائيّة السوسوريّة على اللّغة وليس على الكلام، على المنظومات الشكلانيّة وليس على الممارسات الاجتماعيّة. يقول ليفي ستراوس صراحةً إنّه لا يهتمّ بمضمون معيَّن. بالنسبة إليه، البنية هي المضمون (Lévi-Strauss, 1962-1974: 75-76; Caws, 1970: 203).

www.arab-unity.net

يبيّن تحدّي جاكوبسون لتشديد سوسور على الكلام أنّه، في ما يخصّ هذه المسألة، لا يجوز أن نعتبر النموذج السوسوريّ الممثّل الوحيد للبنيويّة. لكن تنزع الدراسات البنيويّة إلى أن تقتصر على التحاليل النصيّة، ويشتكي النقّاد من إغفال البعد الاجتماعي (ككيفيّة تفسير الناس النصوص) بحجّة أنّه «مجرَّد نص آخر»، أو باختزاله إلى «نص آخر». ويمكن أن يبدو أنّ السيميائيّة تقترح اعتبار المعنى يفسَّر فقط عن طريق تحديد البِنى النصيّة. ويتعرّض هذا الموقف للانتقادات نفسها التي توجَّه إلى الحتميّة اللسانيّة. ويمكن اعتبار إيلاء الأولويّة للمنظومة، في قوّتها المحدِّدة، موقفاً مُحافظاً في أساسه.

لكن من المفيد أن نتذكَّر أنّ الأفراد لا يملكون حريّة مطلقة في تشييدهم للمعنى، وهذا ترياق يشفينا من أساطير الفرديّة المُسيطرة. يوحي «الحّس العام» «أنّني» فرد فريد، ذو هويّة ثابتة وموحَّدة، ولي أفكاري الخاصة. تستطيع السيميائيّة مُساعدتَنا على إدراك أنّ هذه المفاهيم تُولِّدها وتصونها مزاولتنا منظومات الإشارة: بوساطة الإشارات ينشأ إحساسنا بالهويّة. يحصل المرء على إحساسه «بذاته» من خلال مخزون إشارات وشيفرات وُجد قبله ولم يصنعه بنفسه. وكما يقول عالم الاجتماع ستيوارت هال: «إنّ منظومات الإشارة... تَنطق بنا بقدر ما ننطق بها وبواسطتها» (Hall, 1977: 328). نحن إذاً ذوات تتلقّى منظومات الإشارات، ولسنا مجرَّد «مستخدمين» نتّخذها أدوات ونتحكّم بها تماماً. لا تفرض السيرورات السيميائيّة من نكون، لكنّها تشترك في تشكيل هويّتنا أكثر ممّا نعتقد بكثير.

في هذا السياق قد لا يكون من المُفاجئ أن يُهمل التحليل السيميائيّ المجال **العاطفيّ**. كانت الدلالات الضمنيّة من أهمّ المواضيع التي تناولها بارت، لكنّه لم يتناول في بحوثه تنوّع الدلالات الضمنيّة، علماً أنّ دراسة هذه الأخيرة يجب أن تتضمّن سَبر لطائف المعنى المتغيّرة بدرجة عالية والذاتيّة والانفعاليّة سبراً دقيقاً. يجب أن تنبّهنا السيميائيّة ذات التوجّه الاجتماعيّ إلى كيفيّة توليد النصّ الواحد معانيَ تختلف باختلاف القارئ. ومع أنّه توجد دراسات شيّقة عالجت المعاني الشخصيّة للإشارات (Csikszentmihalyi and Robert-Halton, 1981; Chalfen, 1987)، فإنه لا يمكن اعتبار الدراسات السيميائيّة «السائدة» تتّسم بهذا النوع من البحث.

لا تعالج السيميائيّة المحضُ بنيويّة سيروراتِ إنتاج النصّ أو تفسير المتلقّين له. وهي لا تتوقّف أمام ما يَعرِض من ممارسات خاصة، وأطر مؤسّساتيّة، وسياق ثقافي ومجتمعي واقتصادي وسياسي. حتى رولان بارت، الذي يرى أنّ النصوص مُشفّرة بطريقة تشجّع على قراءة ترفع من شأن مصالح الطبقة المُسَيطرة، لا يتناول السياق الاجتماعي للتفسير (ومع ذلك، سنناقش تحليله الأيديولوجيّ عند الحديث عن السيميائيّة مابعد البنيويّة). لا يمكن الافتراض أنّ القراءة المفضّلة لن تتعرض للرفض (Hall, 1980; Morley, 1980). ويُعزى فشل السيميائيّة البنيويّة في الربط بين النصوص والعلاقات الاجتماعيّة إلى وظيفيّتها (Slater, 1983: 259). يشدّد الألسنيّون الاجتماعيّون على أنّه يجب عدم النظر فقط في كيفية دلالة الإشارات (بنيويّاً)، إنما أيضاً في سبب ذلك (مجتمعيّاً). ليست البِنى أسباباً، يجب الربط بين ابتكار النصوص وتفسيرها من ناحية، والعوامل الاجتماعيّة خارج بِنى النص من ناحية أخرى.

www.arab-unity.net

ثانياً: سيميائيّة مابعد البنيويّة

يرفض الكثير من المنظّرين المعاصرين السيميائيّة البنيويّة الخالصة. كما ذكرنا سابقاً، اتّخذت البنيويّة أشكالاً متنوّعة، وليس جميعها عرضةً لمجموعة الانتقادات نفسها. وحتّى أولئك الذين يرفضون أولويّات البنيويّة، لا يجب عليهم التخلّي عن كلّ أداة استخدمها البنيويّون؛ وإنهم حتّى وإن فعلوا ذلك، ليس من الضروريّ أن يتخلّوا عن السيميائيّة بأجمعها. إنّ للتحليل البنيوي تأثيراً كبيراً، لكنّه لا يعدو كونه إحدى المعالجات السيميائيّة.

تُوجَّه انتقادات إلى السيميائيّة، لكن الكثير منها يستهدف شكلاً من أشكالها لا يوافق عليه سوى عدد قليل من السيميائيّين المعاصرين. لا نحيد عن العدل إن قلنا إنّ معظم النقد الموجَّه إلى السيميائيّة اتّخذ شكل الانتقاد الذاتي، يقوم به منتمون إلى حقل السيميائيّة. تعكس الكتابات النظريّة في السيميائيّة محاولة كثير من السيميائيّين الدائمة تطويعَ تأطيرهم للمشروع السيميائي ليتلاءم مع مستلزمات النظريّات الجديدة.

انبثقت مابعد البنيويّة من التقليد البنيويّ أواخر الستينيّات، وذلك بطرحها الكثير من الافتراضات البنيويّة كإشكاليات؛ فتبنّى سيميائيّو مابعد الحداثة أحياناً، في سعيهم إلى أخذ دور التغيير المجتمعي ودور الذات بعين الاعتبار، توجهات ماركسية و/أو من التحليل النفسي. ويُعتبر فوكو مصدر توجّه أيضاً، إنّه يشدّد على العلاقات السلطويّة في الممارسات الخطابيّة. ولا يقوم السيميائيّون، عند تبنّي هذه التحوّلات في التوجّه بهجر السيميائيّة، إنّما هم يتخلّون عن نواقص في السيميائيّة البنيويّة الخالصة.

استخدم المنظّرون، من أمثال رولان بارت السيميائيّة لهدفٍ سياسيّ «كاشف»، هو «إزالة الأساطير» من المجتمع. لكنْ ينزع «الفكّ» السيميائيّ للشيفرات النصيّة والاجتماعيّة وإزالة التطبيع عنها، إلى الإيحاء أنّ هناك «حقيقة حرفيّة»، أو واقع مُعطى يقع تحت النسخة المشفَّرة، ويستطيع المحلّل الماهر الكشف عنها وإقصاء «التشويهات» (Watney, 1982: 173-174). لكنّ هذه الاستراتيجيّة أيديولوجيّا في حدّ ذاتها.

يقول المنظّرون مابعد البنيويّون إنّ المشروع البنيويّ غير ممكن. لا يمكننا أن نقف خارج منظومات الإشارات التي لدينا. قد نتمكّن من تخطّي إحدى مجموعات الاصطلاحات، لكن لا نستطيع أبداً أن نهرب من تأطير التجربة بوساطة الاصطلاح. إنّ مفهوم «الشيفرات داخل الشيفرات» يقضي على البحث البنيويّ عن بنية تحتيّة أساسيّة وعالميّة، لكنّه لا يعني نهاية المشروع السيميائيّ بإطاره الواسع. تقرّ السيميائيّة التي يطغى عليها التوجّه الاجتماعيّ بأنّ التحاليل الاجتماعيّة التي «تستنفد موضوعها» لا يمكن أن توجد، لأنّ كلّ تحليل تحدّه ظروفه الاجتماعيّة والتاريخيّة الخاصة. يقول جون تاغ (John Tagg) في بحوثه، التي تذكرها مراجع كثيرة، عن تاريخ ممارسات التصوير الشمسي، إنّه «لا يهتمّ بفضح التلاعب «بحقيقة» أصليّة، أو بالكشف عن مؤامرة ما، إنمّا بتحليل «التدبير السياسي» الذي تكون فيه «صيغة إنتاج الحقيقة «فعّالة» (Tagg, 1988: 174-175).

يتضمّن الحسّ العام والواقعيّة الإيجابيّة التأكيد أنّ الواقع مستقلّ عن الإشارات التي

www.arab-unity.net

تُرجع إليه. لكنّ ينزع السيميائيّون ذوو التوجّه الاجتماعيّ إلى تبنّي مواقف تشييديّة، فيشدّدون على دور منظومات الإشارات في بناء الواقع. عندما يتحدّثون عن الواقع المُشيَّد يشيرون عادةً إلى «الواقع الاجتماعيّ» (وليس الواقع الماديّ). يرى البعض أن لا شيء «طبيعيّ» في قِيَمنا: إنّها مشيّدات اجتماعيّة تخصّ موقعنا في المكان والزمان. وقد تكون التأكيدات التي تبدو لنا بيّنة وطبيعيّة وعالميّة ومعطاة ودائمة ولا جدال فيها، ناتجة من طُرق عمل منظومات الإشارة في مجتمع الخطاب. ومع أنّه يمكن اعتبار المبدأ الاعتباطيّ عند سوسور قد أثّر في هذا المنظور.

ليس في موقف التشييديّة الاجتماعيّة إنكارٌ مثاليّ للواقع الخارجيّ المحسوس، إنّما فيه تشديد على الآتي: على الرغم من احتمال وجود الأشياء وجوداً مستقلاً عن الإشارات، لا نعرفها سوى من خلال وساطة الإشارات، ولا نرى سوى ما تسمح لنا منظومات الإشارات التي نملكها، والمولَّدة اجتماعيّاً، أن نرى. لقد شدَّد السيميائيّون الاجتماعيّون على ماديّة الإشارات، وهذا بُعدٌ لم يهتمّ به سوسور.

ينتقد الواقعيّون التشديد على الوساطة بين الواقع وبيننا (وعلى الاصطلاح في التمثيل الذي يتّخذ شكل شيفرات) ويعتبرونه نسبويّاً (أو اصطلاحانيّاً). ويخشى من يتبنّى هذا النقد الفلسفيّ النسبويّةَ المتطرّفة التي لا تعتبر أيّ تمثيل للواقع أفضل من غيره. ويمكن تفهّم الاعتراضات على تهميش مسائل الإرجاع، كالحقيقة والوقائع والدّقة والموضوعيّة والتحيّز والتشويه. وهذا مصدر قلق مروِّع عندما يتعلّق الأمر بالسيميائيّة السوسوريّة، لأنّها تُهمل الواقع. لكنّ السيميائيّين ذوي التوجّه الاجتماعي يعون جيّداً أنّ الممثّليات هي، إلى حدّ بعيد، غير متساوية. إذا كانت الإشارات لا تقوم فقط بعَكس الحقيقة، لكنّها تتدخّل في تشييدها، يكون الذين يتحكّمون بمنظومات الإشارات يتحكّمون بتشييد الواقع أيضاً. تسعى المجموعات المُسَيطرة إلى حصر معاني الإشارات في ما يخدم مصالحها، وإلى تطبيع هذه المعاني. يرى رولان بارت أنّ شيفرات مختلفة تُسهم في إعادة إنتاج الأيديولوجيا البورجوازيّة، فتجعلها تبدو طبيعيّة ومناسبة ولا مفرّ منها. ولا حاجة إلى أن يكون المرء ماركسيّاً لكي يثمّن الانعتاق الناتج من معرفة هويّة الذين، في هذا التطبيع، يُرفع من شأن رؤيتهم للواقع. ويحوي ما نحن مَحْمولون على قبوله كـ «حسّ عام» نقصاً في الترابط والتناغم، وغموضاً، وتناقضات، وإغفالات، وفجوات، ومواضع صمت، هي مصادر محتملة للتغيير الاجتماعي. أما دور الأيديولوجيا فهو قمع هذه المصادر لمصلحة المجموعات المُسَيطرة. نتيجة ذلك، يُشيَّد الواقع «في مواقع الصراع».

منذ النصف الثاني من الثمانينيات، قام أعضاء حلقة سيدني (Sydney) السيميائيّة، والمرتبطون بها، بتبنّي «السيميائيّة الاجتماعيّة» كَتسمية. وتأثّرت هذه الحلقة، بدرجة كبيرة، بكتاب مايكل هاليداي (Michael Halliday) اللّغة كسيميائيّة اجتماعيّة (Language as Social Semiotic) (١٩٧٨)، وهاليداي أَلسنيّ بريطانيّ وُلد في العام ١٩٢٥ وتقاعد في العام ١٩٨٧ من كرسيه الجامعيّ في سيدني؛ وقد شدَّد في معالجته اللّغويّة على الأهميّة السياقيّة للأدوار الاجتماعيّة.

www.arab-unity.net

ومن أعضاء مجموعة سيدني الأولى أيضاً غانثر كريس (Gunther Kress) وثيو فان ليوين (Theo van Leeuwen) وبول ج. ثيبولت (Paul J. Thibault) وتيري ثريدغولد (Terry Threadgold) وآن كراني فرانسيس (Anne Cranny-Francis) ، ومنهم أيضاً روبرت هودج (Robert Hodge) وجاي ليمكي (Jay Lemke) ورون (Ron) وسوزي سكولون (Suzie Scollon). وقد أسَّس أعضاء من المجموعة مجلَّة **السيميائيّة الاجتماعيّة** *(Social Semiotics)* في العام ١٩٩١.

وليست صياغة مدرسة سيدني «السيميائيّة الاجتماعيّة» «فرعاً» من فروع السيميائيّة بالمعنى نفسه الذي تشكّل فيه «السيميائيّةُ المرئيّة» فرعاً من السيميائيّة: إنّه نوع من السيميائيّة يتمَوقع في علاقة تقابل مع «السيميائيّة التقليديّة». ومصطلحات هذه المدرسة مميَّزة، لكنّ معظم أفاهيمها مشتقّة من البنيويّة (وبعضها الآخر من أعمال بيرس). بالطبع، ليس القول إنّ السيميائيّة تملك بعداً اجتماعيّاً بالأمر الجديد (وإن كان مهمَلاً إلى حدّ بعيد). يمكن أن يقودنا البحث عن جذور السيميائيّة الاجتماعيّة إلى المنظرين الأوائل.

يصحّ القول إنّ سوسور وبيرس لم يدرسا الاستخدام المجتمعي للإشارة، لكن رؤية سوسور للسيميائيّة كانت تشتمل على أنها «علم يدرس دور الإشارات باعتبارها جزءاً من الحياة المجتمعيّة» (حتى وإن لم يُتابع هذا المبحث بنفسه). أما بيرس فشدَّد على أنّ الإشارات لا يمكن حتى أن توجد دون مفسّرين (حتى وإن لم يتحدَّث عن البعد الاجتماعيّ للشيفرات). إضافة إلى ذلك، وكما رأينا سابقاً، البنيويّ جاكوبسون (الذي شدَّد على الشيفرة والسياق معاً) هو الذي غيّر الأوليّات السوسوريّة وِفق بعض الخطوط العريضة الأساسيّة التي يذكرها هودج وكريس (Hodge and Kress, 1988). تبنَّت مدرسة سيدني، في صياغة أفاهيمها التحليليّة، جزءاً من البنيويّة وأقلمتها مع فكرها، (بالدرجة الأولى من جاكوبسون، ومع وسمها بطابع هاليداي)، ومن ناحية أخرى حدَّدت نفسها إلى حدّ بعيد من منطلق اعتراضها على الأوليّات التحليليّة عند سوسور (هذا ما فعله جاكوبسون أيضاً). والاختلاف الأساسيّ في هذا الخصوص هو أنّ هذه المدرسة الأسترالية جعلت مهمّتها دراسة ممارسات صناعة المعنى القائمة (وقد أعطى جاكوبسون نظريّاً الأوليّة لذلك، لكنّه لم يذهب أبعد من ذلك). والهمّ الأساسيّ عند السيميائيّين ذوي التوجّه الاجتماعيّ هو معالجة ما يسمّونه «الممارسات السيميائيّة المعيّنة» أو «سيرورة المعنى الاجتماعيّة في المقام» (Jensen, 1995: 57).

حتىّ وقت قريب، كانت البحوث المطبوعة خارج المجالات الأكاديميّة المتخصِّصة، التي تتناول الممارسات المذكورة، نادرة؛ علماً أنّ مجموعة دراسات هودج وتريب (Hodge and Tripp, 1986) ورون وسوزي سكولان (Scollon and Scollon, 2003) مثال جيّد على تناولها في كتاب بأكمله، وهما ينتميان بوضوح إلى المدرسة الفكريّة المذكورة. ونأمل أنّ يحضّ تأثير السيميائيّين ذوي التوجّه الاجتماعيّ، كأولئك المرتبطين بحلقة سيدني، على مزيد من الدراسات المُماثلة. ومن أحد أهمّ منافع هذه المواقف هو احتمال أن تجذب هذه الأخيرة مجدَّداً إلى السيميائيّة بعض الذين انكفأوا عنها بسبب ما عاينوا من أشكال إفراط في

www.arab-unity.net

البنيويّة، وهم اختزلوا تعريف السيميائيّة بتلك الأشكال. أثبتت مدرسة سيدني وجودها في حقل السيميائيّة عن طريق إعادة الأوليَّة إلى الاجتماعيّ (Hodge and Kress, 1988; Van Leeuwen, 2005). إلى أيّ حدٍّ تحمل السيميائيّة ذات التوجّه الاجتماعيّ إجابات عن تساؤلات علماء الاجتماع؟ هذا أمر فيه أخذ وردّ. ما زالت «السيميائيّة الاجتماعيّة» في طور التشييد، وليست استراتيجيّة مدرسة سيدني هي الوحيدة في الساحة. لا يحتكر السيميائيّة الاجتماعيّة الذين يتبنّونها فقط، والسيميائيّة تتخطّى مدارسها المختلفة.

ثالثاً: المنهجيّات

هناك بالتأكيد مجال لتحدّي «السيميائيّة التقليديّة». لم تَتَمأسَس السيميائيّة بعد كمجال أكاديميّ رسميّ ولم تكتسب منزلة «علم» اجتماعيّ كما أراد لها سوسور. ليس هناك ما يوحي بأنّها مشروع موحَّد تتراكم فيه الاكتشافات البحثيّة. يقدّم السيميائيّون أحياناً تحليلاتهم كما لو كانت تفسيرات موضوعيّة «علميّة» خالصة، وليست تحليلات ذاتيّة. ويبدو أنّ قلّة من السيميائيّين تشعر بحاجة كبيرة لتقديم أدلّة تجريبيّة على تفسيراتها، ومعظم التحاليل السيميائيّة يُمعن في الانطباعيّة وغير نَسَقيّة إلى حدّ بعيد (أو بدل ذلك تُنتج تصنيفات مسهبة لكن دون مُمارسة تطبيقات واضحة). ويبدو أنّ بعض السيميائيّين يختارون أمثلة توضح النقاط التي يرغبون في إثباتها، لكنّهم لا يطبّقون التحليل السيميائي على عيّنة واسعة وعشوائيّة.

يتطلّب التحليل السيميائي محلِّلاً ذا مهارة عالية، لكي لا يشعر القارئ أنّ البيّن يُلَفّ بالغموض. في بعض الحالات، لا يبدو التحليل السيميائي أكثر من عذر يستخدمه الشارحون للظهور بمظهر متملّكي مادتهم عن طريق استخدام مفردات حِرَفيّة تستبعد معظم الناس عن المشاركة في الفهم. في الممارسة، يعني التحليل السيميائي دائماً قراءات فرديّة. من النادر أن نرى شروح عدّة محلّلين على النص نفسه؛ هذا عدا عن غياب أيّ دليل على إجماع ما بين عدّة سيميائيّين. قليلون هم السيميائيّون الذي يتبنّون استراتيجيّة واضحة بما يكفي ليطبّقها آخرون على الأمثلة المعطاة أو غيرها، وكثيرون هم السيميائيّون الذين لا يتيحون المجال أمام قراءات بديلة، فيفترضون أنّ تحليلاتهم تعكس إجماعاً عاماً أو معنى كامناً في النص. ويولي السيميائيّون الذين يرفضون تفسيرات الآخرين الفاحصة، مكانةً خاصة لما يسمّى «المحلِّل ممثّل النخبة»، علماً أنّ السيميائيّين ذوي التوجّه المجتمعي يشدّدون على أنّ سَبر التفسيرات التي يمارسها الناس أساسيّ في السيميائيّة.

لا يصرّح السيميائيّون دائماً بحدود تقنيّاتهم، ويغيب الموقف النقديّ أحياناً وتُقدَّم السيميائيّة على أنّها أداة ذات هدف عام. تصلح المعالجة السيميائيّة لبعض الأهداف أكثر من بعضها الآخر، وتجعل طرح بعض الأسئلة أسهل من طرح بعضها الآخر. لكنّ الإشارات ليست مماثلة لبعضها في مختلف وسائل الاتّصال، فقد تحتاج الأنماط المختلفة أن تُدرس بأشكال مختلفة. يتطلّب الاختبار التجريبيّ للطروحات السيميائيّة تنوّعاً في المنهجيّات. ليس التحليل السيميائي البنيويّ سوى إحدى التقنيّات الكثيرة التي يمكن استخدامها لدراسة الإشارة في الممارسة. أمّا في ما يتعلّق بالتحليل النصّي، فتوجد معالجات أخرى تتضمَّن

www.arab-unity.net

الدراسة النقديّة للخطاب (Fairclough, 1995) وتحليل المضمون. وبينما ترتبط السيميائيّة في أيامنا ارتباطاً وثيقاً بالدراسات الثقافيّة، يحتلّ تحليل المضمون مكانة قويّة داخل التقليد السائد في العلوم الاجتماعيّة. وبينما يعني تحليل المضمون معالجةً كميّة «المضمون» الظاهر في نصوص وسائل الاتّصال، تسعى السيميائيّة إلى تحليل النصوص باعتبارها كُتَلاً مركَّبة، وتبحث عن المعاني المستترة والضمنيّة. وغالباً ما يرفض السيميائيّون المعالجات الكميّة: إنّ ورود عنصر في نص بكثرة لا يكفي لاعتباره مهمّاً. يهتمّ السيميائيّون البنيويّون أكثر بعلاقة العناصر بعضها ببعض؛ ويشدّد السيميائيون الاجتماعيّون، إضافة إلى ذلك، على الدلالة التي يُضْفيها القرّاء على الإشارات في النص. وفي حين يركّز تحليل المعنى على المحتوى الظاهر، ويكاد يجزم بأنّ هذا المحتوى يمثّل معنًى واحداً محدَّداً، تركّز الدراسات السيميائيّة على منظومة القواعد التي تتحكّم بالخطاب القائم في النصوص والممارسات، وتشدّد على دور السياق السيميائي في تشكيل المعنى. ولكنّ بعض السيميائيين جمعوا بين التحليل السيميائي وتحليل المضمون (Glasgow University Media Group, 1980; Leiss, Kline and Jhally, 1990; McQuarrie and Mick, 1992: 180-197). لا تنافر بين السيميائيّة والتحليل الكمّي، فقد قامت، على سبيل المثال، دراسة مفيدة جدّاً تناولت دلالات الموجودات المنزليّة بالنسبة إلى مالكيها باستخدام معطيات نوعيّة وكميّة (Csikszentmihalyi and Robert-Halton, 1981).

رفض بوب هودج (Bob Hodge) ودايفد تريب (David Tripp) تحليل المضمون، فاستخدما طرائق تجريبيّة في دراستهم الكلاسيكيّة **الأطفال والتلفاز** (*Children and Television Hodge and Tripp, 1986*)، وربطا السيميائيّة بعلم النفس والنظريّة الاجتماعيّة والسياسيّة، مستعملين التحليل البنيويّ والمُقابلات والمنظور الإنمائيّ. إنّ البحوث السيميائيّة يجب أن تتخطّى التحليل النصيّ، إذ إنّ هذا الأخير لا يوضح كيفيّة تفسير الناس فعلاً للإشارات في سياقات اجتماعيّة معيَّنة. قد يتطلّب ذلك معالجات من مَبحَث الأعراق والثقافات والظاهراتيّة (McQuarrie and Mick, 1992).

رابعاً: مُعالجة متعدّدة الصِّيَغ وذات مصطلحات بيئيّة

تكمن قيمة السيميائيّة، بالدرجة الأولى، في اهتمامها المركزيّ بدراسة صناعة المعنى والتمثيل، اللّذَين نزعت المجالات الأكاديميّة التقليديّة إلى اعتبارهما هامشيَّين.

يتولّى اختصاصيّون، كالألسنيّين ومؤرّخي الفن وعلماء الموسيقى وعلماء الإناسة، دراسةَ وجوه معيّنة من التواصل السيميائيّ، لكن لا بدّ من اللجوء إلى السيميائيّين إن أردنا دراسة توليد المعنى والتمثيل في مجمل وجوه التواصل. طُبِّق التحليل السيميائيّ على مجموعة واسعة من الصِّيَغ ووسائل الاتّصال، بما في ذلك الإيماء والوضْعة واللباس والكتابة والكلام والتصوير الشمسي ووسائل الإعلام وشبكة المعلوماتيّة. ويعني ذلك أنّ السيميائيّة «تقتحم» نطاق المجالات الأكاديميّة الأخرى، وينجم عن ذلك اعتبارها إمبرياليَّة. قال ألدوس هوكسلي (Aldous Huxley) مرَّةً ساخراً: «لا يوجد في جامعاتنا كرسيّ للتوليف» (Huxley, 1941: 276). تسعى السيميائيّة إلى دراسة المنتوجات والمُمارسات الثقافيّة أيّاً كان نوعها، استناداً إلى مبادئ موحَّدة، وهي في أفضل تجلّياتها تُقاوم العنصريّة الثقافيّة

www.arab-unity.net

وتُدخل شيئاً من الترابط على دراسة الثقافات والتواصل. ولقد طُبّق التحليل السيميائي بشكل واسع على الأعمال الأدبيّة والفنيّة والموسيقيّة الأساسيّة، كما طُبّق على «فكّ تشفير» ظواهر من الثقافة الشعبيّة متنوّعة وواسعة. وهو بذلك ساعد على تحفيز دراسة الثقافة الشعبيّة دراسةً جدّية.

اللغة المنطوقة كلّها تواصل، لكن معظم التواصل ليس منطوقاً. في هذا العصر الذي يزداد فيه دور المرئيّ، ساهم رولان بارت ومَن بعده إسهاماً كبيراً في الاهتمام بالإشارات التصويريّة، إلى جانب الإشارات اللسانيّة، بخاصة في سياق الإعلان والتصوير الشمسي ووسائل الاتّصال المرئيّة المسموعة. وقد تشجّعنا السيميائيّة على عدم إهمال أيّ وسيلة اتّصال واعتبارها أقلّ أهميّة من غيرها: غالباً ما يعتبر نقّاد الأدب والأفلام أنّ التلفاز أقلّ أهميّة من النثر الروائي والسينما «الفنّية». وبالطبع، يرى نقّاد الأدب النخبويّون أنّ الذنب في ذلك ذنبُ السيميائيّة. من الممكن أن تساعدنا السيميائيّة على إدراك الفروق والتشابهات بين وسائل الاتّصال المختلفة. ويمكن أن تساعدنا على تحاشي ما نفعله روتينيّاً، أي تقديم صيغة سيميائيّة على أخرى، كتقديم المحكيّ على المكتوب، أو المنطوق على غير المنطوق. نحتاج إلى إدراك ما تتيحه الصِّيغ السيميائيّة المختلفة ــ المَرئيّة، والمَنطوقة، والإيمائيّة... وما إلى ذلك، وإدراك ما لا تتيحه. نعيش في بيئة من الإشارات تعكس تجربتنا وتبلورها في آن معاً (Csikszentmihalyi and Robert-Halton, 1981: 16-17).

علينا أن نحدِّد «أنواع التواصل» الجديدة في بيئة سيميائيّة متغيّرة باستمرار. وقد دفع التفكيرُ في التفاعل بين مختلف التراكيب واللغات السيميائيّة من منطلق «مصطلحات بيئيّة»، يوري لوتمان (Yuri Lotman)، الباحث في السيميائيّة الثقافيّة، والذي ينتمي إلى مدرسة تارتو، إلى صياغة مصطلح «الغلاف السيميائي» للإشارة إلى «مجمل المساحة السيميائيّة في الثقافة موضوع الدرس» (Lotman, 1990: 124-125). ويجعل تصوّر غلاف سيميائي بهذه الطريقة، السيميائيين يبدون إمبرياليّين؛ ولكنّه يقدّم تصوّراً موحَّداً وديناميكيّاً لسيرورة المعنى أكثر من التصوّر الذي تقدّمه دراسة وسيلة اتّصال معيّنة وكأنها مَوجودة في فراغ.

التّجربة الإنسانيّة بحدّ ذاتها مرتبطة بعدّة حواس، وكلّ تمثيل للتّجربة يخضع لحدود وسيلة الاتّصال المستخدمة وما تتيحه. ويحدّ من كل وسيلة اتّصال القنوات المستخدمَة فيها، فعلى سبيل المثال حتّى عند استخدام اللّغة ــ وسيلة الاتّصال الطبيعيّة جداً ــ «تخوننا الكلمات» عندما نحاول تمثيل بعض التّجارب، وليس بمقدورنا تمثيل الشمّ أو اللّمس بوساطة وسائل الاتّصال التقليديّة. وتقدّم وسائل الاتّصال والأصناف المختلفة أطراً مختلفة لتمثيل التّجربة، فتسهّل بعضَ أشكال التّعبير وتُبعد أشكالاً أخرى. ويحمل الاختلاف بين وسائل الاتصال إميل بينفينيست على القول إنّ «المبدأ الأوّل» في المنظومات السيميائيّة هي أنّها ليست مرادفة لبعضها البعض: لا نستطيع قول «الشّيء نفسه» في منظومات أساسها وحدات مختلفة (Benveniste, 1986: 235). ويزداد اليوم الاهتمام النظريّ «تعدّد وجهات القول» (Kress and Van Leeuwen, 2001; Finnegan, 2002). وتُطلقُ هذه التسمية على مزيج من صِيغ سيميائيّة مختلفة ــ كاللّغة والموسيقى ــ ضمن أمرٍ تواصليّ من صنع

www.arab-unity.net

البشر أو حدثٍ (Van Leeuwen, 2005: 281) ، هيَّأ لها في الدراسات البنيويّة مصطلح ميتز (Metz) «العلاقات بين الشيفرات» (Metz, 1971: 242)، وتضمّن هذا الأخير دراسة بارت لعلاقاتٍ، كالإرساء بين الصور والكلمات.

في التأطير التربوي لهذه العلاقات تبقى الصور هي الصنف المَوسوم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صانعيها من حيث تضادهم مع مستخدميها. في الوقت الحاضر، «في ما يخصّ الصور، يقتصر دور معظم الناس في معظم المجتمعات على مُشاهدة ما يُنتجه الآخرون» (Messaris, 1994: 121).

يشعر معظم الناس أنّهم يعجزون عن رسم الأشكال أو اللوحات، وليس كلّ من يملك آلة تصوير فيديو يعرف كيف يستخدمها بشكل فعّال. وهذا تِرْكةُ منظومةٍ تربويّة لا تزال تركّز، حصراً، على اكتساب أحد ضروب المعرفة الرمزيّة (معرفة اللغة المنطوقة)، على حساب معظم الصِّيَغ السيميائيّة الأخرى.

يسلب هذا الانحيازُ المؤسّساتي الناسَ القدرة على التحكم، ليس فقط بإبعاد كثيرين عن المشاركة في الممارسات التمثيليّة المذكورة، التي ليست لسانيّة خالصة، لكن أيضاً بإعاقة تحوّلهم إلى قرّاء نقّاد لمعظم النصوص التي تُعرض عليهم يوميّاً خلال حياتهم. يمكن اعتبار العمل على فهم الأفاهيم الأساسيّة للسيميائيّة، وتطبيقاتها الميدانيّة، ضرورياً لكلّ من يريد فهم منظومات التواصل المحيطة بنا؛ إنّها معقّدة وديناميكيّة وفيها نعيش. وكما يقول بيرس «العالم... مُفعم بالإشارات، هذا إذا لم يكن مكوَّناً فقط من الإشارات» (Peirce, 1931-1958: 449). لا مَهرَب من الإشارات. والذين لا يفهمون الإشارات، والمنظومات التي تدخل فيها، معرّضون جداً إلى خطر أن يتحكّم بهم من يفهمونها. باختصار، لا يمكن ترك السيميائيّة للسيميائيّين فقط □

المراجع

Jakobson, Roman (1960). «Closing Statement: Linguistics and Poetics.» in: Thomas Albert Sebeok (ed.). *Style in Language*. Cambridge: MIT Press.

Jakobson, Roman (1971). *Selected Writings*. The Hague: Mouton.

Vol. 2: *Word and Language*.

Jakobson, Roman (1990a). «Efforts Toward a Means-End Model of Language in Interwar Continental Linguistics.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990b). «Language and Parole: Code and Message.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990c). «Linguistics in Relation to Other Sciences.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

www.arab-unity.net

Jakobson, Roman (1990d). «My Favourite Topics.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990e). «Quest for the Essence of Language.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benveniste, Emile (1986). «The Semiology of Language.» in: Robert E. Innis (ed.). *Semiotics: An Introductory Anthology*. London: Hutchinson.

Bouissac, Paul (ed.) (1998). *Encyclopedia of Semiotics*. Oxford: Oxford University Press.

Caws, Peter (1970). «What is Structuralism?.» in: Eugene Nelson Hayes and Tanya Hayes (eds.). *Claude Levi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge, MA: M. I. T. Press.

Chalfen, Richard (1987). *Snapshot Versions of Life*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press.

Coward, Rosalind and John Ellis (1977). *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. London; Boston, MA: Routledge and Paul.

Csikszentmihalyi, Mihaly and Eugene Rochberg-Halton (1981). *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London; New York: Longman. (Language in Social Life Series)

Finnegan, Ruth (2002). *Communicating: The Multiple Modes of Human Interconnection*. London: Routledge.

Glasgow University Media Group (1980). *More Bad News*. London: Routledge and Kegan Paul. (Bad News; vol. 2)

Hall, Stuart (1977). «Culture, the Media and the Ideological Effect.» in: James Curran, Michael Gurevitch and Janet Woollacott (eds.). *Mass Communication and Society*. Assistant Editors, John Marriott, Carrie Roberts. London: Edward Arnold in Association with the Open University Press.

Hall, Stuart (1980). «Encoding/Decoding.» in: Stuart Hall (ed.). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979*. London: Hutchinson in Association with the Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham.

Hawkes, Terence (1977). *Structuralism and Semiotics*. London: Routledge.

Hodge, Bob Robert Ian Vere and David Tripp (1986). *Children and Television: A Semiotic Approach*. Cambridge, MA: Polity Press.

Hodge, Bob Robert Ian Vere and Gunther Kress (1988). *Social Semiotics*. Cambridge: Polity.

Huxley, Aldous (1941). *Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals and into Methods Employed for their Realization*. London: Chatto and Windus.

Jensen, Klaus (1955). *The Social Semiotics of Mass Communication*. London; Thousand Oaks, CA: Sage Pubs.

Kress, Gunther R. and Theo van Leeuwen (2001). *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London: Arnold.

Leiss, William, Stephen Kline and Sut Jhally (1990). *Social Communication in Advertising: Persons, Products and Images of Well-Being*. 2nd ed. London: Routledge.

www.arab-unity.net

Lévi-Strauss, Claude (1962-1974). *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Lotman, Yury (1990). *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Translated by Ann Shukman; Introduction by Umberto Eco. Bloomington, IN: Indiana University Press.

McQuarrie, Edward F. and David Glen Mick (1992). «On Resonance: A Critical Pluralistic Inquiry into Advertising Rhetoric.» *Journal of Consumer Research*: vol. 19.

Messaris, Paul (1994). *Visual Literacy: Image, Mind, and Reality*. Boulder, CO: Westview Press.

Metz, Christian (1971). *Language and Cinema*. Translated by Donna Jean Umiker-Sebeok. The Hague: Mouton. (Approaches to Semiotics; 26)

Morley, David (1980). *The Nationwide Audience: Structure and Decoding*. London: British Film Institute. (BFI Television Monograph; 11)

Nichols, Bill (1991). *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nöth, Winfried (1990). *Handbook of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990. (Advances in Semiotics)

Peirce, Charles Sanders (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 8 vols.

Scollon, Ron and Suzie Wong Scollon (2003). *Discourses in Place: Language in the Material World*. London: Routledge.

Sebeok, Thomas Albert (ed.) (1994). *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Editorial Board, Paul Bouissac [et al.], 2nd Ed., Rev. and Updated with a New Pref. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, (Approaches to Semiotics; 73)

Slater, Don (1983). «Marketing Mass Photography.» in: Howard Davis and Paul Walton (eds.). *Language, Image, Media*. Oxford: Blackwell.

Tagg, John (1988). *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*. Basingstoke: Macmillan.

Van Leeuwen, Theo (2005). *Introducing Social Semiotics*. London; New York: Routledge.

Volosinov, Valentin Nikolaevic (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. Translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press.

Watney, Simon (1982). «Making Strange: The Shattered Mirror.» in: Victor Burgin (ed.). *Thinking Photography*. London: Macmillan. (Communications and Culture)

www.arab-unity.net

سيميولوجيا مدينة تونس

محسن بوعزيزي(*)

جامعة تونس المنار.

أولاً: السيميولوجيا والمدينة

يحاول هذا النص تعريف المدينة بغير ما هو سائد في الأعمال التي تصنف عادة ضمن سوسيولوجيا المدينة. وما هو متداول فيها مقاربات كمية تراها تكتّلات بشرية (Agglomération)، أو تجمعات دائمة وكثيفة نسبياً تتعايش في مجال محدد (Boudon, [et al.], 2001: 244). والحال أن معيار العدد ليس حاسماً لأنّه متغيّر.

ومن عناصر التعريف هنا، وعلى غير ما هو مألوف: الرصيف والإشهار واللغة والسيارة والصورة؛ إذ يصعب الحديث عن حياة مدينية دون تناول حياة الناس في الرصيف، مثلاً، ودونما قراءة في الصورة الإشهارية وما تبثه من رسائل. ويظل المشهد المديني منقوصاً ما لم نقرأ النصيات الاجتماعية التي تنسجها الألوان والأضواء وحروب اللغات التي تقام من أجل افتكاك المجال. والسيارة كذلك مكوّن من مكوّنات المدينة، ودونها يتغير المشهد الحضري.

يشرّع مثل هذا التعريف للمدينة إمكانية قراءتها قراءة فينومينولوجية تبحث عن الدلالة في الظاهر توسلاً إلى الشيء عينه. ولا تكتمل هذه القراءة دون سيميولوجيا تبني نسقها، على معنى العناصر الكامنة. تجد القراءة السيميولوجية للمدينة بعض مشروعيتها العلمية في نص قصير كتبه رولان بارت عام ١٩٦٧ بعنوان «السيميولوجيا والتحضّر»، وينبّه فيه إلى أهمية دراسة المحتوى الدلالي للمدينة، فيراها خطاباً له لغته الخاصة. هذه اللغة تخاطب أهلها ويتخاطبون من خلالها. ومن ثمّ يقترح عبارة «لغة المدينة» لا على نحو استعاري فحسب، بل إن الإنجاز العلمي الحقيقي يتحقق حين نتحدث عن هذا الضرب من اللغة خارج عالم الاستعارة. هذا ما فعله فرويد (Freud) بلغة الأحلام حين نقلها من معناها الاستعاري إلى معناها الواقعي. يقول رولان بارت: «المدينة خطاب، وهذا الخطاب لغة حقيقية: تتحدث المدينة إلى سكانها، ونحن نتحدث إلى مدينتنا؛ المدينة؛ حيث نوجد، لمجرد أننا نسكنها، نعبُرها، ننظر إليها. لكن المعضلة أن تنشئ من المستوى المجازي الخالص عبارة

(*) البريد الإلكتروني: mohsen_bouazizi@yahoo.fr.

www.arab-unity.net

مثل «لغة المدينة». إنه لمن السهولة بمكان أن نتحدث مجازياً، عن المدينة، كما نتحدث عن لغة السينما، أو لغة الأزهار. أما الطفرة العلمية الحقيقية، فلن تتحقق إلا حين يكون بإمكاننا الحديث عن لغة المدينة من غير مجاز. ويمكن القول إن ذلك بالضبط هو ما حدث لفرويد، عندما كان سبّاقاً إلى الحديث عن لغة الأحلام، مفرغًا هذه العبارة من معناها المجازي ليمنحها معنى حقيقياً. وعلينا، نحن كذلك، التصدي لهذه المعضلة: كيف الانتقال من المجاز إلى التحليل حين الحديث عن لغة المدينة» (Barthes, 2002: 1280).

والانتقال من الاستعاري إلى الواقعي في لغة المدينة ينجز، حسب بارت، عند وصف الدلالة (La Description de la signification)، ونتصيد العلامة من خلال ما يمكن أن يقوم بين الدّال والمدلول من علاقة قد تفضي إلى بناء قاموس للمدينة، أساسه عالم من الدّوال المترابطة. المدينة كتابة، وقراؤها بشر يتحرّكون فيها، وقراءتها لا تتطلب منهجية صارمة بقدر ما تستند إلى طبيعة العلاقة التي يقيمها هذا القارئ مع مدينته. ومن عناصرها التعامل مع علاماتها كما لو أنها قصيدة، فيها من الجمال ومن البلاغة ما قد يفضي إلى «المتعة»، تبلغ مع بارت درجة اللذة (Barthes, 2002: 1280). وحين ترى في المدينة قصيدة، قد تتحول، أنتَ القارئ، إلى مكان عام، تمرّ داخلك الكلمات والتراكيب، وبقايا الصيغ. آنذاك تسقط بالقوة كل اللسانيات التي لا تؤمن إلا بالحرف والكلمة والجملة، وتزدحم داخلك جمل أخرى ثقافية هذه المرة تتجاوز المكتوب، تُصنع من ضجيج الشوارع والساحات العمومية وحركة الناس في ذهابهم وإيابهم ومن تقسيمات المدينة؛ تلك التقسيمات أدركها كلود ليفي ستروس في قرية البرورو، إذ درس المجال فيها دراسة دلالية. وراودها كذلك فكتور هيغو (Victor Hugo) في **أحدب نوتردام** *(Notre-Dame de Paris)* في أحد مفاصلها في نصّ سمّاه «هذا سيقتل ذاك»: هذا يعني أن الكتاب سيقتل ذاك الصرح (المبنى)، ليجعل بذلك من المدينة كتابةً، يميّز فيها بين الكتابة بالحجارة، والكتابة بالورق.

المدينة، كل مدينة، ليست جسداً مادياً فحسب، بل إنها قبل هذا جسد اجتماعي ورمزي؛ جسد من النصوص الاجتماعية التي تخاطبنا ونخاطبها، نتخاطب من خلالها وفيها وعنها. تقيم فينا ونقيم فيها، تسكننا ونسكنها. ومع ذلك نمرّ بها مرّ الكرام، دون التوقف عندها، ودون أن نحلّلها فهماً وتفسيراً. في المدينة رموز اجتماعية مستخلصة من سيرورة التاريخ وسيرته، ونحن لا نكف عن استعمالها واستهلاكها، ولكننا لا نفهمها فيبيريّاً، ولا نبني أنساقها سيميولوجياً، ولا نصفها فينومينولوجياً، لأنها بديهيات حياتنا اليومية ويقينيات المعيش الاجتماعي. فلا نعيرها، لذلك، اهتماماً علمياً، إلا ما ارتبط بالكم، على معنى إحصاء مكوناتها، بشراً وحجراً وعمارة.

إن أي محاولة لإنشاء سيميولوجيا المدينة، أو إخضاعها لأي شكل منهجي من أشكال التأويل، ليعتبر مشروعاً مهمّاً. لقد تعوّدنا أن نرى في المدينة ما شيّد فيها من بناءات وعمارات، دون أن نقوم بعمل بنائي من درجة ثانية يشيّد هذه المرّة أنسجتها الرمزية وما تراكم فيها من علامات لها تاريخ وجغرافيا وأصول اجتماعية. ولعل العلامة هي أخطر سكان المدينة، وأكثرهم مقاومة للزوال والنسيان. فكم من رمز تاريخي حال دون احتواء المدينة، أو

www.arab-unity.net

بعض منها، من قبل ذرائعية القطاع الخاص واستثماريته. وكم من عناصر القوّة والهيمنة شلّتها محرّمات المدينة وطقوسها. فحفظت هيبتها ودافعت عن هويتها. ألم يضطر المستعمر الفرنسي في تونس إلى بناء مدينة أخرى حديثة في المستنقعات، موازية للمدينة العتيقة بنسقها المغلق في وجه كلّ غريب، وبعد أن صدّته أسوارها وصورها ورموزها التي تأبى الفناء والتآكل؟

المدينة بعد هذا وذاك، مبتدأ خبره الناس ثقافة وهوية وتاريخاً وأوضاعًا اجتماعية. وعِبرته لا يمكن اعتبارها إلا بالعين التي ترى ما هو باد للعيان لتبلغ الأنساق الكامنة. مدننا العربية تحتاج إلى فينومينولوجيا تصف أبجدية المكان.

في المدينة أمكنة حية، ناطقة كالبشر لها أسماؤها وأفعالها، ووجوه ترى وتحدّق داخل مساحات من المعنى. وكلما انتقلت من جغرافيا إلى أخرى تغيّرت اللغة وتبدّلت أصوات الكلمات ولبست العلامة لبوس المكان، فتتبدل أنتَ، ولو ظرفياً، تقمّصاً لحالة المكان وما يفرضه عليك من حالة نفسية واجتماعية تسطّرها علاماته. والمدينة لغة نقرأها في هذا النصّ مع «احترام» قواعدها ونحوها وصرفها. هذه اللغة تُبنى من الأرصفة ومن سلوك المارة فيها، ومن مقاه دخلت حيز الرصيف واجتاحته ونهشت المسير فيه والمسار، ومن المعلّقات الإشهارية وهي تُحيي بلا ضوابط وبلا ذوق مبالغات البلاغة دفاعاً عن الملكية، ومن ألوان المدينة التي طغت فيها ألوان السياسة وألوان العَلَم الوطني بحُمرته وبياضه. ولغة المدينة أيضاً تُنسج وتُطرّز في تقسيم المساحات والفضاءات نهوجاً وشوارع وأحياء وفروعًا وتفرعات. وقد ترتطم بها أيضاً فيما لا معنى له حين تبحث عن قلب للمدينة، عن وسطها فلا تعثر عليه.

إنها مدينة تونس التي نحاول هنا أن نبني سيميولوجيتها رغم اتكائها على خيوط قليلة وهشة لشدة ما فيها من تشابه حتى في لون العمارة ولباس المارة المتكرر واختلاط الشرق بالغرب، لكأنها بلا جهة وبلا وجهة إلا عناد الدوران في الفراغ. هذا، طبعاً، إذا استثنينا الصور الانتقائية، التجميلية للواقع. أفلم يزر شاتوبريان (Châteaubrilland) هذه المدينة ليستثني منها قرطاج، الشيء الوحيد في رأيه الذي يستحقّ الذّكر؟ أو لم يأت إليها بعد ذلك بقرن أندريه جيد (André Gide) باللامبالاة نفسها وبمركزية أوروبية (Ethnocentrisme)، فلا شيء يستهويه فيها إلا قرطاج وبعض الآثار الرومانية. وهي صدمات لطالما نقلها الزائر مردّها مسافات فاصلة بين الصورة والواقع (Karoui, 1975: 7).

ثانياً: مفاصل كبرى في المدينة

حينما تهمّ بمغادرة المدينة العتيقة، المدينة التاريخية بمرجعياتها العربية الإسلامية، نحو المدينة الحديثة أو «المدينة الأوروبية» حسب ما هو متداول زمن الاستعمار الفرنسي، ترتطم في البداية بالسفارة البريطانية التي أخذت حيزاً من المدينة التاريخية، يوازيها «نهج الكوميسيون» الذي يذكّر بمسوّغات الاستعمار. هذا النهج يحمل اسم «اللجنة» التي جاءت حينها لتأكيد عجز الدولة عن سداد ديونها الغربية. ثم تمرّ خطوات لتدخل «باب البحر» حسب التسمية الاجتماعية، فإذا به باب من أبواب فرنسا (Porte de France) يكرّسه الاستعمار وتذكّر به البطاقة البريدية عبر رسالة لسانية «Tunis-Porte de France»، فيتحول

www.arab-unity.net

«باب فرنسا» في دلالة أولى إلى طقس من طقوس العبور، يستوجب من «الأهلين» انحناءاً قصرياً يفرضه القوس، مثله مثل طقوس الولادة والموت والزواج، أو كأنه «العتبة» التي ترمز إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى. ويتحول في دلالة ثانية، ضمنية، إيحائية هذه المرّة إلى «عروة وثقى» تجرّ تونس نحو فرنسا وتشدّها إليها بواسطة حرف النون «N». تدخل إثر هذه التوطئة النفسية التي تفرضها هيبة الاسم واستراتيجية المكان إلى شارع فرنسا. كل هذا السطو على المكان وما في ذلك من سلطة رمزية تتكرس مرّة أخرى بأجمل هندسة معمارية في المدينة الحديثة تجسّمها الكنيسة الغنية بكل شيء، فنّاً وهندسة وعمارة، إلا من الناس. إنها رمز قبل أن تكون مجالاً للعبادة، فنادراً ما تكون مفتوحة، بل إن المارة من التونسيين يتخذون منها مسافة لما يبدو فيها من قتامة على حسنها المعماري. تناظرها في الجهة المقابلة «السفارة الفرنسية» بحيزها المجالي الممتد. ولكن الهيمنة المادية والرمزية على المكان سرعان ما تفتر وتتقلص. فأنتَ، في نهاية الأمر، تتحرك في أحضان «شارع بورقيبة»، أكبر شوارع تونس العاصمة حياة وحركة واتساعاً؛ بلاغة بأكملها تفرضها جغرافيا المكان وتقسيماته وتناظراته، بلاغة تذكّر بهيبة الدولة وقوّتها رغم تعدد أبعاد المدينة وحضور الآخر فيها. هنا الآخر، وضمن هذه السيميولوجيا مكوّن من مكوّنات الأنا، ولكنه لا يستطيع إلغاءه. تعيش في هذه الجغرافيا الرمزية تقاطعات المتوسط بمختلف أبعاده، الأفريقية «Hôtel Africa» والغربية «Le Palmarium» والعالمية «Hotel International». وكثيراً ما كرّس الخطاب السياسي هذه الامتدادات في «الشخصية التونسية» أو «القومية التونسية» خلال المرحلة البورقيبية، مرحلة كان يذكّرنا بها تمثال بورقيبة وهو على صهوة جواده. بُني هذا التمثال على أنقاض تمثال آخر لـ جيل فيري، صاحب فكرة الحماية الفرنسية لتونس. وها هو اليوم المكان نفسه قد صار ساعة تشهد على مسار سياسي آخر أقل تفاخراً (Snobisme) هي ساعة «التغيير» لعهد بدأ يوم ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ عاش فيه «الحزب الحاكم» لحظات من القوة عبّرت عنها عمارة شاهقة له، هي الأعلى والأكثر بروزاً في المدينة.

هكذا يبدو في هذه الترسيمة الأولى أن لا شيء في المدينة وُضع اعتباطاً، بل إن المدينة تفرض عقلها ومنطقها، فتنظم وتراقب من خلاله الناس وتفرد لكل واحد من أهلها مكاناً ودوراً وسلوكاً وحتّاً على الانصياع والخضوع. ولكن الناس، أهل المدينة، يتملّصون في صمت من هذه الامتثالية عبر تغيير التسمية والتلاعب بها، وعبر التحكّم في النظرة والرؤية. فالتونسي مثلاً قلّما ينظر، فيرى الكنيسة رغم هيبتها الهندسية. ولا يرى السفارة الفرنسية التي تناظرها إلا عند الحاجة إلى التأشيرة. ثمّة «بروكسيما» (Proxemie) بأكملها، على رأي إدوارد هال، يقيمها التونسي في شارع بورقيبة مع المؤسسات والأمكنة، فله نهجه في إعادة تملّك الفضاء والأشياء والشفرات (Codes)، يقترب من فضاءات وأمكنة، ويتجاهل وجود أخرى.

ثمّة مفاصل جديدة هي الآن بصدد التّشكل تقام على ضفاف البحيرة برأس مال خليجي أساساً، تنسج فيها علامات قائمة على تناظر الأضداد كهذه الثنائية الإشهارية: ميامي/الخيمة، أو كإقامة مركّب تجاري جديد (Carrefour) تطلّب بناؤه تهيئة المكان والتخلص من كل مكان كان موجوداً فيه إلا من زاوية لوليّ صالح.

www.arab-unity.net

ثالثاً: الرصيف

المشي خارج الرصيف معاينة أنثروبولوجية تتكرر في المدينة التونسية. فهذه الوجوه المنفية في دواخلها، الواجمة من شدة الإحساس بالضيق، تأبى الانحسار في فضاء الرصيف الضّيق بعد أن تمّ افتكاكه من قبل الخاص والعام، وتسليعه، وقضم أجزاء منه بذريعة أو بغيرها. هنا الرصيف لا حرمة له، إذ يمكن افتكاكه في كلّ لحظة. إنّه مجال لـ «الترفكة» التجارة غير المقيّدة (Trafics) بمختلف أنواعها وأشكالها، تباع فيه السلع وتشترى، ومجال لإنتاج العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها، علاقات عابرة أحياناً ودائمة أحياناً أخرى. هو في ظاهره فضاء عام وفي باطنه فضاء خاص يستحوذ عليه مالك المحل أو ساكنه. فالرصيف بهذا مجال للصراع بين مختلف القوى الاجتماعية التي تتحرك في الشارع وتتعايش فيه وتعيش منه.. كلّ يراهن على افتكاك بعض منه، وقضم ما يوازي محله. ويبدو أن هذا راجع، في وجه من وجوهه، إلى غياب الوعي بمعنى الفضاء العام الذي لم يترسخ حسّاً وسلوكاً وممارسة في الثقافة العربية.

ولكن الرصيف مع ذلك يستعيد بعض استقلاليته النسبية وبعض سماته وملامحه المدينية، إذا مررنا من الأحياء الشعبية إلى الأحياء «الراقية»: في الشعبي يختفي الرصيف أو يكاد، وفي «الراقي» من الأحياء يستعيد حرمته ومساحته وينشط معه منطق المدينة وثقافتها. في «حي التضامن»، مثلاً، وهو أكثر الأحياء شعبية واكتظاظًا، ينتهي الرصيف ويغيب، ليتحوّل إلى مجال مشكالي (Lieu Kaléidoscopique) منصنم وشديد التنوع. أما في سيدي بوسعيد، أكثر الأحياء التونسية تنظيماً وثراء وجمالاً، فللرصيف طقوسه وقوانينه وضوابطه.

لقد أهملت الدراسات التي اهتمت بسوسيولوجيا المدينة عامل الرصيف في تعريف المدينة، والحال أنه عنصر خلاق للتحضر والتمدن لأنه يمنح الأولوية للعام على الخاص. أما في مدينة تونس، وفي وجهها الشعبي خصوصاً، فقد استولى الخاص على العام، وكاد الرصيف فيها يتحول إلى سوق، بما فيه من مضاربة ومنافسة وروابط من القوة، لا تراعي إلا المصلحة الفردية.

إن غياب الرصيف أو حضوره هو معيار لدرجة التمدن، ولكنه أيضاً معيار لكثافة أو ضعف قدرة أفراد المجتمع ومختلف مكوناته على التكيف الاجتماعي وعلى صيانة قواعد التضامن الجماعي. يشهد الرصيف على درجة العزلة الاجتماعية والنفسية لأفراد يتحدثون إلى أنفسهم عن أنفسهم بصوت عال. ويشهد كذلك على درجة الإقصاء الاجتماعي لمهمّشين اتخذوا من الرصيف سكناً بالليل وبالنهار. ويخبرنا عمّا في المجتمع من عنف رمزي ومادي، إخباراً يقف عند التفاصيل الدقيقة التي قد لا نعثر عليها في عفويتها إلا في هذه المساحات المفتوحة والمكثفة بالمعنى. هذا العنف يترجم، إلى حد ما، مظاهر الإقصاء و«التوصيم» (Stigmatisation) التي تنتجها المؤسسات الضاغطة على الرصيف وعلى الحياة العامة. يصل الضغط حد افتكاكه والاستحواذ عليه، مما يجعل «العامة» من الناس تنفر منه وتسير في ذهابها وإيابها خارجه، وداخل الطريق لأنها لا تطمئن إليه. ثم إنه دخل حيز الصراع أيضاً، وبدا مجالاً للمواجهة بين من يملك مساحة ومكانة وقدرة وبين من لا يملك.

وفي جدار الرصيف تعبيرات تدل على الفوضى الاجتماعية (Désordre social)

www.arab-unity.net

«كالخربشة» (Graffitis) و«الإمضاء» ومختلف أشكال التعبير على الجدران التي ينظر إليها مؤسسياً كأفعال تخريبية (Vandalisme)، فظة وغير مدنية (Incivilité) (Annie Block, 2005: 265)، إذ تتمرد على القواعد المألوفة في الفضاء الحضري، وتنكث قواعد التهيئة وتدير ظهرها للممنوع. ورغم عفوية هذه الخربشات التي تصم جدران الرصيف، وما يحكم سلوك فاعلها من ارتجال، يدخل عادة في مجال اللّاوعي، فإنها، رغم اختلاف الرهانات والأهداف، تشبه في نزعتها المتمردة ما كانت تمارسه الحركات السرية من نشاط خفي بجعل الجدار مجالاً للتعبير والاحتجاج لحظة الأزمات السياسية الكبرى.

ويبدو أن هذا السلوك المتوتر «الخربشة»، يتحوّل اليوم من جدار الرصيف إلى السيارة التي أضحت عرضه لعدوانية «المخربش» وتعبيراته الضاغطة، بما فيها من كبت جنسي أو هوس بفريقه الرياضي المفضّل في الغالب. إن افتكاك الرّصيف هو، في آخر التحليل، افتكاك للمجال العام بالمعنى الهابرماسي للكلمة، أي حلبة النّقاش التي يتشكّل فيها الرأي العام ويستوعب مشاغل الناس وهمومهم. فالتقاطعات الاجتماعية في الرصيف يمكن متى استقرت وترسخت أن تساهم في بلورة الرأي العام. أما الاستحواذ عليه فقد يفضي إلى مراقبة صياغته الجماعية بخنق فرص التداول في الآراء وتبادلها حول القضايا السياسية، مثلاً، من خلال النقاش العام.

وضمن هذه الحالة المجالية العامة التي ضاق فيها الرصيف في الأجزاء الشعبية من المدينة، وافتكّت معه الساحات العامة من قبل وسائل النقل والبلديات والإدارات، قلّت مجالات التهدئة التي كان المارة يهجعون فيها، حتى بدت المدينة دون حقيقة اجتماعية ودون مركز تتجمع فيه وتتكثف قيم المدينة وروحيتها، حركة دوران في الفراغ ودون وجهة نهائية محدّدة، تذكّر بمدينة طوكيو التي رسم مملكة علاماتها رولان بارت (Barthes, 2002: 374).

طوكيو كما رآها بارت لها مركز ولكنه فارغ. فكلّ مدينة تدور حول مجال محرّم ولا مبال. والمركز هنا فكرة متبخرة في مدينة بلا عناوين، مكوّناتها تتّسم بخفاء الاسم. كذلك هي مدينة تونس، بلا رصيف وبلا وسط إلا من شارع كبير، «شارع بورقيبة»، يقسمها شطرين، ولكن دون دلالة تذكر.

وبصورة عامة، تبدو المدينة منسوجة من علامات فارغة لغياب العلاقة بين الدّال والمدلول إذا تعلّق الأمر بالمدينة الحديثة. فليس فيها ما يعلم «بتونسيتها» عدا العَلَم الذي يحمل ألوان الحزب. أما المدينة العتيقة، فقد تصحّرت فيها العلامة هي أيضاً واجتاحها، بعد أن أفرغت من أهلها، ما يشبه حرب الأيقونات (Iconoclasmes). تتآكل العلامات في هذه المدينة الأثرية بعد أن تقطّعت أوصال السيرورة فيها، واستبدلت وظائف مؤسساتها التقليدية بوظائف جديدة تحديثية.

وإلى جانب افتكاك الرصيف والاستحواذ عليه، تنزع الساحات العامة إلى الاختفاء هي أيضاً: «ساحة العملة»، «ساحة باب الخضراء»، إلا الساحات التي تحمل رمزية سياسية، فإنها بالمقابل تمتد وتتوسّع كساحة «القصبة» المحاطة من كل الجهات بأهم مؤسسات الدولة، من قبيل الوزارة الأولى. القصبة رمز لهيبة الدولة، ولأنها كذلك، تؤدّى فيها التحية للعلَم كل يوم.

www.arab-unity.net

رابعاً: نحو الإشهار في المدينة

يُجيز الخطاب الإشهاري التونسي (الدعاية)، عادة، ما لا تجيزه اللغة، فيتلاعب بقواعدها ونحوها وصرفها، ليخلق نحوه الخاص. ومن قواعده الخروج من المذكّر إلى المؤنث، تغليباً للتأثيث على التذكير. فضمير المخاطب المذكّر «أنتَ» قليل التداول في لغة الإشهار، يتبع في ذلك نشاط اللغة في المدينة التي يغيب فيها التذكير إلا لمن كان حديث العهد بها وباستعمالاتها. أمّا الإشهار فلا يحتاج إلى الإضافة للتأنيث، لأن القاعدة هي التأنيث في الاستعمال الاجتماعي للغة في المدن التونسية (أما ريفها فالتذكير فيه هو القاعدة حتى للمؤنث). وليس هذا مردّه تخصيص المرأة على الرجل في الخطاب الاشهاري، إنما التأنيث المطلق خاصية مدينية استوعبها الإشهار فتحوّل إلى علامة من علامات المدينة، كهذه المعلّقة الإشهارية لنوع من الشوكولا: «إنتِ اللّي تُحكمْ».

النحو في اللغة جملة من القواعد الصارمة، المتواضع عليها. يردّها الإشهار مرنة ومتحرّكة لأن عقيدته المباغتة،وغير المتوقّع والعابر، سباق لا ينتهي من أجل شدّ الانتباه والتّحكّم في السلوك الاستهلاكي، إلى الحد الذي يمكن معه أن تتحوّل البضاعة إلى كائن حي قابل للأنسنة.

كل شيء جائز في الإشهار، بصرف النظر عن القواعد، ما دام التّصرف والتصريف الإشهاري يثيران الدهشة، ويحققان الإثارة، ويجلبان الانتباه. فالهمزة مثلاً، قطعية في كل الأحوال، أكانت أصلية، في جذر اللفظ، أم لم تكن، من قبيل الأمثلة التالية: أُرْبُحْ دجاج، إلعب وإربح، متعة الإنتعاش، الياغورت إلّي يقوّيك. وقد يكون مردّ الإصرار على الهمزة القطعية دون الوصلية طلب التصديق في جودة البضاعة، مرادٌ قد تعجز عن إبلاغه همزة وصل.

والظاهرة الإشهارية، هنا، تقوم على عناصر وصيغ لعلها من خصوصيات الإشهار التجاري التونسي، ومنها النفور من الفصيح في اللّغة فيلوذ بالمنطوق احترازاً ممّا قد يفضي بالعبارة إلى الثقل على اللّسان، بصرف النظر عن سلامة اللغة بحثاً عن نوع من الجناس يكون فيها للجملة إيقاع قد يسهّل ترسخها وييسّر حفظها من قبيل: «الياغورت إلّي يقوّيك وسومو sympatique». مع أن الجناس قد تخلصت منه اللغة العربية منذ عصر النهضة.

ويظل المدهش في كل هذا نبر الهمزة حتى في غير موضعها. فتوجد أحياناً بالقوة، وإن لم تكن من جذر اللفظ. وتكمن المفارقة في اعتماد التخفيف والتسهيل في الجملة الإشهارية، إذ يلجأ إلى نشاط اللغة في استعمالاتها الدارجة، والتغاضي عن اللسان الفصيح من جهة، والتشديد على الشّدّة ونبر الهمزة في الغالب من جهة ثانية، لكأن الشَّدّة والهمزة تبدوان من أقوى العناصر الإقناعية، الإغرائية التي تستوقف المار وتشد انتباهه. يدخل الإشهار، أحياناً، في مسالك وعرة، عنوة أو اعتباطاً؛ فالهمزة كانت موضع خلاف فقهاء النحو، واستهجنها الرسول محمد (ﷺ)، حين منع أن يُهمز باسمه في قولهم «نبيء اللّه»، فاستعظم بعده أهل المدينة النبر. على أن القرآن، وهو الجامع للهجات عربية مختلفة، قد نزل به. ونبر الهمزةِ جرى استعماله؛ عربياً، لدى القبائل الضاربة في بداوتها، غير أنها

www.arab-unity.net

لا تُنبَر لدى أهل المدينة. أما الإشهار في مدينة تونس، ورغم نزعته التسهيلية، الشعبية، فإنه يهمز، ويغالي في ذلك أحياناً.

ومن عناصر الإثارة في الإشهار أيضاً اعتماد صيغ التعجب المضمرة أو المختزلة في علامة «!»، وغالباً ما يقع تكرارها على هذا النحو «!!!» زيادة في إثارة الانفعال إزاء بضاعة ما. ولإثارة فضول القارئ الاكتفاء بعلامة الاستفهام «؟» على اللافتة الإشهارية، ثم توضيحها بعد مدة. وهنا يكون غياب الرسالةِ، رسالة في حدّ ذاتها؛ فراغ دلالي يُنبّت محتوى بمجرد إخفائه. إنه نفي التّدلال (Négation de la signifiance) بقصد تكثيفه.

في مدينة تونس لغتان تتصارعان على افتكاك المجال، لغة فرنسية يراها التاجر الأنسب لترويج سلعته، ولغة عربية مكمّلة للعبارة الفرنسية وتابعة لها، رغم أنها تحتل الحيز الأكبر في مساحة العنوان الإشهاري. وما كان لها أن توجد على هذا النحو لولا القرارات البلدية التي تمنح الأولوية في الكتابة الإشهارية للغة العربية. ولكن التاجر يصر على قلب الأولويات بضروب من التحايل تجعل الفرنسية، بدافع ذرائعي، أكثر مقروئية ووضوحاً، كأن تكون العربية مجرد كتابة صوتية لأصل فرنسي. ولا تهم سلامة نصّها من أخطاء النحو والرسم والترجمة إلا ما تعلق بالنّص الفرنسي، فإن الحرص كبير على صوابه. لكأن بالخطأ عربي في اللغة الإشهارية في مدينة تونس، والصواب ما كان فرنسياً. ينسحب هذا أيضاً على الأحداث البلاغية: العربية تقريرية مباشرة في لغة المدينة، والفرنسية استعارية مجازية.

وبصرف النظر عن متغير اللغة، عربية أو فرنسية، مروراً إلى متغير الجغرافيا الاجتماعية، فإن اللغة الإشهارية تصفى، فتصبح أكثر قدرة على البلاغة والتبليغ في الأحياء الراقية. ويقلّ صفاؤها ويصير أكثر مباشرة كلما توغلتْ في الأحياء الشعبية.

هذه العناصر يتقاسمها النص الإشهاري في مدينة تونس بصرف النظر عن الجغرافيا الاجتماعية. أما العنصر الفارق فيه، فصفاء في اللغة وجمال في حواملها (اللّافتة الإشهارية) وعناية بالاستعارة في الأحياء الراقية لتصبح اللغة أقل صفاء وأكثر عرضة للأخطاء كلّما اقتربنا ممّا هو شعبي من الأحياء.

وبصرف النظر عن هذا المتغير السوسيولوجي المهم، فإن لغة الإشهار في الشارع التونسي لا تقيم وزناً للتمييز السويسري بين اللغة والكلام، بل إنها تجعل الكلام لغة حين تمكنّه من استعادة نفسه. ما يقال في الاستعمال يثبّته الإشهار لغةً لها منطقها، لأن عامة الناس في تونس يرون في الفصيح «غرائبياً» (آتياً من مكان آخر). ولهذا تمرّ العبارة التالية التي أنتجتها «اتصالات تونس» دون أن تثير استهجاناً: «شَرّجِي بدينار». والشّرج، في اللّغة، أعلى ثقب الإست.

ولغة الإشهار بصورها، انبثاق لغير المتوقّع، تقفز إلينا فجأة، حتى تصل حدّ الحركة العدوانية لقلّة الحرفية فيها وحداثة التجربة الإشهارية في الشارع التونسي. وعدوانيتها تكمن في استفزازيتها للقدرة الاقتصادية من خلال «وظيفتها الإيحائية» التي تلوي ذراع المستهلك وتستهدف تعديل سلوكه، كتأكيد قيم الأناقة والنبل والأفضلية والنخبة. فالناس

www.arab-unity.net

هم ما يشترونه، أو بالأحرى ما يستطيعون شراءه، وإلا فهم في الهامش، في أدنى السّلّمية الاجتماعية. إنها لغة الأقوى التي لا تعير اهتماماً لاختلاف القدرات والإمكانات، ولا يهمّها الخطأ والصواب، بل تدير ظهرها للواقع الموضوعي لتخلق عالمها من خلال النماذج بتحريك الرغبة وتشغيل الإغراء على قلّته (Baudrillard, 1996: 682). لا بدافع الإشهار عن علامات واقع فعلي أو ممكن، بل يبث واقع العلامة التي غالباً ما تكون علامة الأقوى، لتتحول بفعل التكرار إلى واقع فعلي لما يتورط فيه المستهلك، بصرف النظر عن انتمائه. إنه ضرب من الدمس أو التسطيح الاجتماعي الذي يعادي الفروق والتنضيدات، فيجعل من الفئات والطبقات مجتمعاً استهلاكياً واحداً. تلك مؤامرة الإشهار التي توحد الناس، جميع الناس حول العلامة باعتبارها، في حدّ ذاتها، سلعة وموضوعاً استهلاكياً.

ومؤامرة الإشهار تدور رحاها على الجدار، مكتبة الشوارع. فكلّ يحاول افتكاك حيزه بتكبير الصورة على طوله وعرضه، ما دامت الأحداث البلاغية، مجازًا واستعارة وكناية، قليلة في النص الإشهاري، فيلجأ إلى غطرسة الحجم. ورغم قلّة الأشكال البلاغية، فإنها تنحصر خاصة في الأحياء «الراقية» دون سواها.

تكاد لغة الإشهار أن تبتلع المشهد المديني ومختلف أنماط التعبير فيها. ولكن المشهد بلا عمق، وعرضي، وسرعان ما يُنسى، ففيه تكريس للأشكال السطحية: «الدينار كْسبْ صحتو»، «تزمّر في الـ Feu rouge?»، «اليوم الـ TAXE علينا حتّى على الـ FIXE»، «بنّتها تلم العايلة»، «مغروم بالتقرميش»، «مبروك من زادلك». وفي هذا تراجع للصور المجازية واكتفاء بما هو تقريري مباشر. إنه نمط التعبير المهيمن، لكنه «سديمي بلا قواعد»، وبلا ضوابط في النحو والرسم. يتحدث جان بودريار عمّا يسمّيه «الإشهار الصفر»، فيقول: «إن ما نعيشه اليوم هو ابتلاع نمط الإعلان لكل أنماط التعبير الافتراضية، فكل الأشكال الثقافية الأصيلة، وكل الكلمات المحدّدة مبتلعة في هذا النمط لأنه بلا عمق وفوري وسريع النسيان. إنه انتصار الشكل السطحي، الحدّ الأدنى المشترك لكل مدلول، درجة صفر في المعنى، انتصار تراجع المعنى لكل الصور المجازية. إنه أدنى شكل لطاقة الرّمز. إن هذا الشكل عديم المفاصل، وفوري وبلا ماض ولا مستقبل ولا تحوّل ممكن، يغلب كل الأشكال الأخرى، لأنه آخرها» (Baudrillard, 1981: 131).

خامساً: السيارة والمدينة

السيارة أيضاً بعد أساسي من أبعاد الحياة المدينية. لغة خارقة للغة؛ أبعاد خفية خلف التجلي ومنها، وبما فيها من متمّمات انعكاس الأنوي النرجسي (Projection de légo)، في سياق بدا فيها الاستهلاك نمطاً حياً من الروابط مع الآخر. يتجاوز الممارسة المادية وفينومينولوجيا الوفرة والبذخ، ليصبح جوهراً دالّاً، معنًى، تلاعباً نسقياً بالعلامات (Baudrillard, 1978: 276). السيارة بهذا المعنى، ضرب من العلاقة مع الآخر، تموقع، روابط من القوة والمنافسة والرغبة في الهيمنة أو في الإقناع بالوجاهة في الحدّ الأدنى. يرى بودريار أن امتلاك السيارة هو بمثابة شهادة مواطنة، وتمثّل فيها رخصة السواقة رسالة مصادقة

www.arab-unity.net

على نبل هذه الملكية. ويتخذ سحب الرخصة وقعاً كارثياً أحياناً (Baudrillard, 1978: 93). أمّا الحركة دون عناء، والسرعة حين القدرة على تجسيم عبارة «يطوي الأرض طياً» فمصدر غبطة دينامية (Baudrillard, 1978: 94) ناتجة من اختراقات وتحكم في الزمان والمكان. والسيارة كذلك إيحاء بخطاب مضمر، يتأتى المعنى فيه من علاقة جدولية غائبة، ولكنها متلازمة في الحياة العامة، أوضحها المرأة والبيت. السيارة ــ المرأة ــ البيت، جمع مؤنث، علاقة جدولية، متى اجتمعت كانت مدخلاً لممارسة الجنس ولفنطازمات الذكورة.

السيارة حاضرة في الخطاب اليومي بكثافة. إنها موضوع خطاب، تُقارن فيه بالمرأة لحظة التذمر من فرط الاستهلاك والتكلفة. المرأة مرهقة مادياً، وكذلك السيارة بعد أن تحولت من بذخ إلى حاجة، مثل الأكل والسكن واللباس، وربما الجنس أيضاً.

ويبدو أن السيارة تنزع نحو الكفّ عن تغذية التمايز بعد أن أصبحت شيئاً عادياً، واسع الانتشار، وفي متناول أغلب الأصناف الاجتماعية. فمشروع «السيارة الشعبية» في تونس مثلاً سمح بتملّكها دون مدّخرات ودفعات مسبقة، ممّا قلّص بعدها التمايزي اجتماعياً، بل إن «الشعبية» أضحت قيمة تصنيفية تشير إلى الشعبي المحدود الإمكانيات. أمّا العلامة التجارية «فورد» أو «بيجو» مثلاً، فما زالت تحتفظ بهذه الكفاءة التمايزية، كأن تمتلك سيارة غولف. هذه الكفاءة التمييزية يمكن بلوغها بالبحث في العلاقة الجدولية بين مختلف العلامات التجارية الأخرى المتداولة وعلاقة ذلك بالأصناف الاجتماعية؛ العلامات التجارية «جاغوار» و«فولكسفاغن» تنشّط المخيال، وقد تفسح المجال للحلم. أمّا «كليو» و«بيجو»، فمنتهكتان إلى حدّ ما بسبب الوفرة في الشارع التونسي. والـ «هامر» بلونها الأسود فمخيفة ومشبوهة، خاصة بعد أن ارتبطت علامتها بقدرتها التدميرية في العراق. أضحت السيارة في المجتمع الفرنسي منذ نصف قرن تقريباً شيئاً مبتذلاً، في ما يقول بارت، فقد فُكّ السحر عنها، وفقدت ما كانت تتمتع به سابقاً من سحر وقداسة، فلم تعد بذخاً، وكفت عن أن تمنح المعنى وأن تكون علامة. والسيارة كالخبز: كان الخبز يحتفظ في السابق بسلطة ميثولوجية قوية، إذ كان في قلب صراع العالم من أجل البقاء، وكان رمزاً لمقاومة طغيان السلطة في «انتفاضة الخبز» التي حدثت في تونس عام ١٩٨٤، أما الآن، فقد فَقَدَ وجوده الميثولوجي ليصبح بلا دلالة، كما السيارة التي لم يبق فيها إلا آثار ميثولوجية ضعيفة، ويبدو أنها وقتية (Barthes, 2002: 237). ومع ذلك، تمنح السيارة، بما هي فضاء داخلي، بعداً حميمياً، وهي رديفة البيت بما تمنحه من استراحة وحرية تتقابل مع الإكراهات الاجتماعية، حتى إنها تتحول أحياناً إلى فضاء للحب وممارسة الجنس.

السيارة تعوّض اليوم الجواد الذي كان حكراً على النبلاء أو الوجهاء، أي الخاصة من العرب، ولا سيما إذا كان أصيلاً. أما العامة التي لا رأسمال رمزياً لديها، فلا أمل لها في امتلاكه إلا إذا كان من «سقط المتاع». كذلك يمكن أن تكشف السيارة عن تراتيبة اجتماعية، حتى إن التونسي، اليوم، يستطيع أن يصنّف الناس بحسب نوعية السيارة، إذ إن امتلاك بعضها اليوم يبدو حكراً على فئة دون أخرى. على أن السيارة في حدّ ذاتها، بما هي متاع، ليست أداة تصنيف بعد أن صارت رائجة ومستهلكة ونزلت إلى «العامة» من الناس، إنما

www.arab-unity.net

علامة السيارة هي التي تمنح القدرة على التصنيف والتمايز. فالسؤال التقليدي عن نوعية السيارة التي تمتلكها يخفي سؤالاً عن مكانتك في السّلّمية الاجتماعية، وخصوصاً بعد أن بات اقتناؤها منزوعاً من وظيفته، ومن غائيته الأصلية المتمثلة في تيسير التنقل. لقد حلّت علامة السيارة محل السيّارة وافترست غائيتها، إذ خنقت الوفرة حركة المرور فأصبحت السيارة عبئاً ثقيلاً على الحياة العامة وعلى المعيش اليومي، فلا يُتسامح إلا مع علامة السيارة الفخمة بمشهديتها المثيرة. يحدث هذا جرّاء فرط السوق وأنوميا الاستهلاك الذي ابتلع الفضاء الجغرافي، والتهم ما كان للمارة من مساحات ضيّقة يتحركون فيها. المهم هو تكثيف الاستهلاك بصرف النظر عن النتائج. البنية التحتية للعلامة (الدّال) قُوّضت ولم يبق إلا مدلولها. ولا مجال في السيارة، بما تمثله عند الناس، لثنائية التعيين (Dénotation) والإيحاء (Connotation)، فما ظلّ إلا الإيحاء الذي التهم مستواها المادي، الموضوعي، المباشر.

سادساً: صور المدينة

الصور قوة رغم أنها ليست سوى أيقونة، تخلق وتعيد الإنتاج. وقد يصل بها الحد، ولو مخيالياً، إلى المساهمة في الخلق والتكوين؛ إذ جعلها ابن حزم الأندلسي في **طوق الحمامة** مصدراً من مصادر الولادة والإنجاب، من خلالها تتحدد ملامح الجنين. وقد تقلب البياض سواداً والسواد بياضاً: «ذُكر عن بعض القافة أنه أُتيَ بابن أسودَ لأبيضين، فنظر إلى أعلامه فرآه لهما غير شاكّ، فرغب أن يُوقف على الموضع الذي اجتمعا عليه، فرأى فيما يوازي نظر المرأة صورة أسود في الحائط، فقال لأبيه: من قَبل هذه الصورة أُتيتَ بابنك» (ابن حزم، ١٩٩٢: ٨٨).

في شوارع المدينة مدوّنة صور حمّالة أوجه، بطاقات بريدية وصور إشهارية، قابلة لتأويلات مختلفة، متفلّتة من كل تحديدية سوسيولوجية، فلا تفسّر ببعد واحد يُغني عن بقية الأبعاد. ولكنها مع ذلك، ورغم أنها حمّالة أوجه، فإنها قد تخفي بعداً اتفاقياً، تعاقدياً مقنّناً. يعبّر في حده الأدنى عن رؤية طبقة ما، كانت وراء صوغ هذه الصور على هذا النحو دون غيره. وتزداد الصعوبة حدة حينما ننزع إلى بلوغ العلامات التي تكشف عنه الصورة دون البحث في سوسيولوجيا التّقبّل، أي في الاستعمالات الاجتماعية للصورة الفوتوغرافية، كما فعل بيير بورديو في **فن متوسط** *(Un Art moyen)*: «محاولة في الاستعمالات الاجتماعية للصورة الفوتوغرافية» (Bourdieu, 1965). وهنا الصورة مع بورديو منظور إليها من زاوية الانتماء الاجتماعي الطبقي، فكلٌ يحدد مواطن القوة فيها بحسب الظروف الاجتماعية الطبقية. هكذا تكشف عنده الصورة عن وظيفة اجتماعية ترتبط بـ «هبيتوس» (Habitus) الطبقة، على معنى أنها ليست تسجيلاً حرفياً وموضوعياً للعالم المرئي، بل هي تأويل للواقع وفق رؤية طبقية، فتكون الصورة فقيرة فنياً لدى الطبقة العمالية، وتتكثّف جماليتها الفنية لدى الطبقات العليا على قلّة هذه الممارسة لديهم. يتمثّل الاستحقاق الأول لبورديو في تشريعه لعلمية الصورة الفوتوغرافية. فمع هذا المؤلف أضحت الصورة موضوع دراسة سوسيولوجية بعد أن كانت دون ذلك. لقد بيّن أن في الصورة بُعدًا تعاقدياً يكشف عن وظيفة اجتماعية ترتبط بـ «هبيتوس» الطبقة، إذ إن الانتماء الاجتماعي هو الذي يحدد الممارسة

www.arab-unity.net

الفوتوغرافية. أما صور الشارع في المدينة التونسية، فلا تفرز فروقاً طبقية، بل تبدو كتلة واحدة تتغاضى عن الأصول الاجتماعية والجغرافية تراهم بعين قوية غالية، فلا ترى إلا ما يؤمّن مصلحتها ويؤكد تفوّقها ويعيد إنتاج هيمنتها. وما عدا ذلك هوامل لا تعنيها، فتختفي من الصورة، لتكون أبرز العناصر الدالة بقوة غيابها عنها لحظة القراءة العلمية.

وهنا بالذات تبرز نجاعة المفهوم البارتي «هوامل الواقع» (L'Effet de réel) أو «فائض الوصف» (Superflus) وما يحدثه من تشويش على التمفصلات الكبرى للبنية؛ فائض وصف لكنه يحتل مساحة ضمن النسيج السردي (Barthes, 1984: 167)، ويتمفصل في البنية كوحدة قابلة للتجزئة. كذلك هي صورة الإشهار والبطاقات البريدية تتلاعب بالواقع الحي وتشوّش عليه فلا ترى إلا أثره. فبين الواقع ورؤية الواقع تظهر عناصر أخرى ناسجة لصورة مجتمع اختفت تناقضاته وخيباته وتنضيداته، وانتفى التاريخ، وزالت الطبقية.

وخلف خفاء الاسم الذي عبّرت عنه مدوّنة الصور المدروسة، وهي تنتخب مشاهد من الواقع الاجتماعي أو من هوامله، يبدو أثر الواقع راسماً لرؤية مختلفة للعالم الاجتماعي صاغتها أعين المهيمن، بما فيها من انتقائية قد تكثف حضور أي عنصر مهمل، ثانوي، وتغيّب المجتمع نفسه. المجتمع عينه غائب أساسي في مدوّنة الصور بتغيير المشاهد المحيلة إليه والتلاعب بها إلى حد تشويه هويتها، فلا يمكن التعرف إلى تفاصيلها. تذهب البطاقة البريدية بنا بعيداً في تقاطع عناصرها وألوانها وأضوائها وفي اختياراتها وإقصاءاتها، فترى أرضاً لا بشر فيها، وطبيعة فاقدة لطبيعتها، ومتوحّشاً همجياً ناعما، فكأن الصورة تسعى إلى «إخراج الحي من الميت»، فتخلق المتوحش بعد انقراضه، وتعيد الاعتبار إلى الأنثى بعد أن فكّ السحر عنها وتحيي المدينة العربية الإسلامية بعد موتها. وهي في هذا ترسم صورة مجمدة للعالم، وتستحضر مُثُلاً تُحرّك شعور من مرّ من هنا ذات يوم زمن الاستعمار، وفترة الحرب العالمية الثانية وتُرضي فنطازيا غربية باحثة عن تحقيق صور تهجع في المخيال عن ثقافة مجتمع «عجيب»، روّجت له وكالات الأسفار. ولأنها كذلك إرضاء لمثل غربية ما تزال تخضع مجتمعاً تحديثياً لتنميطات ثقافة قامعة، تبدو فيها البطاقة البريدية، فيما تكشف عنه من «بنى أولية للدلالة» إعادة إنتاج القامع لثقافة المقموع.

والبطاقة البريدية، بما هي صورة عن المدينة، تطغى فيها إعادة إنتاج الهيمنة بتغذيتها لفنطازمات السيد الأبيض. هذا دور يجسّمه التونسي الأسود «الشوشان» الذي غالباً ما يظهر سائقاً لجمل يمتطيه السائح. فكأنّما بلسان حال الصورة تقول: تعالوا إلى طبيعة عذراء، جميلة لا أجسام بشرية فيها إلا لتأثيث جمالية المشهد. إنها نصّ الأموات ما دامت قد ألغت الحياة الاجتماعية والإنسانية من مدوّنتها، إلا من بعض العناصر الحيّة التي تُؤثّث بدورها لإعادة إنتاج صور تهجع منذ الاستعمار في مخيال المعمّر القديم.

هذه الصور التي تمثل عنصراً من عناصر المشهد المديني توهم بالإخبار عن الواقع وعن هويّة العين التي رأته. ولكن العين التي تنظر لا ترى، أو لا تكاد ترى الواقع، كما هو بتناقضاته وأبعاده الواقعية، إذ تمقت الانعكاس والتماثل لتتلاعب بالوهم والفنطازم، فتخلق عالماً مخيالياً فاقداً في الغالب المرجع والعمق، وتحرص على أن تحجب المرجع الذي هو المجتمع،

www.arab-unity.net

وتكسّر العمق بما فيه من سيرورة. يدير المصوّر ظهره لكلّ هذا، ليرى بعيني رأسه الثقافيتين فيستعيد طبيعة لا طبيعة فيها، وإنساناً متوحشاً آكلاً للأفاعي والثعابين، وجِمالاً حلّت محل البشر لكثافتها في الصورة، تتكلم وتُرحّب وتُحب. فكأنما الجمل رمز الحياة في صحراء لا حياة فيها، وكأنما الجمل طوطم، بمعنى العلاقة أو التحالف أو الارتباط القائم على رمزية الجمل. تحبس الصورة التي تُروّج وتبيع الصورة التي يحملها الكولونيالي عنّا، بما فيها من مركزية أوروبية، أنفاس مجتمع فلا ترى حركته وسيرورة تطوره.

لا شيء في الصور البريدية المعلّقة في المدينة يُنبئ عن نزعة واقعية، عن علاقتها بموضوعها. هنا تتكسّر العلاقة بين الدّال والمدلول، بين الصورة بموضوعها الذي لم يعد موضوعاً، حتى وإن كان بعدُ على قيد الحياة، والمدينة التي استهوت جان ديفينو (Duvignaud, 1976: 192) بتقاطع الأرض والأعمار والناس والطقوس،طبقات منضّدة من التاريخ الحي بما فيه من صراع من أجل الوجود، هذه المدينة بمشهدها الجدالي، الشهواني أحياناً، تردّها الصورة أثراً بعد عين.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة تعريف المدينة بغير ما كان متداولاً من عناصر تعريفية أهملت الرصيف والإشهار والسيارة، فلم تر إلا بشراً وحجراً وعمارة. لذلك كانت مقارباتها أقرب إلى الكم منها إلى الكيف. ولأنها كذلك، لم تتمكن من بلوغ الدلالة لتقف عند المستوى النفعي، الذي يقوم على وظائف المدينة واستعمالاتها، دون الحديث مثلاً عن الإنجازات البلاغية للمدينة والمدينيين. فنادراً ما يُتطرّق فيها إلى الدلالة التي تجعل من المدينة لغة حقيقية بغير مجاز.

إن مستعمل المدينة، الذي هو نحن جميعاً، لا يتنقّل في مجال مادي فحسب، بل في مجال رمزي ودلالي فيه من النّصوص الاجتماعية ما يجعل من المديني في تنقلاته والتزاماته، قارئاً بامتياز. هذه النظرة تدفع باتجاه مقاربة دلالية للمدينة تُراود لعبة العلامات وهي تتشكّل في بُنى. واقتراباً من هذه المقاربة السيميولوجية، تبدو مدينة تونس بلا وسط يتكثّف فيه المعنى. هذه المدينة يطغى فيها الخاص على العام، علاماتها فارغة بعد أن تكسرت العلاقة التاريخية بين الدّال والمدلول، خاصة إذا تعلق الأمر بالمدينة العتيقة التي اجتاحها ما يشبه حرب الأيقونات، تلك التي تقتل العلامة فلا تترك إلا دوّال لا مدلولات فيها، لأن السيرورة هنا تقطعت أوصالها، إذ استُبدِلت المؤسسات التاريخية بأخرى تحديثية، كأن تتحول مدرسة قرآنية إلى مؤسسة للتكوين المهني. ضمن هذا التنكّر لما هو تاريخي ينفر إشهار المدينة مما هو فصيح في اللغة، ويعرِض عن نحوها وصرفها ليصوغ نحوه الخاص. على أن بلاغته هي التي تُحيي الميّتَ من تاريخ البلاغة، كالجناس مثلاً، هذا الذي يعود بقوة رغم تخلص اللغة العربية منه منذ عصر النهضة. ولكنها بلاغة تُوزّع حسب سلّميّة اجتماعية من الأعلى إلى الأدنى، فتُكثر من الجناس والاستعارة والمجاز في الراقي من الأحياء، وتقتصد في هذه الأشكال البلاغية حين المرور إلى الأحياء الشعبية والفقيرة.

www.arab-unity.net

وكمحصّلة لكل هذا، يبدو المواطن هو الغائب الأساسي في تصميم المدينة. فبقدر ما يمتد الرصيف يتكثّف معنى المواطنة. وبقدر ما يتقلص حيزه، تتقلص معه قيمة المواطنة. الرصيف مجال عام يستوعب المواطن في لحظة من لحظات وجوده الاجتماعي اليومي. ولكن مصمّم المدينة صوّره بطريقة أداتية (Instrumentale) وظيفية تراعي النفعي ولا تعير اهتماماً لما هو عام. فالمنطق الأداتي هو الذي يتصرف في المجال المديني على حساب الجمالي والثقافي والوجودي والحضاري. هذه الجوانب تأتي في آخر التصنيف. وهنا، وضمن هذه العقلية الأداتية ــ التقنية يُسند للسيارة ما لا يُسند للبشر من حيز عام.

ولقد توقفت هذه الدراسة كذلك، عند ما يحدث من انتهاك للعلامات التاريخية للمدينة، وما في ذلك من اعتداء، قد يكون غير واع، على رمزية المدينة العتيقة. فالمنازل التاريخية فيها بجمالياتها «العالية» تتحوّل إلى ورشات ومصانع. كما تم قلب المنطق الترابي للمدينة رأساً على عقب. فلقد صمّمت المدينة التاريخية على نحو تفاضلي ينطلق من الفضاء المقدس، فالنبيل، فالعادي، وصولاً إلى الهامشي أو الآخر التّخومي.

أما اليوم فقد اضطربت، أو تعطّلت، هذه التراتبية ليصعد ما كان هامشياً إلى المركز، مخترقاً «المقدس» و«النبيل». بهذا المنطق الجديد تحوّل من كان بالأمس يسمّى «أعرابياً» إلى واحد من أهل المدينة، محمّلاً بثقافته ورموزه. فأدى هذا إلى حالة من «التيه» (Errance) تعيش فيها المدينة فوضى الرموز وحروبها □

المراجع

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (١٩٩٢). **طوق الحمامة في الألفة والآلاف**. القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر.

Annie Block, Raymand (2005). «Du Tag au Graffi jusqu'au presque murales.» dans: Jeanne Brody (dir.). *La* Rue. Toulouse: Presses universitaires du Mirail. (Socio-logiques)

Barthes, Roland (1984). *Le Bruissement de la langue*. Paris: Editions du Seuil.

Barthes, Roland (2002). «L'Empire des signes.» dans: Barthes, Roland. *Oeuvres complètes. Tome II, 1966-1973*. Paris: Ed. du Seuil.

Baudrillard, Jean (1978). *Le Système des objets*. Paris: Gallimard. (Collection Tel; 33)

Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Editions Galilée. (Débats)

Baudrillard, Jean (1996). «Sociologie de masse.» dans: *Encyclopedia Univer*-salis (Paris: Editions Encyclopedie Universalis. Corpus 14.

Boudon, Raymond [et al.] (2001). *Dictionnaire de Sociologie*. Paris: Edition France loisirs.

Bourdieu, Pierre (1965). *Un Art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Editions de Minuit. (Le Sens commun)

Duvignaud, Jean (1976). *Le ça perché. Paris: Stock. (Les Grands leaders)*

Karoui, Abdeljelil (1975). *La Tunisie et son image dans la littérature française du 19ème siècle et de la 1ère moitié du 20ème, 1801-1945*. Tunis: Société tunisienne de diffusion.

www.arab-unity.net

الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية
دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض(*)

عزيزة عبد الله النعيم(**)
أستاذة مساعدة في قسم الدراسات الاجتماعية، جامعة الملك سعود.

تعالج هذه الدراسة جانباً مهماً من الجوانب الاجتماعية في المدينة، حيث تركّز على دراسة الفقر الحضري في الأحياء الشعبية القديمة وسط مدينة الرياض، مثل الأحياء التابعة لبلدية «البطحاء»، حيث تشهد الأسر في تلك الأحياء ارتفاعاً في حجم الأسرة مع انخفاض في الدخل، كما تشهد نسبة أمية مرتفعة، ويعيش سكانها في الغالب في منازل صغيرة، تقدر في المتوسط بعمق ١٠ أمتار وعرض ٥ أمتار، يغلب عليها الطابع الشعبي، وبعضها لم يدخل ضمن عمليات الهدم والتوسعة، وبعضها الآخر استبدل بما يسمى بـ «البناء الصامت»، وهي مساكن شعبية متلاصقة حظيت بتوسعة بعض شوارعها تسهيلاً للسكان ولحركة المركبات، وخاصة سيارات الخدمات العامة.

تتمتع مدينة الرياض بخاصية الجذب كغيرها من المدن السعودية، إلا أنها تحتل مركز الصدارة بين مدن العربية السعودية من حيث عدد سكانها، فقد بلغ حوالى ٤,٤ ملايين نسمة عام ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م. ويتوقع أن يشهد عدد الأسر معدلات نمو بنسبة ٧ بالمئة خلال السنوات العشر القادمة، ليبلغ حوالى ٩٤١ ألف أسرة(١). كما بلغ معدل النمو السكاني فيها في السنوات الخمس التي تسبق عام١٤١٨هـ/١٩٩٨م ٨,١ بالمئة، ويحتل السعوديون نسبة نمو سنوي عالية تبلغ ٩,٦ بالمئة، ويمثلون نسبة ٦٩ بالمئة من إجمالي سكان المدينة(٢). يرجع هذا النمو الحضري في الغالب إلى الهجرة الداخلية التي تعدّ المؤثر الرئيسي في حجم السكان، فقد أوضح المسح الديمغرافي لعام ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م وباستخدام متغيّر «محل الميلاد»، أن منطقة الرياض تحتل المرتبة الأولى بين المناطق الجاذبة في العربية السعودية(٣).

كما اتضح من نتائج مقياس «التكيف الاجتماعي للمهاجرين الريفيين» الذي قامت

(*) تمثل هذه الدراسة الخلاصة التنفيذية للكتاب الذي نشره مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ (٧٥) بالعنوان نفسه (٤٠٠ ص).

(**) البريد الإلكتروني: azizai2@yahoo.com.

(١) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «المناخ الاستثماري في مدينة الرياض،» **تطوير** (الملحق)، العدد ٣٤ (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ١٣ و١٥.

(٢) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «دراسة السكان واستعمالات الأراضي: ملخص تنفيذي،» ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ٤.

(٣) رشود بن محمد الخريف، **السكان: المفاهيم والأساليب والتطبيقات** (الرياض: جامعة الملك سعود، ٢٠٠٣)، ص ٣٨٧.

www.arab-unity.net

بتطبيقه الباحثة على حي «العود» وحي «منفوحة» عام١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، أن هناك أسراً سعودية قد هاجرت من مناطق الجنوب الغربي منذ ست سنوات فأقل إلى أحياء تقع في وسط مدينة الرياض، وهذه الأسر تعاني الدخول المنخفضة أو انعدامها، مع حجم كبير لعدد أفراد الأسرة، كذلك تعاني ارتفاع نسبة الأمية بين الرجال والنساء والأطفال على السواء.

وتهدف الدراسة الحالية التي تعدّ مكمّلة لما انتهت إليه بعض الدراسات الاجتماعية الاستكشافية السابقة إلى الإجابة عن التساؤل التالي:

ما مدى ارتباط الهجرة الداخلية الحديثة إلى مدينة الرياض والسكن في أحيائها الشعبية بظاهرة الفقر الحضري فيها؟

أولاً: أهداف الدراسة

تهدف الدراسة الحالية إلى معرفة ما يلي:

١ ـ دوافع الهجرة الداخلية لذوي الدخول المنخفضة إلى مدينة الرياض.

٢ ـ دوافع التمركز لبعض المهاجرين في الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض بالنسبة إلى السكان السعوديين.

٣ ـ التعرّف على الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لسكان الأحياء الشعبية في مدينة الرياض، ومدى مساهمتها في انتشار الفقر الحضري في تلك الأحياء.

ثانياً: متغيّرات الدراسة ومفاهيمها

١ ـ متغيّرات الدراسة

أ ـ المتغيّر المستقل: الهجرة الداخلية، وتقاس بمدة الإقامة في مدينة الرياض (فالمبحوث إما مولود في مدينة الرياض أو مهاجر قديم أو مهاجر حديث).

ب ـ المتغيّرات الوسيطة: الخلفية الثقافية والمستوى التعليمي ونوع العمل والعمر ومدة الانقطاع عن العمل.

ج ـ المتغير التابع: الفقر الحضري (المتمثل في الوضع البيئي للحي والوضع الاقتصادي لسكانه من خلال المؤشرات التالية: مدة الإقامة في الحي الشعبي، والدخل الشهري، وملكية السكن، والاعتماد على الإعانات الحكومية وغير الحكومية، والتسوّل).

٢ ـ مفاهيم الدراسة

أ ـ مفهوم الهجرة الداخلية (Internal Migration)

الهجرة في اللغة تعني المغادرة، ويعرّف القصير[٤] الهجرة الداخلية بأنها «انتقال

(٤) عبد القادر القصير، **الهجرة من الريف إلى المدن: دراسة ميدانية اجتماعية عن الهجرة من الريف إلى المدن في المغرب** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٢٩.

www.arab-unity.net

الأفراد أو الجماعات بصورة دائمة أو مؤقتة، داخل الدولة الواحدة من مجتمع محلي إلى مجتمع محلي آخر، تتوفر فيه أسباب الرزق. وقد يكون ذلك لفقر بيئاتهم المحلية أو لاكتظاظها بالسكان، وما يتبع ذلك من انخفاض في الأجور أو تفشي البطالة».

أما التعريف الإجرائي للهجرة الداخلية في هذه الدراسة، فهو أنها الهجرة التي تمّت من قبل أشخاص سعوديين أو أسر سعودية وصلت من خارج مدينة الرياض للسكن في أحيائها الشعبية الداخلية، كالعود والصالحية ومنفوحة. ويقصد بـ «المهاجر» (Migrant)، أي شخص ولد ونشأ ـ قبل سنّ المدرسة ـ خارج مدينة الرياض بالذات، وانتقل إليها كساكن (Resident)، وليس كزائر، سواء انتقل بمفرده أو مع آخرين.

ب ـ الفقر الحضري (Urban Poverty)

يعرّف باقر الفقر بأنه «حالة من الحرمان المادي التي تتجلّى أهم مظاهرها في انخفاض استهلاك الغذاء، كمّاً ونوعاً، وتدني الحالة الصحية والمستوى التعليمي والوضع السكني، والحرمان من تملّك السلع الضرورية والخلفيات المادية الأخرى، وفقدان الاحتياطي أو الضمان لمواجهة الحالات الصعبة، كالمرض والإعاقة والبطالة والكوارث والأزمات»(٥).

التعريف الإجرائي: يتضمن المظهر البيئي للحي والوضع الاقتصادي والاجتماعي المنخفض للسكان السعوديين في الأحياء الشعبية الداخلية لمدينة الرياض، ومن مؤشراته المادية والثقافية ما يلي:

أ ـ الانعزال البيئي والاجتماعي، ويقاس من خلال حدود الحي وعلاقة الحي وسكانه ببقية أحياء المدينة وسكانها.

ب ـ الفقر البيئي للحي، ويقاس من خلال سوء حالة المباني وقدمها، وتدني الخدمات العامة، كالخدمات البلدية، والخدمات الصحية، والخدمات التعليمية.

ج ـ الكثافة السكانية، وتقاس من خلال معرفة حجم سكان الحي، ومعرفة عدد أفراد كل مسكن.

د ـ انتشار الأمية، ويقصد بها الأمية بأنواعها: الأمية الأبجدية (المستوى التعليمي لجميع أفراد الأسرة)، والأمية الثقافية (الجهل بالأفكار والمعارف المفيدة للأسرة، كمجال الصحة وتنظيم النسل)، والأمية الممارسة (عدم اكتساب أي مهارات تدريبية).

هـ ـ الوضع الاقتصادي للأسرة، ويقاس من خلال نوع المهنة والدخل وعدد سنوات البطالة وملكية المسكن ومعدل الإنفاق والاعتماد على خدمات الضمان الاجتماعي والجمعيات الخيرية وهبات الأهالي والتسوّل.

---

(٥) محمد حسين باقر، «قياس وتحليل الفقر مع التركيز على الأساليب غير التقليدية،» في: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا [الإسكوا]، **تحسين مستويات المعيشة في دول المشرق العربي**، سلسلة دراسات مكافحة الفقر؛ ٨ (نيويورك: اللجنة، ١٩٩٩)، ص ٤٤.

www.arab-unity.net

ثالثاً: الفروض البحثية للدراسة

حدّدت الدراسة فروضاً بحثية لتختبر العلاقة بين متغيّرات الدراسة، وقد استطاعت الدراسة الحالية تحديد العلاقات من نتائج الدراسات السابقة والتراث النظري، بحيث يتمّ قبول الفرض الصفري (Null Hypothesis) في حالة عدم وجود علاقة بين المتغيّريْن:

ـ **الفرض الأول**: توجد علاقة بين مدة الهجرة إلى مدينة الرياض ومدة الإقامة في الأحياء الشعبية.

ـ **الفرض الثاني**: توجد علاقة بين مدة الإقامة في الأحياء الشعبية ومكان النشأة.

ـ **الفرض الثالث**: توجد علاقة بين أسباب هجرة الفرد إلى مدينة الرياض ووضعه الاقتصادي في موطنه الأصلي.

ـ **الفرض الرابع**: توجد علاقة بين أسباب رضا الفرد عن الحياة في مدينة الرياض ووضعه الاقتصادي في موطنه الأصلي.

ـ **الفرض الخامس**: توجد علاقة بين الخلفية الثقافية(*) والمستوى الاقتصادي(**) لرب الأسرة.

ـ **الفرض السادس**: توجد علاقة بين مدة الإقامة في مدينة الرياض والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض السابع**: توجد علاقة بين المستوى التعليمي والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض الثامن**: توجد علاقة بين نوع العمل والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض التاسع**: توجد علاقة بين العمر والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض العاشر**: توجد علاقة بين سنوات الانقطاع عن العمل والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

العلاقة بين أهداف الدراسة وفروضها

ـ يتحقق الهدف الأول من الفرضين التاليين: الثالث والرابع.

ـ يتحقق الهدف الثاني من الفروض التالية: الثاني والخامس والسادس.

ـ يتحقق الهدفان الثالث والرابع من الفروض التالية: الأول والسابع والثامن والتاسع والعاشر.

(*) يقصد بالخلفية الثقافية، الأصل الحضري أو القروي أو البدوي.

(**) مؤشرات المستوى الاقتصادي هي: مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، وملكية السكن، والحصول على المساعدات الحكومية والأهلية، والقيام بالتسوّل (بحيث يتم اختبار كل مؤشر من هذه المؤشرات بالمتغيّر المستقل بصورة منفردة).

www.arab-unity.net

رابعاً: الإطار المنهجي

١ ـ نوع الدراسة ومنهجها

تعدّ هذه الدراسة من الدراسات الوصفية التحليلية، التي تهدف إلى التعرف على دور الهجرة في إحداث الفقر الحضري. وقد تمّ اختيار المنهج الوصفي القائم على المسح الاجتماعي، الذي يحقق دراسة جماعات معيّنة في مساحات جغرافية محدّدة، كما يتناول وصف أوضاع موجودة بالفعل وقت إجراء المسح. وهذا المنهج يزوّد الباحث بمعلومات تمكّنه من الوصف والتفسير حيال الظاهرة المدروسة، كما يشخّص هذا المنهج العلاقات بين المتغيّرات، ويتطلب فرضيات معيّنة قبل البدء بعملية جمع البيانات من الواقع الاجتماعي (الميدان)، وفي فترة زمنية محدّدة. كما أن هذا المنهج يتناسب مع أدوات جمع البيانات التي تم استخدامها في هذه الدراسة، وهي المقابلة المقنّنة والملاحظة البسيطة.

٢ ـ مجتمع الدراسة

تم إجراء هذه الدراسة في مدينة الرياض، على اعتبار أن هذه المدينة تستحوذ على ٢٠ بالمئة من سكان العربية السعودية[٦]. وقد بلغ معدل نمو السكان فيها للسنوات الخمس التي تسبق ١٤١٨هـ/١٩٩٧م ٨,١ بالمئة. ويعزى هذا النمو في الغالب إلى الهجرة[٧]. وتعدّ الفترة من ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م إلى١٤١١هـ/١٩٩٠م هي المسؤولة عن ٧٠ بالمئة من زيادة السكان السعوديين في المدينة[٨]. وتستهدف الدراسة سكان الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض. كما اتخذت الأسرة السعودية التي تسكن في الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض كوحدة للدراسة، أي مقابلة جميع أفراد الأسرة، واتخذت أيضاً رب الأسرة، سواء كان ذكراً أو أنثى، كوحدة للتحليل.

٣ ـ عيّنة الدراسة

لتحديد موقع معيّن للفقراء في الأحياء الشعبية في مدينة الرياض، فقد اعتمدت الباحثة مسح الوحدات السكنية للأحياء الداخلية للمدينة، الذي قامت به الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض عام ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. وقد بيّن هذا المسح الأحياء الشعبية التي يغلب عليها سكان سعوديون، ومقدار دخولهم الشهرية، وأنواع المساكن، من خلال وثائق خاصة بأمانة مدينة الرياض. ومن هذه الوثائق اتضح أن تلك الأحياء الشعبية تقع ضمن بلدية «البطحاء» الفرعية (بعد أن كانت في السابق تقع ضمن بلديات فرعية أخرى). وقد كشف المسح أن نسبة ٥٤,٥ بالمئة من السكان السعوديين التابعين لبلدية «البطحاء» تقل دخولهم عن ٤٧٩٩٩ ريالاً سعودياً في السنة. وهم يتوزعون كالتالي:

---

(٦) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «المناخ الاستثماري في مدينة الرياض».

(٧) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «الهجرة والنمو السكاني بمدينة الرياض،» ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م]، ص ٢.

(٨) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «دراسة السكان واستعمالات الأراضي: ملخص تنفيذي،» ص ٨.

www.arab-unity.net

أ ـ الفئة الدنيا الدنيا (أقل من ٢٣٩٩٩ ريالاً سنوياً) وبلغت نسبتهم ٩,١ بالمئة.

ب ـ الفئة الدنيا الوسطى (أقل من ٣٥٩٩٩ ريالاً سنوياً) وبلغت نسبتهم ٢٤ بالمئة.

ج ـ الفئة الدنيا العليا (أقل من ٤٧٩٩٩ ريالاً سنوياً) وبلغت نسبتهم ٢١,٤ بالمئة.

وبالمقارنة بمداخيل السكان السعوديين التابعين للبلديات الفرعية الأخرى، نجد أن نسبتهم في الفئات الثلاث الأولى للدخل أقل من السكان التابعين لبلدية «البطحاء». كما أن بلدية «البطحاء» تضم بيوتاً شعبيةً بنسبة ٥٣,٢ بالمئة من مجموع أنواع المساكن فيها، ومع أن بلدية «الديرة» تليها في نسب الدخول المنخفضة والبيوت الشعبية[٩]، إلا أن بلدية «الديرة» تضم نسباً أعلى من السكان غير السعوديين في بيوتها الشعبية، كما تضم أحياءً يغلب على مساكنها طابع الفيلّات والقصور، مثل حي الناصرية وحي الفاخرية، بالإضافة إلى أن معظم أحيائها هي خارج المركز، وبسبب ذلك اتجهت الدراسة إلى أحياء بلدية «البطحاء». أما طريقة اختيار العيّنة، التي طبقت عليها الدراسة، فقد تمّت على مرحلتين:

(١) المرحلة الأولى، وتتمثل في اختيار عيّنة من الأحياء الشعبية

تم اختيار الأحياء التابعة لبلدية «البطحاء»، التي وقعت فيها العيّنة، بعد استبعاد الأحياء التي يغلب عليها السكان غير السعوديين، والأحياء التي يغلب على مساكنها طابع البيوت غير الشعبية، وهي أحياء «الخالدية» و«المنصورة» و«اليمامة» و«عتيقة». يتبقّى من أحياء بلدية «البطحاء» تسعة أحياء، وهي «المرقب» و«الديرة» و«العود» و«معكال» و«جبرة» و«منفوحة الجديدة» و«منفوحة القديمة» و«غبيرا» و«الصالحية». وقد تم سحب ٣٠ بالمئة من هذه الأحياء بطريقة العيّنة العشوائية البسيطة، بعد أن تم ترتيبها أبجدياً ورقّمت، ثم سحبت العيّنة بطريقة جداول الأرقام العشوائية، وحيث إن الترقيم أحادي، فإن الاختيار وقع على الرقم الأول في الخانة الأولى، وكان من أعلى الصفحة وإلى اليسار. وقد وقع الاختيار على الأحياء التالية: «العود» و«الصالحية» و«منفوحة القديمة».

(٢) المرحلة الثانية، وتتمثل في اختيار عيّنة من كل حي

استخدمت الدراسة العيّنة العنقودية، حيث تمثل الأحياء حبات عنقود العنب، واختير من كل حي عيّنة عنقودية باستخدام الخرائط الخاصة بكل حي، بحيث تمثل الشوارع حبات العنقود، وقد استبعدت الشوارع الرئيسية لكل حيّ لكون سكانها من العزاب أو الأسر غير السعوديين في الغالب. وباستخدام العيّنة العشوائية المنتظمة من تلك الشوارع، وزّع حجم العيّنة المختارة لكل حي مع مراعاة طول الفئة، وقد حدّدتـها الدراسة بخمسة شوارع أو ممرات. وهذه الشوارع الخمسة طبق عليها مسح أولي للكشف على حجم السكان السعوديين الفعلي وبيئتهم الأصلية. وبناءً على المسح الأولي، طبق المسح الثاني على السعوديين في الشوارع نفسها التي وقع عليها الاختيار.

(٩) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «مسح الوحدات السكنية لعام ١٤١٧ هـ،» ١٤١٩هـ/[١٩٩٨م].

www.arab-unity.net

حجم العيّنة

حدّد حجم العيّنة الكلي بالرجوع إلى جداول حجم العيّنات عند مستوى الاحتمالية ٠,٠٥ بالمئة، واستخرجت نسبة العيّنة إلى المجتمع الأصلي، ثم حجم عيّنة كل حي بناءً على حجم سكانه السعوديين، ونسبة عيّنة الحي إلى العيّنة الكلية، بحيث يكون مجموع عيّنات الأحياء مساوياً لحجم العيّنة الكلية، وذلك باتباع الآتي:

بلغ الحجم التقديري لعدد سكان الأحياء التي وقع عليها الاختيار كما يلي:

- عدد سكان حي العود ٥٦٢٣٨ نسمة.
- عدد سكان حي الصالحية ١٤٧٢٥نسمة.
- عدد سكان حي منفوحة ٥٦٠٩٥ نسمة[١٠].

وبما أن التقديرات لنسبة حجم السكان غير السعوديين قد بلغ في مدينة الرياض ٣١ بالمئة[١١]، وأن تقديرات حجم الأسرة السعودية في مدينة الرياض بلغ ٧,٧ أفراد[١٢]، فقد اعتمدت الدراسة على هذه التقديرات لاستخراج حجم الأسر السعودية في الأحياء التي وقع عليها الاختيار. وقد توصّلت الدراسة إلى التقديرات التالية:

- عدد الأسر السعودية في حي العود قدر بـ ٥٠٣٩ أسرة.
- عدد الأسر السعودية في حي الصالحية قدر بـ ١٣١٩ أسرة.
- عدد الأسر السعودية في حي منفوحة قدر بـ ٥٠٢٦ أسرة.

ومن خلال مجموع هذه التقديرات، فإن الحجم الكلي للأسر يقدر بنحو ١١٣٨٤ أسرة، ومن جداول العيّنات عند مستوى احتمالية ٠,٠٥ بالمئة، وجد أن حجم مجتمع دراسة بحدود ١٥,٠٠٠ يقابله ٣٧٥ حجم عيّنة[١٣]. لذلك فضّلت الدراسة استخدام حجم عينة ٤٠٠ أسرة، لأن أعداد الأسر التي حصلت عليها من الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض عن الأحياء كانت عبارة عن تقديرات. وباستخدام تقديرات أحجام الأسر وحجم العيّنة، فقد توصلت الدراسة إلى نسبة وحجم عيّنة لكل حي كالتالي:

- نسبة عدد الأسر في حي العود = ٤٤ بالمئة، ومن ثم تبلغ عيّنة الأسر ١٧٦.
- نسبة عدد الأسر في حي الصالحية = ١١,٥ بالمئة، ومن ثم تبلغ عيّنة الأسر ٤٦.
- نسبة عدد الأسر في حي منفوحة = ٤٤ بالمئة، ومن ثم تبلغ عيّنة الأسر ١٧٦.

---

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «دراسة السكان واستعمالات الأراضي: ملخص تنفيذي».

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٣) سعود الضحيان وحسن عزت، **معالجة البيانات باستخدام برنامج SPSS 10**، سلسلة بحوث منهجية؛ ٤، ٢ ج (الرياض: خاص ــ سعود الضحيان، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢٥١.

www.arab-unity.net

وقد اتضح في أثناء جمع البيانات ما يلي:

أن عدد الأسر السعودية في حي «منفوحة القديمة» منخفض جداً، وذلك بسبب عمليات هدم البيوت الشعبية وتحويلها إلى مبان متعدّدة الأدوار، الأمر الذي ساهم في رفع الإيجارات إلى حدّ لا تستطيع معظم الأسر المحدودة الدخل أن تواكبه، كما يضم الحي ١٣٨ مسكناً من المباني الخالية من السكان.

وفي حي «الصالحية» اتضح أن عدد الأسر السعودية أعلى مما هو متوقع، نظراً إلى نزوح الأسر إليه من داخل مدينة الرياض، ومن خارجها. وهذه البيانات حصلت عليها الباحثة من خلال مقابلة الإخباريين والعقاريين والقيادات المحلية للأحياء. وبناءً على هذه المعلومات الميدانية القيّمة، فقد تمت إعادة توزيع نسبة حجم العيّنة على الأحياء المختارة كالتالي:

- نسبة حجم عيّنة حي العود = ٤٩ بالمئة، ومن ثم بلغ حجم العيّنة ١٩٦ أسرة.
- نسبة حجم عينة حي الصالحية = ٣٣,٥ بالمئة، ومن ثم بلغ حجم العيّنة ١٣٤ أسرة.
- نسبة حجم عيّنة حي منفوحة = ١٧,٥ بالمئة، ومن ثم بلغ حجم العيّنة ٧٠ أسرة.

٤ ـ مجالات الدراسة

أ ـ المجال المكاني: بعض الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض. وقد وقعت عيّنة الأحياء على حي «العود» وحي «الصالحية» وحي «منفوحة القديمة».

ب ـ المجال الزماني

(١) **زمن الظاهرة**: تابعت الباحثة ظاهرة الهجرة منذ انتقال رب الأسرة إلى مدينة الرياض، وإلى الأحياء الشعبية الداخلية.

(٢) **زمن جمع البيانات**، وهو الزمن الذي استغرقته الدراسة الميدانية، حيث أجريت خلال عامي ١٤٢٢ و١٤٢٣هـ/٢٠٠١ و٢٠٠٢م. وقد شملت مرحلة الدراسة الاستطلاعية التي تمكّنت الباحثة في أثنائها من جمع البيانات المختلفة، ومرحلة إعداد استبانة المقابلة، وإجراء الاختبار القبلي، ثم مرحلة تطبيق الاستبانة على عيّنة الدراسة من خلال المقابلة والملاحظة. وتم جمع البيانات ابتداءً من شهر ذي القعدة عام ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م وحتى نهاية شهر شعبان عام ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، مع انقطاع خلال الإجازة الصيفية، لعودة بعض الأسر إلى مواطنها الأصلية.

(٣) **المجال البشري**: الأسرة السعودية التي تسكن الأحياء الشعبية الداخلية التابعة لبلدية «البطحاء» الفرعية، سواء ولد رب الأسرة في مدينة الرياض، أو كان مهاجراً قديماً، أو مهاجراً حديثاً. وقد قامت الباحثة شخصياً بمقابلة رب الأسرة والزوجة وباقي أفراد الأسرة.

www.arab-unity.net

٥ ـ مصادر وأدوات جمع البيانات

(١) **دراسات إحصائية** عن مجتمع الأحياء الداخلية لمدينة الرياض، قامت بها الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض.

(٢) **الملاحظة**: استطاعت الباحثة من خلال الملاحظة الكشف عن بيئة الحي، مثل مدى توفر الخدمات العامة والمؤسسات التجارية ونوع المباني وحالتها، إلى جانب الاستفادة منها في أثناء مقابلة أفراد العيّنة وأسرهم.

(٣) **المقابلة المقنّنة**: كشفت البيانات الأولية عن انتشار الأمية بين سكان هذه الأحياء، مما ساعد على اختيار أداة المقابلة لتقيس مدى ارتباط زمن الإقامة في مدينة الرياض،وخصائص المبحوث في إحداث الفقر الحضري في المدينة. وقد صممت صحيفة المقابلة بناءً على أهداف الدراسة وفرضياتها. وتضمّنت أسئلة مفتوحة، وأخرى مغلقة. وارتكزت محاور استبانة المقابلة على أربعة أجزاء: يتضمن الجزء **الأول** أسئلة عن البيانات الأولية. ويتضمن الجزء **الثاني** أسئلة عن أفراد الأسرة ومن يشاركهم في السكن. كما يتضمن الجزء **الثالث** أسئلة عن الحالة الاقتصادية لرب الأسرة. أما الجزء **الرابع** فيتضمن بيانات عن الهجرة إلى مدينة الرياض، وسكن الأحياء الشعبية، والمشكلات التي يعانيها السكان، والمتعلقة بالسكان أنفسهم، وبمساكنهم، وبالحي الذي يعيشون فيه.

وقد أجري اختبار كشفي على الاستبانة، حيث وزّع عدد منها على أعضاء هيئة التدريس في قسم الدراسات الاجتماعية. وبناءً على ما ورد من ملاحظات، فقد تمت الاستفادة منها وتوظيفها في الأداة.

٦ ـ الصدق والثبات

تمّ التحقق من صدق أداة جمع البيانات من خلال الآتي:

(١) **الصدق الظاهري**: لقياس الترابط بين محاور الاستبانة ومدى ملاءمتها لموضوع الدراسة ومفردة البحث.

(٢) **صدق المحتوى**: لقياس مدى الترابط بين أسئلة كل محور من محاور الاستبانة، وذلك بفحص محتوى الأسئلة وتحليلها لمعرفة مدى تمثيلها لأهداف الدراسة وفروضها، وللتأكد من أن الأسئلة تشمل جميع جوانب الدراسة.

وقد استطاعت الباحثة التحقق من الصدق الظاهري وصدق المحتوى في استبانة المقابلة، وفق ملاحظة ما يلي:

(١) المشرفان على الرسالة.

(٢) أعضاء اللجنة المشاركة لإقرار خطة الدراسة في قسم الدراسات الاجتماعية.

(٣) التحكيم النهائي من قبل بعض أساتذة قسم الدراسات الاجتماعية في كلية الآداب، جامعة الملك سعود.

www.arab-unity.net

(هـ) النزول الميداني وتجريب الاستبانة لمعرفة مدى فهم الناس للعبارات ولاستيعاب كيفية طرح الأسئلة عليهم.

(٣) **الصدق الإحصائي**: حيث يقيس الارتباط الداخلي بين المتغيّرات، وقد تم استخراج مصفوفة معاملات الارتباط بين المتغيّرات الرئيسية لهذه الدراسة لبيان مدى اتساق بعضها مع بعض، وقد تم احتساب الجذر التربيعي لسبعة عشر متغيّراً وبلغت قيمته ٠,٩١٦.

ثبات الاستبانة

تم إجراء اختبار ثبات الاستبانة من خلال إعادة الاختبار على ٢٠ أسرة، واستخرج معامل الارتباط بعد تحويل الإجابات إلى بيانات رقمية. وقد بلغت قيمة معامل ارتباط «بيرسون» ٠,٩١٨، بمستوى معنوية ٠,٠٠١، لعدد أحد عشر سؤالاً، وهي المتغيّرات المستقلة: زمن الهجرة إلى مدينة الرياض، والخلفية الثقافية، والمستوى التعليمي، ونوع العمل، والعمر، وسنوات الانقطاع عن العمل، وكذلك المتغيّرات التابعة، وهي: مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، والعلاقة بالمسكن، والحصول على المساعدات، والقيام بالتسول.

خامساً: أهم النتائج

توضح الدراسة الحالية الخصائص الاجتماعية والاقتصادية لأفراد العيّنة،وهجرتهم من ناحية الكمّ والزمن، وعوامل الطرد والجذب. وفي ما يلي أهم النتائج:

١ ـ خصائص أفراد العيّنة

يبلغ متوسط عمر رب الأسرة السعودي من سكان الأحياء الشعبية ٤٦,٣ سنة، ويبلغ متوسط عمر الزوجة ٣٤,٦ سنة. وتشكّل الأسر التي يرأسها رجل ٨٧,٥ بالمئة من الأسر، بينما تشكّل الأسر التي ترأسها امرأة ١٢,٥ بالمئة، يتوزّعن على النحو التالي: ٦,٥ بالمئة أرامل، و٣,٨ بالمئة مطلقات، و١ بالمئة منفصلات، و١,٣ بالمئة أزواجهن إما في السجن أو قد هجروا أسرهم.

وتنتشر الأمية بين أكثر من نصف أرباب الأسر (٥٥,٨ بالمئة)، وترتفع النسبة إلى٦٦,٢ بالمئة بين الزوجات، وقد وجد أن ٩,٥ بالمئة من الأسر لديها أبناء ذكور أميون، و١١,٨ بالمئة لديها بنات أميات. وترتفع نسبة الأسر التي لديها أبناء ذكور متسربون من التعليم العام إلى ٣٠,٥ بالمئة، بينما ١١,٨ بالمئة من الأسر لديها بنات متسربات من التعليم.

يشتكي ٢٥,٣ بالمئة من أرباب الأسر من المرض. وتتراوح هذه الأمراض، بين مرض السكري، وارتفاع ضغط الدم، وأمراض القلب والشرايين، والفشل الكلوي، والتهابات الكبد. كما توجد بينهم إعاقات جسدية كالشلل، وعدم الإبصار، بينما ترتفع نسبة الزوجات المصابات بأحد الأمراض التالية: الربو والسكري، وارتفاع ضغط الدم، والتهابات الكبد، وفقر الدم إلى ٢٨,٧ بالمئة. وعانت نسبة ١١ بالمئة من الأسر وفيات الرضع في الخمس سنوات الأخيرة، بينما عانت نسبة ٣٤,٥ بالمئة من الزوجات حالات من الإجهاض.

www.arab-unity.net

ويعدّ نمط الأسرة النووية أكثر انتشاراً، حيث تشكّل ما نسبته ٧٠ بالمئة من أسر عيّنة الدراسة. وتعدّ الأسرة في الأحياء الشعبية كبيرة الحجم، فقد بلغ متوسط حجمها ٨,٣ أفراد، وبلغ متوسط حجم الأبناء في الأسرة الواحدة ٥,٧ أفراد. أما أنواع الزواج، فينتشر نمط الزوجة الواحدة بين ٨٩ بالمئة من الأسر، أي مع الاستمرار بالاحتفاظ بنمط تعدّد الزوجات.

يعيش السكان في أحياء شعبية في وسط مدينة الرياض، وهذه الأحياء تقع بالقرب من مركز المدينة الإداري والتجاري والصناعي. وتتصف بعض شوارعها وممراتها بالضيق وعدم السفلتة والإنارة. كما تتكدس فيها المساكن الشعبية القديمة، ذات «الطابع الصامت»، التي أنشئت من الطين، والقليل منها من «البلك». وأغلب هذه البيوت تعاني التصدّع والضيق الشديد وسوء التهوية. كما يوجد في هذه الأحياء بيوت قديمة ومهجورة، وبعضها منهار. وتحاط الأحياء الشعبية بشوارع رئيسية تحوطها مبان متعددة الأدوار. وتعيش معظم الأسر في بيوت شعبية (٨٩,٣ بالمئة). ويتوزّع السكان في هذه الأحياء على عدد غرف المسكن بجميع أنماطه بمعدل ١,٩ فرد للغرفة الواحدة. وقد أفاد بعض السكان أنهم يعانون عدداً من العيوب في مساكنهم، مثل تسرّب المياه من الأسقف، والحشرات والقوارض، وانقطاع الماء، ومشاكل في السباكة، وصغر الحجم. إلا أن شبكات الخدمات العامة جميعها متوفرة في هذه الأحياء، بالإضافة إلى الصرف الصحي والخدمات التعليمية والصحية والدينية والأمنية. ويتوفر لدى معظم الأسر جميع الأجهزة المنزلية الضرورية، إلا أن ١,٥ بالمئة منها لا تتوفر لديها أجهزة للطبخ، و٦ بالمئة لا تتوفر لديها أجهزة تبريد، و١٠,٨ بالمئة لا يتوفر لديها أجهزة لغسل الملابس، و٦,٣ بالمئة لا يتوفر لديها أجهزة تكييف، و٢٩,٥ بالمئة لا يتوفر لديها هاتف، و٧,٥ بالمئة لا يتوفر لديها أجهزة تلفاز، بينما يتوفر لدى ٦٠ بالمئة منهم أجهزة قنوات فضائية، و٨١,٢ بالمئة أجهزة فيديو.

كما أفاد بعض سكان الأحياء الشعبية بوجود بعض المشكلات الاجتماعية في حيّهم، فقد أفاد ٣٧,٨ بالمئة بوجود مشكلة سرقة السيارات أو الاستيلاء عليها، و٣٩ بالمئة أفاد بوجود مشكلة السطو على المنازل، و٣١,٨ بالمئة بمشكلة تعاطي المخدّرات، و٤٢,٥ بالمئة بتعاطي المسكرات، و١٣,٥ بالمئة بخطف الأبناء والبنات، و٤٨,٥ بالمئة بالضوضاء، و١١,٣ بالمئة أفادوا بوجود مشكلة التحرش بالأطفال والنساء.

٢ ـ الهجرة

أوضحت الدراسة الحالية أن المهاجرين من الجيل الأول يشكّلون ٩١,٥ بالمئة من أسر الأحياء الشعبية. ويعدّ غير المهاجرين في العيّنة من الجيل الثاني، ما عدا ١,٣ بالمئة فقط من العيّنة موطن آبائهم الأصلي هو مدينة الرياض. كما أن أغلبهم مهاجرون من قرى، حيث مثلت الخلفية القروية ٦٩,٨ بالمئة. كما أوضحت أن غالبية المهاجرين هم من مناطق الجنوب الغربي من العربية السعودية، فالقادمون من جازان يمثلون ٧٤,٨ بالمئة من الأسر. وقد ثبت أنه كلما كانت الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة كان احتمال مكان النشأة في منطقة جازان.

وتعدّ الهجرة إلى مدينة الرياض «شبابية»، فقد بلغ متوسط عمر المهاجر عند قدومه

www.arab-unity.net

إلى مدينة الرياض ٢٨,٦ عاماً، وبمعدل وسطي بلغ ٢٦ عاماً. كما تعدّ الهجرة إلى مدينة الرياض حديثة، حيث بلغ متوسط مدة الإقامة في مدينة الرياض ١٨ عاماً، وبمعدل وسطي بلغ ١٦ عاماً. ويشكّل المهاجرون منذ خمسة عشر عاماً فأقل النصف (٥٠,٣ بالمئة). كما تعدّ هذه الهجرة مباشرة، فقد بلغت نسبة الذين انتقلوا مباشرة من الموطن الأصلي إلى مدينة الرياض ٦٨,٣ بالمئة. أما من حيث إذا كانت الهجرة بمحض الإرادة، فقد هاجر ٧٩,٨ بالمئة باختيارهم، والباقون هاجروا مع الأهل أو الزوج. ومن ناحية الشكل، تعدّ الهجرة إلى مدينة الرياض فردية أو أسرية، ونادراً ما كانت جماعية.

وتشكّل العوامل الاقتصادية أهم عوامل الطرد من الموطن الأصلي، حيث مثلت في مجملها ٨٩ بالمئة من عوامل الهجرة من المكان الأصلي. وتتمثل هذه العوامل بعدد من الأسباب، فقد هاجر ٨٢,٥ بالمئة منهم بسبب «عدم توافر فرص عمل في الموطن الأصلي»، و٤٩ بالمئة «لعدم كفاية الخدمات العامة»، و٣٧ بالمئة «لمحدودية وسائل العيش»، و٨,٩ بالمئة «لعدم وجود فرص للتسوّل». ولم يشكّل عدم امتلاك سكن سبباً طارداً من الموطن الأصلي، وذلك لتوفره وسهولة إنشائه. كما لم تسجل الدراسة هجرات بسبب كوارث طبيعية أو اضطهاد.

كذلك تشكّل العوامل الاقتصادية أهم عوامل الجذب إلى مدينة الرياض، فقد مثلت في مجملها ٦٢,٣ بالمئة من عوامل الهجرة إلى مدينة الرياض. فقد هاجر ما نسبته ٧٤ بالمئة إلى مدينة الرياض بسبب «البحث عن عمل». ومن هنا يعدّ هذا السبب أهم عوامل الجذب، يلي ذلك عامل «توقع الاستفادة من المساعدات»، حيث بلغت النسبة ٣٦,٧ بالمئة. كما هاجر ١٠,٢ بالمئة من المهاجرين باختيارهم، بسبب تقاعدهم من أعمالهم التي كانوا يقومون بها خارج مدينة الرياض.

وقد أثرت عوامل الوضع الاقتصادي في الموطن الأصلي (عدم توافر فرص عمل، ومحدودية وسائل العيش، وعدم وجود فرص للتسوّل) في قرار الهجرة للبحث عن عمل، ولتوقع الاستفادة من المساعدات في مدينة الرياض.

كما تتضح عوامل الجذب إلى مدينة الرياض من خلال أسباب الرضا عن الإقامة فيها، فقد وجد أن ٧٢,٥ بالمئة من أفراد العيّنة راضون عن الحياة في مدينة الرياض بشكل دائم، بينما ٧,٢ بالمئة لا تعجبهم الحياة في هذه المدينة على الإطلاق. ويرى ٥٦,٢ بالمئة من الراضين «دائماً وأحياناً» عن الإقامة في مدينة الرياض أن عامل «توفر مجالات الرزق» أهم سبب للرضا، يليهم ٤٨,٣ بالمئة راضون لسهولة الحياة فيها، و٢٨ بالمئة لأن الموسرين كثيرون ويعطفون على المحتاجين، و٢٧,٨ بالمئة لأن الخدمات العامة أفضل، و٩ بالمئة بسبب توفر فرص للأبناء. وقد تأثرت بعض عوامل الرضا عن الحياة في مدينة الرياض بالعوامل الطاردة من الموطن الأصلي.

وقد كشفت الدراسة الحالية عن وجود علاقة قوية وإيجابية بين مدة الهجرة إلى مدينة الرياض، ومدة السكن في الأحياء الشعبية الواقعة في وسطها. فقد عاش معظم المهاجرين في أثناء إقامتهم في مدينة الرياض في هذه الأحياء. وقد بلغ متوسط مدة الإقامة

www.arab-unity.net

في الأحياء الشعبية للسكان ككل (مهاجرين وغير مهاجرين) ١٦,٢٥عاماً، بمعدل وسطي يبلغ ١٠ أعوام، وبمدى يتراوح من عام إلى اثنين وسبعين عاماً، ومعظمهم (٩٣ بالمئة) لم يعتد العيش إلا في أحياء شعبية مخططة أو أحياء عشوائية «صنادق»، وبعضهم تنقّلوا بين هذه الأحياء حسب ظروف السكن. أما البعض الآخر فقد عاشوا في الحي نفسه منذ ولادتهم أو منذ قدومهم إلى مدينة الرياض.

أما عن عوامل الجذب، التي بموجبها ينتقل السكان للعيش في الأحياء الشعبية، فإن العامل الاقتصادي يلعب دوراً مهماً أيضاً في الهجرة إلى هذه الأحياء، يليه في الأهمية العامل الاجتماعي. فقد انتقل ٥٣ بالمئة من الأسر بسبب انخفاض الإيجارات، و٣٥ بالمئة لوجود أقارب، و١٣,٣ بالمئة لانخفاض أسعار المساكن، و١١,٦ بالمئة لسبب دفع قسط شهري للإيجار، و١١,٥ بالمئة لقرب موقع الجمعيات الخيرية، و١١ بالمئة لموقع الحي.

٣ ـ الفقر الحضري

تشكّل البطالة أحد العوامل المساعدة على وجود الفقر في الأحياء الشعبية، فقد بلغت نسبتها ١٦,٨ بالمئة، بينهم إناث بنسبة ٩,٥ بالمئة. ويشكّل المتقاعدون ١٥ بالمئة، ويشكّل الذين يعملون عملاً مؤقتاً ٩ بالمئة، أما المستمرون في العمل فيشكلون ٥٩ بالمئة.

وتسيطر الأعمال التي لا تتطلب المهارة على نوعية المهن في الأحياء الشعبية، وتعدّ وظيفة «مراسل» أكثر انتشاراً في تلك الأحياء، حيث يعمل فيها ٢٢,٨ بالمئة، يليهم ٢٠ بالمئة «عسكريون»، فمتقاعدون (١٨ بالمئة)، فبائعون (١١ بالمئة). كما يسيطر العمل في القطاع الحكومي على العمل في القطاعات الأخرى، حيث ينتسب إليه ٧٥,٣ بالمئة. ويحاول ٣٠,٥ بالمئة من السكان زيادة دخلهم من خلال القيام بأعمال إضافية غير العمل الرئيسي، وهذه الأعمال لا تختلف في طبيعتها عن نوع العمل الرئيسي.

ويعاني سكان الأحياء الشعبية الانقطاع عن العمل، فقد انقطع عن العمل ٣٤,٣ بالمئة. وكشفت البيانات أن ٥٢,٨ بالمئة منهم قد انقطعوا بسبب عدم وجود عمل، يليهم الذين انقطعوا بسبب المرض (١٦,٨ بالمئة)، فالفصل من العمل (١٥,٢ بالمئة)، فالمشكلات الاجتماعية (٩,٦ بالمئة)، فالاستقالة (٢,٣ بالمئة)، فدخول السجن (٢,٣ بالمئة). وتشير هذه النتائج إلى الظروف التي يعانيها الأفراد وتؤثر في استمراريتهم في العمل.

كما يعاني السكان عدم الحراك المهني، يتضح ذلك من المهن السابقة، ومن مهن الأبناء، ومن مهن صغار أرباب الأسر. ويرجع السبب في ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية، وتدني مستوياتهم التعليمية الأخرى.

ويبلغ متوسط الدخل الشهري لرب الأسرة من العمل الرئيسي إذا كان من سكان الأحياء الشعبية ٢٩١٠ ريالات شهرياً، ويبلغ المعدل الوسطي ٢٥٠٠ ريال، أي بمقدار ٣٤٩ ريالاً شهرياً لكل فرد في الأسرة. ويحصل ما نسبته ٦٥,٢ بالمئة من أفراد العيّنة على دخل شهري قدره ٣٠٠٠ ريال فأقل.

أما الدخل من العمل الإضافي لنسبة ٣٠,٥ بالمئة من أرباب الأسر فيبلغ في المتوسط

www.arab-unity.net

١٣٠٠ ريال شهرياً، وبمعدل وسطي قدره ١٠٠٠ ريال. كما وجد أن ٢٦,٣ بالمئة من الأسر يقوم أفرادها بالعمل، ويبلغ متوسط دخل باقي أفراد الأسرة ٣١٢٣,٨ ريالاً شهرياً.

كما تعدّ ملكية السكن في الأحياء الشعبية منخفضة، حيث تبلغ النسبة ٢٢,٨ بالمئة مقارنة بالمستأجرين (٧١,٣ بالمئة). وبعض الأسر (٥,٧ بالمئة) يعيشون في بيوت ملك لأحد الوالدين أو في بيوت «وقف» أو عبر «وضع اليد»، والأخيرة تعدّ أحد أسباب الجذب إلى الحي من خارج مدينة الرياض. وتبلغ قيمة الإيجارات في المتوسط ٦٠٨ ريالات شهرياً.

ويعدّ انخفاض الوضع الاقتصادي للسكان مؤشراً مهماً للحصول على معونات من قطاعات المجتمع المختلفة. فنسبة الذين يتسلّمون مساعدات ترتفع إلى ٤٥,٢ بالمئة، وتعمل الجهات المختلفة على تقديم المساعدات، فالضمان الاجتماعي يساعد بمقدار ٤٥,٣ بالمئة من الأسر، والجمعيات الخيرية تساعد بـ ٥١,٩ بالمئة، وأهالي مدينة الرياض يساعدون بـ ٧٠,٧ بالمئة من الأسر. وتؤكد هذه الإحصائيات على عوامل الجذب إلى مدينة الرياض من مناطق لم تحظ بالتطور.

وتعتمد نسبة ٧٦,٨ بالمئة من الأسر، في تسهيل أمورها المادية، على القروض غالباً بعضهم من بعض، ومن أصحاب البقالات. وقد اضطر بعضهم إلى دخول السجن بسبب عدم الالتزام بالتسديد. وكانت المصاريف اليومية من أهم أسباب الديون، وبنسبة ٢٠,٥ بالمئة، يليها المهر، بنسبة ١٧,٩ بالمئة، فالإيجار (١٧,٩ بالمئة)، فشراء سيارة (١٣,٧ بالمئة)، فشراء منزل (٨,٥ بالمئة).

كما يعدّ التسوّل أحد مصادر الدخل لدى ٦,٨ بالمئة من الأسر، فمنهم ٥٩,٣ بالمئة يقومون بالتسول في أحياء وسط مدينة الرياض، و٢٩,٦ بالمئة في مختلف الأحياء. وبعضهم يجلس في أطراف الحي الذي يقيمون فيه رغبة في الحصول على صدقة، والبعض الآخر حول البقالات والمخابز الموجودة في الحي.

سادساً: نتائج فروض الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة التحليلية على عشرة فروض بحثية لاختبار علاقة المتغيّرات المستقلة (عوامل الطرد من المنطقة المهاجر منها) بالمتغيّرات التابعة (عوامل الجذب إلى مكان الإقامة الحالي). كما توضح علاقة المتغيّرات المستقلة (زمن الهجرة إلى مدينة الرياض، ومكان النشأة، والخلفية الثقافية، والمستوى التعليمي، والعمر، ونوع العمل، وسنوات الانقطاع عن العمل) بالمتغيّرات التابعة التي توضح الوضع الاقتصادي الحالي للسكان (مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، والعلاقة بالمسكن، والحصول على المساعدات، والقيام بالتسوّل).

ويختبر الفرض **الأول** علاقة زمن الهجرة إلى مدينة الرياض بمدة الإقامة في الأحياء الشعبية، وقد أوضحت النتائج صحة هذا الفرض، فدرجة معامل بيرسون بين المتغيّريْن بلغت ٠,٨٤٨، وكانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠١، فالمنتقلون حديثاً إلى الأحياء الشعبية هم أحدث هجرة إلى مدينة الرياض. كما أن معظم الأسر قد

www.arab-unity.net

قضت جميع سنوات هجرتها إلى مدينة الرياض في الأحياء الشعبية. ومن ثم، فإن الأحياء الشعبية داخل مدينة الرياض تستقطب مهاجرين من مناطق أخرى من العربية السعودية، من ذوي الخصائص الاجتماعية والاقتصادية المتدنية.

ويختبر الفرض **الثاني** علاقة مكان النشأة بمدة الإقامة في الأحياء الشعبية، وقد أوضحت الدراسة صحة هذا الفرض. فدرجة تحليل التباين بين مدة الإقامة في الأحياء الشعبية ومكان النشأة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر. وتوضح نتائج العلاقة الاختلافات بين القادمين من منطقة جازان، حيث ازدادت أعدادهم في الفترات الحديثة من الإقامة في الأحياء الشعبية، كذلك كشفت الدراسة عن وجود اختلافات بين المولودين في مدينة الرياض، حيث تقل أعدادهم في الفترات الحديثة للإقامة في الأحياء الشعبية، إلا أنه لا توجد اختلافات واضحة لمدة الإقامة بين القادمين من مناطق أخرى. ومن ثم، فإنه كلما كانت النشأة لسكان الأحياء الشعبية في منطقة جازان تكون الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة.

كما يختبر الفرض **الثالث** علاقة أسباب الهجرة إلى مدينة الرياض بالوضع الاقتصادي للمهاجر في موطنه الأصلي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال علاقة البحث عن العمل في مدينة الرياض ببعض العوامل الاقتصادية الطاردة من الموطن الأصلي. فالنتائج توضح أن ارتفاع البطالة ومحدودية وسائل العيش في الموطن الأصلي يعدّان سبباً في اتخاذ قرار الهجرة للبحث عن عمل في مدينة الرياض. فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٠٩ على التوالي، بينما، لم تكن، عوامل الطرد الأخرى (عدم كفاية الخدمات، وعدم وجود فرص للتسوّل) سبباً في اتخاذ قرار الهجرة للبحث عن عمل في مدينة الرياض، فالخدمات العامة لم يمثل النقص فيها مشكلة للبعض. كما أن الراغبين في الحصول على رزقهم من خلال التسوّل لا يرون أن البحث عن عمل في مدينة الرياض هو سبب هجرتهم. كما ثبتت صحة الفرض الثالث من خلال علاقة توقّع الاستفادة من المساعدات في مدينة الرياض ببعض العوامل الاقتصادية الطاردة من الموطن الأصلي. فالنتائج توضح أن البطالة، ومحدودية وسائل العيش، وعدم وجود فرص للتسوّل في الموطن الأصلي تعدّ أسباباً للهجرة إلى مدينة الرياض لتوقّع الاستفادة من المساعدات. فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٠١ و٠,٠٠١ على التوالي. أما العوامل الأخرى الطاردة (عدم كفاية الخدمات في الموطن الأصلي) فلا تعدّ سبباً للهجرة إلى مدينة الرياض لتوقّع الاستفادة من المساعدات.

ويتعلق الفرض **الرابع** باختبار العلاقة بين أسباب الرضا عن الحياة في مدينة الرياض والوضع الاقتصادي للمهاجر في موطنه الأصلي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر عامل «الموسرون كثيرون ويعطفون على المحتاجين»، كأحد عوامل الرضا عن الحياة في مدينة الرياض، بعاملين من عوامل الوضع الاقتصادي للفرد في موطنه الأصلي (عدم وجود عمل، ومحدودية وسائل العيش). فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٠٤ و٠,٠٠٨ على التوالي، بينما تأثر عامل «توافر مجالات الرزق أكثر» بعامل واحد من عوامل الوضع الاقتصادي للفرد في موطنه الأصلي (محدودية وسائل

www.arab-unity.net

العيش)، فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠١٥.

ويختبر الفرض **الخامس** علاقة الخلفية الثقافية بالوضع الاقتصادي الحالي للسكان. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر كل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والوضع السكني، والحصول على المساعدات، بالخلفية الثقافية، فكلما كان الأصل قروياً كانت الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة، ونسبة تملكه منزلاً قليلة، وفرصة حصوله على مساعدات تكون أكبر. فقد نتج من تحليل التباين أن العلاقة بين الخلفية الثقافية ومدة الإقامة في الأحياء الشعبية ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر. كما نتج من قيمة مربع كاي بين الخلفية الثقافية وكل من تملّك المسكن والحصول على المساعدات، علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٢٢ على التوالي، بينما لم تؤثر الخلفية الثقافية في الدخل الشهري، وذلك لتشابه دخول القرويين والحضريين على السواء. كما لم تؤثر في القيام بالتسول، فالتسوّل لا يرتبط بالخلفية الثقافية للأفراد.

أما الفرض **السادس** فيختبر علاقة زمن الهجرة إلى مدينة الرياض بالوضع الاقتصادي الحالي للمهاجرين من سكان الأحياء الشعبية. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر المتغيّرات الاقتصادية بزمن الهجرة إلى مدينة الرياض. فكلما كانت الهجرة إلى مدينة الرياض حديثة كانت الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة، وكان الدخل الشهري منخفضاً، والوضع السكني مستأجراً، واحتمال حصوله على المساعدات أكبر. فمعظم الأسر قضت جميع سنوات هجرتها في الأحياء الشعبية، كما أن الدخل يزداد بازدياد زمن الهجرة، كما يتحوّل المهاجر من مستأجر للسكن إلى مالك له كلما زادت سنوات الهجرة، وتكون فرصة حصول المهاجر على مساعدات أكثر كلما كان حديث الهجرة. فدرجة معامل بيرسون بين مدة الإقامة في مدينة الرياض، وكل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٠٣ على التوالي. كما نتج من تحليل التباين بين مدة الإقامة في مدينة الرياض وكل من العلاقة بالمسكن والحصول على المساعدات أن العلاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٢١، بينما لم تؤثر مدة الإقامة في مدينة الرياض على القيام بالتسول، فبعض المهاجرين على اختلاف زمن هجرتهم يقومون بالتسوّل.

ويختبر الفرض **السابع** علاقة المستوى التعليمي بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر جميع متغيّرات الوضع الاقتصادي بالمستوى التعليمي. فكلما كان المستوى التعليمي للفرد منخفضاً كانت إقامته في الأحياء الشعبية حديثة، وكان دخله الشهري منخفضاً، ويميل إلى السكن بالإيجار، وكانت فرصة حصوله على المساعدات أكبر، كما يكون أكثر ميلاً إلى القيام بالتسوّل. فقد نتج من تحليل التباين أن العلاقة بين المستوى التعليمي، وكل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٣ وصفر على التوالي. كما نتج من قيمة مربع كاي بين المستوى التعليمي وكل من تملّك المسكن والحصول على المساعدات والقيام بالتسول، علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٣٥ وصفر و٠,٠٠٢ على التوالي.

www.arab-unity.net

أما الفرض **الثامن** فيختبر علاقة نوع العمل بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر معظم متغيّرات الوضع الاقتصادي بنوع العمل. فكلما كان الفرد «دون عمل» أو كان نوع عمله «بائع خضرة أو بائع في بقالة» أو «متقاعد» أو «مراسل» على التوالي، كان دخله الشهري منخفضاً، ويميل إلى السكن في بيوت «الوقف» أو «بوضع اليد» أو بالإيجار، وتكون فرصة حصوله على المساعدات أكبر، كما يكون أكثر ميلاً إلى القيام بالتسوّل. فقد اتضح من نتائج تحليل التباين أن العلاقة بين نوع العمل والدخل الشهري ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر. كما نتج من قيمة مربع كاي بين نوع العمل، وكل من تملّك المسكن، والحصول على المساعدات، والقيام بالتسول، علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٣٤ وصفر وصفر على التوالي. ولم يؤثر نوع العمل في مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، فالمهاجرون الأوائل والمهاجرون الحديثون يقومون بالأعمال نفسها، وهي في معظمها أعمال غير ماهرة.

أما الفرض **التاسع** فيختبر علاقة العمر بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر معظم متغيّرات الوضع الاقتصادي بالعمر. فكلما كان رب الأسرة صغير السنّ كانت إقامته في الأحياء الشعبية حديثة، وكان دخله الشهري أعلى، وفرصة حصوله على المساعدات أقل، كما يكون أقل عرضة للقيام بالتسوّل. فقيمة معامل بيرسون بين العمر، وكل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر وصفر على التوالي. كما نتج من تحليل التباين بين العمر، وكل من الحصول على المساعدات، والقيام بالتسول، أن العلاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠١، بينما لم يؤثر العمر في ملكية المسكن، حيث ارتفعت نسبة المستأجرين في كل مرحلة عمرية.

ويختبر الفرض العاشر علاقة سنوات الانقطاع عن العمل بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد رفض الفرض الصفري، حيث لم تثبت صحة الفرض من خلال علاقة كل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، وملكية السكن، والقيام بالتسول بسنوات الانقطاع عن العمل، فلم توجد اختلافات واضحة لكل من المتغيّرات السابقة حسب فترات الانقطاع عن العمل. فالمنقطعون عن العمل لا يختلفون في مدة إقامتهم في الأحياء الشعبية، ولا في دخولهم الشهرية، ولا في تملّكهم أو استئجارهم للسكن، ولا في قيامهم بالتسوّل، إلا أنهم يختلفون في الحصول على المساعدات، فالحاصلون على المساعدات هم الأكثر انقطاعاً عن العمل. فقد نتج من تحليل التباين للعلاقة بين سنوات الانقطاع عن العمل والحصول على المساعدات علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠١٠.

في ضوء ما تقدم، تؤكد نتائج العلاقات الارتباطية صحة فرضية الدراسة، من أن استمرار الهجرة الداخلية يؤدي إلى فقر حضري في مدينة الرياض، حيث يلجأ المهاجرون الفقراء إلى السكن في الأحياء الشعبية، التي تعاني مساكنها عدداً من العيوب. والفقر غالباً يقع على المهاجرين حديثاً (خمسة عشر عاماً فأقل)، كما يقع أكثر على القرويين والأميين وأصحاب المهن التي لا تتطلب مهارة وكبار السن والأرامل والمطلّقات. وتعدّ أوضاع الفقراء في الأحياء الشعبية في مدينة الرياض أفضل من أقرانهم في الموطن الأصلي.

www.arab-unity.net

سابعاً: التعميم

في ضوء الإطار النظري الذي تصوّرته الباحثة، إضافة إلى ما توصلت إليه نتائج التحليل الكمّي، مع نتائج المعاملات الإحصائية، فقد توصلت الدراسة إلى التعميمات التالية:

١ ـ أسباب هجرة الفقراء إلى مدينة الرياض

تتمثل أسباب هجرة السكان بمجموعة من عوامل الطرد من الموطن الأصلي وعوامل الجذب في مدينة الرياض كالتالي:

أ ـ عوامل الطرد

تشمل في مجموعها العوامل الاقتصادية التي تتمثل في الآتي:

ـ البطالة في المدن الصغيرة والقرى والبوادي، وهذا هو العامل الرئيسي، على الرغم من توفر المساكن للفقراء في مواطنهم الأصلية.

ـ عدم توفر المساعدات بأنواعها المختلفة لأرباب الأسر، خاصة لمن هم في سنّ العمل.

ـ قسوة المعيشة في منطقة جازان، لعدة أسباب منها: ارتفاع درجات الحرارة مع عدم توفر وسائل الراحة، وصعوبة المواصلات، وانتشار البعوض، وعدم تطور البيئة في تلك المناطق. ويزداد هذا الشعور بالقسوة عندما تتاح لهم فرصة زيارة المدن الكبرى.

ب ـ عوامل الجذب

ـ توفُّر الأعمال في مدينة الرياض ولو بشكل وهمي.

ـ ظهور برامج «السعودة»، خاصة التي لا تتطلب مهارات في القراءة، مثل سعودة أسواق الخضار.

ـ تحسّن الأوضاع الاقتصادية للسابقين من المهاجرين، سواء بسبب توفر الدخل أو بسبب الحصول على المساعدات.

ـ وجود الجمعيات الخيرية وأهل الخير، الذين يقومون بإعاشة الفقراء، إلى جانب دفع نصف تكلفة الإيجار وفاتورة الكهرباء.

ـ وجود مساكن قديمة ورخيصة الإيجار، وبعضها بـ «وضع اليد»، وأخرى كـ «وقف».

ـ العامل الاجتماعي المتمثل في عامل القرابة، حيث يمثل دوراً حيوياً في جذب المهاجرين إلى مدينة الرياض لعدة أسباب، منها: تبديد الشعور بالاغتراب، مساعدة الفرد على اتخاذ قرار الهجرة، مثل تبليغه قبل هجرته بوجود عمل ما في موقع ما في مدينة الرياض، وعن وجود بيت «وقف» أو مهجور، خاصة عندما يكون مسؤولاً عن أسرة.

www.arab-unity.net

٢ ـ أسباب الفقر في الأحياء الشعبية في مدينة الرياض

أ ـ أسباب عامة

ـ انخفاض أسعار النفط عام ١٩٨٦، الذي أنهى مرحلة التشييد، حيث ألغيت مشاريع وتوقفت أخرى. وقد أثر انخفاض الدخل القومي في التنمية الشاملة، خاصة في المناطق خارج المدن الرئيسية.

ـ أدى انخفاض أسعار النفط إلى هجرة داخلية إلى مدينة الرياض، خاصة من القرى والبوادي في محافظات الجنوب الغربي للعربية السعودية.

ـ الاستمرار في استقدام العمالة الأجنبية، التي تستحوذ على مختلف الأعمال التي تتطلب عمالة غير ماهرة، أو شبه ماهرة، وتقبل بأي أجر وبأي نوع من العمل.

ـ ارتفاع تكلفة المعيشة في مدينة الرياض، وعلى الأخص أسعار المساكن، والإيجارات، والمواصلات.

ـ يعتبر سنّ تقاعد العسكريين ذوي المراتب الدنيا، وهم غالباً من الأميين، إذ إنهم يتقاعدون في بداية الأربعينيات، عاملاً مساعداً على حدوث الفقر، خاصة لمن التحقوا بالعمل بعد سنّ الثلاثين. ففي الوقت الذي يكون فيه راتب العسكري ٥٠٠٠ ريال شهرياً، ويعيش في مساكن للعسكريين، يكون قد دخل في دائرة تعدّد الزوجات وأنجب عدداً كبيراً من الأبناء، وبعد التقاعد ينخفض دخله الشهري إلى أقل من النصف (غالباً ما يكون راتبه ١٥٠٠ ريال شهرياً)، فيجد نفسه مجبراً على البحث عن مسكن يستأجره لأسرته الكبيرة. وفي الوقت نفسه لا تنطبق عليه شروط الحصول على مساعدات حكومية، كالضمان الاجتماعي، أو مساعدات من الجمعيات الخيرية، فهو لا يستطيع ممارسة عمل حكومي آخر كمراسل، لأنه يتسلّم معاش تقاعد. ووفقاً لهذه الظروف، فهذه الفئة تعيش حياة الكفاف، إن لم يكن أقل.

ـ إن أغلب اقتصاد السوق أدخل ذوي الدخل المنخفض في عمليات الاستهلاك أكثر من الإنتاج، كما أدخلهم في دائرة من الديون، وكمثال على ذلك متابعتهم للمسابقات التلفزيونية، التي توحي للفرد وكأنه قادر على بلوغ الهدف، وبالتالي تصبح فاتورة الهاتف باهظة التكلفة لا يستطيع سدادها.

ـ سبّب النزوح إلى المدينة تحوّل صغار المنتجين في القطاع الزراعي والرعوي إلى مستهلكين، يبحثون عن الرزق من خلال المساعدات.

ب ـ أسباب شخصية

ـ الأمية، حيث تعتبر عائقاً أمام التنمية الذاتية.

ـ البطالة، التي تعزى إلى النظرة الدونية إلى العمل اليدوي من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى استقدام الأيدي العاملة الأجنبية، الذي زاد من احتقار العمل اليدوي، خاصة في

www.arab-unity.net

الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين الميلادي. كما تعزى إلى عدم استيعاب قيم العمل، كاحترام الوقت، والالتزام بالأداء، وتحمّل إشكاليات العمل.

ـ ارتفاع نسبة الإعالة في الأسرة السعودية، فحجمها يتجاوز معدل حجم الأسرة في المدينة السعودية ككل، فمثلاً في مدينة الرياض يبلغ متوسط حجم الأسرة ٧,٧٢ أفراد، بينما في الأحياء الفقيرة يبلغ المتوسط ٨,٣٢ أفراد. وعلى الرغم من انتشار نمط الأسرة النووية (الوالدَيْن أو أحدهما وأبنائهما) في الأحياء الفقيرة، إلا أن الأنماط الأخرى موجودة أيضاً، فبعضها أسر ممتدة، والبعض الآخر متصل (أخوة متزوجون)، أو مركّب (تعدّد زوجات وأخوة غير أشقاء)، أو يمتّون بصلة قرابة أخرى.

ـ انخفاض الدخل لدى رب الأسرة العامل أو انعدامه لغير العامل.

ـ الحوادث الشخصية، كوفاة الزوج، أو هجره لأسرته، أو دخوله السجن، أو فصله من العمل.

ـ عدم الوعي الاجتماعي للأسر الفقيرة يؤدي إلى إغراق الفرد في الديون أو في سلوكيات انحرافية، كتعاطي المخدّرات أو الترويج لها، أو تعاطي المسكرات، أو الانخراط في عمليات سرقات، وبالتالي تصبح الأسرة غارقة في دائرة من الحرمان.

إن بعض أسباب الفقر تتعمّق بين الأجيال نتيجة للآثار الناجمة عنه، فالأمية وفقدان الوعي العام تؤثران تأثيراً مباشراً في الإعداد المهني والفني الحديث للأجيال الجديدة. فقد وجد في الأحياء الشعبية هبوطاً خطراً في مستوى التعليم العام والفني والحرفي، مما يجعلها عاجزة عن إمداد السوق المحلي باحتياجاته من الأيدي العاملة الماهرة المحلية. فيضطر السوق إلى استيرادها من الخارج، بالرغم من الآثار السلبية التي يعود بها هذا الوضع على عملية النمو الاقتصادي والاجتماعي. وإذا كان يغلب على سكان هذه الأحياء صفة الاستهلاك، فإن ذلك يعزى إلى ثقافتهم الأصلية وأعمالهم السابقة، بالإضافة إلى أنهم ظلوا محرومين من فرص التدريب لتطوير مبادراتهم الفردية الخاصة، وتحسين ظروف معيشتهم وأوضاع حياتهم الاقتصادية والاجتماعية.

ولذا تتوقع الباحثة أنهم بحاجة إلى فترة من الزمن للتدريب على أساليب العمل الحديثة، وعلى حوافز نظام الإنتاج الجديد، وعلى إيقاع الحياة الجديدة التي بدأوا يألفونها، كما أنهم بحاجة إلى فترة للتدريب على الإنتاج في ظل نظام تقسيم العمل الحديث الذي يقوم على تعاون قاعدة عريضة من العاملين، وعلى التعامل مع الآلات بما يتطلبه من يقظة وتنظيم ودقة لم تكن ضرورية، ولم تكن معروفة، في ظل نظام الإنتاج وأساليب المعيشة السابقة في موطنهم الأصلي، ولا يتوقع أن نشهد التغيير إلا في الأجيال التي نشأت في المدينة □

www.arab-unity.net

بحـوث أخـرى

www.arab-unity.net

www.arab-unity.net

العنايــة الاجتماعيــة: احتياجاتهـا وتوفيــر خدماتهـا فـي لبنــان(*)

سايكو سوجيتا(**)

مستشارة مستقلة لمنظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية.

«مَن يعتني براعيات الأُسر؟ ولماذا النساء هن المسؤولات الوحيدات عن العناية بالأسرة ودعم أفرادها؟ ولمَ سيبقين كذلك دون الإقرار بالأهمية الاجتماعية لعملهن هذا وبكلفته بالنسبة إلى الاقتصاد ؟» (Berman, 2002).

مقدمة

ازدادت أعداد النساء العاملات خارج المنزل في الأقطار العربية ازدياداً ملحوظاً لا ينفصل عن المتغيرات الاجتماعية والاحتياجات الاقتصادية في المنطقة. هذه المتغيرات التي كان من بعض نتائجها إعادة النظر في التقسيم التقليدي للعمل بين النساء والرجال. في العقد المنصرم، شهدت المنطقة زيادة في عدد النساء في القوى العاملة تقدر بـ ٧,٧ بالمئة، وهي أعلى زيادة مقارنةً بأي منطقة أخرى في العالم. رغم ذلك، ما زالت نسبة هؤلاء في القوى العاملة ٣٣,٣ بالمئة فقط؛ وهي نسبة تقل بشكل ملحوظ عن النسبة في أي منطقة أخرى في العالم (ILO, 2008).

أدت المتغيرات الديمغرافية في المنطقة والتحولات في بنى العائلة والأسر المعيشية، بالإضافة إلى التخفيضات في المصاريف الاجتماعية العامة وازدياد مشاركة النساء في القوى العاملة، إلى تزايد الحاجة إلى خدمات العناية الاجتماعية بالأطفال، والمسنين، والمرضى وأصحاب الإعاقات. على أن هذه المتغيرات لم تنجح في زعزعة بعض الثوابت، مثل اعتبار

(*) يعتمد هذا المقال على موجز تم تحضيره كمساهمة من منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية، في حملة التوعية الشاملة على «المساواة بين الجنسين في قلب العمل اللائق». يستند موجز السياسات هذا إلى «احتياجات العناية في لبنان وخدماتها»، تقييم تمهيدي حضَّرته د. سايكو سوجيتا من اليونيسكو.

(**) البريد الإلكتروني: s.sugita@unesco.org.

www.arab-unity.net

المرأة المسؤولة الوحيدة عن تأمين العناية الأسرية، مجاناً. وفي غياب الخدمات الخاصة والعامة، تُترك للنساء مسؤولية هذه المهمات وإدارتها، وهو ما يستهلك من الوقت والطاقة ما يكفي ليحد من انخراطهن في السوق ومشاركتهن في القوى العاملة.

يهدف هذا المقال إلى إطلاق النقاش حول احتياجات العناية الاجتماعية غير الملباة في لبنان. وهو يلخص استنتاجات التقييم التمهيدي الذي تم بهذا الشأن، مسلطاً الضوء على دور النساء الأساسي في تأمين العناية بلا أجر، وعلى التحديات التي تواجه العمال ذوي المسؤوليات الأسرية، وتأثير هذه العوامل في مشاركة النساء في القوى العاملة. وفي ختامه يقدم هذا البحث توصيات مفصَّلة حول ضرورة وضع سياسات مستقبلية موجهة إلى الأطراف المعنية بقضايا العناية الاجتماعية وذوي المصلحة الأساسيين فيها. كما يقدم مقترحات تتعلق بتطوير السياسات والبرامج، تندرج تحت العناوين الخمسة التالية: جمع البيانات والقيام بالأبحاث؛ العناية والمواطنة الاجتماعية؛ تنظيم خدمات العناية الاجتماعية؛ الوعي والمناصرة؛ حقوق العاملين في خدمات العناية الاجتماعية، الخاصة منها والعامة.

يعرّف العمل في العناية بلا أجر بأنه العمل الرعائي (Care Work) غير مدفوع الأجر، وهو العمل المنزلي، ويشمل إعداد الطعام والعناية بالأطفال، والمسنين، والمرضى وأصحاب الإعاقات. وفي حين أن العمل في الأسر المعيشية غير ذي طابع شخصي، إذ يمكن لأي كان تأديته دون تأثير جوهري في نوعيته ونتائجه، فإن العمل الرعائي هو شخصي بطبيعته، ويحمل مضموناً عاطفياً ووجدانياً حتى وإن تولى القيام به فرد من خارج العائلة. من هنا تحمل كل من المفردات الثلاث التالية «العمل في العناية بلا أجر» معنى أعمق بكثير من ظاهره، حيث تدل عبارة «بلا أجر» على ابتخاس الحق فيه؛ وتدل عبارة «العناية» على معنى المسؤولية عن رفاه الناس، وهي مسؤولية تتطلب جهداً ذهنياً وعاطفياً مكثفاً. وتدل كلمة «العمل» على تكلفة الوقت والطاقة التي تنبع عادة من التزامات اجتماعية أو تعاقدية.

أولاً: المساواة بين الجنسين في قلب العمل اللائق في الأقطار العربية

في سياق برنامجها المتعلق بالعمل اللائق، تروّج منظمة العمل الدولية للمساواة في الفرص والمعاملة بين جميع النساء والرجال للحصول على عمل لائق ومنتج من شأنه أن يؤمّن: دخلاً منصفاً؛ الأمان في مكان العمل؛ الحماية الاجتماعية للعمال وأسرهم؛ فتح الآفاق أمام التقدم؛ الحرية النقابية وحرية التعبير. تتضمن هذه الأجندة احتياجات الأطراف ذات العلاقة، ووجهات نظر كل من: الحكومات، العمال وأصحاب العمل؛ كما تؤمّن أرضية حوار من شأنها الخروج باتفاق حول السياسات الاقتصادية والاجتماعية ترضى به الأطراف المذكورة.

إن المساواة بين الجنسين مسألة تقع في صلب العمل اللائق للنساء والرجال. وإذ يستعاد

www.arab-unity.net

تأكيد هذه الرؤية، فإنما للتشديد على ضمان حقوق الانسان عامة، وحقوق العمل بشكل خاص، إضافة إلى ضرورة ضمان معايير خاصة بذلك. إنه لمن الضروري إعطاء الأولية لحقوق النساء من أجل المساواة، وتأمين الفرص العادلة في المكتسبات والموارد، وغيرها من مسببات التمكين. ويهدف مثل هذا التشديد، إلى إحداث تغييرات في المعايير والقوانين والمواقف المؤسسية التي تهم كلا الجنسين.

تعمل منظمة العمل الدولية مع الحكومات ومنظمات العمال وأصحاب العمل من أجل تأصيل المساواة بين الجنسين في صلب القوانين والسياسات والممارسات ذات الصلة؛ وذلك عبر مخاطبة اهتمامات الجنسين، التي غالباً ما تختلف باختلاف الحقب العمرية لكل منهما في الدورة العامة للحياة. وتسعى المنظمة إلى تطوير وتنفيذ تدخلات تستهدف مشاركة النساء والرجال في الجهود التنموية والاستفادة من نتائجها بصورة منصفة.

حددت منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية، أولوية تركز على الاحتياجات غير الملباة في العناية الاجتماعية، وتأثير عدم الاستجابة لها في مشاركة النساء في القوى العاملة. وذلك استناداً إلى المشاورات التي جرت مع صانعي السياسات، وممثلي منظمات العمال وأصحاب العمل، ومع مناصري قضايا النساء والباحثين في المنطقة. وأشارت استنتاجات المبادرتين الإقليميتين لمنظمة العمل الدولية[١] إلى أهمية القضايا التالية:

- الحاجة إلى تطوير مهارات العاطلات عن العمل، لا سيما المتخرجات في الحقول الاجتماعية، كالتربية البدنية وعلم النفس والعمل الاجتماعي وعلم الاجتماع والخدمات الاجتماعية؛ إضافة إلى المتخصصات بالعلاج الفيزيائي وعلاج النطق والعناية بالمسنين والعناية الاستشفائية لمرحلة ما قبل الوفاة.

- تشكل محدودية الوقت والموارد عقبات أساسية تواجه المسؤولات عن العناية الأسرية، وتُضطرهن إلى «اختيار» أشغال غير نظامية، مثل العمل من خلال المنزل.

- إن ضعف العناية الاجتماعية المؤسسية في القطاع العام والخاص ذي التكلفة المعتدلة يزيد من أهمية الدور الذي تؤديه العاملات المنزليات المهاجرات إلى الأقطار العربية بشكل عام، وإلى لبنان بشكل خاص.

غالباً ما يكون العمل الرعائي هذا مكثفاً، لا سيما في مجتمعات يغيب فيها التقسيم المنصف للعمل، ليس فقط حسب الجنسين، بل أيضاً حسب الفروق الطبقية والدينية والإثنية والاجتماعية الأخرى. وغالباً ما تكون قدرات النساء على الانخراط في سوق العمل المأجور

(١) المبادرة الإقليمية حول «المساواة بين الجنسين وحقوق العمال في الاقتصادات اللانظامية للدول العربية» (حزيران/يونيو ٢٠٠٦)، و«حماية حقوق العاملات المنزليات المهاجرات في الدول العربية» (آب/أغسطس ٢٠٠٥).

www.arab-unity.net

وفي النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية محدودة، بسبب مسؤولياتهن المنزلية والرعائية غير مدفوعة الأجر. وحتى إن وجدن مثل هذه النشاطات مُجزية، تبقى التكلفة المالية والاجتماعية لتلك ذات أهمية قصوى ينبغي الوعي بقيمتها والاعتراف بها. وعلى سبيل المثال تقول ليلى (حاضنة، ٤٠ سنة، عزباء، برج حمود، بيروت): «تركت عملي عندما قررت رعاية أمي المصابة بشلل أفقدها استقلاليتها وقدرة الاعتماد على نفسها. لم يكن لدي أي خيار، لكني أشعر بالمرارة حين أفكر بالمرتب التقاعدي الصغير الذي كنت سأحظى به لو أني واصلت عملي الأساسي لمدة أربعة أعوام أخرى، نظراً إلى وضعي الهش مالياً ومهنياً الذي أنا فيه منذ ذلك الوقت. لكنني لا أندم على قراري. لقد اعتنيت بأمي بمفردي وأنا راضية». (سوجيتا، ٢٠٠٨).

تؤثر الأحكام المسبقة في القيمة الاقتصادية لـ «العمل». فالمفهوم التقليدي السائد يعتبر أن العمل هو فقط العمل المأجور الذي يقوم به الفرد خارج المنزل، لذا تقتصر إحصاءات العمل الوطنية وحساباتها على النشاطات المأجورة المرتبطة بالسوق. وعلى الرغم من الجهود المبذولة لتسليط الضوء على أهمية العمل الرعائي غير المأجور وجعله مرئياً، يبقى هذا خارج قياسات النشاط الاقتصادي ومنهجياته وحساباته. كما أن تعدد نشاطات العناية غير المأجورة (على سبيل المثال العمل التطوعي، العمل في الأسرة المعيشية، عناية الأطفال، إلخ.)، يحفّز ضرورة توصيفها وتحليل ديناميتها.

من شأن السياسات الاجتماعية التي تتجاهل نشاطات على هذا القدر من الأهمية، أن تفشل في تقدير النتائج المجتمعية الأفضل، كمردود تعليم النساء المتجسد وأثره في القوى العاملة والإنتاجية. وهناك من يدعو إلى تطوير الأدوات اللازمة والمناسبة لقياس مثل هذا العمل وإعطائه قيمته، بغية التوصل إلى فهم أفضل ومقارنة ملائمة بين مردود النشاط الرعائي تكلفته من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية.

من الملاحظ أن القائمين بأعمال العناية: التمريض، والاهتمام بالأطفال والمسنين وذوي الإعاقات، هم الأقل أجراً بين سائر العمال؛ ناهيك عن أنهم يعملون وفق عقود هشة، ونادراً ما يكون عملهم نظامياً. هذه النشاطات التي غالباً ما تقوم بها النساء، تُقابل بالاستخفاف وابتخاس القيمة التي تستحق. ولهذا الاستخفاف علاقة بتاريخ النشاط الرعائي الذي رغم الجهد العاطفي الملازم له، والذي كانت النساء وما تزال تتولاه داخل الأسرة المعيشية بلا أجر، ما زال مغفلاً في منهجيات تقييم العمل التقليدية والحديثة.

ثانياً: خدمات العناية الاجتماعية وعمل النساء: احتياجات غير ملبّاة

تتأثر احتياجات العناية الاجتماعية في لبنان بعدد من العوامل، منها: التغيرات الديمغرافية؛ بنى العائلة والأسر المعيشية؛ التخفيضات في المصاريف العامة الاجتماعية؛ مشاركة النساء المتزايدة في القوى العاملة. كما أنها تتأثر بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

www.arab-unity.net

السائدة في البلد. وقد شهد لبنان خلال العقود الأربعة الماضية بعض التغيرات السريعة في الاتجاهات الديمغرافية ذات علاقة بالاضطرابات السياسية والاقتصادية التي دامت أكثر من ثلاثة عقود. وأدى الانخفاض السريع في معدلات الخصوبة (ليصبح ٢,٧) وفي معدل الوفيات والأمراض إلى تحول ديمغرافي ضاغط، حيث بلغ المعدل العمري لتبعية الإعالة ٥٣,٣ بالمئة ومعدلاً أعلى منه لتبعية إعالة الصغار (يعقوب، ٢٠٠٨).

تتأثر روابط العناية الأسرية التقليدية بالهجرة، خصوصاً هجرة الرجال الذين يتركون وراءهم نساء وأطفالاً يتولون بأنفسهم مسؤوليات الحياة اليومية، بما في ذلك العناية بالمرضى والمسنين وأصحاب الإعاقات. في لبنان، أدت النزاعات الداخلية والإقليمية إلى وفاة عدد كبير من الناس وإلى تزايد ملحوظ في الإعاقات عموماً، ولا سيما بين المحاربين على الجبهات. فإذا ما اقترن هذا الوضع بهجرة الشبان، تبين مدى الخلل الحاصل في معدلات المقيمين، حيث تصبح نسبة الرجال أقل كثيراً من نسبة النساء، ويصبح المجتمع مكوّناً من فئة عريضة من كبار السن غالبيتهم من الإناث. ويتعرض الكثير من هؤلاء للفقر والمشكلات الصحية. غالبية هؤلاء المسنّات لا يعملن، وقد يكون لديهن بعض المدخرات أو الموجودات، وقليل منهن يتمتع بتأمينات اجتماعية وصحية. إن الفقر وعدم الأمان في سن الشيخوخة والاعتماد في الإعالة على الأقارب أو على الخدمات العامة تحد من استفادة هؤلاء النساء من خدمات صحية جيدة في وقت تكون الحاجة إليها ماسة للغاية.

في لبنان، كما في المجتمعات العربية الأخرى، يُعتبر العمل داخل الأسرة المعيشية وفي العناية بلا أجر «وظيفة نسائية» ــ وهي مسألة في الغالب غير قابلة للتفاوض. تشكل العائلة في هذه المجتمعات كياناً اجتماعياً وثقافياً محورياً. كما أنها المكان الذي يُمارس فيه تقسيم العمل على أساس النوع الاجتماعي ويُعاد إنتاجه. تتطلب الشعائر والاحتفالات الاجتماعية ــ كالأعراس، المآتم، الخطوبات، المواليد، أعياد الميلاد والواجبات الأسرية الكثيرة ــ قدراً كبيراً من الوقت والجهود للقيام بالمهمات التي تتولى النساء غالبيتها.

وتواصل النساء الالتحاق بسوق العمل، فيمثلن ٢٣,٣ بالمئة من الفئات العاملة (يعقوب، ٢٠٠٨). وهناك إمكانات عظيمة لاتساع المشاركة النسائية هذه، نظراً إلى تقدم مستواهن التعليمي. على أن هناك ارتفاعاً مطرداً للبطالة بين الشابات المتعلمات، خاصة بالنسبة إلى المتخرجات في الحقول ذات الصلة بمهمات العناية الاجتماعية والأسرية (أي التربية البدنية، علم النفس، العمل الاجتماعي، وعلم الاجتماع). من هنا يشكل الالتزام بالسياسة الاجتماعية تدخلاً إيجابياً في استحداث وظائف تحل مشكلات الخريجين والمحرومين من الخدمات في آن معاً. ومن الممكن أن يُعرض على المتخرجين والمتخرجات المشاركة في برامج تدريبية متطورة من شأنها تنمية مهاراتهم في إدارة الأعمال، وتشجيعهم على إطلاق مشاريعهم الخاصة التي تعود بالفائدة عليهم وعلى نشاطات العناية الاجتماعية.

www.arab-unity.net

من المهم أن نلاحظ أن ٥٧,٨ بالمئة من النساء و٦٧,٢ بالمئة من الرجال يعملون بصورة غير منتظمة وبلا ضمان اجتماعي أو اقتصادي أو حماية قانونية فعالة (يعقوب، ٢٠٠٨). وغالباً ما تضطر النساء إلى «اختيار» العمل من المنزل كاستراتجية يواجهن بها ضعف التسهيلات الرعائية اللازمة للعناية بالأطفال والمسنين والمرضى وأصحاب الإعاقات. فالعمل من المنزل يتيح لهنّ فرصة المزاوجة بين الحياة الإنجابية والإنتاجية والعناية بالأسرة وكسب لقمة العيش في الوقت ذاته.

بغض النظر عن مشاركتهن في القوى العاملة، تواصل النساء في لبنان تحمل أعباء العناية الأسرية بلا أجر. وعليه، فإن اتساع معدلات المشاركة النسائية في العمل لم يترافق مع تغيرات مجتمعية جوهرية من شأنها أن تعترف بقيمة العناية الاجتماعية، وبضرورة تشارك النساء والرجال للقيام بمهماتها. لنأخذ على سبيل المثال **يوم «المزدوج»** **لناديا** (حاضنة، ٣٥ سنة، متزوجة، مخيم شاتيلا، بيروت): «أغادر المنزل إلى عملي حوالى الثامنة صباحاً، وأغادر العمل في الثالثة والنصف بعد الظهر. أذهب أولاً إلى منزل أبي الذي يعاني مرض السكري، فأنا الأقرب إليه بين إخوتي الثلاثة والأقل انشغالاً. أتأكد من أنه قد أكل وأخذ أدويته ثم أنظف المنزل. إذا كان يستضيف بعض الأصدقاء، أحضر لهم القهوة. إنه طبيعيٌّ أن آتي لأراه كل يوم. كم أتمنى أن يتمكن من إيجاد زوجة جديدة تعتني به. حين أصل إلى بيتي عند الساعة الخامسة مساء، يكون أولادي قد سبقوني إليه. إبني ذو السبع عشرة سنة يُرجع أخته ذات الست سنوات من المدرسة. عندما أدخل المنزل، أهتف بصوت عالٍ: «أنا في المنزل». إذا كانوا يريدون رؤيتي، يأتون. عادةً، أقضي ما بين ساعتين وثلاث ساعات في إعداد الوجبات وتنظيف المنزل. أحياناً أستضيف الجيران والأصدقاء. زوجي لا يمد لي يد المساعدة في أعمال البيت». (سوجيتا، ٢٠٠٨).

ثالثاً: خدمات العناية الاجتماعية

في سياق الأزمات والنزاعات في لبنان، لم تُعطَ الأولية في السياسات للخدمات الرعائية المتكاملة، ولم يتم تطويرها بالكامل. أما خدمات العناية المؤسسية ــ التي تقدمها منظمات حكومية وغير حكومية لا تبغي الربح، ويقدمها القطاع الخاص ــ فما تزال محدودة، بسبب تكلفتها غالباً. الدولة اللبنانية ليست دولة اجتماعية تعطي الأولوية للخدمات العامة. في غياب شبكات الأمان الملائمة، كنظم التقاعد والتأمين الصحي، تُلقى أعباء المنكشفين والعاطلين عن العمل إما على عاتق الأسر وإما على شركات التأمين التجارية. ونتيجة لفشل الحكومة في إنشاء البنى التحتية الاجتماعية الملائمة، تُحال الأعباء الرئيسية للعناية الأسرية إلى النساء والبنات.

يعتمد تقديم خدمات العناية على الوضع السياسي السائد وعلى العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدني. إن مفهوم «المواطنة الاجتماعية» محوري بالنسبة إلى أي نقاش

www.arab-unity.net

حول هذه المسألة، لتحديد الفئات الجديرة بالاستفادة من خدمات الدولة والتأمينات الرعائية. في الأقطار العربية، تقتصر «المواطنة» على حاملي الجنسية الوطنية.

في لبنان، يُستثنى المواطنون غير اللبنانيين (اللاجئون، المهاجرون، وأطفال النساء المتزوجات من أجانب) من الاستفادة من الخدمات أو المساعدة الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، غالباً ما تكون هذه الاستفادة وسيلة لتبادل خدمات و«ردّاً لجميل» سابق بين أصدقاء قدامى، أو سلوكاً سياسياً يندرج تحت عنوان «الزبائنية». وتكمن التحديات في إرساء قواعد تمنح الحق في هذه الخدمات لجميع مستحقيها الذين يعيشون ويسكنون في لبنان، أكانوا رجالاً أم نساء، مواطنين أو غير مواطنين.

رابعاً: العجز في الخدمات الرعائية

إن تزايد الطلب على استخدام عاملات منزليات مهاجرات إلى لبنان تعيش غالبيتهن في منازل أصحاب العمل هو من المؤشرات المهمة الدالة على نقص خدمات العناية الاجتماعية المتاحة، الجيدة من حيث النوعية والمعقولة من حيث التكاليف. لقد أصبحت هؤلاء العاملات ضرورة لا غنى عنها لتأمين خدمة المنزل واحتياجات العناية الأسرية ذات الدخل المتوسط والمتوسط الأعلى. مثل هذا الحل يتيح للنساء اللبنانيات مشاركة أكثر فاعلية في الحقل العام، إذ تؤمّن تلك الوافدات العناية بالأطفال والمسنين، والمرضى وأصحاب الإعاقات داخل المنزل.

بالنسبة إلى غالبية الأسر ذات الدخل المتوسط، تبدو تكلفة هذا الحل «متدنية» ظاهرياً، ومتاحة في سوق العمل العالمي، الذي يضم عدداً لا يحصى من الفقيرات اللواتي يسعين إلى إعالة أسرهن في بلادهن. ولا تتوفر دراسات رسمية وأرقام دقيقة وبيانات لا من جانب المؤسسات الوطنية والمنظمات غير الحكومية أو من جانب سفارات البلدان المعنية؛ إلا أن عدد العاملات المنزليات المهاجرات في لبنان يتراوح بين ١٣٠,٠٠٠ و٢٠٠,٠٠٠ (ILO and IOM, 2008).

لا توجد معطيات حالية تبيّن ما إذا ما كانت الأسر اللبنانية قادرة بالفعل على تحمل تكلفة عادلة لاستقدام تلك العاملات، وتقديم شروط وظروف عمل لائقة لهن، كمكان خاص بالإقامة، وطعام كافٍ، وملابس تلائم الفصول، والعناية الصحية في حال المرض، والتواصل مع عائلاتهن في الوطن الأم (ILO and IOM, 2008). وتتعرض العاملات المنزليات المستخدمات محلياً أو الوافدات، لعدد من الإساءات والاستغلال في العمل: أجور متدنية، تقصير في دفع الرواتب، أوقات عمل مفرطة، قيود على وقت الراحة والتنقل، حجز جواز السفر، غياب الخصوصية، ظروف عمل وحياة غير صحية وغير آمنة، ناهيك عن أن تلك العاملات مستثنيات من قوانين العمل. كما أن المؤسسات الوطنية المسؤولة ذات قدرات محدودة لجهة تنفيذ الأحكام الجزئية وغير الكاملة الموضوعة في البلد.

www.arab-unity.net

خامساً: المهام الأسرية والعمل في الخارج: كفتا ميزان نشاطات النساء بين الحياة والعمل

نظراً إلى القيمة العليا للحياة العائلية في المجتمعات العربية، فإن قدرة النساء على الجمع بين مسؤوليات الأسرة والعمل خارج المنزل تؤدي دوراً حيوياً في مشاركتهن في القوى العاملة وصعودهن فيها. وهن، من ناحية أخرى، يواجهن حواجز عدة تعيق مشاركتهن تلك، ويواجهن تمييزاً من قبل أصحاب العمل، لا سيما في القطاع الخاص، حيث يفضل أصحاب العمل توظيف المعيل المفترض للأسرة: الرجل. ويمكن إسناد هذا التفضيل إلى الافتراضات الخاطئة بشأن عدم حاجة النساء إلى العمل، وإلى أن استخدامهن أكثر تكلفة نظراً إلى استحقاقات الأمومة. هكذا تُعاقب المرأة في سوق العمل كونها المعيلة الأساسية للمحتاجين في المنزل.

تلحظ قوانين بعض الأقطار العربية ترتيبات خاصة بالأبوين، إذ تمنحهما إجازات عند اقتراب ولادة طفلهما. كما تمنح مثل هذه الإجازات للعناية بالوليد و تنشئته. يجدر بالحكومات أن تتبنى مثل هذه الإجازات وتعممها، إضافة إلى إجراءات أخرى تدعم العمال على توفيق أفضل بين مسؤوليات الأسر والعمل، مثل: العمل بدوام جزئي؛ أو بدوام مرن؛ العمل عن بعد؛ منح إجازات مدفوعة أو غير مدفوعة؛ إقامة مراكز رعائية للأطفال في مكان العمل. على أن تكرّس مثل هذه الترتيبات في التشريعات الوطنية وسياسات العمل في بلدان المنطقة. كما ينبغي وضع استراتيجيات وبرامج مدعومة من قبل الحكومة لذوي الحاجة، مثل برامج عناية الأطفال، المسنين وأصحاب الإعاقات من أجل استحداث مساواة في الفرص وفي المعاملة بين العمال والعاملات ذوي المسؤوليات الأسرية، وبين هؤلاء وعمال آخرين، مما دفع بمنظمة العمل الدولية إلى تبنّي اتفاقية العمال ذوي المسؤوليات الأسرية (رقم ١٥٦) في عام ١٩٨١[٢].

تركز هذه الاتفاقية على قيود العمل بلا أجر بوصفها أحد الأسباب الكامنة في تقييد وصول النساء إلى فرص العمل، كما تعنى بمساعدة الحكومات الوطنية على اتخاذ عدد من الإجراءات لتنمية الخدمات الاجتماعية المحلية الخاصة أو العامة. إلا أن لبنان لم يصادق حتى الآن على هذه الاتفاقية.

---

(٢) من أهم **بنود اتفاقية العمال ذوي المسؤوليات الأسرية (رقم ١٥٦)** هي: **البند ٥**: سيصار إلى تعزيز الاجراءات المنسجمة مع الظروف والامكانيات الوطنية من أجل: (أ) لحظ احتياجات العمال ذوي المسؤوليات الأسرية في التخطيط المجتمعي؛ (ب) تطوير الخدمات الاجتماعية المحلية، الخاصة منها والعامّة، كالخدمات الأسرية وعناية الأطفال والتسهيلات العائدة لها. **والبند ٦**: على السلطات والإدارات ذات الصلاحية اتخاذ الاجراءات المناسبة ونشر المعلومات والتثقيف المجتمعي للترويج لمبادئ المساواة في الفرص ولحسن معاملة العمال والعاملات وحل المشكلات بصورة منصفة، وخلق مناخ عام يساهم في تجاوز مثل هذه المشكلات. انظر: «اتفاقية منظمة العمل الدولية بشأن المساواة في الفرص والمساواة في المعاملة للعمال والعاملات: العمال ذوي المسؤوليات الأسرية،» ١٩٨١ (رقم ١٥٦).

www.arab-unity.net

استنتاجات

تقدم دراسة حالة لبنان المتعلقة باحتياجات العناية الاجتماعية صورة لما يجري في بلدان أخرى في أنحاء العالم، لا سيما في الأقطار العربية. ويتنامى الطلب على خدمات العناية الاجتماعية لعدة أسباب، منها: العوامل الديمغرافية؛ تغيرات في بنى الأسرة والأسرة المعيشية؛ تخفيضات في المصاريف الاجتماعية العامة ومشاركة النساء المتزايدة في القوى العاملة. إلا أن محدودية توفر الخدمات ذات النوعية الجيدة، والتكلفة المعتدلة، إضافة إلى ضعف البرامج والسياسات الوطنية العائدة إلى قضايا العناية وقدرتها على أن تواكب حجم الطلب عليها، تبقي النساء مسؤولات شبه وحيدات عن الأعباء الأسرية داخل المنزل ودون أجر، وهو ما يستهلك الكثير من الوقت والطاقة، ويقيّد مشاركتهن في القوى العاملة، والحياة المدنية والسياسية، ناهيك عن معيقات تواجه تقدمهن في العمل.

انطلاقاً من المفهوم القائل إن المساواة بين الجنسين هي قلب العمل اللائق، يوفر هذا البحث توصيات مفصلة من أجل تغيرات مؤسسية وتغيرات في الأحكام والسياسات التي تعترف بتأثير العمل الرعائي الأسري في انخراط النساء في القوى العاملة. كما يشدد على الحاجة إلى إعادة توزيع أعمال العناية بحيث يخرجها من دائرة الحصرية التقليدية إلى مشاركة رجال الأسرة فيها، إضافة إلى مشاركة مؤسسات العمل، والمؤسسات الخاصة والعامة. وتشدد التوصيات على قيمة العمل الرعائي وحقوق العاملين فيه، بأجر أو دون أجر.

وتعتبر أزمة الرعاية الاجتماعية في الدول الصناعية، كالولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وكندا واليابان، في انزلاق تام مع تقلص أحكام دولة الرعاية الاجتماعية وتزايد السكان المسنين. هذه الأزمة سوف تصبح قريباً حقيقة في دول المنطقة العربية ذات الدخل المتوسط والمتوسط العالي، كلبنان مثلاً، خاصة أن الرعاية الاجتماعية لا تعتبر جزءاً أساسياً في السياسة الاجتماعية. في هذه الأيام، هناك القليل من البنى التحتية للرعاية الاجتماعية. وبالفعل، فإن الأزمة سوف تكون أكثر حدة بسبب الاعتماد على عمل المرأة غير المأجور أو المنخفض.

ويستند الاعتماد على العمل غير المأجور للمرأة على افتراضات البنى الأسرية ذات الأدوار التقليدية للجنسين، ولكن بنية الأسرة هي قيد تغيير مستمر في الحجم والوظيفة. كما أن الاتجاه نحو الاعتماد على العاملات المهاجرات يترك مجال الرعاية الاجتماعية على نحو خدمات دون تنظيم أو مراقبة أو حماية.

هناك حاجة إلى سياسة حوار تشاركية تتشكل من مختلف الأطراف المعنية بهذه المسألة، وذلك من أجل التوصل إلى تفاهم مشترك بشأن السياسات والبرامج المتعلقة باحتياجات العناية الاجتماعية وتأمين خدماتها. كما يجب تعزيز التعاون بين مختلف الأطراف المعنية بالعناية لتخفيف تكلفتها، وتفادي الهدر والتضارب في السياسات

www.arab-unity.net

الاقتصادية والاجتماعية الموجودة. وبغية تغطية المستفيدين على نحو أكثر فعالية، هناك ضرورة إلى استراتيجية اجتماعية شاملة تستهدف قدراً أكبر من المواطنين والعائلات الذين هم بحاجة إلى عناية.

هناك أيضاً حاجة إلى وضع معايير تنظيمية من شأنها قياس نشاطات العناية الاجتماعية كماً ونوعاً، إن على المستوى المؤسسي والأسرة المعيشية أو بالنسبة إلى المؤسسات الخاصة والعامة، وتسليط الضوء على النماذج الريادية والجيدة لتحفيز التطوير على المستوى العام.

ويجب على الوزارات والمنظمات غير الحكومية المعنية أن تمارس مقاربة إدارية متكاملة لتقديم الخدمات الرعائية □

المراجع

سوجيتا، سايكو (٢٠٠٨). **تقييم أولي لاحتياجات وخدمات العناية في لبنان**. بيروت: منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية. (إنكليزي وعربي).

عرقتنجي، ر. ون. غرّة (٢٠٠٨). **العمل اللانظامي في لبنان: منظور المساواة بين الجنسين وحقوق العمال**. بيروت: منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية. (إنكليزي وعربي).

يعقوب، ن. (٢٠٠٨). **إحصاءات من لبنان حول الاقتصاد اللانظامي والعمل**. بيروت: منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية. (إنكليزي وعربي).

Berman, Cindy (2002). «Cindy Berman on Gender, HIV, and the Care Economy.» quoted from: Women at Barcelona Care Economy (listserv discussion, July).

International Labour Organization [ILO] (1981). «Convention Concerning Equal Opportunities and Equal Treatment for Men and Women Workers: Workers with Family Responsibilities.» International Labour Conference, 67th Session, Geneva (no. 156).

International Labour Organization [ILO] (2008). *Global Employment Trends for Women*. Geneva: ILO.

International Labour Organization, Regional Office for Arab States and International Organization for Migration (ILO/IOM) (2008). *An Assessment of the Situation of Women Migrants Domestic Workers in Lebanon*. Beirut: ILO/IOM. (English and Arabic).

www.arab-unity.net

المجتمع المدني في المغرب: المفهوم والسياق

عصام العدوني(*)

نائب الكاتب العام لجمعية العطف للتنمية والتضامن والبيئة، المغرب.

مقدمة

يطرح الحديث عن المجتمع المدني في المغرب العديد من الصعوبات والإشكاليات النظرية والعملية، وتزداد الصعوبة كلما ازداد اللجوء المكثف إليه من قبل فاعلين ومؤسسات وهيئات تحتل فضاءات مختلفة من العالم الاجتماعي وذات مصالح وأغراض متباينة. إن أولى صعوبات تحديده كمفهوم تكمن في تداوله المكثف في الفضاء العمومي، وفي الإعلام المكتوب والمرئي، إلى درجة أنه أصبح المقولة المركزية التي تؤثث المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتستثمر من طرف قوى اجتماعية متنافرة من حيث التكوين السوسيولوجي والتقاليد الثقافية، ومن ثمة من حيث المضامين التي تمنحها إياه. إن تداوله على نطاق واسع يجعل مهمة التحديد الموضوعي مهمة في غاية التعقيد، حيث تتداخل الرغبة في الصرامة المنهجية مع احتمالات الانزلاق والانقياد وراء تعريفات أيديولوجية، إما تنحاز إليه وإما تتجاهله كلياً.

أما الصعوبة الأخرى، فتكمن في المفارقات والالتباسات التي ينتجها توظيفه في مجتمعاتنا في اللحظة الراهنة، ولعل أهمها يكمن فيما يلي:

ـ غربته عن البنية الاجتماعية التي توظفه، فالمفهوم هو واقعة سوسيولوجية ارتبطت بالمجتمعات الغربية، أما غيرها فلم يشهد بنى ووسائط وعلاقات ومؤسسات تنطبق عليها صفة المجتمع المدني، فهي لم تعرف العلمانية كفكر وممارسة عقلانية تضفي الطابع الزمني على القيم والأفكار والأديان والمؤسسات، ولم تشهد استقلالاً للدين عن الدولة، ولا فكرة الحقوق الرومانية، ولا تطوراً لطبقة برجوازية مدينية تكون بمثابة الخلفية الاجتماعية لنشأة حركات تنظيمية ومهنية غير مسبوقة. إلا أنه يمكننا الوقوف على موقفين أكاديميين متعارضين: **الأول** موقف الاختلاف الجذري بين التجربة التاريخية الغربية والتجربة الحضارية الإسلامية، حيث يركز على المضمون الاجتماعي والثقافي والعلائقي للمفهوم، ومن ضمنه يتم إقصاء المجتمع المدني في التشكيلات الاجتماعية والبنى الثقافية غير الأوروبية، وبالنتيجة الإقرار بغيابه في المجتمعات الإسلامية بسبب غياب مقوماته الأساسية

(*) البريد الإلكتروني: issam.addouni@gmail.com.

www.arab-unity.net

(قوى طبقية، علمانية، دستور، ديمقراطية، اقتصاد سوق). يقول ارغى ازبدان في هذا الصدد «لا يوجد إقطاع قابل لأن يقارن بأوروبا الغربية، كما لا توجد أرستقراطية متوارثة، أو تراتب كنسي مستقل بذاته، أو طبقة تجارية قوية ومتمكنة، أو اتحادات ذات نفوذ بالغ، ولا جماعات تستقل بإدارة نفسها» (حمودي، ١٩٩٨: ٦٧). هذا الموقف ينعكس كذلك في الكثير من الأدبيات الليبرالية وكذا اليسارية؛ إذ كلاهما يشترك في موقف الاختلاف الجذري.

أما الموقف **الثاني** فيميل إلى التركيز على التجربة التاريخية الخاصة بالمجتمعات الإسلامية بالبحث عن بنى أو تنظيمات أو روابط تشبه المجتمع المدني في وظائفها، لذلك نجده يركز دعوته على الدور الوظيفي للمفهوم وعلاقته بالدولة، فيجده موجوداً بشكل صريح في المجتمعات الإسلامية. وفي الأخير ينتهي إلى الاعتراف بوجود أشكال من التنظيم الاجتماعي وأنساق مادية ومؤسساتية تقوم بدور المجتمع المدني بالرغم من غياب قاعدته المادية وخلفيته الفلسفية وحمولته الأيديولوجية التي تطورت في أوروبا الغربية. وبالنسبة إليه، كانت لدينا تنظيمات اجتماعية تشغل وظائف غير سياسية (تربوية، أيديولوجية، اجتماعية، نفسية...)؛ هذا الموقف يعبّر عنه بوضوح عبد الله حمودي الذي يدافع عن فكرة مجتمع مدني غير أوروبي انطلاقاً من الاعتقاد بوجود تنظيمات أو تشكيلات محلية كانت تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي عن السلطات المركزية «كالتجمعات القبلية، وشبكات الزوايا، والحناطي (أو تجمعات الصناع والتجار)»، كما أدت أحياناً دور الوساطة بين السلطة والمجتمع، وهذا ما قامت به بصفة خاصة في تاريخ المغرب مؤسسة الزوايا من تنظيم للجهاد، وتأطير نفسي للأعضاء وحمايتهم، وتوفير السكن والغذاء والتربية والتعليم والعمل، بل أكثر من ذلك، كانت بعض الزوايا، على حد تعبير عبد الله العروي، في مدينة فاس في القرن ١٩ «تنتظم على شاكلة النادي فقد كانت فضاءات للتسلية والترفيه والنقاش» (Laroui, 1993: 132) كذلك الأمر بالنسبة إلى ما يعرف بمؤسسة «الزطاطة» التي كانت تقوم في مغرب ما قبل الاستقلال بدور حماية القوافل التجارية وتسهيل عبورها عبر تراب كل قبيلة أو زاوية انطلاقاً من أداء رسم العبور للمجال الترابي للقبيلة بواسطة شخص يدعى الزطاط (Sebti, 1992).

والافتراض نفسه يزكّيه الطاهر لبيب الذي يذهب إلى تأكيد وجود مجتمع مدني في المجتمع العربي الوسيط، غير أنه يعترف بأنه عرف تقلصاً وتراجعاً منذ ذلك الحين بسبب انتشار الاستبداد السياسي وقيم الطاعة والخنوع (لبيب، ١٩٩٢). كما يذهب برهان غليون في المنحى نفسه حينما يؤكد تاريخية المجتمع المدني، فالدولة الإسلامية منذ نشأتها، وفي كل مراحل تطورها، كانت تتكئ على بنى اجتماعية مدنية تسندها في تثبيت سيادتها.

ـ حضوره كمقولة «تعويضية» أو «استبدالية»، بمعنى أن النخب السياسية بعد أن جربت مشاريع أيديولوجية مثل الاشتراكية والعلمانية، وبعد التآكل النظري والعملي لجزء كبير من المفاهيم التي أطرت الحقل السياسي المغربي والعربي عموماً (القومية العربية، الوحدة، التكامل العربي...)، أصبحت تحتمي وراء المفهوم «كملاذ أخير» يسمح لها

www.arab-unity.net

باستئناف الدفاع عن المشاريع الفكرية والسياسية السابقة لكن تحت يافطة جديدة، خاصة بعد اطلاعها على الدور الذي قام به المجتمع المدني في مواجهة الأنظمة الشيوعية والتوتاليتارية في أوروبا الشرقية وفي الدفع في اتجاه الديمقراطية.

ـ اشتغاله كمفهوم أقل تسييساً من المفاهيم المتداولة سابقاً، وبالتالي سيوفر للمثقف إمكانيات أرحب لممارسة فعل التفكر الحر والنقد، وسيسمح له بالتصالح مع مجاله الطبيعي ألا وهو الثقافة والمعرفة؛ فمقولة المجتمع المدني كما تتداول اليوم تؤدي من الناحية النظرية وظيفة الفصل بين المجالات (ثقافة، سياسة، اقتصاد، الخ) وتحقيق استقلالية وخصوصية الثقافي، الذي كثيراً ما تم إلحاقه بالسياسي. إن جاذبية المفهوم تكمن في تحرير الثقافة من التبعية للسياسة (الخاضعة لإكراهات الآنية والتجريبية والمشاركة والمناورة...) وبالتالي تغليب سلطة الحقيقة على سلطة المصلحة. كما سيسمح المفهوم بالنسبة إلى الفرد بوضع مسافة بينه وبين «الشأن العام»، سواء على مستوى الحقوق أو الواجبات كالانتخاب والترشح والمشاركة في التدبير العمومي أو المساءلة الحكومية، والاهتمام فقط بما يشكل خصوصية التجربة الفردية في ممارسة حريتها. إن طرح الهوية الفردية و«الذات الأخلاقية» في مقابل فكرة المواطنة كمفهوم تجريدي، ينزع الأفراد من الاعتبارات الذاتية، ويحررهم من الروابط العمودية ومن ثقل السياقات الاجتماعية القهرية من أجل الانتماء إلى كيانات سياسية عقلانية وشرعية، حيث الولاء للقانون الموضوعي، الذي يسمو على الانتماءات الفئوية والأوضاع الاجتماعية للأفراد التي كانت الحجر الأساس للديمقراطية الكلاسيكية، هو أحد تجليات هذا الصعود القوي للمجتمع المدني وإعادة الاعتبار إلى الشأن الخاص.

وفيما يخص الاستعمالات الرائجة اليوم لمفهوم المجتمع المدني في مجتمعاتنا، يمكن الوقوف على بعضها كالتالي:

أولاً: التوظيف الليبرالي

يبدو تعريف هيغل للمجتمع المدني أكثر تطابقاً من الناحية السوسيولوجية والسياسية مع طبيعة المجتمع المغربي، الذي يتميز بالحضور المكثف للدولة وأجهزتها القانونية والأمنية والإدارية، وكذا الوجود الكثيف للعائلة. فالمجتمع المدني عند هيغل هو ذلك الفراغ الذي يوجد بين العائلة والدولة؛ فهو كل التنظيمات والمصالح والأفكار التي توجد خارج الهيمنة الأيديوسياسية للدولة وللمنظومة العلائقية الأسرية. فكل التنظيمات والمصالح والاختلافات التي توجد بين هاتين المؤسستين تنتمي إلى المجتمع المدني. وبشكل أكثر دقة، يحيل تعريف هيغل إلى اقتصاد السوق بالمعنى الواسع للكلمة، الذي يشمل ظروف الإنتاج والتبادل والتوزيع والعمل والمبادرة وحرية التملك والتعاقد الحر، وتنمو بفضله الملكية الخاصة (حمودي، ١٩٩٨: ٢٢٣). إنه اقتصاد السلوكات الفردانية التي تخلت عن قيم التضامن وروابط الدم، وتحررت من السلطة البطريركية القائمة على التقاليد والأخلاق الجماعية. إنه مجتمع الأفراد الذين لم يعودوا «موضوعات» Sujets طيعة في يد الحاكم أو الراهب (مفهوم الراعي والرعية في الآداب السلطانية والفكر السياسي الإسلامي). لكن المثقف الليبرالي سرعان ما

www.arab-unity.net

يتجاوز اللحظة الهيغلية لأنها لا تستجيب لانتظاراته ومصالحه، ولأنها وإن كانت تعترف بالفضاء الكائن بين الدولة والعائلة فإنها في المقابل تفعل ذلك من أجل تعزيز الولاء للدولة المركزية والوحدة ضد التعدد، والانصهار ضد الاختلاف. إن الليبرالي يرفض تحديد هيغل للعلاقات المفترضة بين المدني والسياسي أو بين الفرد والدولة؛ فبالنسبة إلى هذا الأخير، تكمن العلاقة المثالية بين هذين الكيانين في سمو الدولة عليه وتجاوزها له عبر تجسيدها للمصلحة العامة أو العقل الكوني. فإذا كان المجتمع المدني يعبّر عن التناقضات والأنانيات الفردية التي يحركها هاجس البحث عن المصلحة الطبقية، فإنه بالتالي يحمل في ذاته كل العناصر التي تؤدي إلى زرع الفوضى واللانظام واللاعقل، وبالتالي فإن الحل يتمثل في دولة قوية مركزية تستمد مشروعيتها من تمثيلها الكثيف لمصلحة الأمة، وبذلك تكون قد جسدت عبر سيرورة تاريخية طويلة فكرة الحرية في التاريخ. وهذا التحليل يتردد لدى الفكر السياسي الكلاسيكي عموماً؛ فهوبز وروسو مثلاً، رغم اختلافاتهما حول أصل الطبيعة البشرية، فإنهما يتفقان حول ضرورة النظام السياسي، أي الدولة باعتبارها «نظاماً للعقل يتعارض مع النظام الطبيعي الذي تسيطر عليه الرغبات اللامحدودة لكل واحد أو مع النظام الاجتماعي الذي تسيطر عليه اللامساواة والفساد» (Touraine, 1994: 66).

إن الليبرالي المغربي سيرفض الاكتفاء بهذا التعريف «الذي لا يخترع الديمقراطية وإنما الدولة الوطنية» (Touraine, 1994)، وسيعمل على تعميق بعض المسائل وتجاهل أخرى، حيث سيطور مسألة حرية الملكية والتعاقد الحر واستقلالية الفرد، وسيتخلى في الوقت نفسه عن فكرة تبعية المدني للسياسي أو أولوية الدولة التي يتبناها هيغل لمصلحة مقاربة تعلي من شأن الاستقلالية. إن الليبرالي سيعتبر المجتمع المدني فضاء لانتظامات تقوم على مشروعية مدنية مغايرة للمشروعيات التقليدية العائلية والقبلية والطائفية والزبونية، ومدعوماً بنظام سوسيو ثقافي وقانوني يستند إلى فكرة القانون والديمقراطية والحرية الفردية والمساواة السياسية.

في المقابل، إن الدعوة إلى تجاوز العلاقات الأسرية في الفلسفة السياسية الكلاسيكية كمدخل إلى تمأسس المجتمع المدني تجد صداها بشكل قوي عند المثقف الليبرالي، الذي يشمئز من احتلال أيديولوجية الأسرة الممتدة مكانة مركزية داخل نسق التنظيم الاجتماعي، وإعادة استثمارها في الحقل السياسي والدستوري. لذلك، ففي نظره يؤدي كل تطور في اتجاه المجتمع المدني ضرورة لتراجع وتقلص المرتكزات المادية والذهنية للبطريركية. وإذا كانت المرأة هي الكائن الأضعف داخل هذه البنية، فإن تطور المجتمع المدني يعني كذلك تحريرها من ثقل التقاليد الذكورية، وتراجع التقسيمات والتراتبيات الجنسية التي ترهن حياتها ومستقبلها في منزلة دونية، وتجعلها موضوعياً خارج دائرة المجتمع المدني. لذلك، لا غرابة في أن تكون القطاعات النسائية في صدارة الحركات المدافعة والمستثمرة للمجتمع المدني. إن المجتمع المدني الليبرالي يدافع عن الفرد كقيمة عليا، ويعلي من دور القدرات الطبيعية والمهارات الفردية والاستحقاق في المساهمة في تنظيم وهيكلة وتسيير المجتمع، متجاهلاً الفروق الاجتماعية والاقتصادية بين الأفراد

www.arab-unity.net

والطبقات في المجتمع الواحد، وتأثيرها في المواقع التي يساهمون من خلالها في تدبير المجتمع انطلاقاً من موروثاتهم الاجتماعية (رأسمال اقتصادي واجتماعي، رصيد أسري...) لا من موروثاتهم الطبيعية (ذكاء، إبداع، فطرة...).

ومن جهة أخرى، يصبح وجود المجتمع المدني ضرورياً لمواجهة الدولة، فتاريخياً لم تكن العلاقة بينهما على أحسن ما يرام، بل كانت علاقة قوة لامتكافئة تسيطر الدولة بمقتضاها على المجتمع المدني وتبتلعه. إن مركزية الدولة الاستبدادية واحتكارها للموارد الضرورية للإنتاج وإعادة الإنتاج المادي والرمزي أدت إلى سحق المجتمع المدني ونفي كل وساطة بين الفرد والدولة. لقد انتبه غرامشي إلى هذه الحقيقة عند مقارنته للمجتمعات الغربية وروسيا، مما أدى به إلى التمييز بين الدولة في الغرب ونظيرتها في الشرق، ويقصد بها روسيا، حيث يؤكد أن الغرب كان فيه إجماع واسع اعتمد على المجتمع المدني، بينما في الشرق تسيطر الدولة على المجتمع ويكون الإكراه والإرغام أكثر أهمية من الإجماع. إن هذا الوضع ينطبق في وعي الليبرالي المغربي على الدولة المخزنية المغربية. وأخيراً تؤمن الدعوة الليبرالية بوجود مصالح وغايات مستقلة عن الدولة وبضرورة الاعتراف بها، ومأسسة ذلك في شكل قواعد وقوانين ومؤسسات تقوم على مفاهيم جديدة، كالوساطة والشراكة والاختيار والمواطنة. إن الشراكة مع المجتمع السياسي والتعاون المتبادل بينه وبين التنظيمات المدنية (في مجالات الثقافة والتربية والترفيه والرفع من القدرات وتعزيز النشاطات المدرة للدخل...) يتزامنان مع مسلسل العولمة ومع التغيرات البنيوية التي يشهدها النسيج الإنتاجي والديمغرافي والحضري والتي تدفع «دولة الرعاية الاجتماعية» إلى الانسحاب، تاركة المجال مفتوحاً أمام السوق الحرة والقطاع الخاص لتنظيم المجتمع وإنتاجه. إن المجتمع المدني سيصبح بمثابة الدرع الواقي الذي يعمل على التخفيف من الآثار الاجتماعية والنفسية في السكان، وهي الآثار الناتجة من انسحاب الدولة من المجال الاجتماعي ومن إعادة تنظيم ذاتها والتكيف مع الوظائف الاقتصادية والسياسية الجديدة التي تفرضها مقتضيات تطور اقتصاد السوق العالمي والعلاقات التجارية الدولية (اتفاقيات التبادل الحر، منظمة التجارة العالمية، إلخ).

عموماً، إن التصور الليبرالي يطرح من الناحية النظرية على الأقل ضرورة إنجاز مهمات اقتصادية وسياسية وثقافية يكون المجتمع المدني قاعدتها الأساسية. ويمكن إجمال هذه المهمات فيما يلي:

ـ إنجاز قطيعة معرفية/إبستمولوجية مع العقل القروسطوي في الفكر والسياسة والسلوك.

ـ إنجاز تغيير حقيقي في بنى وعلاقات الإنتاج والاستهلاك (تعميم الإجارة والرأسمال والسلعة).

ـ تحديث الدولة ودمقرطتها، ونزع الطابع التقليدي عنها، واعتماد فلسفة حقوق الإنسان، وترسيخ المواطنة. إن المجتمع المدني إذن يدخل في صلب عملية التحول أو الانتقال الديمقراطي.

www.arab-unity.net

لكن الحديث عن هذه الأولويات النظرية المطلوب تحققها على أرض الواقع يجب ألّا يجعلنا نعتقد بكون وضع الفكر الليبرالي يمتاز بالوضوح والانسجام الأيديولوجي والقدرة على التعبئة وامتلاك المقومات المادية والأيديولوجيا لصوغ مشروع سياسي مجتمعي. إن العكس في الغالب هو الأقرب إلى الصواب. إن ضعف الفكر الليبرالي ينعكس على ضعف حضور مفهوم المجتمع المدني وفتوره في البرامج السياسية الليبرالية.

لذلك يبقى وضع المفهوم ملتبساً وغامضاً، ويتسم بالضعف والارتباك بفعل واقع التجربة الليبرالية المغربية التي يظل تطورها محاصراً بالعديد من العوائق التاريخية والسياسية والثقافية والأنثروبولوجية، لعل أهمها:

ـ تجدُّد الدولة المغربية وامتلاكها عمقاً تاريخياً يجعلانها قادرة على احتكار وسائل الإنتاج المادي والرمزي، واحتلال مركز توزيع الخيرات والموارد الاقتصادية، الأمر الذي يفضي إلى تبعية الاقتصادي للسياسي، وتهميش التشكيلات الاجتماعية البرجوازية وعدم استقلاليتها عن الدولة.

ـ ضعف البرجوازية المغربية، وضعف عملية التراكم الرأسمالي المنتج الذي من شأنه أن يساهم في تطوير قوى الإنتاج والتكنولوجيا والابتكار، بالإضافة إلى ضعف إنتاجاتها الفكرية والأيديولوجية.

ـ هشاشة البنى الاقتصادية والتكنولوجية، وتفاقم الفقر والبطالة والأمية والتهميش.

ـ الحضور الكثيف للعناصر الأيديوسياسية التقليدية في إضفاء المشروعية على النظام السياسي مقابل ضعف القاعدة المادية للشرعنة.

ـ بروز مقاومات متعددة للمفهوم من داخل المجتمع بفعل عدم تجدّد الحداثة داخل النسيج المجتمعي، وضعف قاعدتها السوسيولوجية.

ثانياً: التوظيف اليساري

يكون المجتمع المدني مرادفاً للمفهوم الذي صاغه غرامشي، الذي يركز على عاملي الهيمنة والإجماع، متجاوزاً بذلك التصور الماركسي الذي يتجاهل العناصر الثقافية ولا يرى سوى القهر المادي والسيطرة المباشرة. إن ميزة هذا التعريف تتمثل في نقل المفهوم من حقل الإنتاج المادي (الاقتصاد) إلى حقل الإنتاج الأيديولوجي (البنية الفوقية)، لذلك نجده يقيم تمييزاً أساسياً داخل البنية الفوقية بين مستويين، الأول يشغله المجتمع المدني، فيما يحتل المجتمع السياسي المستوى الثاني. فإذا كانت الوظيفة المباشرة للمجتمع السياسي (الدولة) هي الإكراه المادي الذي يوفره التحكم في الأجهزة القمعية والإدارية، فإن الثاني توكل له في إطار البنية السلطوية نفسها وظائف الهيمنة الأيديولوجية التي يتوسل إليها بواسطة شبكة العلاقات الاجتماعية والمؤسسات الثقافية والدينية، والتي تشرعن وتسهل تمرير العنف والإكراه والسيطرة. إن غاية المجتمع المدني إذن هي شرعنة السيطرة بواسطة الحصول على إجماع الطبقات الاجتماعية المتعارضة، فهو «المجال الذي ضمنه تتم هندسة

www.arab-unity.net

الهيمنة الأيديولوجية والقبول السياسي». وتجدر الإشارة إلى أن غرامشي لا يولي أهمية للمجتمع المدني في ذاته وإنما كآلية تكتيكية لبلوغ مشاريع سياسية أرقى، لذلك لا يغنينا المفهوم عن حتمية الصراع الطبقي باعتباره المدخل الحقيقي للتغيير، بينما يؤدي المجتمع المدني دور التدعيم والمساندة في عملية الصراع، وذلك عن طريق خلق قيم وأفكار ــ ينتجها المثقف العضوي ــ معارضة للهيمنة الأيديوسياسية للدولة والطبقات السائدة، وهذا المعنى يستنتجه جان. أ. كوهن: «إن استخدام مصطلح المجتمع المدني في التناول الغرامشي ليس أحادي المعنى، ففغرامشي يدرك بوضوح أنه يوجد في المجتمعات الغربية عدة مؤسسات متميزة مثل الكنيسة والجمعيات وتنظيمات الإنقاذ التعاضدي... والتي نمت داخل أو خارج الحركة العمالية، وهي تنظيمات لا يمكن اختزالها إلى ما هو اقتصادي، ويرى أنه يجب بالضرورة احتلال هذا الحقل الثقافي، إذا كان الهدف هو تحقيق الهيمنة لكنه يحتفظ رغم ذلك بموقف أداتي تجاه هذا الحقل، وذلك يعود لتصوره الكلاسيكي المتعلق بنظرية الطبقات» (كوهين، ١٩٩٩: ٣٠).

لكن ميزة هذا الطرح هي رفضه النزعة الاقتصادوية الاختزالية التي سيطرت على أتباع الماركسية الذين لا يطرحون علاقة الدولة والمجتمع إلا كتضاد وتناقض مطلق، فالدولة عند لينين تلغي طبقة اجتماعية وتضطهدها على حساب أخرى، فهي «تنظيم للعنف المخصص لاضطهاد طبقة معينة» (Lénine, [n. d.]: tome 5). وهي عند ماركس مجرد «لجنة تسير الأعمال المشتركة للطبقة البرجوازية» (Marx et Engels, 1966: 32-33). أما مسألة المشروعية، فتظل غائبة، وإن طرحت فإنها لا تدرك إلا من المدخل الاقتصادي بواسطة مفهوم «فيتيشية البضاعة». ومن جهة ثانية تظهر أهمية غرامشي في كونه أولى أهمية للبنى الوسيطة التي طالما أهملها ماركس وأتباعه في أثناء تحليل التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية وما قبل الرأسمالية. لقد تجاهل ماركس أدوار التنظيمات الوسيطة كالأسرة والكنيسة والقبيلة والتنظيمات الحرفية والنوادي وفي أحسن الحالات لم تحظ بنفس الأهمية التي تحظى بها الطبقات الاجتماعية. لقد استرعى تطور الأسرة كمؤسسة تاريخية والأشكال الزواجية باهتمام أنجلز لكنه لم يدركها إلا من منظور طبقي محض، فميز بين شكل الزواج البروليتاري الأقرب إلى روح المساواة والأكثر تطابقاً مع الحاجيات الإنسانية والزواج البرجوازي البطريركي المتميز باستغلال المرأة والأطفال، بينما القبيلة والقرابة والبنى التجزيئية التي وجدها داخل التشيكلات غير الأوروبية ردها ماركس إلى نمط الإنتاج الآسيوي، وبالتالي إلى الحقل الاقتصادي.

هذا بشكل عام ما يمكن أن يقال عن الأسس الفلسفية والفكرية للمفهوم في الفكر الاشتراكي اليساري العالمي. أما فيما يخص اليسار المغربي، فناهيك عن تبني الخلفيات الفلسفية والأيديولوجية السالفة الذكر، فإن توظيفه للمفهوم منذ الثمانينيات من القرن الماضي يستجيب لجملة من العوامل الذاتية والإكراهات الموضوعية، أولها محاولة الهروب إلى الأمام من الإخفاق الذي آلت إليه مشاريعه الكبرى (الثورة)؛ إذ أصبح للمفهوم جاذبية خاصة كحل سحري يسمح بالاستمرارية والوفاء للخط السياسي والأيديولوجي نفسه، إلا أن

www.arab-unity.net

مواجهة المفهوم على الصعيد السوسيولوجي تقود إلى حقائق موضوعية لا ترضي اليسار نفسه، أو على الأقل لا يمكن استيعابها داخل المنظومة ذاتها دون أن تحدث فيها شروخاً والتباسات؛ فتنظيمات المجتمع المدني على سبيل المثال تتميز من الناحية السوسيولوجية بالتنوع والتعدد الذي لا حصر له، كما أن الانتماء إليها لا تحدده اعتبارات اقتصادية أو ثقافية أو أيديولوجية، فهي تسمح بالانفلات من قبضة التقسيمات التقليدية (عائلية، جهوية، طبقية)، ويحرك أصحابها الوازع الذاتي والقناعة الفردية، وبالنتيجة يجد اليسار نفسه في وضع غير مريح، إذ يتطلب الأمر منه تقديم إجابات منطقية ومنسجمة مع الخيارات الأيديولوجية المتبناة، فما هي المسوغات النظرية التي يتوسل بها من أجل حل التناقض التناحري بين الطبقتين الرئيسيتين (طبقة عاملة، برجوازية) داخل بنية مجتمع مدني يشتغل أكثر كفضاء عام مفتوح على الحوار والتواصل والمشاركة والحجاج والإقناع بالمفهوم الهابرمارسي؟ وما مكانة البرجوازية كطبقة مستغلة في المجتمع المدني؟ هل يجب تحويل المجتمع المدني إلى واجهة للصراع الأيديو سياسي، وبالتالي ما الفرق بين الحزب البروليتاري والنقابة والجمعية الثقافية والتنموية؟

للخروج من رحم هذه المفارقات، يعتقد اليسار المغربي أنه وجد ضالته في التصور الغرامشي الذي يضع حداً لتساؤلاته المحيرة، وينقله إلى «حالة اليقين»؛ فالأمر بالنسبة إليه «يتعلق بمرحلة انتقالية وبممارسة أيديولوجية من أجل الهيمنة والإعداد الأيديولوجي للفئات النشيطة لتحويل المجتمع»[١]. وبذلك يصبح المجتمع المدني حلقة في مسار تاريخي مجتمعي عام، وبالنتيجة يقضي اليسار على إمكانية وجود مجتمع مدني مستقل بذاته.

ثالثاً: الخطاب الرسمي

في حقيقة الأمر لا يمكن أن نقف عند تصور عمومي متكامل حول المجتمع المدني، كما لا نتوفر على إنتاج نظري أيديولوجي للدولة ومؤسساتها حول الموضوع، بقدر ما نجد أنفسنا أمام تشكيلة متفرقة من الخطابات والمبادرات المتنوعة على الصعيدين المركزي والمحلي تعطينا فكرة غير واضحة عن تصور السلطة العمومية للمجتمع المدني. لذلك، فإن ممارسات السلطة ومبادراتها هي وحدها الكفيلة بمدنا بتصورها للمفهوم وكيفية توظيفها له.

بداية، يمكن اعتبار الخطاب الرسمي بشأن المجتمع المدني أنه كان في لحظة تأسيسه بمثابة رد فعل وليس اختياراً استراتيجياً نابعاً من إدراك عميق لدور المجتمع المدني في تعزيز المشروعية الديمقراطية «بالمشروعية غير الحكومية»، وإنما كان استجابة لدينامية اجتماعية مطلبية حقوقية دولية ومحلية، خاصة ابتداء من التسعينيات من القرن العشرين، التي سجلت انطلاق دينامية سياسية جديدة (الإضراب العام ١٩٩٠؛ مذكرة الكتلة حول الإصلاحات السياسية والدستورية ١٩٩٢؛ ملتمس الرقابة ضد الحكومة، إلخ). في إطار رد

(١) **ما هو المجتمع المدني؟**، ترجمة وتأليف مصطفى أعراب ومحمد الهلالي (الرباط: مطابع أمبريال، ١٩٩٩)، ص ٧٧.

www.arab-unity.net

الفعل هذا تمت الاستجابة لجملة من المطالب السياسية التي كانت تمهد لتأسيس الأرضية السوسيو قانونية لتطور المجتمع المدني فيما بعد. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكّر بتأسيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان عام ١٩٩٠؛ إلغاء ظهير ١٩٣٥المعروف بظهير «كل ما من شأنه...»، الذي يعود للفترة الاستعمارية؛ إنشاء وزارة خاصة بحقوق الإنسان ثم إلغاؤها بعد ذلك بسنوات، ودسترة حقوق الإنسان في دستور ١٩٩٢؛ تشكيل حكومة التناوب التوافقي ١٩٩٨؛ إحداث اللجنة المستقلة للتحكيم ثم تعويضها بهيئة الإنصاف والمصالحة التي أوكلت لها مهمة الطي النهائي لملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وخاصة الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي وتعويض الضحايا وجبر الضرر وحفظ الذاكرة؛ المصادقة على العديد من الاتفاقيات الدولية (اتفاقية حقوق الطفل؛ مناهضة التعذيب؛ مكافحة جميع أشكال التمييز ضد النساء؛ رفع بعض التحفظات على الاتفاقية الخاصة بحقوق الطفل والمرأة؛ تعديل مدونة الأسرة؛ تعديل قانون الجنسية من أجل إقرار المساواة المرأة مع الرجل في منح الجنسية للأبناء عند الزواج من أجنبي؛ المصادقة على اتفاقية مناهضة التعذيب....).

أما الخاصية الثانية، التي تتجاوز الانبهار السطحي بما تحقق من إنجازات تبشر بقيام المجتمع المدني لكنها تحاول في المقابل الغوص في العمق السياسي والثقافي لهذه الممارسات، فتتجسد في الطابع الارتدادي لهذا التطور؛ فنحن لسنا أمام تطور مؤسساتي دستوري لا رجعة فيه، بل إن ما يلاحظ هو أن أي تقدم في مأسسة المنظومة القانونية والسياسية للمجتمع المدني يبقى في جزء منه رهين ميزان القوة الظرفي، لذلك فهو قابل للتراجع والنكوص في أي لحظة، ويشهد على ذلك التراجعات التي تسجل في مجال حماية حقوق الإنسان من حين لآخر، وهذا التراجع يؤكد حقيقة أخرى مفادها أن المجتمع المدني مازال يجد صعوبات في الانغراس في التربة المغربية، ليس فقط بسبب العوائق القانونية المؤسساتية والسياسية المعروفة، وإنما كذلك بسبب عوائق بسيكولوجية وثقافية، فما زالت الثقافة السائدة لدى مختلف المسؤولين والأجهزة الحكومية في مختلف مستوياتها متشبعة بالقيم السلطوية والثقافة التجزيئية.

أما الخاصية الثالثة، فتكمن في غائية المفهوم التي تتمظهر في الاستعمال الأداتي الذي يهدف إلى مراقبة واحتواء النخب الجديدة التي عجزت الأحزاب التقليدية عن تأطيرها. هذا الدور جعل الدولة مبادرة، إن لم نقل سباقة إلى دعم تأسيس الجمعيات منذ الستينيات والتي كان يطلق عليها في القاموس السياسي المغربي «جمعيات السهول والهضاب»، وذلك بدفع شخصيات سياسية واقتصادية قريبة من الدولة أو موالية لها لتنشيط هذه الجمعيات، كما حرصت على تمكينها من الوسائل المالية والتقنية والتأطيرية للقيام بمهماتها، وإذا كانت هذه الجمعيات تسعى إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للجهات التي تنشط فيها، فإنها بالإضافة إلى ذلك كانت تؤدي أدواراً لا تقل أهمية عن الأدوار الاقتصادية والتنموية، فهي تهدف إلى إشراك النخب المحلية في التدبير والشراكة مع السلطات الإدارية، خاصة مع التراجع الكبير في دور الأعيان والنخب التقليدية، وتقلص القاعدة الاجتماعية للمخزن، وتغير عناصر التركيب الاجتماعي والمجالي (انتشار التمدن

www.arab-unity.net

وتطور الطبقة الوسطى). لذلك، فإن «العمل داخل هذه الجمعيات لا يندرج في إطار استراتيجية مواجهة السلطة، بل بالعكس ينبني على التعاون معها» (قرنفل، ١٩٩٧: ٨٦)، وهذه المسألة أساسية على مستوى شرعنة السلطة وتوسيع القاعدة الاجتماعية للدولة، لتشمل النخب الحديثة المشكّلة من الطبقات الحضرية المتوسطة والشباب الحامل شهادات عليا، والمسلح بمعرفة تقنية وقانونية وخبرة ميدانية.

نخلص إذن إلى أننا أمام تصور أيديو سياسي قوامه البحث عن الاستمرارية والتجدد في الوقت نفسه، حيث يصبح خطاب حقوق الإنسان والعمل الجمعوي لبنة أساسية لإعادة المشروعية السياسية التقليدية التي أصبحت بفعل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الوطنية والدولية تتراجع، وذلك بمحاولة ضخ عناصر جديدة، وتجديد موارد المشروعية لكن ضمن الحدود التي لا تمس بنية النظام السياسي (بوجداد، ٢٠٠٠: ٣٩ ــ ٦٤). كما أن التقدم المشهود في مجال الحريات العامة وحقوق الإنسان لا يقدَّم بوصفه نتاج مجهود جماعي ومطالب اجتماعية أو، بلغة ألان تورين، بوصفه نتاج «فعل المجتمع على ذاته» وإنما كهبات أو نِعَم يقدمها مركز النظام السياسي التقليدي، وهو المخزن المتصور كمركز لتوزيع الهبات والعطايا والألقاب والرموز (حمودي، ٢٠٠٠).

استنتاج

نستخلص من هذا العرض أن الحقل السياسي والمدني المغربي يعرف تنافس وتعايش تصورين مركزيين للمجتمع المدني، أحدهما ليبرالي والآخر يساري، لكن هذا لا ينفي وجود توظيفات أخرى للمفهوم لا تحتل طبعاً المكانة نفسها، لكنها تبقى موجودة على هامش الاستعمالين المركزيين، وتشتغل في فضاءات تجزيئية (جهوية، إثنية، تقنوقراطية). إن هذه التقسيمات ليست مطلقة أو تامة، فهناك باستمرار حركة من المد والجزر داخل التنظيمات المدنية، بل هناك داخل التنظيم نفسه تأرجح بين المفهومين بحسب طبيعة الإجابة التي يقدمها الفاعل المدني حسب الأوضاع المختلفة، كما يمكن أن يقف جنباً إلى جنب ممارسون يتبنون للمفهوم مرجعيات مختلفة بل متعارضة، فنجد داخل الهيئة ذاتها ليبرالياً وتقنوياً ويسارياً ومحافظاً، كما يمكن أن تقع صراعات ومنافسات داخل التنظيم تدور حول «حقيقته ومعانيه وأهدافه وحدوده» إذا استعرنا نظرية الحقول عند بورديو، أي إن المنافسة ستبرز في مستويات متعددة من أوضاع الحقل المدني (نشاطات، علاقات تنظيمية، مواقف من الأحداث، الأهداف والغايات...) وذلك باختلاف مواقع الفاعلين ورهاناتهم ورؤوس أموالهم.

وفي الأخير نسجل تأرجح وعدم ثبات العلاقة بين مكونات المجتمع المدني والسياسي، وهما ما يعكسهما التردد الدائم في حسم الاختيار بين الثنائيات المشكّلة للحقل: سياسي/مدني، تطوع/مهنية، تقليد/حداثة، استقلالية/انتماء، فرد/جماعة، الزعامة/المؤسسات... ولهذا التأرجح علاقة وثيقة بالتمثلات السابقة للمفهوم، حيث يميل اليساري إلى الرهان على الحقل المدني كواجهة سياسية أو منطلق سياسي، فبعض الجمعيات الحقوقية أصبحت

www.arab-unity.net

تطرح على نفسها مهمات إنجاز برامج سياسية (تكتل العديد من الجمعيات المدنية في شكل شبكات، وتبنّي مطالب كانت بالأمس حكراً على الأحزاب السياسية كالمطالبة بتعديل الدستور)، أو أن تطرح نفسها كبديل للحزب السياسي، كالجمعية المغربية لحقوق الإنسان التي أعلن رئيسها السابق عبد الرحمن بن عمرو، في أثناء التحضير لإعلان «الميثاق الوطني لحقوق الإنسان» ١٩٩٠، أنها منغرسة في العمل السياسي، ولا تهتم فقط بتوسيع ممارسة الحريات والحقوق وإنما أيضاً بتغيير طبيعة السلطة السياسية القائمة (بناني، ١٩٩٨: ١٩٣). بينما يدافع الليبرالي والتقنوي عن البعد التشاركي في إطار تقاسم وتوزيع المهمات مع الدولة من أجل إنجاز برامج ملموسة وذات آثار في المستفيدين (جمعيات القروض والسلف الصغرى، مشاريع مدرة للدخل، برامج اجتماعية مختلفة)، حيث يوكل للدولة الدور البنائي الذي يقتضي توفير البنى التحتية، والأعمال التقنية والتقييمية، بينما يتكلف المجتمع المدني بالجانب التأطيري التعبوي. كل ذلك في إطار مبادئ الحكامة والمسؤولية والمحاسبة والشفافية. كما أن أنصار المجتمع المدني يدافعون عن الاستقلالية كشرط لإمكانية وجود فضاء مدني حر، بينما يفضل الفاعل الحزبي الحفاظ على تبعية المدني للسياسي من خلال إبراز الدور المركزي للأحزاب السياسية في ترسيخ البناء الديمقراطي. ولعل استمرار «تأثير الشبكات الجمعوية ذات الموقع الأيديولوجي والسياسي بالإضافة إلى الحضور القوي للسياسي من خلال استمرار جيل جمعيات الخمسينات والستينات» (ساعف، ٢٠٠٤: ٢١) يعكس بجلاء قصور الاستقلالية الأيديولوجية والتنظيمية عن الأحزاب السياسية، كما تطرح مسألة تمويل النشاطات والأعمال نقاشات متواترة بين مدافع عن استقلالية الفعل المدني وبين مندد بتبعيته لأجندة الممولين الذين يمثلون في الغالب مصالح أجنبية.

وبالتالي، فإن تطوراً مأمولاً للمجتمع المدني يبقى رهين حل إيجابي لعلاقة الدولة التقليدية بالدولة الحديثة؛ حل من شأنه أن يفضي إلى الانتصار لهذه الأخيرة، ذلك بأن تقلبات الدولة المغربية وتأرجحها بين الدولة العصرية ومستلزماتها القانونية والإدارية والسياسية والأيديولوجية وبين الدولة السلطانية التقليدية يحجزان تطور المجتمع المدني ويكبلانه في اللحظة الراهنة. لذلك، فالمطلوب ليس فقط الكشف عن «طبيعة هذا الالتقاء بين العميق والمتغير، بين البنى الدائمة والتقلبات على المدى القصير والمتوسط» (ساعف، ١٩٩٢: ٢٥٢)، وإنما البحث عن سبل دفع الدينامية السياسية في اتجاه تكريس الديمقراطية شكلاً ومضموناً وآليات وقيماً □

المراجع

بناني، عبد العزيز (١٩٩٨). «الحركة المغربية لحقوق الإنسان: النضال من أجل المواطنة ودولة القانون.» ورقة قدمت إلى: **وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي** (ندوة). بإشراف عبد الله حمودي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. (ندوات معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا، جامعة برينستون، الولايات المتحدة؛ ١)

www.arab-unity.net

بوجداد، أحمد (٢٠٠٠). **الملكية والتناوب: مقاربة «لاستراتجية» تحديث الدولة وإعادة إنتاج النظام السياسي بالمغرب**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. الفصل الثاني.

حمودي، عبد الله (١٩٩٨). «المجتمع المدني ومنهج المقاربة المتشائمة.» ورقة قدمت إلى: **وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي** (ندوة). بإشراف عبد الله حمودي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. (ندوات معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا، جامعة برينستون، الولايات المتحدة؛ ١)

حمودي، عبد الله (٢٠٠٠). **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**. ترجمة عبد المجيد جحفة. الدار البيضاء: دار توبقال.

ساعف، عبد الله (١٩٩٢). «اضطرابات الدولة حول العلاقة بين الدولة «البنيوية» والدولة «المتغيرة».» ترجمة إدريس بعقيل. في: بيير سلامة [وآخرون]. **جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

ساعف، عبد الله (٢٠٠٤). **رهانات التحول السياسي في المغرب**. الدار البيضاء: دفاتر سياسية. (سلسلة نقد السياسة)

قرنفل، حسن (١٩٩٧). **المجتمع المدني والنخبة السياسية: إقصاء أم تكامل؟**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

كوهين، جان أ. (١٩٩٩). «المجتمع المدني والديمقراطية.» في: **ما هو المجتمع المدني؟**. ترجمة وتأليف مصطفى أعراب ومحمد الهلالي. الرباط: مطابع أمبريال.

لبيب، الطاهر (١٩٩٢). «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي.» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: المركز.

Laroui, Abdallah (1993). *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Casablanca: Centre culturel arabe.

Lénine, Vladimir Ilitch [n. d.]. «L'Etat et la révolution.» dans: *Œuvres Complètes*. 4ème éd. Moscou: [s. n.].

Marx, Karl et Friedrich Engels (1966). *Manifeste du parti communiste*. Introd. de Jean Bruhat; préparé par Michèle Tailleur. Paris: Editions Sociales.

Sebti, Abdelahad (1992). «Insécurité et figures de la protection au XIXème siècle: La Ztata et son vocabulaire.» *Signes du présent*.

Touraine, Alain (1994). *Qu'est-ce-que la deìmocratie?*. Paris: Fayard.

www.arab-unity.net

مراجعات كتـــب

www.arab-unity.net

www.arab-unity.net

سارة كارمونا بنيتو

البغاء في شوارع الدار البيضاء

ترجمة عبد الصمد الديالمي؛ مراجعة عزيز المستقيم
(الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨).

عبد الله هرهار(*)

أستاذ الفلسفة ـ المغرب.

تكشف هذه الدراسة عن ظاهرة البغاء في شوارع الدار البيضاء، وهي دراسة تتبع تحليلاً نقدياً لأحد تجليات الإقصاء الرمزي الذي تعيشه النساء اللواتي يمتهن حرفة البغاء، في مجتمع يعرف تغيرات وتحولات كثيرة. يحضر البغاء في هذه الدراسة كـ «مؤشر دال على الجنس، وهو يكشف القناع عن عمق التمييز بسبب الجنس في عالمنا، وعن العلاقات الثنائية بين الرجال والنساء» (ص ١١). كما تكشف الدراسة عن أهمية الجنس كعمل قائم بذاته، وكاستراتيجية، بالنسبة إلى العاملات في هذا المجال.

١ ـ البغاء كموضوع دراسة سوسيولوجية

إن هدف هذه الدراسة توفير عناصر لأجل نقد وإزالة الأوهام وتفكيك مشكلة البغاء في المغرب، وهنا يتعامل علم الاجتماع مع البغاء كظاهرة إنسانية واجتماعية تتحدد داخل مجموعة من الخطابات. ينطلق البحث السوسيولوجي لهذه الظاهرة، من مساءلة نقدية للخطابات التي تناولت الظاهرة، ونذكر منها:

ـ **الخطاب الأخلاقي**: وهو خطاب يرى أن البغاء محرّم كونه يمارس داخل مجتمع يدافع عن النظام الإسلامي للحياة.

ـ **الخطاب القانوني**: وهو خطاب يحرّم البغاء كون مرجعية الدولة تتأسس على الإسلام، إن قوانينها تشكل مثالاً أعلى للمثل الاجتماعية الإسلامية.

ـ **الخطاب الأبيسي**: وهو خطاب يدعم، بالقانون، الامتيازات الممنوحة للرجال ضد النساء.

ـ **الخطاب الأيديولوجي**: وهو خطاب نجده لدى ثلاثة تيارات: تيار النسائية المغربية الذي يطالب بالمساواة

(*) البريد الإلكتروني: philoher@yahoo.fr.

www.arab-unity.net

الاجتماعية، وتيار الحرية الذي يطالب بمعايير قابلة للتطبيق، ثم التيار الإسلاموي الذي يندد بكل ما يحول دون تحقيق الدولة الإسلامية المثلى.

ـ الخطاب الوقائي أو الوبائي: وهو الذي يؤكد ضرورة الانتباه إلى خطر انتشار وباء السيدا داخل مجال الجنس ـ البغاء.

ـ الخطاب الاقتصادي: وهو خطاب يتعامل مع البغاء كقيمة اقتصادية وكمجال يسوّق فيه الجسد كبضاعة مقابل أجر. إنه مجال غير مهيكل من قطاعات الاقتصاد الوطني.

إذا كان البغاء يبنى على تصور تجاري للجنس، فإنه يقدم نفسه كذلك كحاجة تحولت إلى طابو. في سوق الجنس هذا، تعرض الخدمات، وطلب الجنس يخلق مناصب شغل، تديرها المرأة أو تستعين بوسطاء (قوادة)، «يستجيب السوق إلى الحاجات البشرية، ويخضع إلى مبدأ المنافسة» (ص ٤٣). إننا أمام تجارة مربحة، ضامنها الرئيسي هو الطلب الثابت.

تنطلق الباحثة من قول يتردد في العالم العربي مفاده: «الزبون سعودي، الوسيط لبناني، والمومس مغربية»، لتؤكد أن المغرب أضحى مجالاً للاستهلاك الجنسي بكل أشكاله وتجلياته، و«تتحدد الأسعار [فيه] اعتماداً على اعتبارات متعددة منها ما يتعلق بالخدمة المطلوبة ومنها ما يتعلق بنوعية المعاملات والزبائن» (ص ٤٥).

وتشير الدراسة إلى أنه في ظل الأزمة الاقتصادية التي يعيشها المغرب، وفي ظل التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، يضطر بعض النساء إلى «البحث عن أي عمل وإلى قبوله مهما كان، وعن طريق البغاء، تبرهن النساء على أنهن قادرات على كسب عيشهن وعلى تحقيق استقلال اقتصادي، بل وعلى دعم وإعالة أسرهن» (ص ٤٧).

في وضع اقتصادي هش يمكن لجسد المرأة أن يتحول إلى مصدر للعيش وضمان البقاء «من خلال استيعاب نماذج جنسية تبرز قيمتهن كأدوات متعة. تستعمل هؤلاء النساء جسدهن من أجل بلوغ خيرات نقدية، من خلال السلطة التي يكتسبها جسد المرأة كنوع اجتماعي» (ص ٤٧).

تبدأ الباحثة في استعراض نماذج لعاملات جنسيات قابلتهن أو حضرت عملهن، وهي من خلال تلك الشهادات تريد أن تحلل الخطاب الذي تنتجه العاملة الجنسية حول ذاتها وعملها ووضعيتها. عمل تحاول الكاتبة أن تبين من خلاله الفرضيات التالية: «تستعمل النساء البغاء كاستراتيجية حياتية؛ توجد العاملات الجنسيات في وضعية صعبة بالنظر إلى وضعهن القانوني؛ تظل العاملات الجنسيات في وضعية هشة بالنظر إلى وصمة العار الناتجة عن البغاء؛ لا تستطيع بعض العاملات الجنسيات العمل إلا في الشارع؛ تعاني عاملات الشارع الجنسيات من أقسى ظروف العمل» (ص ٤٨).

٢ ـ منهجية الدراسة، غاياتها وتوصياتها

هذه دراسة وصفية لظروف عيش نساء اخترن العمل الجنسي كاستراتيجية حيوية في المغرب، وهي الدراسة التي شملت مدينة الدار البيضاء بما تحمله من دلالات عميقة، كأكبر مدينة مغربية مليئة

www.arab-unity.net

بالتناقضات الاجتماعية والاقتصادية. وقد اعتمدت الدراسة على الاتصال المباشر بالعاملات الجنسيات، وهذا يستدعي فتح حوار تفاعلي مع المعنيات بالأمر، حوار لتأمل مختلف جوانب حياتهن الخاصة والعامة. وتضعنا الدراسة أيضاً أمام تقنيات أخرى كملاحظة مستمرة لسلوكيات العاملات، وللعلاقات فيما بينهن. كما اعتمدت الدراسة على الاستمارة، إذ شملت ثلاث وسبعين حالة (في مدينة يقدر عدد العاملات فيها بألفي عاملة جنسية)، إضافة إلى ثماني مقابلات معمّقة تضعنا أمام سيرة حياة العاملة الجنسية.

كما تبتغي هذه الدراسة فهم البغاء كاستراتيجية حيوية في المحيط المغربي، وتوعية العاملات الجنسيات بوضعيتهن قصد دفعهن من أجل العمل على تغيير وتحسين ظروف عيشهن. وهي غايات يمكن أن تدفع المجتمع إلى وعي ذاته والتفكير في إشكالية العمل الجنسي. أما التوصيات التي خرجت بها الدراسة، فيمكن أن نحددها في: مكافحة أمية النساء؛ خلق وعي جماعي وسط العاملات الجنسيات؛ الوقاية من السيدا والأمراض المنقولة جنسياً، ومن الحمل غير المرغوب فيه؛ العمل على تحسين حياة العاملات الجنسيات؛ نشر وتوزيع الأبحاث المتعلقة بهذه الظاهرة؛ وتوطيد شبكة عمل بين مختلف القطاعات التي لها علاقة بالبغاء.

٣ ـ المجتمع والجنس في المغرب

تطرح الباحثة الاجتماعية في هذا البحث، بعض الصعوبات والمشاكل التي تواجه الباحث لمجتمع يعرف تحولات مستمرة؛ تحولات تغذيها الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وهذه تحولات تواكبها تغييرات بطيئة. مما يجعلنا أمام مجتمع يقاوم «الأزمة» بأشكال إبداعية متباينة، تتراوح بين استراتيجية الدولة من جهة (مجهودات تنموية وإصلاحات) واستراتيجية الأفراد من جهة أخرى (الهجرة كاستراتيجية للخلاص). وبين هذا وذاك يستمر المغاربة في نهج سياسة «التكيف» مع مختلف الأوضاع؛ وهي سياسة يعبر عنها اجتماعياً بصيغة «دنيا هانيا» وهي الصيغة الاجتماعية للتعايش بين المباح والمحظور. وإذا كان المغاربة، بفضل تنشئتهم الاجتماعية، يخضعون لعبارة «الدنيا هانيا»، فإن هذا الخضوع ملزم باستحضار واستبطان ثنائية «الحلال والحرام».

إلى حد الآن يمكن أن نقبل بهذه التوطئة النظرية التي تؤطر عمل الباحثة الإسبانية، غير أننا حين نقرأ قولها: «إن ثقافة المملكة العلوية ـ العربية ـ الأمازيغية، الإسلامية والشمال ـ الأفريقية، ثقافة أبيسية... تقيم الأبيسية تراتبية وعلاقات سلطة بين الجنسين: إن الأمر يتعلق بإخضاع النساء كلياً إلى الرجال» (ص ١٦)، نسارع إلى تأكيد أنه بالرغم من التعدد الحضاري الذي يشمله هذا التحديد، إلا أنه يغرق الباحثة في تعميمات يصعب القبول بها، لأن دراستها لا تشمل إلا جزءاً يسيراً من المغرب الكبير. على الرغم من أهمية مدينة كالدار البيضاء، إلا أن الفاحص للمغرب سيلاحظ أن هذا التعميم يجعلنا نجهل أو نتجاهل مستويات أخرى لعلاقة الرجل

www.arab-unity.net

بالمرأة، ولا يمكن أن نعدم الأمثلة في هذا الإطار. لقد عاينت شخصياً، في الأطلس المتوسط وفي الصحراء، علاقات مغايرة لما تقوله الباحثة، فالسلطة الحقيقية فيما عاينت هي سلطة المرأة وليست الرجل، وسلطة الرجل ما هي إلا سلطة ظاهرة، هذا إذا ما استحضرنا التصور الفوكوي (فوكو) للسلطة. هذا مثال أول يحمل عمقاً أنتروبولوجياً لعلاقة المرأة بالرجل في المغرب. أما المثال الثاني الذي أريد أن أشير إليه أنه، إذا كانت الباحثة تقول: «يبين الواقع، حالياً أن المرأة تابعة للرجل» (ص ١٧)، فهو كذلك حكم يصعب القبول به؛ صحيح أن هناك تبعية المرأة للرجل، ولكن ما طبيعة هذه التبعية؟ هل هي تبعية مطلقة؟ أم أننا في المغرب، يمكن أن نجد أنفسنا الآن، أمام عائلات ومقاولات ومؤسسات تديرها نساء؟ وهنا تجب الإشارة إلى أن هذه الملاحظات التي أبديناها، لا تقلل من أهمية هذه الدراسة، ذات العمق السوسيولوجي والإمبريقي.

نجد في عبارة «الدنيا هانيا» عمق التكيف: أي أن «كل شيء ممكن..[و] لا داعي لكتمان كل شيء» (ص ١٧)، إن هذا الجمع بين المتناقضات في السلوك الاجتماعي تفرضه ضرورة التوفيق بين المثل الأعلى الإسلامي ومتطلبات الواقع (كالجمع بين العذرية وممارسة الجنس؛ وفي حالة فقدان العذرية يمكن ترميم البكارة اصطناعياً، وفي حالة الحمل يمكن كذلك الالتجاء إلى الإجهاض السري أو التبني السري).

ترى الباحثة الاجتماعية أن القانون الجنائي المغربي يحرم «كل علاقة جنسية بين رجل وامرأة لا تربط بينهما علاقة زوجية» (ص ١٩)، وهي عندما تستعرض الفصول القانونية المتعلقة بذلك، تبين بأنها قوانين تخضع في عمقها لتأثير النصوص الدينية، «فالتنصيص على ضرورة معاقبة الخيانة [الزوجية] يحدد تحريمها في الفقه الإسلامي» (ص ١٩). ولكنها تستدرك وتقول: «المغرب بلد إسلامي تتماهى داخله قوانين الدولة مع التشريعات القرآنية، لكن ذلك لا يعني أن كل قوانين الدولة مستوحاة من القرآن» (ص ٢٠ ــ ٢١). وتستخلص أيضاً أن: «تشدد القانون الجنائي المغربي تجاه العلاقات الجنسية غير الزوجية تشدد غير مطبق في الواقع. فالمجتمع لا ينفذ القوانين والدولة لا تفرضها» (ص ٢١). من هنا فإن: «قمع الجنس غير الزوجي من طرف السلطات العمومية، يكون قمعاً انتقائياً، ظرفياً ومستهدفاً لفئات دون غيرها» (الديالمي) (ص ٢١).

فإذا كانت الرغبة والمتعة واللذة صنائع اجتماعية وثقافية، فمعنى ذلك أن الفعل الإنساني فعل مراقب، وفعل موجه؛ توجيه ومراقبة يجعلان الشخص لا يتصرف بحرية بل باحتراز. تقول سارة كارمونا بنيتو: «إن اللذة ليست حرة، ورغم أن الثقافة العربية عرفت كيف تنمي اللذة (العطر وجسد المرأة موحيان في هذه الثقافة)؛ فلا بد للذة أن تنتظم وفق معايير السلوك الاجتماعي وإلا فإن الفرد يعتبر فاجراً وشاذاً ومن ثم فإن البغاء نشاط غريب عن الرغبة، فمن جهة، تعتبر المومس فاجرة في المغرب كما في الغرب» (ص ٢١ ــ ٢٢).

www.arab-unity.net

ولبيان طبيعة العلاقة بين الجنس والعاطفة لدى المغاربة والمغربيات، تقر الباحثة أن المغاربة يميلون كثيراً إلى أغاني الحب والعشق والرقة. وهو ميل مثالي، لكن، واقعياً، إن إظهار ذلك يصبح سلوكاً غير محبذ، أما «الصداقة وكل أشكال العاطفة بين الرجال والنساء، فهي غير لائقة خارج إطار الزواج» (ص ٢٢).

كما يشير البحث إلى أن الجسد في الثقافة المغربية يحظى باهتمام بالغ، إنه بناء اجتماعي وموضوع اهتمام دائم بل «يتم ربط الجمال الجسدي بالمرأة، لكنه يفرض عليها إخفاؤه لأن عدم إخفائه يثير الفتنة» (ص ٢٤). وهذا الجسد ذاته قد يصبح وسيلة عمل في العمل الجنسي، إنه رأسمال طبيعي ينبغي أن يستثمر إلى أقصى حد.

٤ ـ الجنس بين التربية والحياء والفاحشة في ظل مجتمع متغير

إذا كان المجتمع يتعامل مع الجنس كتابو، وكتمييز بين الذكور والإناث، فإن ذلك لا يمنع من سيادة «ثقافة جنسية تؤطر السلوك وتنتشر بطرق صامتة» بين الذكور والذكور وبين الإناث والإناث معاً. كما إن الزواج في الثقافة الإسلامية يشكل حصانة بيولوجية وأخلاقية للعائلة، لذلك تعتبر الكاتبة: «التشويش فتنة..لأنه يجعل من المرأة فاعلة (فاتنة) أمام رجال مفعول بهم. فالمرأة تمثل الجمال والإغراء الجنسي اللذين هما أصل الفوضى والخلط المؤديين إلى ضياع الرجل» (ص٢٥).

كما إن الإسلام من خلال تنظيم مجال الجنس وتقنينه بالزواج وقوانينه يعمل على: «إعادة الإسلام واستمراره.. يقيم علاقات بين رجال ونساء مفصولين ومرتبين اجتماعياً.. يشكل الجنس متعة معترفاً بها وموعوداً بها في الجنة» (ص٢٥).

بعد التمييز بين الجنس كزنا والجنس كنكاح، تصل الباحثة إلى الاستنتاج بأن علاقات الفساد والممارسة الجنسية منتشرة جداً في المجتمع المغربي، إلا أن المغاربة يلتزمون الصمت تجاهها استحياء، ما دام الجنس «يعتبر فساداً وليس تعبيراً إنسانيا حراً» (ص٢٥).

إن الثقافة المرتبطة بالجنس كتابو، تحول دون الوقاية من الأمراض المنتقلة جنسياً ومنها انعدام المناعة، وتؤكد الباحثة «ضرورة الوقاية من خطر انتشار وباء انعدام المناعة [مما] يحتم على الدولة أن تعالج موضوع هذا المرض وتتخذ موقفاً واضحاً» (ص ٢٦). إن وعي الدولة بالعوائق المرتبطة بالجنس ومرض انعدام المناعة هو الذي جعلها تترك الأمر بيد المجتمع المدني، مثل الجمعية المغربية لمكافحة السيدا، والمنظمة الأفريقية لمكافحة السيدا، وكذا الجمعية المغربية للتخطيط العائلي.

ومن بين التحولات التي شهدها مجال الممارسة الجنسية، هو أنه لم تعد الحميمية مجالاً خاصاً، بل أصبحت «مجالاً عمومياً»، وهنا تظهر الباحثة مدى «تأثير السوق الدولية التي تستغل الأجساد كسلع جنسية» (ص ٢٨). وتسليع الجنس يتخذ مظاهر متعددة منها: الرقص العلني في الفنادق والمطاعم الفخمة؛ انتشار

www.arab-unity.net

أفلام الجنس والخلاعة ثم الحديث عن الجنس في الجرائد والمجلات التي لا تخلو من إعلانات جنسية.

هذه المظاهر وغيرها، تجعل من الجنس «قضية عمومية بل أصبح جزءاً من اليومي» (ص ٢٨). كما أصبح البغاء (بدوره) جنساً عمومياً، وهو ما تبيّنه العاهرات من خلال عملهن في الشارع كعارضات لخدمات جنسية من خلال مجموعة من المؤشرات منها: الانتظار في الشارع، الغمز، الرد على الغمز أو الكلمة. فرغم أن ما سبق ذكره يوحي بأننا أمام جنسية ليبرالية، فإن الباحثة تقول: «إن تابو الجنس لا يزال مستمراً» (ص ٢٩).

يعرف الجنس في مغرب اليوم تحولاً كبيراً، وهو تحول تساهم فيه متغيرات عدة، فإذا كان الجنس مؤطراً ثقافياً ودينياً ومؤسساتياً، وهو ما يجعل «الجنس غير حر. فالجنس موضوع لا يعالج بحرية كونه «حشوماً» وهو يمارس ويستغل لأنه في الوقت ذاته ضرورة ورغبة ثقافية، اجتماعية وإنسانية» (ص ٣١).

تعرف الباحثة البغاء كتبادل جنسي ـ اقتصادي مستمر بين رجال ونساء. وتؤكد أن البغاء اليوم، لم يعد يقتصر على النساء وحدهن (كونهن باغيات)، بل إننا نجد داخل هذا الحقل مخنثين ومثليين وإن كان البغاء الرجالي يظل غير مرئي، إنه بغاء غير مرئي أو بالأصح يتم التغاضي عنه.

وبلغة سوسيولوجية يمكن أن نقول إن البغاء هو بناء وتشييد اجتماعي، وهو يلطخ صورة العاملة الجنسية، وتظل هذه الصورة ملازمة لها، بل إن ذاتية وشخصية العاملة الجنسية تختزل في تلك الصورة. نحن هنا أمام مفارقة: فالمومس أو الباغية مرفوضة اجتماعياً ولكنها في الآن ذاته مستهدفة: «فالعاملة الجنسية محط شعور مزدوج، فهي تنال إعجاب الرجل، وفي الوقت ذاته مرفوضة من طرفه، إنها تعجبه لأنها تشبع أمراضه وأهواءه، لكن الرجل يحتقرها للتظاهر بالفضيلة» (ص ٣٤). إذ في المجتمعات العربية والإسلامية تتعرض المومس للشتم، والمهاجمة، والتحرش. من هنا فالوصم سوسيولوجياً، ما هو إلا آلية للضبط الاجتماعي.

وهل يمكن للعمل الجنسي أن يكون استلاباً؟ نعم يمكن أن يتحول إلى استلاب، كونه يختزل المرأة في وظيفة «التعهر»، أو «القحوب»، إنها بلغة شعبية «قحبة»، «شرموط» أو «دايرة» وغيرها من الألفاظ القدحية المرتبطة بها. إنها شاذة، وتختزل كينونتها الاجتماعية والشخصية بشكل كامل في عملها البغائي (ص ٣٥). إن هذا التنميط الذي يلحق العاملة الجنسية يمس كذلك «البغاء المثلي والمتنكر الجنسي والخنثى» (ص ٣٥).

إن استبعاد العاملة الجنسية اجتماعياً، يجعل كل حركاتها وأنفاسها بل هندسة جسدها محسوبة، إنها امرأة شبقية، تصبح مثالاً لاجتنابها (مومس هي المرأة التي تمشي وحدها في الشارع) (ص ٣٥).

فإذا كان البغاء تعبيراً عن الإقصاء الاجتماعي للمرأة، وتعبيراً عن عدم قدرة المجتمع على إدماج المرأة، فهذا ما يجعل العاملة الجنسية تلعب دور الضحية؛ «تلعب الكثير من العاهرات في المغرب، دور

www.arab-unity.net

الضحية، فهن يبررن ممارستهن باسم البطالة والجوع» (ص ٣٦): «ليس هذا بغاء، إنه بقاء على قيد الحياة» (ص ٣٦). فهذه التبريرات التي تقدمها العاملة الجنسية عن عملها لا تشفع لها، لذلك فإن عمل المومس يبقى عملاً محتقراً، وهو ما يجعلها تشعر بالخجل أمام الصورة التي تلازمها وهي تعمل. وإذا كان للفقر دور في العمل الجنسي، فإن الحصول على المال من خلال هذا العمل يمنح للعاملة الجنسية سلطة، والذي يملك المال يملك السلطة؛ «إن المال يعطي للعاملة الجنسية سلطة على عائلتها.. وبفضل المال تتمكن بعض العاملات الجنسيات من ولوج أماكن فاخرة» (ص ٣٧). غير أن «اللعنة» التي تطارد العاملة الجنسية «تجعل المال لا يحقق سمعة طيبة ولا زواجاً، كما لا يفضي إلى ضمير مرتاح» (ص ٣٧).

ثم إذا كان الرجل باختلاف وضعيته، سواء أكان عازباً أم متزوجاً، أرملاً أم مطلقاً، هو زبون العاملة الجنسية، فإن الصورة التي تكونها العاملة الجنسية عنه صورة سلبية، «لا أحد غير العاهرات له صورة سلبية للغاية عن الرجال، فهن الشاهدات دوماً على ضعفهم وعلى بؤسهم» (ص ٣٨).

إذن فالعاملة الجنسية هي العارفة بالوجه الآخر للرجل، الرجل الذي يبحث عن المتعة بموازاة المؤسسة الزوجية أو خارجها. فالعازب يتوجه إلى ورشة العمل الجنسي ليتلقى دروس الجنس، والمتزوجون يقصدونها بحثاً عن حرية ومتعة زائدتين لا توفرها المؤسسة الزوجية. وهكذا نستشف مع الباحثة أن العمل الجنسي عمل، وإن كان يبدو أنه يدخل في المجالات غير المنظمة إلا أنه مجال مراقب، فالسلطات العمومية تراقبه وتحصي عدد العاملات فيه، وهذا تقليد عرفه المغرب منذ عهد الحماية (حي بوسبير بالبيضاء). من هنا تؤكد كارمينا بنيتو أن «البغاء يشكل نشاطاً مهماً في المجتمع المغربي.. نشاط يعكس عدم التطابق بين المعايير الأخلاقية وبين العلاقات المابين ـ الفردية الواقعية» (ص ٣٩).

نحن أمام نشاط غير هامشي، من هنا، فإن دراسته لا ينبغي أن تتم من خلال سوسيولوجيا التهميش، فالعاملات فيه يراهنّ على البغاء كاستراتيجية حياتية، وهنا يطرح من جديد سؤال الاعتراف والتأطير والحماية. إن اعتراف الدولة بالعمل الجنسي فيه تأطير وحماية، طبياً وقانونياً.

٥ ـ السياق السوسيو ـ الجنسي للدار البيضاء

هذا كتاب مليء بالشهادات حول العمل الجنسي وظروفه، وكل شهادة تنسيك الشهادة التي سبقتها، هنا أهمية الكتاب وصعوبة تناوله الظاهرة. شهادات تجعل القارئ في صورة وفي عمق ظاهرة البغاء في الدار البيضاء. في هذه المدينة تسجل الكاتبة أن المجتمع يتجه نحو نوع من التحرر في العلاقات الجنسية، تحرر تؤطره البنية البطريركية في الوجود، «تلك البنية التي تجعل من كل رجل زوجاً بالقوة وملاذاً للمرأة حتى تبقى على قيد الحياة» (ص ٥١).

كما إن ما يحكم العلاقات بين

www.arab-unity.net

الرجال والنساء في هذا النوع من العمل هو عدم الالتزام والاحترام، فالرجل يغير شريكته باستمرار، إنها علاقات متقطعة، متحللة من القيم الأخلاقية، وهنا نجد أنفسنا أمام تهم متبادلة: «تنتقد النساء تسلط الرجال، وعدم مسؤوليتهم، وينتقد الرجال طغيان المادية لدى النساء» (ص ٥١).

هناك وعي بدأ يتشكل لدى نسبة مهمة من النساء حول دونيتهن ووضعيتهن، لذلك فالمرأة ترسم استراتيجية ما لتجاوز وضعها، «ومع ذلك فإن ارتفاع عدد النساء في مناصب سلطة هو ما يمكن من الإحساس بالتطور» (ص ٥٣). إحساس تدعمه «جمعيات نسائية تناضل في الساحة العمومية، تحتج وتحسس النساء بالحاجة إلى تغيير دور وصورة المرأة في مجتمعهن» (ص ٥٣ ـ ٥٤). من هنا فالصراع من أجل حقوق المرأة هو صراع معقد.

كما إن الإنجاب خارج مؤسسة الزواج يعد وصمة عار في جبين المرأة والشاهد على ذلك طفلها، وهو ما يفضي إلى خلق حياة صعبة، «لا يزال الجنس فارضاً وصمته إلى حدود أيامنا، والأفراد يحولونه إلى تابو وبالتالي يصعب الوصول إلى تحليله» (ص ٥٦). إن هذا الوضع هو الذي يرغم الأمهات العازبات على إخفاء حملهن، والتخلي فيما بعد عن مواليدهن لأشخاص آخرين يتبنونهم، فـ «التطور الاجتماعي يولد واقعاً جديداً، لكن ثمة صعوبة بالغة في التغلب على القيم الأخلاقية، حتى يتم الانتقال إلى مرحلة التحليل والعمل على تسوية أشكال أخرى من العلاقات» (ص ٥٦).

٦ ـ الخصائص السوسيو ـ ديمغرافية

أما عندما نسأل عن الخصائص السوسيو ـ ديمغرافية للعاملات الجنسيات، فإن الدراسة تجيبنا بأن ٦٠ بالمئة من المبحوثات من مواليد الدار البيضاء، و٤٠ بالمئة منهن وافدات، معدل السن لديهن ٣٠ سنة. أما المتزوجات فيشكلن ٥,٥ بالمئة من المستجوبات. أغلبهن يتوزعن على الأحياء الهامشية والشعبية. أما عملهن فيكون في الغالب في مركز المدينة؛ وهن في الغالب يتقاسمن مسكناً للكراء. وقد صرحت ٣ بالمئة من المستجوبات أنهن لا يتوفرن على سكن قار، وعندما نتحدث عن السكن هنا فهو «عبارة عن غرف صغيرة فيها قارورة غاز مطروحة على الأرض، والمراحيض مشتركة، والكل في أحياء شعبية ومحيطية تشكو من قلة وسائل النقل» (ص ٥٩). إذا كان البغاء يمارس في ظل هذه الظروف، فماذا يعني البغاء بالنسبة إلى العاملة الجنسية؟ تبين الباحثة أن ممارسة البغاء ناتجة بالضرورة من التكوين المخصص للنساء، فالمرأة غير مؤهلة لبلوغ مناصب تمكنها من تسلق السلم الاجتماعي في سوق للعمل يعاني بدوره من الضعف، وحتى اللواتي يشتغلن في المعامل لساعات طوال لا يتقاضين إلا أجراً زهيداً. من هنا فالعمل الجنسي ما هو إلا استراتيجية فردية لمواجهة معضلات اجتماعية منها: البطالة؛ التخلف الصناعي؛ الأزمة الاقتصادية؛ وغياب التكوين والمساعدة الاجتماعيين.

بعد إنصات كبير وعرض شهادات

www.arab-unity.net

العاملات تنتهي الكاتبة إلى القول: «إن وصمة العار هي التي تجعل عدة نساء تشعرن بضرورة تبرير ما يفعلن» (ص ٦١). تبرير يستهدف البغاء بأشكاله العدة: احترافية وهاوية، وتمكن كل تلك الأشكال من بلوغ أهداف حيوية. وتبين الدراسة أن ٦٥ بالمئة من المستجوبات لا يعرفن القراءة والكتابة؛ أو بصيغة أخرى، هن نساء دون تكوين. ٦٥ بالمئة لم يذهبن قط إلى المدرسة، ١٢ بالمئة أنهين دراستهن الابتدائية، و٥ بالمئة فقط بدأن دراستهن الثانوية.

تبين الدراسة أن ٥٣ بالمئة من المبحوثات يستعملن أسماء مستعارة ويخفين نشاطهن عن الشرطة، وعن العائلة والمجتمع؛ ٤٠ بالمئة يستعملنه للفصل بين الحياة الخاصة والحياة المهنية «يمارسن البغاء بشكل مستتر، لكنه في الواقع علني وخفي في الوقت ذاته. ولكونه نشاطاً مقنعاً، فمن الصعب تشخيص النساء اللواتي يتعاطين البغاء في الشوارع (إذ لا يسهل تشخيصهن إلا في الساعات المتأخرة من الليل)» (ص ٦٥)، ومن العلامات التي يمكن أن تبرز العاملة الجنسية ما يلي: البقاء لوقت طويل في مكان معين؛ المشي في قعر الأزقة متظاهرات بالبحث عن شيء ما؛ الاختفاء والظهور بشكل مفاجئ؛ الغمز للرجال أو الرد على غمزات الرجال؛ التحدث إلى الرجال وشراء السجائر.

لعل أهم ما تعانيه العاملة الجنسية هو إحساسها بالضيق جراء نظرة الغير، فـ ٢٠ بالمئة من المبحوثات يشعرن بالتمييز كونهن «سيئات أو قحاب»، إنه وعي بالتهميش والإقصاء. تؤكد ٨٦ بالمئة من المستجوبات شعورهن بالإقصاء من طرف المجتمع كونهن يتعهرن، وتلك وصمة تلاحقهن إلى الأبد، مما يحول دون تكوينهن لأسرهن الخاصة. أما إنجاب الطفل في ظل هذه الوضعية، فيصبح اختياراً عند بعض العاملات «لكي يشعرن بالدفء العائلي، لكي يعبرن عن الحنان ويتلقينه» (ص ٦٧).

تصرح ٣٥ بالمئة من المبحوثات أن العلاقة بزميلاتهن في العمل صعبة، والسبب في ذلك هو التنافس. إن غياب الوعي بالأخريات في الميدان يجعل كل واحدة منهن تعمل لوحدها في استقلال نسبي، مقابل ذلك نجد ٢٠ بالمئة فقط هن اللواتي يتعاضدن مع زميلاتهن في ميدان العمل (يعشن جماعة، يتزاورن، يقترضن المال من بعضهن البعض، يصاحبن إلى العيادة الزميلة التي تقدم على إجهاض، يشعرن بالاتحاد وبالاحتماء المتبادل..). إن غياب هذا الوعي الجماعي هو الذي «يعوق فعالية الحملات الوقائية ضد السيدا، إذ يصعب جمع مجموعة من المومسات في مكان واحد من أجل مخاطبتهن» (ص ٦٨).

تعود الكاتبة إلى التأكيد أن هناك تصوراً يحكم علاقة الرجل بالمرأة، وهو تصور مبني على فكرة التملك: «كل النساء مملوكات: المتزوجات مملوكات لأزواجهن، والعازبات لآبائهن، أما المومسات فلكل الرجال» (ص ٦٨). والواقع أن الإنسان ليس ملكاً لإنسان آخر، وهو بذاته ولذاته؛ والعلاقات يجب أن تكون حرة ومحترمة حرمة الإنسان.

من هنا فالاغتصاب هو فعل إجبار/إكراه الشخص للقيام بأفعال ضد إرادته.

www.arab-unity.net

إن هذا ما يطال العاملة الجنسية بلا توقف، إنه نوع من العنف الذي تعرض الباحثة لأشكال متعددة منه، تبدأ بالسب والقذف والتجريح اللفظي (العنف الرمزي)، وصولاً إلى العنف الجسدي والإرغام على ممارسة الجنس وسلب المتاع: «وعلاوة على الأضرار الجسدية والنفسية، يرفع الاعتداء من مخاطر الإصابة بفيروس داء فقدان المناعة المكتسب وبالأمراض الأخرى المنقولة جنسياً. ذلك أن فعل الاعتداء لا تصطحبه وقاية ضد السيدا» (ص ٦٩)، كما «أن الشارع فضاء تعبر فيه العدوانية عن نفسها. فكثير من النساء يفضلن العمل في الشارع بالنظر إلى الاستقلالية التي يحققها لهن، لكنهن يعترفن بأن الشارع خطير وبالتالي يخفن من العدوانية التي يمكن أن تقع فيه» (ص ٧٠).

تدرك المبحوثات أنهن مراقبات لكن غير محميات، وما تخشاه العاملة الجنسية هو وقوعها في أيدي الشرطة، تفادياً لخطر عقوبة أطول. فـ ٦٨ بالمئة من العاملات لا يغيرن مكان العمل (الشارع) لأنه أربح لهن ولزبائنهن، ٣٠ بالمئة يغيّرن المكان في بعض المناسبات، ١٦ بالمئة يغيّرنه من أجل الحصول على زبناء أكثر. ومن المفارقات التي تكشف عنها الدراسة: إذا كانت النساء مراقبات من قبل الشرطة، فإنه في حالة تعرضهن لاعتداءات لا يقدرن على تسجيل شكوى لدى من يراقبونهن، لأن الشرطة تعاملهن بطريقة عدوانية ومهينة «ويبدو أن الشرطة تقبل الإكراميات وأنها تتفهم البحث عن العمل (الجنسي) في سياق الأزمة الاقتصادية» (ص ٧١).

تبين الدراسة أن أغلب العاملات في الشارع مستقلات وغير تابعات لجهة ما، وقد تبين كذلك، من خلال البحث، أن ١٠ بالمئة من النساء هن تابعات لشخص ما. كما أن الفئات ما بين ١٨ـ ٢٣ هن اللواتي يرتبطن بقوادة. إن المرأة التابعة لجهة ما، مضطرة إلى دفع إيتاوة، كما إن هناك فئة تشغل معها رجالاً يحرسون مجال العمل، أو يتدبرون حالهم بابتكار العمل.

ويتبين أيضاً أن أسعار الخدمات الجنسية تتراوح ما بين ٣٠ و٢٥٠ درهماً ويتأرجح معدل السعر بين ٧٥ و١٠٠ درهم.

٧ ـ وعي الأخطار والأمراض

«إن الزبناء طالبو خدمات جنسية، خدمات تحولها النساء إلى عمل» (ص ٧٥). يتبين كذلك أن الخدمات الجنسية التي يطالب بها الزبون قد تكون واردة في الاتفاق وقد لا تكون، مما يعرض العاملة إلى متاعب إضافية، تزيدها متاعب الشرطة والمنافسة. وتبين الدراسة أيضاً أن ٩٠ بالمئة من الزبناء مغاربة، ١٠ بالمئة أجانب (عرب وغير عرب)، تتراوح أعمارهم ما بين ٢٠ و٤٠ سنة. أما الجنس فإما أن يمارس في الشارع في ظروف مهينة (١٨ بالمئة)، وإما أن يمارس في دور دعارة (٣٧ بالمئة)، وإما في سيارة الزبون (٢٦ بالمئة)، أو في السينما (٣ بالمئة).

تعرض الباحثة لعدة شهادات، تبرز من خلالها قوة التابوهات الجنسية «فكل فرد، بما في ذلك العاملات الجنسية، له تابوهاته تجاه الجنس، والعمل الجنسي ينكشف كنشاط معقد بسبب الأخلاقية السائدة وانعدام الحرية» (ص ٧٧).

www.arab-unity.net

تبين الباحثة أن ثقافة زيارة الطبيب غير منتشرة في المغرب، لعدة أسباب منها: ضعف قطاع الصحة، التعود على زيارة المعالجين التقليديين والعشابين. وتبين الدراسة أن ما يمنع العاملات الجنسيات من زيارة الطبيب هو انعدام الإمكانات المالية، كما أنهن لا يعشن حياة منظمة.

ويتبين أيضاً أن ٢٠ بالمئة من النساء المستجوبات أجهضن على الأقل مرة واحدة بشكل سري. و٧٨ بالمئة منهن صرّحن بأنهن يتخذن احتياطات من أجل تجنب الحمل، لكن ٢٢ بالمئة لا يتخذن الاحتياطات. وتبين الدراسة أن النساء اللواتي يتوفرن على أطفال، فـ ٣٠ بالمئة من أطفالهن ولدوا خارج مؤسسة الزواج؛ نصفهم من الزبناء والنصف الآخر من الصاحب الذي في الغالب ما يتنكر لطفله. إذ قليلاً ما يعترف الآباء بأطفالهم من علاقات البغاء.

كما إن ٧٠ بالمئة من النساء المستجوبات لا يلزمن الزبون بوضع غشاء واق، وتؤكد ٢٠ بالمئة منهن أن الغشاء الذكري يستعمل دائماً، في حين قالت ١٠ بالمئة أنه لا يستعمل أبداً. إن عدم التركيز وتأكيد استعمال الغشاء الواقي يبين أن العاملة الجنسية تفكر في المدخول أولاً، وإن كان ذلك على حساب سلامة صحتها.

تخلص الباحثة إلى القول بأن «استعمال الغشاء الواقي أمر لم يندمج بعد بشكل كلي في الثقافة الجنسية المغربية ومن غير المقبول تصور فرضه» (ص ٨٣). كما تبين الدراسة أن ٩٨ بالمئة من العاملات الجنسيات مستعدات لتعلم كيفية استعمال الغشاء الواقي الجنسي.

إن ما ذكرناه سابقاً، يبين أن مجال ممارسة الجنس، هنا، هو مجال مؤهل لانتشار الأمراض المنقولة جنسياً، ففي سنة ١٩٩٩ سجلت بالمغرب ٢٨٠ ألف حالة جديدة من الأمراض المنقولة جنسياً، غير أن تلك الأمراض لا تعد مشكلة إلا في نظر ٢٠ بالمئة فقط من النساء المستجوبات. وتؤكد ٩٥ بالمئة من النساء أنهن يسمعن عن الأمراض المنقولة جنسياً، لكن الذي لا يعرفنه هو أن هذه هي نفسها الأمراض المنقولة جنسياً. كما تبين أن ٦٠ بالمئة من النساء المستجوبات يمارسن الجنس أثناء فترة الحيض.

تؤكد ٨٨ بالمئة من المبحوثات أنهن سمعن بالسيدا، دون أن يعرفن بالضبط بماذا يتعلق الأمر، و٥٠ بالمئة منهن لا يدرين إن كنّ مصابات أم لا. ٤٥ بالمئة من النساء يؤكدن أن السيدا مرض خطير جداً. ٣٠ بالمئة يعتبرنه مرضاً قاتلاً. ٨ بالمئة يعتبرنه مرضاً عادياً. ٩٩ بالمئة يرغبن في تكوين معرفة عن هذا المرض. وقد تبين أن بعض العاملات حاملات لفيروس داء فقدان المناعة. وأن المرض بشكل عام، ومرض السيدا بشكل خاص، يجعل صاحبه يحتاج إلى دعم. نستنتج مما سبق أن هناك تطلعاً لمعرفة الأمراض التي يمكن أن تصيب العاملة الجنسية، كما أن هناك إرادة قوية في الاستفادة من الحملات التوعوية التي تنظمها الجمعيات كـ «الجمعية المغربية لمحاربة السيدا».

أما بالنسبة إلى الإدمان على المخدرات فإن ٨٥ بالمئة من المستجوبات يدخنّ علبة سجائر في اليوم، ٢٥ بالمئة يدخنّ الحشيش. ٨٠ بالمئة منهن يتناولن

www.arab-unity.net

المشروبات الكحولية، وتجدر الإشارة كذلك إلى أن ٢٠ بالمئة من المبحوثات يتناولن مخدرات. وتضعنا الدراسة أمام ٤٠ بالمئة من العاملات يعشن رفقة أطفالهن، وهنا تظهر الوضعية الصعبة لأطفال لا يعرفن شيئا عن وضعية أمهاتهم اللواتي يغادرنهم مبكراً؛ ٩٠ بالمئة من هؤلاء يذهبون إلى المدرسة، و١٠ بالمئة منهم غير ممدرسين ويعيشون مثل الأطفال الذين هم في وضعية الشارع.

* * *

في ظل هذه الوضعية التي تعيشها المرأة العاملة جنسياً، نجد ٩٠ بالمئة من العاملات مستعدات لتغيير المهنة؛ إذ كلما تقدمن في السن قلت فرص العمل، فالمجال يترك لفتيات/شابات يدخلن هذا المجال.

وتبين الدراسة رغبة العاملة الجنسية في الهجرة أو الحصول على مهنة مشرفة، كما تبدي النساء هنا رغبة في متابعة تكوين مهني في الخياطة أو صنع الملابس وغيرها من المهن. كما أننا نجد من داخل جماعات العاملات أصواتاً تطالب بالحق في المهنة لتغيير ظروف العمل.

ختاماً يمكن أن نتساءل، إن كان لحضور البغاء في المجتمع المغربي معنى غير تنديد عمومي بالنفاق الاجتماعي وبالأخلاق الجديدة، وباللامبالاة التي تجعل من كل سلوك سلوكاً عادياً وتجعل كل شيء ممكناً، وها هي «الدنيا هانيا»؟ أم أن البغاء ليس ظاهرة جديدة، بل هو نشاط وعمل يندمج ضمن استراتيجية استعملتها النساء ضمن عمل يوصف بكونه أقدم مهنة في التاريخ؟ □

www.arab-unity.net

بيار بورديو وجان ـ كلود باسرون

إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم

ترجمة ماهر تريمش؛ مراجعة سعود المولى
(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧). ٤٢٨ ص. (علوم إنسانية واجتماعية)

علي أسعد وطفة(*)

كلية التربية، جامعة الكويت.

مقدمة

يُعدّ كتاب **إعادة الإنتاج** (*La Reproduction*) درة الأعمال الإبداعية في الإنتاج الفكري للفيلسوف الراحل بيار بورديو وزميله جان كلود باسرون، وإذا كان هذا الكتاب من أكثر الكتب شهرة وأهمية وإثارة للجدل في النصف الثاني من القرن العشرين، فإنه قد تضمن شغف الكاتبين بأكثر المفاهيم الحداثية الضاربة في عالم الثقافة والفكر مثل: معاودة الإنتاج، والهابيتوس، والعنف الرمزي، والسلطة الرمزية، وهي المفاهيم التي شكّلت منطلقاً للجدل والحوار الفكري في العالم المعاصر بين المثقفين والمفكرين والدارسين على مدى ما يقل عن أربعين عاماً، منذ الإصدار الأول للكتاب في عام ١٩٧٠.

لقد جاءت ترجمة هذا العمل استجابة فكرية ضرورية ملحّة للدارسين والباحثين العرب، ومع أن ترجمة الكتاب قد جاءت متأخرة نسبياً (بعد أكثر من سبعة وثلاثين عاماً على إصداره)، فإن المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية يستحقان كل الشكر والتقدير، كما يتوجب هذا الشكر لمؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، التي قدمت دعمها المادي في سبيل إخراج هذا الكتاب في صورته العربية المأمولة.

وإذا كانت من كلمة شكر، فيجب أيضاً أن توجه إلى مترجم الكتاب د. ماهر تريمش، أستاذ علم الاجتماع في المعهد العالي للعلوم الإنسانية في تونس، على الجهود المضنية والكبيرة التي بذلها في ترجمة هذا الكتاب، ووضعه في خدمة العقل العربي، وفي متناول المثقفين والباحثين.

ومن يعرف المداخل الفكرية الصعبة والمعقدة لأعمال بورديو وباسرون

(*) البريد الإلكتروني: watfaali@hotmail.com.

www.arab-unity.net

ومؤلفاتهما، يجب أن يكيل المزيد من الثناء والشكر للمترجم الذي واجه تحدياً فكرياً ولغوياً بالغ الصعوبة والتعقيد، وذلك لما عرف عن بورديو وباسرون من استخدامهما أنظمة رمزية معقدة في صوغ هذا الكتاب وإخراجه إلى الوجود، ولا توجد مبالغة في القول إن قرّاء الفرنسية كانوا يفضلون قراءة بورديو بالإنكليزية لما عرف عن أسلوبه من بلاغة ورمزية وعمق ورشاقة لغوية تجعل من قراءته لمن لا يتقن الفرنسية بعمق وأصالة، ولمن لا يدرك مداخل ومخارج وتعقيدات الفلسفة الماركسية الجديدة، مغامرة محفوفة بالمصاعب والمشقة.

في هذا العمل لم يكن د. ماهر تريمش مجرد مترجم عادي، بل كان في مواجهته هذه مفكراً وفيلسوفاً يمتلك الخبرة والدراية والعمق الفكري في ترجمته هذه لبورديو وباسرون. ويبدو هذا الجانب الفكري في المقدمة الفلسفية التي صاغها تريمش، والتي تحمل في مداخلها ومظاهرها منظومة من الرؤى الفكرية العميقة، التي تعبر عن مكنون مفكر عريق صقلته التجربة، وحنّكته المعاناة الفكرية، ودفعته إلى مقام كبير أهّله للقيام بعملية تفكيك لطلاسم بورديو وباسرون وأحاجيهما الماثلة في كتابهما، وترجمته إلى فضاء اللغة العربية الأصيلة.

لقد قدم تريمش في مقدمته ــ التي تواترت في قرابة أقل من مئة صفحة ــ إضاءة جديدة حول أعمال بورديو وباسرون، وبرهن عن تبحره الكبير في عالميهما، اطّلاعاً وفهماً، حيث جاءت ترجمته هذه تعبيراً عن متابعة فكرية وثقافية نادرة للفكر السوسيولوجي الفرنسي بعامة، ولفكر بورديو وباسرون على نحو خاص.

وهنا يجب أن أعلن بأنها ليست المرة الأولى التي قرأت فيها بورديو وباسرون، لقد قرأتهما وتأملت في كتبهما ــ ولا سيما (**إعادة الإنتاج**) ــ مراراً عديدة مذ كنت طالباً في فرنسا في ثمانينيات القرن الماضي، وكان كتاب بورديو وباسرون من أكثر المصادر التي اعتمدتها في أطروحة الدكتوراه التي تقدمت بها إلى جامعة كان (Caen)، حول اللامساواة الاجتماعية في التعليم العالي الفرنسي في عام ١٩٨٨، ولم أتوقف منذ ذلك الحين عن قراءة الجديد والمتجدد في فكرهما.

وإنني لصادق في القول إن شعوراً كبيراً بالفرح والسرور قد تملكني لصدور النسخة العربية من هذا الكتاب، لأنني كنت أرى أن غياب هذا الكتاب معرّباً يشكل نقصاً في الشرط الثقافي للعلوم الاجتماعية والتربوية في الوطن العربي، وإنني مرة أخرى أتقدم بالتهاني إلى مركز دراسات الوحدة العربية وإلى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم وإلى المنظمة العربية للترجمة، وإلى د. سعود المولى الذي قدم جهوداً مضنية، كما أتصور، في مراجعة هذه الترجمة وتدقيقها.

وهنا ومرة جديدة يحق لنا أن نقف لنحيي مركز دراسات الوحدة العربية على الطباعة الفاخرة للكتاب، من حيث الغلاف، ومن حيث الإخراج، ومن حيث النوعية الفاخرة جداً للورق الذي تضمنه. وهذه الصيغة الإخراجية، ولا أنكر ذلك،

www.arab-unity.net

تولّد في القارئ رغبة إضافية في تناول الكتاب وقراءته، ولذلك سأسمح لنفسي بالقول إن الكتاب بصيغته وإخراجه وفنّه الطباعي يمثل إغراء جديداً لقراءة الكتاب والاحتفاظ به.

يقع كتاب بورديو وباسرون هذا في ٤٢٨ صفحة من القطع المتوسط، ويبدأ الكتاب بمقدمة المترجم التي تمثل مدخلاً فكرياً رشيقاً وشيّقاً إلى فكر بورديو وباسرون. يشتمل العمل على كتابين: عُنوِن الكتاب **الأول** بـ «أسس نظرية في العنف الرمزي» ويقع في حوالى مئة صفحة، وقد عُنوِن الكتاب **الثاني** بـ «إبقاء النظام»، ويتضمن هذا الأخير أربعة فصول متلاحقة حول الرأسمال الثقافي، والتقليد، والإقصاء والاصطفاء، والتبعية بالاستقلال، وهي تدور حول مختلف المفاهيم الفكرية للنظرية البوردوية في سوسيولوجيا الثقافة والتربية.

ومن الجدير بالأهمية، وقبل الخوض في مضامين الكتاب، أن أقول إن ما قدّمه بورديو ـ منفرداً تارة ومجتمعاً مع باسرون تارة أخرى ـ يشكل حملاً إبداعياً مميزاً بمقاييس القدرة النقدية التنويرية التي تميز بها خلال النصف الثاني من القرن العشرين. ومما لا شك فيه أن بورديو قد استطاع أن يسجل اسمه بين كبار المفكرين المعاصرين إثارة للجدل والاهتمام في مجال الفكر والثقافة الحداثية في عصره.

وسأسمح لنفسي بداية باقتباس جميل ومعبّر لمضامين الكتاب المترجم **إعادة الإنتاج**، منقوش على غلافه الفاخر، جاء فيه: «يقدم هذا الكتاب الحصيلة النظرية لبحوث كان كتاب الورثة عام ١٩٦٤، هو الحلقة الأولى منها. يحاول بورديو انطلاقاً من أعمال إمبيريقية بناء نظرية عامة لأفعال العنف الرمزي وللشروط الاجتماعية لتورية هذا العنف.

إنّ المدرسة تنتج أوهاماً آثارها أبعد من أن تكون وهمية: هكذا، فإنّ وهم اللاتبعية والحياد المدرسيين، إنما هو مبدأ للمساهمة، الأكثر نوعية، التي تدلي بها المدرسة لإعادة إنتاج النظام القائم. وبالتالي، فإن محاولة إماطة اللثام عن القوانين التي تعيد المدرسة وفقها إنتاج بنية توزيع رأس المال الثقافي تعني، ليس فقط أن نوفّر وسائل فهم التناقضات التي تمس اليوم أنساق التقليد فهماً كاملاً، بل أيضاً أن نسهم في بناء نظرية للممارسة التي بتشكيلها للأعوان باعتبارهم نتاجات للبنى، يعيدون إنتاج البنى».

أولاً: إعادة الإنتاج: مركزية المفهوم

يشكل مفهوم إعادة الإنتاج، الذي يتصدر الكتاب الأول، عنواناً فكرياً ومنهجياً لنظرية بورديو وباسرون في مجال الفكر الاجتماعي. وقوام هذا المدخل أن المدرسة تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع على صورة التباين الطبقي الكامنة فيه، وبعبارة أخرى تعمل المؤسسات التربوية بأوليات ذكية خفية رمزية على توليد التقسيم الطبقي والتفاوت الاجتماعي في الحياة الاجتماعية.

وغني عن البيان أن بورديو وباسرون

www.arab-unity.net

كرسا حياتهما الفكرية في معترك الكشف عن ملابسات الدور المدرسي في عملية إعادة إنتاج المجتمع، فعملا على فضح الممارسات التربوية الطبقية في المدرسة والكشف عن آلياتها ورمزياتها وإسقاطاتها وخفاياها. وقد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن عبقرية الرجلين قد تجلت في هذا المفهوم الذي يشكل البوتقة الفكرية لمختلف أعمالهما الإبداعية. فمفهوم «إعادة الإنتاج» يأخذ مكاناً مركزياً ويشكل نقطة تقاطع المفاهيم الأخرى في نظريتهما السوسيولوجية، وهذا يعني أن مفاهيم الهابيتوس ورأس المال الثقافي، والعنف الرمزي، والإقصاء الاجتماعي وسلطة اللغة، هي مفاهيم تتمحور حول مسألة إعادة الإنتاج. جوهر نظرية بورديو وباسرون ودرتها، وخلاصتها أن المدرسة بكل تعيّناتها نتاج التقسيم الطبقي في المجتمع ذاته، وهي في الوقت نفسه أداة المجتمع نفسه في إعادة إنتاجه لنفسه على نحو طبقي. فالمدرسة بوظائفها وفعالياتها، وفقاً لنظرية بورديو وباسرون، تأخذ مكانها في دائرة الرهان الطبقي في الحياة الاجتماعية، وهي تفعل فعلها في إنتاج التفاوت والتباين الاجتماعي والثقافي. وعلى هذا النحو يحدد النظام الرأسمالي هدفين أساسيين للمدرسة، هما:

١ ـ إنتاج أناس لأداء أدوار رأسمالية تسويقية في خدمة النظام الرأسمالي.

٢ ـ إنتاج طبقة عمالية بروليتارية قادرة على الوفاء بمتطلبات هذا النظام الرأسمالي.

في الحالة **الأولى** يتم إخضاع المدرسة لمنطق الطبقة الرأسمالية: تعليم الأفراد وفقاً لمتطلبات الحياة الرأسمالية المتغيرة عبر الزمان والمكان. وفي الحالة **الثانية** العمل على إنتاج طبقة عاملة وتزويدها بالقدرة على إعادة إنتاج نفسها. وهنا يمكن التمييز بين ثلاث مراحل من مستويات الصراع الطبقي على المدرسة:

في **المرحلة الأولى**، تم تأسيس المدرسة من قبل البرجوازية كمؤسسة تربوية منفصلة عن وظيفة الإنتاج الرأسمالي لأداء أدوار أيديولوجية ضد الإقطاع والبروليتاريا في آن واحد. حيث قامت بتحويل المدرسة إلى أداة أيديولوجية من أجل فرض هيمنة الثقافة البرجوازية في مجال العمل والحياة والإنتاج. والمدرسة في هذه المرحلة مطالبة، بالإضافة إلى بثّ المعرفة العلمية، بالعمل على بناء «مواطنين صالحين» يتمثلون الأخلاق البرجوازية، ويقاومون احتمال وجود ثقافة عمالية مستقلة.

وفي **المرحلة الثانية**، عهد إلى المدرسة عملية تزويد النظام الرأسمالي باليد العاملة المؤهلة والكفاءات والخبرات العلمية الضرورية من أجل الصناعة ونمو المؤسسات الرأسمالية. وفي هذه المرحلة لم تعد وظيفة المدرسة قاصرة على بث القيم البرجوازية حيث أصبحت معنية منذ اللحظة، بالإضافة إلى الوظيفية القيمية، بتحويل معارف علمية ضرورية من أجل الإنتاج والعملية الإنتاجية. وهنا نجد أن المدرسة بدأت تؤدي دوراً اقتصادياً واضحاً. ووفقاً لهذا الدور، بدأت المدرسة تعنى بعملية التأهيل العلمي، وهي وفقاً

www.arab-unity.net

لهذا الدور بدأت تمنح، ووفقاً لمتطلبات الحياة الرأسمالية، حقوقاً جديدة للعمال عبر تحديد سقف الرواتب وفقاً لمستوى التحصيل العلمي.

وفي **المرحلة الثالثة**، بدأت عملية دمج المدرسة في العملية الإنتاجية وتحويلها إلى مؤسسة رأسمالية ترتبط جوهرياً بعجلة الإنتاج الرأسمالي والصناعي. حيث بدأت المؤسسات الرأسمالية نشاطاً واسعاً لدمج المدرسة كلياً في نسق الحياة الوظيفية للمجتمع الرأسمالي الصناعي، وتلبية احتياجاته التربوية والاستهلاكية. وبعبارة أخرى تجري عمليات مجتمعية لتحويل المدرسة إلى مدرسة رأسمالية بوظائفها وبنيتها وأدوارها التربوية.

ثانياً: إغراءات العنف الرمزي

يشكل مفهوم العنف الرمزي واحداً من المفاهيم المركزية لنظرية بورديو وباسرون، كما إنه يشكل حجر الزاوية في مملكتهما الفكرية، وقد عُرف بورديو وباسرون بهذا المفهوم، كما عرف هذا المفهوم عبرهما وعبر أعمالهما المتواترة. وقد قدر لهذا المفهوم «العنف الرمزي» أن يثير ما ينقطع نظيره من الاهتمام والبحث والجدل، وبدأ على الأثر ينتشر كموضة فكرية بين المثقفين والدارسين بصورة ملفتة للنظر في الأدبيات الاجتماعية والتربوية المعاصرة، حتى أصبحت لفظته على كل شفة ولسان عند الباحثين والمفكرين في مجال السوسيولوجيا التربوية والسياسية.

لقد شكّل مفهوم العنف الرمزي مدخلاً منهجياً مكّنهما من الكشف عن الملابسات الخفية للفعل الثقافي التربوي، ومن تحديد دور المؤسسات التربوية في هندسة العقليات وبناء السلوكيات الإنسانية، وفقاً لصيغ تربوية وسياسية بالغة الأهمية والدلالة. فالعنف الرمزي هو السلطة الخفية التي تفعل فعلها في توجيه السلوك الإنساني نحو مواطن الرضوخ والإذعان والقبول الثقافي لكل معطيات ودلالات الحياة الفكرية والثقافية للسلطة السائدة في دائرة العلاقات الطبقية القائمة في المجتمع.

يعلن بورديو في كثير من محطاته الفكرية أن هذا المفهوم يشكّل منطلقاً ذهنياً للكشف عن الفعاليات الذهنية التي يمارسها المجتمع في تشكيل عقول الأفراد عبر سلطة معنوية كلية القدرة، فالعنف الرمزي يرتدي حلة سلطة معنوية خفية تفرض نظاماً من الأفكار والدلالات والمعاني والعلامات بوصفها مشروعة، وفي كل الأحوال فإن هذه السلطة تعمل على إخفاء علاقات القوة الكامنة في أصل هذه السلطة أو في تكوينات العنف الرمزي عينه.

فالعنف الرمزي يأخذ عند بورديو وباسرون صورة سلطة قادرة على فرض نظام من الدلالات والمعاني بوصفها مشروعة، وذلك عبر عملية إخفاء علاقات النفوذ والقوة التي توجد في أصل هذه القوة ذاته، وهذا يعني:

ـ أن العنف الرمزي يأخذ صورة سلطة تفرض نفسها على نسق من الأفراد .

www.arab-unity.net

ـ أن هذه السلطة تفرض نظاماً من الدلالات والقيم والمعاني الرمزية .

ـ وأن هذا العنف يأخذ طابعاً رمزياً اعتباطياً. وهذه الاعتباطية ناجمة عن دور هذا العنف في تعزيز اللامساواة الاجتماعية، وتأصيل الفوارق الطبقية، وإضفاء طابع الشرعية على معطياتها من أجل تمجيد طبقة اجتماعية بعينها، لما تمتلك عليه هذه الطبقة من نفوذ وقوة وقدرة اقتصادية وثقافية. ويؤخذ مفهوم الاعتباط هنا بمعيار وافتقار هذا العنف لأية معايير منطقية أو مبادئ أخلاقية أو فكرية من أي نوع .

ثالثاً: العنف الرمزي تربوياً

شكّلت المؤسسات التربوية المنطقة الاستراتيجية للتحليل السوسيولوجي عند بورديو. وفي مضامين التحليل التربوي لعمل هذه المؤسسات وفعالياتها ولد مفهوم العنف الرمزي، فالعنف الرمزي يشكل أداة المدرسة والمؤسسات التربوية في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي بشبكاته وآلياته وتقاطعاته الطبقية. يقول بورديو في هذا السياق «كل فعل بيداغوجي إنما هو، موضوعياً، عنف رمزي على اعتبار أنه فُرِض، بواسطة سلطة اعتباطية لاعتباط ثقافي» (ص ١٠٣).

فالمدرسة تشكيل من تشكيلات القهر والتطبيع الثقافي، حيث يأخذ القهر الثقافي صورة عنف رمزي، وبالتالي فإن الآثار النفسية لهذا النوع من العنف تكون أشد وأخطر من مختلف الأشكال الأخرى للعنف، وذلك عندما نأخذ بعين الاعتبار أن هذا العنف الرمزي يتدفق باستمرار، ويستمر متواتراً بفعاليته الرمزية على مدى سنوات متلاحقة ومتعاقبة في الحياة المدرسية، حيث يعمل على تجريد التلاميذ من مظاهر الثقة بالنفس، ويضعهم تحت هيمنة عملية تبخيس ذاتية مستمرة ومتواصلة. فالعنف الرمزي وفقاً لهذه الصيغة يأخذ صورة ضغط ثقافي استلابي غامض ومبهم، حيث لا يمكن للتلميذ أن يكتشف أبعاده وملابساته، وهو إزاء هذا الغموض الرمزي للدلالات والمعاني الثقافية الضاغطة يقف موقف اللامبالاة والاستسلام، غير قادر وليس له الحق أيضاً في أن يفعل شيئاً آخر، ليس له الحق حتى في أن يستسلم كأن ينام في الفصل الدراسي أو يخرج، بل يجب عليه أن يصغي ويستمع ويدّعي المشاركة في تعزيز الفعالية التربوية في داخل الصف.

ويتجلى العنف الرمزي في أكثر صوره الاستلابية في أوضاع التقييم المدرسي، ولا سيما الامتحانات، حيث يوضع القوي والضعيف في حلبة صراع واحدة، وهكذا نجد أبناء الأميين والفقراء في صراع مميت مع أبناء المثقفين والأغنياء وذلك في غرف الامتحانات وقاعاتها. وهكذا نجد عبر السنوات المشهد الواحد نفسه لأطفال معدمين ثقافياً يقادون إلى مذابح الامتحانات بهدوء، وذلك من أجل إقناعهم وبصورة خفية رمزية أنهم غير قادرين على الحياة وأنهم لا يساوون شيئاً في معرض الحياة الفكرية والثقافية. وهكذا وتحت مقاصل هذه الامتحانات تتحدد قيمتهم الإنسانية

www.arab-unity.net

والاجتماعية عبر لحظات، وكلمات ترتسم على صفحات امتحانية صمّاء، وبالتالي فإنهم وبنتائج هذه الامتحانات المصممة مسبقاً سيتحملون مسؤولية الاندثار في المهمل الاجتماعي، أي في أزقة العاطلين عن العمل وأروقة المهمّشين في الحياة الاجتماعية. ولأن العقوبات الجسدية أصبحت ممنوعة منذ عقود من الزمن في أغلب البلدان، فإن المؤسسات المدرسية بدأت تعول اليوم، وبصورة تدريجية، على العقاب الرمزي مثل الازدراء والتهميش والتبخيس والإهمال والتهكم والسخرية، حتى إن هذه التقييمات تدوّن في البطاقة الفصلية للطالب.

رابعاً: الدور الاصطفائي لرأس المال الثقافي

ينفرد الفصل الأول من الكتاب الثاني في تقديم قراءات نقدية لمسألة رأس المال الثقافي في دورته التربوية، ونحن ندين من جديد لبورديو وباسرون في توليدهما هذا المفهوم وصقله بأدوات سوسيولوجية تربوية. فرأس المال الثقافي المال هو كل طاقة اجتماعية أو رصيد ثقافي يمتلكه الفرد ويعتمد عليه في التميز والمنافسة.

وفي تصوير درامي لدورة رأس المال الثقافي في المؤسسات التربوية، يبين بورديو وباسرون أن قوانين الرأسمال والسوق تحكم رأس المال الثقافي في المدرسة، وهنا يبدو أن رأس المال الثقافي يولد قوته الذاتية وفقاً لآليات ثقافية شبيهة بالقانونية الرأسمالية الحادثة في عالم الاقتصاد، فرؤوس الأموال الكبيرة تتنامى بصورة متسارعة ومتواترة بينما تتلاشى رؤوس الأموال الصغيرة وتتعرض للفناء.

عندما يدخل الأطفال (أبناء الورثة)، أي أبناء الطبقة البرجوازية، إلى المدرسة فإنهم يمتلكون رأس مال ثقافياً جديراً بالاهتمام، والمدرسة بقوانينها وأنظمتها تنمّي فوائد وفوائض رؤوس الأموال المودعة فيها، أما زاد أبناء الطبقات المهمشة فيتميز بضعفه وهامشيته، ولذلك فإن القوانين الرأسمالية للثقافة تقف عاجزة عن رعايته وتنميته. وهذا يعني أن أبناء البرجوازية يزدادون غنى فكرياً وثقافياً، بينما يزداد أبناء المهمشين فقراً وفاقة.

ولو أخذنا الصيغة التربوية لهذه الدورة الثقافية لرأس المال الثقافي لأمكن القول إن أبناء المهمشين يعانون فاقة وسطهم الاجتماعي ثقافياً، وهم يأتون إلى المدرسة محمّلين بزاد ثقافي مباين لحدود وبنية الثقافة المدرسية، ويجدون أنفسهم مكرهين على احتقار ثقافتهم واحتقار ذواتهم معها، أما أبناء البرجوازية فإنهم يأتون إلى المدرسة وفي جعبتهم ثقافة مجانسة لثقافتها، إن لم تكن أكثر رقياً وأهمية، وعندما يدخلون حلبة السباق المدرسي يكون النجاح حليفهم، بينما يكون الفشل المدرسي من نصيب أبناء المهمشين. وهذا يعني أن الرأسمال الثقافي لأبناء الفقراء يتلاشى بينما يزداد ثراء أبناء الفئات العليا وتتنامى ثروتهم الثقافية. وهنا يمكن تشبيه وضعية المدارس بوضعية البنوك التجارية، وثقافة الطلاب بالودائع المالية، ومن كانت ودائعه أكثر ثقلت موازينه مع الزمن وكثرت إيراداته، ومن

www.arab-unity.net

كانت ودائعه أقل قلّت موازينه في عالم الثقافة والفكر والنجاح. وهكذا يكون حصاد الودائع الرأسمالية في المدارس مزيداً من النجاح والتفوق المدرسي، بينما يكون حصاد الفقراء من التلاميذ كثيراً من الجراح في صورة الإخفاق والفشل.

خامساً: سلطان اللغة وعنفها

في الفصل الثاني من الكتاب الثاني (إبقاء النظام) يقوم كل من بورديو وباسرون بتحليل العلاقة بين سلطان اللغة وقوة الرمز في تشكيل البناء الاجتماعي، ومعاودة إنتاج علاقات القوة والطبقة. فاللغة مهماز الفعل التربوي وهي الأداة الفاعلة في تشكيل العنف الرمزي ومنه التأثير في تشكيل العقول البازغة تشكيلاً طبقياً. فالأساطير واللغات والفنون والعلوم تشكل أدوات رمزية لبناء المعرفة، وبالتالي فإن المنظومات الرمزية باعتبارها أدوات للمعرفة تفرض نفسها كسلطة وسلطة وتربوية، وهي بتالي تشكل سلطة بناء الواقع وإنتاجه على نحو رمزي.

فالسلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى، عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قوة على الإبانة والإقناع، تمتلك القدرة على بناء رؤية محددة عن العالم، وتستطيع أن تبدع قدرة على تحويله والتأثير في تشكيله ذهنياً، وهي وفقا لهذا التصور تشكل قوة سحرية تعادل تأثير القوى الطبيعية والاقتصادية، وذلك لما تمتلكه من قدرة على التعبئة. فبورديو وباسرون يؤكدان مشروعية السلطة الرمزية لكي تأخذ طابعاً فاعلاً في حياة الناس، وذلك لأن ما يعطي للكلمات قوتها، ويجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه، هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها.

وغالباً ما يجري الحديث في مجال الطاقة الرمزية للسلطة عن الصراع الرمزي والعنف الرمزي في آن واحد، فالطبقات الاجتماعية، وفقاً لعرف بورديو وباسرون، تدخل في صراع رمزي من أجل فرض التصور الذي ترسمه كل من هذه الطبقات عن العالم، ويتم هذا الصراع عن طريق الإنتاج الرمزي الذي يشكل بدوره مجالاً مصغراً للصراع بين الطبقات الاجتماعية. ومن هذا المنطلق فإن الطبقة الاجتماعية التي تسود اقتصادياً وتمتلك السلطة الاقتصادية، ترمي إلى فرض مشروعية سيادتها رمزياً عن طريق إنتاجها الرمزي، أو عن طريق أولئك الذين يدافعون عن أيديولوجيا هذه الطبقة.

وغني عن البيان أن السلطة الرمزية للغة تأخذ مجالها الحيوي في مجال المؤسسات التربوية ولا سيما في مجال المدرسة، التي تتحول إلى ساحة للصراع الرمزي بين مختلف القوى الاجتماعية الفاعلة داخل المجتمع. فالرمزية السائدة في المدرسة تشكل نوعاً من السلطة الاجتماعية، التي تحاول أن تشكل الأطفال على ديدن الأيديولوجيا الاجتماعية السائدة.

هذا ويعلن بورديو وباسرون، في أعمالهما المختلفة ــ حول السلطة الرمزية للغة والعنف الرمزي ــ بأن الفعل التربوي فعل رمزي لغوي بالدرجة الأولى، وبالتالي

www.arab-unity.net

فإن أي نشاط تربوي هو، موضوعياً، نوع من العنف الرمزي، وذلك بوصفه قوة تفرض من قبل جهة اجتماعية معينة.

سادساً: الإقصاء والاصطفاء

يخصص الباحثان الفصل الثالث من الكتاب الثاني لمناقشة مسألة الإقصاء والاصطفاء، حيث تقوم المدرسة عبر فعاليات تربوية متعددة بإقصاء أبناء الفئات والطبقات المهمشة في المجتمع، من جهة، وتعمل من جهة ثانية على اصطفاء أبناء الطبقات البرجوازية بوصفهم نخبة وصفوة علمية وثقافية وفكرية. وبالطبع يفضح الباحثان مختلف الأواليات والممارسات الخفية للفعل البيداغوجي الاصطفائي.

وفي هذا السياق يرى بورديو وباسرون أن المجتمع ينتج ويعيد إنتاج بنيته الطبقية عبر المدرسة والأنظمة التعليمية القائمة. فالطبقة التي تسود وتهيمن توظف التعليم في خدمة مصالحها الطبقية، وهي من أجل تحقيق هذه الغاية تلجأ إلى العنف الرمزي والمناهج الخفية في إعادة إنتاج المجتمع على نحو طبقي. فالمدرسة أداة في يد الطبقة البرجوازية لإعادة إنتاج ثقافتها الخاصة وتحويلها إلى المتعلمين على أنها الثقافة الوحيدة المشروعة. وهنا يشير بورديو إلى أن من يتعامل مع هذه الثقافة لا بد أن يمتلك أسرارها ومفاتيحها الخاصة التي تساعده في تفكيك الشيفرة الرمزية لمعالم وحدود واتجاهات هذه الثقافة. وبناء على هذا، لا يستطيع التعامل مع تلك الثقافة إلا أبناء الطبقات المسيطرة، بينما يفشل أبناء الطبقات الأدنى في التعامل معها نظراً إلى عدم امتلاكهم الشيفرة الرمزية التي تمكنهم من التعامل معها، وهكذا تبدأ عملية الإقصاء التربوي لأبناء الطبقات الفقيرة بطريقة تبدو لهم عفوية وطبيعية ومشروعة. وهكذا تترك الطبقات الكادحة موقعها في السلم الاجتماعي طوعاً وتتخلى عنه لصالح الطبقات المسيطرة في المجتمع. وعلى خلاف هذه الصورة، فإن أبناء الطبقة التي تسود يعملون بصورة مستمرة على زيادة رصيدهم الثقافي والاجتماعي، وتحويل رأس المال الثقافي إلى رأسمال اقتصادي يحقق جدواه في دائرة الحياة الاجتماعية، من أجل مزيد من السيادة والهيمنة والسيطرة. وهكذا وعلى هذه الصورة يتحول التعليم إلى أداة لإعادة الإنتاج الطبقي الثقافي بكل معانيه ودلالاته الرمزية والحسية.

فالمدرسة هي سبب ونتيجة في الآن الواحد: ففي الوقت الذي تكون فيه نتاج تقسيم العمل وصراع الطبقات، تعمل على إعادة إنتاج المجتمع طبقياً، أي أن المدرسة تعمل على إعادة قيم الطبقة الحاكمة نفسها عن طريق تشريب أبناء الطبقات الدنيا القيم الثقافية واللغوية للطبقة الحاكمة نفسها. فالطفل المتحدر من أصول فقيرة عمالية يجد عدة فوارق داخل المؤسسة التربوية تتعلق بلغته الأصلية التي تختلف عن لغة المدرسة وتتعارض مع لغة الطبقة المهيمنة، كما إن الهوية الثقافية مختلفة عن هوية زملائه من الطبقة الغنية التي قد تكون متشبعة بالهوية الفرانكفونية أو الأنكلوسكسونية

www.arab-unity.net

مثلاً. كما إن فقر التلاميذ المتحدرين من الأحياء الشعبية يجعلهم أمام ظاهرة انعدام تكافؤ الفرص على مستوى التعليم واكتساب المهارات الذكائية وقدرات التحليل والبرهنة، وقد يؤدي بهم الأمر إلى الفشل المدرسي والرسوب والتكرار والانقطاع عن الدراسة والانحراف والتطرف. ويعني هذا أن التفاوت المادي والاقتصادي واختلاف دخل الأسر يساهمان في تأجيج الصراع الاجتماعي بين المتعلمين داخل المؤسسة التربوية وداخل الصف الدراسي. ومن هنا، فالفقراء لا ينتجون عبر المؤسسة التعليمية سوى الطبقة البروليتارية، بينما البرجوازيون لا يكونون سوى ورثة السلطة والجاه.

وهذا يعني أن طفل الفئة البرجوازية يعيش استمرارية وتكاملاً بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته؛ مما يسهل عليه عملية التوافق، إن لم يكن مسبقاً متوافقاً، ومن ثمة يصبح وريثاً للنظام المدرسي. أما طفل الطبقة الدنيا، فهو يعيش قطيعة وتناقضاً بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته؛ مما يجعل هذه الأخيرة غريبة وبعيدة عنه. ولكي يتوافق دراسياً معها، عليه أن يتخلص من رواسب ثقافته، وأن يتعلم طرقاً جديدة في اللغة والتفكير.

ملاحظات نقدية

لقد أعلنّا منذ البداية تقديرنا الكبير لمترجم الكتاب د. ماهر تريمش على جهوده الكبيرة، ولكن إكبارنا الجهود الكبيرة لن يمنعنا من إبداء بعض الملاحظات حول ترجمة الكتاب إلى العربية. لقد كنت حريصاً منذ البداية على استخدام كلمة ترجمة ولم استخدم كلمة تعريب، لأنني في حقيقة الأمر وجدت نفسي أمام ترجمة تقترب من صورة النص ولا تستلهم روحه، حيث لم يحاول فيها المترجم (وربما لضرورات وقيود مؤسسية تفرضها المؤسسات الداعمة والناشرة، كما أتصور) أن ينقل لنا روح النصوص الحقيقية لبورديو وباسرون في هذا العمل المميز، ولكم كنت أتمنى لو أن الترجمة كانت ترجمة معربة، وهذا يعني تحقيق التوازن ما بين شكل النص وروحه.

إن الاقتصار على الترجمة النصية (لكي لا أقول الحرفية) أفقد العمل كثيراً من طاقته الفكرية ومن دلالته العلمية، ولكم كنت أتمنى لو أن الترجمة توخت روح النص وسلاسته وانسيابيته باللغة العربية.

ففي كثير من المقاطع نجد أنفسنا أمام نصوص أفقدها الشكل روحها ومضمونها حتى غدت في كثير من الأحيان غير مفهومة وتترك مجالاً كبيراً للتأويل المتعدد. ومثال ذلك النصوص التمهيدية التي تقدم للفصول، فبعضها، أو أكثرها، يفتقد إلى الروح إلى درجة أنني لم أفهمها بالترجمة العربية، لولا أنني كنت أعود إلى النص الفرنسي لتصويب فهمي لها. ومثال ذلك في الصفحة ١٨٤ في نص سربنتان، وهذا الغموض يسري على أغلب المقولات التمهيدية الاستهلالية في الكتاب. وإذا أردت أن أعبّر بوضوح عن هذه الإشكالية فإن القارئ باللغة العربية لا يشعر بالانسيابية المعهودة في اللغة الأم، بل يشعر منذ البداية أن الكتاب ترجمة

www.arab-unity.net

من لغة أجنبية دون أن يمتلكه شعور بدفء اللغة العربية وحنانها وانسيابيتها. وما أريد قوله أيضاً إن الكثير من الكلمات والمقاطع كان يحتاج إلى التشكيل والحركات اللغوية التي كانت كفيلة بإضفاء نوع من الانسيابية اللغوية في النص المترجَم.

وإنني في كثير من الأحيان كنت أتمنى على المترجم أن يتدخل في كثير من المداخل والنصوص ليوضح للقارئ بعض الغامض من أمور الكتاب ومعانيه، وذلك لما يتضمن عليه هذا الكتاب من مضامين معقدة ومفاهيم مركبة لا تتسم بالوضوح حتى في النص الأصلي.

وهذا ما لاحظناه في الترجمات المتعددة لأعمال بورديو في اللغة الإنكليزية التي جعلت من قراءة بورديو في اللغة الإنكليزية أسهل وأكثر دلالة من النصوص الأصلية له. وإنني لا أشك أبداً في الصعوبة التي تنطوي عليها لغة بورديو وباسرون وطريقته في عرض هذا الكتاب تحديداً، حتى تواترت الهوامش والتدخلات والطلسمات إلى حد لا يستطيع فيه القارئ المتابعة الذهنية على نحو اعتيادي. وكأني به في عمله هذا يمارس عنفاً رمزياً وسلطة لغوية قائمين على التعسف الذهني والثقافي، وهذا مما لا شك فيه قد أعطى المفكرين والباحثين فرصاً إضافية للتدخل والتفسير والتحليل والتأويل. وهذا أيضاً ما جعل كثيرين من قراء بورديو يقرأونه عبر ما كتب عنه وليس عبر أعماله التي ضمنها سلطة لغوية تعسفية، بمعنى أنها بالغت في طابعها الرمزي حتى صعب فهمها على من لا يمتلك لغة الطبقة البرجوازية الفرنسية نفسها، وهو أحد كبار سدنتها ومنتجيها.

وفيما يتعلق بالنواحي النقدية التي يمكن أن توجه إلى الكتاب ذاته فإن الوقت متأخر جداً على ذلك، وهذا يعني أننا نريد أن نذكر القارئ بأن الكتاب صدر في عام ١٩٧٠، وقد حظي بالسهام النقدية التي لا تحصى حول طبيعة العمل والنظريات الواردة فيه على مدى ثلاثة عقود ونيّف. ومهما يكن الأمر فقد شكّل كتاب بورديو وباسرون فتحاً نقدياً مبيناً وطفرة فكرية ابتكارية في مجال الفلسفة التربوية على مدى أربعة عقود تقريباً □

www.arab-unity.net

بدرية البشر

وقع العولمة في مجتمعات الخليج العربي دبي والرياض أنموذجان

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨). ٢٩٤ ص. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٠)

باقر النجار(*)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة البحرين.

- ١ -

تمثل دراسة بدرية البشر، الباحثة والأكاديمية السعودية، الموسومة بـ **وقع العولمة في مجتمعات الخليج العربي: دبي والرياض أنموذجان** والصادرة في شهر أيار/مايو من عام ٢٠٠٨ عن مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة أطروحات الدكتوراه، إحدى الدراسات العلمية القليلة والجادة التي تناولت موضوع تأثيرات العولمة في منطقة الخليج تناولاً بعيداً عن الانطباعية، كما أنها تمثل إحدى الدراسات العلمية النقدية القليلة في منهجها الفكري والموضوعي.

تقع الدراسة في ٢٩٤ صفحة من الحجم المتوسط، وتنقسم إلى ستة فصول ومقدمة وخاتمة تقع كلها في قسمين. وكأي دراسة علمية فقد عنت **مقدمة** الدراسة بمحاولة اختبار بعض فروض الدراسة، وهي قائمة على افتراض ما إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين عيّنتي الدراسة في كل من **دبي** و**الرياض** من حيث الموقف من العولمة، ودرجة تداول وسائطها المختلفة في مجتمعات تتداخل فيها المعطيات الثقافية والاجتماعية ولربما الدينية، في تشكيل مواقف الناس وتوجهاتهم من القضايا والمسائل المستجدة حولنا. وهي معطيات تشكل مواقفنا واتجاهاتنا من كل أو بعض منتجات الحضارة الغربية التي يتداخل التاريخ والدين في تحديد الموقف منها ومن منتجاتها.

وتناولت الباحثة في مقدمتها مجموعة من الصعوبات التي واجهتها كامرأة في مجتمع ذكوري، وهي صعوبات وجدتها متفاوتة من حيث المعطى والحدة في مجتمعي الدراسة، أي أن حدتها تختلف في مدينة دبي عنها في الرياض.

(*) البريد الإلكتروني: drbaqer@gmail.com.

www.arab-unity.net

ـ ٢ ـ

مثّل الفصل **الأول** مقاربة الباحثة لموضوعة العولمة، وهي في جوهرها مقاربة تقليدية من حيث نزوعها نحو مناقشة القضايا والإشكاليات المتعلقة بإشكاليات التعريف وعواملها المختلفة، وكذا مناقشة معطيات العولمة في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي كما هو معروف متطلب أساسي في أي عمل أكاديمي. وقد وقفت الدراسة بشكل واضح أمام المعطى الثقافي للعولمة كأحد تجليات ما بعد الحداثة، وهي في هذا تشير عن حق إلى أن تجليات العولمة الثقافية، ونتيجة للثروة النفطية، بدت كاسحة في جوانبها المادية لمجتمعات الخليج. فالتوسع السريع في استخدام الإنترنت وفي ارتفاع معدلات اقتناء الهواتف المتحركة، التي تصل في بعض مجتمعات المنطقة، كأجهزة وخطوط، إلى ما يفوق الاثنين للفرد الواحد، يضاف إلى ذلك أيضاً انفتاح أسواق المنطقة الواسع على آخر المنتجات الإلكترونية، وكذا ارتفاع معدلات حركة السفر من وإلى المنطقة، كلها آليات/ عوامل أحدثت تغيرات ثقافية واجتماعية هائلة وغير مرئية في بعض مواضعها ومستعصية على الرصد في مداها القصير نتيجة لامتزاجها بطابع المحافظة أو تغلفها به، كحماية للذات المحلية مقابل تلك الأجنبية «المفترسة».

إن حجم استهلاك وسائط الاتصال في منطقة الخليج هي الأعلى في محيطها الإقليمي العربي والشرق أوسطي، وهي كذلك عندما تقارن بأطراف من آسيا دون احتساب نمورها الآسيوية كسنغافورة وهونكونغ وتايوان وماليزيا... وغيرها، وهذا يجعل وقع هذه الوسائط عليها كبيراً إن لم يكن مجلجلاً.

ـ ٣ ـ

تتناول الكاتبة في الفصل **الثاني** التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي جاءت إلى المنطقة خلال السنوات الممتدة منذ مطلع السبعينيات حتى إطلالة الألفية الجديدة، وهي تمثل بحق سنوات التحول الرئيسية في عمليات التحول الأساسية التي جاءت إلى المنطقة خلال العقود الثلاثة الماضية والتي أحدثت تغيرات جذرية في بعض المواقع، وشبه جذرية في مواقع أخرى من البناء الاجتماعي. فالتركيبة السكانية للمنطقة قد أصابها قدر كبير من الاختلال في جلّ دول المنطقة، وهو اختلال بات يحمل الكثير من الآثار الجدية على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي لدول المنطقة، وإن محاولات التوطين والاستيعاب في بعض المواقع الخليجية لا تناسب حالة التركيبة السكانية الفسيفسائية بل إنها تزيد من تعقيدات تشابكها الإثني، وتعرّضها، إذا لم يحسن التوازن بين مكوناتها، لاهتزازات اجتماعية ولربما سياسية قادمة.

وتقف الباحثة في هذا الفصل أمام محطات أساسية في عملية التحول التي أصابت المنطقة، من حيث تأثيرات هذا التحول في البناء الأسري في المنطقة. وهي تقرر أنه رغم التغير الذي أصاب الأسرة في الخليج من حيث وظائفها ومواقع الأفراد فيها، وتحديداً المرأة، إلا أنه يبقى مع ذلك تغيراً لم يُصِب وبشكل كبير طبيعة

www.arab-unity.net

البناء الأبوي البطريركي للأسرة الخليجية من حيث موقع المرأة وعلاقتها بالرجل وقدرتها على تحديد خياراتها دون إملاءات الجماعات الأسرية المرجعية، وكذا موقع الأفراد فيها المبني على الأساس العمري للأفراد وطبيعة عمليات التنشئة الاجتماعية التي يخضعون لها.

وتناقش الكاتبة في هذا الفصل التغيرات السياسية المهمة التي جاءت إلى المنطقة من حيث انتقالها من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة. ونعتقد مع الكاتبة أن القبيلة في مجتمعات المنطقة قد تلاشت من حيث هي هياكل ووظائف تقليدية بالنسبة إلى أفرادها والجماعات المنطوية تحتها، إلا أنها بقيت مع ذلك تمثل قوة اجتماعية وسياسية مهمة في المجتمع، قادرة في بعض الأحايين والمواقف على نسج مجموعة من التحالفات مع الدولة أو ضدها. وتمثل القبيلة في **الكويت**، مثلاً، قوة سياسية مهمة وظّفتها الدولة في صراعاتها مع القوى والجماعات والتضامنيات الأخرى المتخاصمة معها. وهي باتت تمثل بحق قوة سياسية أساسية ومهمة في معادلة التوازن السياسي الداخلي الذي لعبته الدولة منذ إنشاء مجلس الأمة حتى الآن. ويمثل الموقف الذي اتخذته القوى القبلية الكويتية من رفض قانون منع الانتخابات الفرعية في أوساطها ودخول بعض أطرافها في صدام مع الدولة، القوة التي باتت تمثله التضامنيات التقليدية مقابل الدولة، وقدرة هذه التضامنيات على التلويح بالعنف في مواجهتها إذا ما شعرت أو استشعرت بأي تهديد أو نقص في منافعها وفي حصصها من القوة والثروة الداخلية.

بمعنى آخر، إن توظيف القبيلة، ومؤخراً الطائفة كتضامنيات تقليدية لها، من قبل بعض أطراف الدولة أو الحكم، قد دفع نحو بروزها كقوة سياسية بديلة من القوى والجماعات الحديثة. وقد مثّلها هذا البروز في تحالفها مع الحكم أو الدولة كقوى سياسية نافية للدولة أو مُضعِفَة لها. ولم يمثّل التشكيل الطبقي الجديد، كبروز الطبقة الوسطى والطبقات الأخرى الجديدة الأخرى، قوة مؤثرة في مواجهة هذه التضامنيات، بل إن هذه الطبقات ونتيجة لضعف تشكلها الثقافي والسياسي أصبحت تتصارع فيها ومن خلالها التضامنيات التقليدية (النجار، ٢٠٠٨).

ـ ٤ ـ

يعالج الفصل **الثالث** أحد أهم إشكاليات التحول في المنطقة، وهي محاولات المزاوجة بين القديم والجديد أو بالأحرى استخدام الجديد في أطر تقليدية، وهي توظيفات ترصدها الباحثة في أشكال عديدة منها المدينة الخليجية الجديدة المشيدة وفق آخر طراز، والتي تزدحم فيها آخر المبتكرات التكنولوجية الاستهلاكية، وشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة في هذه المدن التي ما زالت في مضمونها تقليدية، وهي علاقات محافظة في جوهرها وقادرة على ضبط إيقاع علاقة المحلي بالمحلي الآخر، أو علاقتهما بالآخر الأجنبي، وهي مدن تتمثل المحافظة فيها في أطرها المحلية في حين تتمثل الحداثة أو ما فوق الحداثة في أطرها الأجنبية (النجار، ١٩٩٩).

كما يرتسم هذا التداخل بين المحلي والعالمي أو المحافظة والحداثة في صورة

www.arab-unity.net

الفنادق الفخمة والمباني المتعالية، التي يسابق بعضها السحاب في السماء، وفي كثرة المجمعات التجارية (المول)، والكيفية التي تتداخل فيها قيم المحافظة على مباني وتقنيات الحداثة. فالانفتاح الاقتصادي الذي تعيشه مثلاً مدينتا **دبي** و**الرياض** لم يتبعه بالدرجة ذاتها تغير في أطرها الاجتماعية المحلية الحاكمة في طريقة توظيفها لهذه المكونات العالمية. «ففنادق الخمس نجوم، أو أكثر، من الفنادق العالمية المعروفة، نوظفها في مناسباتنا الاجتماعية كالزواج والأعياد والاستقبالات الرسمية وفق سياقاتنا الاجتماعية ـ الثقافية والقائمة على مبدأ الفصل الاجتماعي بين الرجل والمرأة، كما إنها تمثل بالنسبة لنا، أي المناسبات الاجتماعية، إحدى ساحات المنافسة أو المبارزة الاجتماعية بين الطبقات التقليدية والصاعدين الجدد إلى عالم الثروة، أو بين الطبقات القادرة وأفراد من الطبقة الوسطى الجديدة. وهي ساحة للمبارزة باتت تمثل المناسبات الاجتماعية وتشييد المنازل ومقتنياتها ومقتنيات الأفراد من سيارات وألبسة والسفر إلى الخارج وجوهها المتعددة».

وتستمر الباحثة في رصد حالات التداخل والتناقض بين السياقات التقليدية الحاكمة لسلوك الأفراد وشبكة علاقاتهم الاجتماعية من ناحية، وقيم الحداثة الجديدة الحاكمة لكل ما ينتسب إليها من ناحية أخرى، في مواقف متعددة مثل الحساسية المفرطة من مبدأ خروج المرأة إلى العمل وإلى الحياة العامة، ومن قيم الحداثة وحقوق الإنسان والتعددية الفكرية والسياسية والتعددية الإثنية والقبول بها، وفي حالات الفصل الاجتماعي القسري، المفتعل أحياناً، الذي تتصف به بعض المجالات العامة كالبنوك والمستشفيات والجامعات المحلية والأجنبية، والتي تعمل فيه السياقات القيمية التقليدية إلى جانب أنماط الثقافة العالمية، «بل إن سياقاتنا التقليدية: الثقافية والاجتماعية بدت ذات قدرة أكبر على تطويع عمل هذه المؤسسات وفقاً لها». وهي قدرات مستمدة من القوة المالية الكبيرة ومن يملكها من ناحية، وقدرة هذه السياقات على التكيّف في حالة مجتمعية تتسم بوتيرة تغير متسارعة، من ناحية أخرى.

ـ ٥ ـ

أما **القسم الثاني** من الكتاب بفصوله الثلاثة الأخيرة فقد جاء لمناقشة الدراسة في جانبها التطبيقي. فالفصل **الرابع**، مثلاً، مخصص لمنهجية الدراسة وإجراءات التطبيق. والدراسة في الأصل أُجريت على عيّنة من الأفراد يبلغ عددهم ٥٥٨ فرداً من مدينتي الرياض ودبي يفترض أنهم الأكثر تعاطياً مع وسائط الاتصال الرقمية الجديدة: كالمهندسين والأطباء وأساتذة الجامعات والقضاة والصيادلة.

وبدت الدراسة منشغلة بالبحث عن الفروقات الإحصائية في إجابات المبحوثين حول قضايا استخدام وسائط الاتصال الجديدة وتقنياتها، والسماح للنساء بالانخراط فيها. وبدا اختلاف السياقات الثقافية الحاكمة لسلوك الأفراد، كما هو الفضاء الاجتماعي القائم، مؤثراً بشكل واضح، وذلك في اختلاف إجابات عيّنة الرياض عن عيّنة دبي التي بدت أكثر

www.arab-unity.net

قبولاً بتداول هذه التقنيات من ناحية، ولم تبد فيها المسألة النسوية محدداً فاصلاً في قبول أو رفض استخدام هذه التقنيات والوسائط من ناحية أخرى. فاستخدام هذه التقنيات ليس محدداً وفقاً لعامل الجنس والعمر، بل إن القبول أو الرفض محدد هنا وفقاً للمساحات التي يتيحها الفضاء الاجتماعي والثقافي لأفراده..

من ناحية أخرى، فإن استخدام هذه الوسائط والموقف منها، رغم حالة الشيوع التي هي فيها، يختلف من فئة اجتماعية إلى أخرى ووفقاً لحالة مجتمعي الدراسة وما يسمى بـ «حجم الضرر المتوقع منها»، ورغم ذلك فإن هذا لم يمنع من انتشارها أو من أن تكون هذه التقنيات قادرة على كسر حاجز العزل الاجتماعي القائم على متغير الجنس والطبقة والجماعة الإثنية والقبلية، وربما الجهوية.

* * *

ختاماً، إن دراسة بدرية البشر تمثل جهداً علمياً مهماً يضيف قدراً من الفهم ليس فقط لواقع مجتمعات الخليج العربي، وإنما لوقع وتأثير قوى العولمة في نسيجها الاجتماعي والسياسي والثقافي. فالثروة النفطية ودرجة انكشاف المنطقة على الخارج والطبيعة الكسموبوليتية التي باتت تتشكل عليها ووفقها مدننا ومجتمعاتنا الجديدة تمثل متغيرات/آليات فاعلة في التشكيل الجديد الذي باتت تخضع له مجتمعات المنطقة.

وفي الوقت الذي انشغل الباحثون الغربيون بدراسة هذه الظاهرة، وأُعدت الكثير من أطروحات الدكتوراه والمؤتمرات في الجامعات الغربية لدراسة وقعها على مجتمعات الخليج، لم ينشغل باحثونا ومؤسساتنا الأكاديمية انشغالاً علمياً جاداً وأصيلاً بها. من هنا مثّلت هذه الدراسة عملاً جاداً يستحق القراءة والنقد والتقويم العلمي □

المراجع

النجار، باقر سلمان (١٩٩٩). **سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي: دراسات في إشكاليات التنمية والتحديث**. بيروت: دار الكنوز الأدبية.

النجار، باقر سلمان (٢٠٠٨). **الديمقراطية العصية في الخليج العربي**. بيروت: دار الساقي.

www.arab-unity.net

Oliver Roy

Secularism Confronts Islam

Translated by George Holoch

(New York: Columbia University Press, 2007). xiii, 128 p.

العلمانيــة فـي مواجهــة الإســلام

ربى صالح(*)

جامعة إكستر.

ـ ١ ـ

العلمانية في مواجهة الإسلام

كتاب مهم وجيد التوقيت؛ إذ توصَّل إلى تفكيك الأفكار الشائعة السائدة التي تغذي المفهوم القائل بوجود مسافة كبيرة بين كيانين يجري النظر إليهما باعتبارهما إسلاماً «أصولياً» وأوروبا «علمانية».

يُظهر أوليفر روي، عبر لغة بسيطة واضحة وتحليل معمق يستند إلى وقائع تاريخية راسخة، مدى زيف مفهوم التعارض بين وجهة النظر العلمانية الحديثة، كما يجسدها تاريخ الدول القومية الأوروبية ومؤسساتها، وبين المجموعات والمشاريع الدينية، أو «الأصولية» كما يُطلق عليها، التي تُعتبر مصدر تهديد للدول الأوروبية من حيث رغبة تلك المجموعات في نيل الاعتراف بها في الفضاءات العامة. وهذا الأسلوب في فهم المشكلة ليس بالأسلوب الجديد، لكنه يمثِّل استمرارية المفهوم الاستشراقي الماهيوي (Essentialist) الذي يرى أن المجتمعات الإسلامية تتسم في جوهرها بطبيعة إسلامية تحدد أو تعيق إمكانيات تطورها الاجتماعي والسياسي.

وإحدى أهم الحجج التي يسوقها الكتاب هي أنه على الرغم من أن معظم الديمقراطيات الليبرالية الغربية تعرِّف نفسها، عموماً، بأنها ديمقراطيات علمانية، فإن المغزى المرتبط بالعلمانية وما ينشأ عنه من ثقافات سياسية، يتنوعان تنوعاً واسعاً بين الدول الأوروبية. فقد نشأت العلمانية وتطورت بصورة مختلفة في المجتمعات البروتستانتية وفي المجتمعات الكاثوليكية. ففي حين ساعدت البروتستانتية على تعزيز العلمانية لأنها كانت تعتبر فصل الكنيسة عن الدولة أمراً بالغ الأهمية في عملية ترسيخ مجتمع مدني متدين، كان للكاثوليكية وجهة نظر شديدة الاختلاف بخصوص فصل الكنيسة

(*) البريد الإلكتروني: R.Salih@exeter.ac.uk.

www.arab-unity.net

عن الدولة. بالتالي، فإن مفهوم أوروبا العلمانية المتجانسة هو مجرد وهم هدفه تعزيز مجموعة متخَيَّلة في مواجهة المسلمين. هذا بالإضافة إلى أن العلمانية (Secularism) مفهوم مختلف عن اللئيكية (Laicité) الفرنسية؛ ففي حين تستتبع اللئيكية رفضاً أيديولوجياً ودوغمائياً للدين الذي يجري تهميشه وحصره بصورة قسرية ضمن حيز خاص، بواسطة قانون الدولة، نجد أن العلمانية، نظرياً على الأقل، هي صيرورة تاريخية أدت إلى فصل المجتمع المدني عن عالم المقدَّس، ولم تقتصر على رفض الدين ببساطة. وبعد تحليل اللئيكية الفرنسية من هذا المنظور، يُبيِّن روي كيف أن هذه اللئيكية ورفضها استيعاب حضور ديني في الحيز العام هما في واقع الأمر حالة استثنائية في أوروبا.

اللئيكية في فرنسا تقوم بتكوين الفضاء السياسي، وتضفي الضبابية على ملامح المشاكل الاجتماعية في الوقت الذي تقوّي فيه التحالفات التي تخترق مختلف الطبقات والشرائح السياسية. اللئيكية المعاصرة، كما يبرهن روي، تقوم على أساس أسطورة الإجماع على قيم «الجمهورية»، في حين يعتقد روي تحديداً أن «فرنسا تختبر أزمة هويتها من خلال الإسلام» (ص ١٦).

وإذا كانت اللئيكية الفرنسية المعاصرة تمثِّل التطرف الفكري (Ideological Radicalization) للعلمانية، بحيث تتدخل الدولة وتسيطر على الدين وعلى الخيارات الدينية، بدل السعي إلى فصل الدين، يمكن عندها اعتبار مفهوم إسلامٍ معارض للعلمانية في أوروبا، مفهوماً خاطئاً أيضاً. كما يحلل روي مسألة العلاقة بين الإسلام والعلمانية عن طريق وضعها ضمن سياق النقاش الأشمل الدائر حول ديانة الأقلية، وديانة الأغلبية، والحكومة، ويبيِّن أن الإسلام لم يكن ولن يكون غريباً عن العلمانية.

ـ ٢ ـ

إن الإسلام الأوروبي يمر بمرحلة علمانية يفرضها الواقع، وذلك من خلال مشاريع إصلاحية لافتة، وأيضاً من خلال «أفكار إمبيريقية (Empirical) مرتجلة» تسمح للأتقياء والمؤمنين بالعيش حسب قوانين المجتمعات العلمانية دون التخلي عن المعتقدات التقليدية. وإذا نظرنا إلى النموذجين الكاثوليكي واليهودي، نجد أن العلمانية الواقعية في أوروبا انطوت بداهة على قيام المسلمين بالانخراط في حركة شملت الأعراف وصولاً إلى القيم، وجعلت المحافظين والحداثيين على حد سواء يتقبَّلون قواعد اللعبة والديمقراطية.

وهذه صيرورة ممكنة، كما يوضح روي، لأن المسلمين في أوروبا شرعوا، على نحو متنام، يختبرون الإسلام على أنه نتيجة انفصال بين الدين والمجتمع والسياسة.

ويعتبر عجز المسلمين عن إيلاء عملية فك تمفصل الدين مع الثقافة ما تستحقه من تفكير دقيق، السببَ المؤدي إلى فشل التعددية الثقافية والاستيعاب (Assimilation)، وإن من منظورين مختلفين، في معالجة التحديات الناجمة عن الإسلام الأوروبي. فالتعددية الثقافية تتوقع أن يجري التعبير عن التباين

www.arab-unity.net

الثقافي ـ الديني بصورة إيجابية في الفضاء العام، في حين أن الاستيعاب ينمي نزعة الاختفاء التدريجي للتباين الثقافي والديني، بادئاً بذلك مرحلة علمانية كاملة. ولكن الإسلام في أوروبا، كما يشير روي ببراعة، منفصل عن المرجعيات الثقافية، وذلك كما يتضح من حقيقة أن المسلمين في أوروبا، متطرفين ومعتدلين، يتماهون مع إسلام عالمي شامل دون الرجوع إلى التقاليد الدينية المحلية، بل حتى دون التعارض معها. كما يبدو الشباب المسلمون، غالباً، «مندمجين» في المجتمعات التي يعيشون فيها. ويجري ربط نشوء الأصولية المعاصرة، تحديداً، بفقدان الهوية الثقافية لا بإعادة تأهيل الثقافة الدينية التقليدية.

ـ ٣ ـ

يضم الكتاب مجموعة من التحليلات المثيرة للاهتمام تتناول العلاقة بين العولمة والأصولية الجديدة (Neo-fundamentalism) والدولة العلمانية. فروي يطرح فكرة مفادها أن الأصولية الجديدة المعاصرة، سواء أكانت مسيحية أم إسلامية، وصيغ الدولة والمجتمع الجديدة التي تتصورها، تترافق وضعف الدولة العلمانية في أوروبا وفي العالم الإسلامي. وخلافاً لما كان يحدث في مطلع القرن العشرين، حين كانت الكنيسة والدولة تتنافسان من أجل السيطرة على المؤسسات الوطنية والقيم المجتمعية، نجد أن الأشكال المعاصرة للصحوة الدينية منفصلة عن الدولة ومؤسساتها. فالمسلمون والمسيحيون الذين انبعثت مشاعرهم الدينية من جديد، لا يسعون إلى السيطرة على الفضاء العام، بل يطلبون أن تُتاح لهم إمكانية العيش كأفراد أتقياء في مجتمع علماني، وهم بذلك يتحولون، دون أن يعوا، إلى عوامل قوة للعلمانية. وإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، اتضح لنا، ثانية، مدى زيف نظرية صراع الحضارات وعدم واقعيتها. فالقضية التي تخلق التوترات الأساسية، في فرنسا بالطبع، تتمحور حول شيوع الدين ومرئيته في الفضاء العام في حيز تسعى الدولة العلمانية إلى السيطرة عليه.

في الجزء الأخير والختامي من الكتاب، يذكِّرنا روي بأن التحول الذي يشهده الإسلام، حتى في نسخته الأصولية الجديدة، يجب أن يُفهم ضمن إطار تحوّله إلى العلمانية، وهو التحول الذي يستتبع أن الإسلام «قد تعلَّم أن يعيش كأقلية». ومن هذا المنظور، لا يجدي نفعاً اعتبار الإسلام مصدر تهديد استثنائياً، بل ينبغي رؤيته من خلال المنظار المستخدَم لفهم ظواهر الصحوة الدينية في أوساط أتباع ديانة الأقلية وديانة الأغلبية في أوروبا □

www.arab-unity.net

فاضل الربيعي

ما بعد الاستشراق:
الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧). ٣٠٤ ص.

يوسف مكي(*)

خبير في العلاقات الدولية ـ العربية.

ـ ١ ـ

الدراسة هي مقاربة بين استشراقين: **استشراق كلاسيكي** ارتبط، إلى حدّ كبير، بعصر الاستعمار القديم في الشرق، وبشكل أكثر دقّة بالموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، و**استشراق جديد** ارتبط بانتهاء الحرب الباردة، وسيادة الأحادية القطبية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وبرزت ملامحه بوضوح إثر احتلال أفغانستان والعراق. إن أ. الربيعي يميّز بين الأول والأخير، بمنح الأخير تعبير «ما بعد الاستشراق»، وهو تعبير يقترب في معناه بـ «ما بعد الحداثة»، حيث المطلوب هو تذويب الهويات القومية والثقافية للشعوب المستهدف إخضاعها.

مارس الاحتلال الأمريكي شرقنة الشرق، من حيث استعادة إنتاج الصور التي اختزنها مخيال الاستشراق القديم. وكانت الحرب التي شنّتها الإدارة الأمريكية على العراق، في عناوينها وأنماطها، والقسوة المفرطة التي صاحبتها، قد كشفت بجلاء عن الكيفية التي تمّت بها صياغة الصور الذهنية لما بعد الاستشراق. فالحرب الأمريكية، من وجهة نظر بوش، هي استمرار للحروب الصليبية، موجّهة نحو الشرق.. وهي حرب ضد «الإرهاب» القادم من الشرق، الذي يهدّد المدن الأمريكية الكبرى. وهي في هذا السياق، موجّهة ضد وحشية «الآخر»، وضد تاريخه وثقافته ومعتقداته الروحية.

إن أهمية هذه الدراسة هو كونها أول محاولة مقاربة جدية بين المواضيع الأثيرة، والصور الذهنية التي رسمها الاستشراق الكلاسيكي، الذي شكّل طليعة الزحف الاستعماري الغربي إلى المنطقة العربية، في مطلع القرن الماضي، وبزوغ الاستعمار الجديد، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

(*) البريد الإلكتروني: makki@alwatan.com.sa.

www.arab-unity.net

فكما كانت عوالم العرب الروحية والاجتماعية والثقافية مجالات اهتمام بالنسبة إلى الطلائع الاستشراقية التي مهّدت للهجمة الاستعمارية الغربية على الوطن العربي، فإن هذه العوالم ذاتها كانت في مقدمة اهتمامات ما بعد الاستشراق، لكن بأدوات جديدة. إن الاستشراق الجديد، الذي يقدم نفسه إلى العالم باعتباره ينطلق من نوايا حسنة، لا يختلف موضوعياً عن سابقه، من حيث أهدافه ووسائله ووظائفه، ولكنه أشد زيفاً ومكراً وخداعاً وقسوة.

لقد حملت دراسات ما بعد الاستشراق تحريضاً هستيرياً على الحرب، تضمّن صياغة قصص وأساطير عن برنامج العراق النووي وعلاقته بالقاعدة وبابن لادن. تمثّلت قمة التحريض في دمج ماكر للعراق بأفغانستان، وبما جرى في ١١ أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١، حيث أبرزت صور بلدين وجماعتيْن بشريتيْن مختلفتيْن من بلدان العالم الثالث، وكأنها صورة بلد واحد، وشعب واحد، ومصدر للعنف ضد الغرب، «تكاملاً ونضجاً داخل مرآة التخيّل في هيئة كائن أخطبوطي، شرير وشيطاني، قادر على التمدّد بين بغداد وكابول».

إن تجاهل الاستشراق الجديد، وتعمّد تجاهل نتائجه، من قبل عدد كبير من النخب الفكرية العربية، وتعاملهم مع منظّريه بشيء من الانبهار والإعجاب هو الذي دفع بالباحث إلى اختيار موضوع بحثه هذا، بهدف كشف علاقة الدراسات الاستشراقية الجديدة بالاستراتيجية الغربية لعودة الاستعمار الجديد إلى المنطقة. **إن الاحتلال الأمريكي للعراق، ودمجه ثقافياً وإعلامياً وعسكرياً باحتلال أفغانستان، هو أحد المحاور الرئيسية لمناقشة هذا الكتاب، حيث يرى الباحث في الاحتلالين افتتاحاً لعصر ما بعد الاستشراق، واستعادة لصور ذهنية استشراقية من موروث الاستشراق القديم.**

ـ ٢ ـ

يتكوّن الكتاب من ستة فصول، مع خلاصة تنفيذية، وتمهيد وملحق. في **الفصل الأول**: «من رحلات الاستشراق الأولى إلى ما بعد الاستشراق»، و**الفصل الثاني**: «هوس تخيّل العراق»، و**الفصل الثالث**: «حول التاريخ الاستشراقي» يجري الباحث مقاربة بين الاستشراق القديم وما بعد الاستشراق، في عدة محاور... مقاربة بين الاحتلال البريطاني للعراق، والاحتلال الأمريكي، ومقاربة بين المتخيّل الذي صاغه المستعمرون في كلا الاحتلالين، ومقاربة بين دور المرجعية الشيعية من الاحتلالين والعمليات السياسية التي انبثقت عنهما.

إن الاستشراق القديم، طليعة الاستعمار البريطاني، هو الذي قام بتصميم الصورة الزائفة للعراق؛ صورة جعلت من العراق امتداداً مماثلاً للهند البريطانية، على رغم اختلاف ثقافته وخصائصه الروحية والحضارية. إن حالة التماثل بين الهند والعراق لم تمنع من استحقاق الأخير لوكيل للقنصل البريطاني في كربلاء، شرط أن يكون هذا الوكيل هندياً شيعياً. ما بعد الاستشراق يستلهم من هذه الصورة الزائفة مثلاً أعلى،

www.arab-unity.net

بإشاعة صورة أخرى عن العراق، جديدة، ومماثلة في آن واحد، تنتشر بكثافة في الإعلام الأمريكي، والأوروبي الغربي، بوصفه بلداً مماثلاً وشبيهاً بأفغانستان، أو هو امتداد سياسي له.

إن ما يجمع بين الاستشراقين، القديم والجديد، هو وحدة مجالهما الحيوي. فكلاهما يقع في صميم برامج السياسة الاستعمارية، وليس خارجها أو بمحاذاتها. إن عملهما ليس مقتصراً على حقل الثقافة، بل وضع المقدّمات الثقافية والنفسية والإعلامية لإفساح الطريق أمام برامج الإخضاع والهيمنة، وتعبيد الطرق لعبور جحافل الغزو الاستعماري.

لقد بلغت الصور الذهنية لهذا التماثل مستوى مرعباً، خلال السنوات التي انقضت على احتلال أفغانستان والعراق، ساهمت فيه وسائل الإعلام الغربية بدهاء، وفي صور كثيرة... ميزانية حرب واحدة، قائمة واحدة للخسائر في الأرواح على الجبهتين الأفغانية والعراقية. وحتى صور القتلى من جنود الاحتلال، التي تعرض على وسائل الإعلام بعد موافقة البنتاغون على نشرها، بدت صوراً مدمجة، يصعب تمييز ما إذا كانت لقتلى أمريكيين في أفغانستان أو العراق. وفي السياق ذاته، بدت وسائل التعذيب في «غوانتنامو» و«أبو غريب» متماثلة إلى حدّ كبير. ولم يكن هناك من فرق بين التوابيت القادمة من العراق، وتلك القادمة من أفغانستان. وبالتأكيد، لم يكن هناك من فرق بين المصحف الذي تمّ تدنيسه وتمزيقه في سجن «غوانتنامو» والمصحف الذي مزّق ورسمت عليه شارة الصليب في مسجد القدس بالفلّوجة. إنه المصحف نفسه في مكانيْن مختلفيْن وزمنيْن مختلفيْن. وهما، حسب تعبير الرئيس الأمريكي جورج بوش، خندق أمامي من خنادق الحرب العالمية ضد الإرهاب.

كان هناك تماثل أيضاً بين خطابَي الاستشراقيْن، القديم والجديد، فكلاهما اعتبر احتلال العراق تحريراً من الاستبداد إلى نشر قيم الحرية والمدنية، ونقل بلاد ما بين النهرين إلى مصاف الأمم الراقية. لكن الحديث عن التمدين في الاستشراق القديم قد عنى تهنيداً للعراق، وتحويله إلى امتداد جغرافي وثقافي لمستعمرة أخرى. الخطاب الاستشراقي الجديد الذي ارتبط باحتلال العراق عام ٢٠٠٣ كشف عن استمرارية الخطاب الاستعماري القديم الذي بدأه الجنرال مود حين دخل العراق منتصراً. وقد ارتبطت نزعة التحرير الشريرة بالتلاعب بتركيبة العراق الثقافية والتاريخية.

فمقابل حاجة المجتمع إلى المدنية والتحديث، كما وعد الجنرال البريطاني في القرن الماضي، مود عند دخوله بغداد، وكما وعد الحاكم العسكري الأمريكي غرينر عند دخوله بغداد في مطلع هذا القرن، كانت هناك مفاهيم أخرى تفضي في مجملها إلى سياسة تسويق أو تكريس التخلّف... كانت مفاهيم التحرير والديمقراطية والتحديث تختلط بمفهوم الاحتلال والتفتيت، وكانت هناك محاولات للقضاء على الثقافة والتاريخ والهوية. وفي كلا الاحتلالين لعب بعض الفئات الشيعية التابعة لإيران، الدور نفسه، في مماألأة الاحتلال، والتماهي مع مشاريعه.

www.arab-unity.net

في هذا السياق، ناقش الباحث في الفصل الثالث الكيفية التي لعب فيها المال في تحقيق استقطاب عدد من علماء الشيعة إلى جانب الاحتلال البريطاني، ورصد عمليات الإفساد المالي التي تعرّضت لها المرجعية الدينية الشيعية، بما أسهم في ابتزازها وجعلها عاجزة عن اتخاذ أي موقف وطني، لصالح تحرير العراق، ودعم مقاومته المسلحة. كما قدم جداول بالمرتبات التي تقاضاها أفراد في المرجعية من البريطانيين.

ـ ٣ ـ

في الفصول الثلاثة الأخيرة من الدراسة أجرى الباحث مقاربات بين طبيعة الاحتلالَيْن: البريطاني الأول، والأمريكي الأخير لبغداد. وكشف أوهام الليبراليين العرب الجدد من كلا الاحتلالين البريطاني والأمريكي. ففي **الفصل الرابع** المعنون بـ «أوهام النخبة وإخفاق الليبراليات الجديدة» تعرّضت الدراسة للأوهام التي ساورت نخبة المثقفين، حين تمّ النظر إلى الاحتلال البريطاني، باعتباره انتصاراً لقيم التحديث على التخلّف. لقد كان الصراع بين العثمانيين والغرب، من وجهة النخبة العراقية، صراعاً بين تركيا الاستبدادية والغرب الليبرالي، وهو بذلك صراع بين الحرية والاستبداد. وقد وقع في هذا الوهم مثقفون كبار، كالأديب جميل صدقي الزهاوي. لكن تلك الآمال ما لبثت أن تبخّرت. فالبريطانيون لم يحرّروا المجتمع من الاستبداد، وتجاهلوا تحريره من الجهل.

لقد أدرك الناس بحسّهم الفطري أن للاستعمار مطالب أخرى، هي بالتأكيد ليست تحقيق الحرية والحداثة للمجتمع الذي جرت محاولة إخضاعه. تلك المطالب تمثّلت في الاستيلاء على الثروة، والتحكّم في المناطق والمعابر الاستراتيجية. ولأن هذه الأسباب لها القابلية على التكرار مع كل استعمار جديد، فإن الوقائع تكون متماثلة... ستتكشف عن خيبات أخرى لليبراليين العرب الجدد الذين قدّموا أنفسهم إلى المجتمع العراقي مع سقوط بغداد عام ٢٠٠٣ كممثلين لليبرالية الثانية.

تعرّضت ليبرالية عصر الاستشراق الأولى لنكسات متواصلة، نتيجة تكشّف حقيقة دعاوى الاستشراق في التحديث، ونتيجة عدم قدرتها على استيعاب وقائع التاريخ، وفهم حدود التناقض بين مصالح المستعمر، وتطلّعات الناس العاديين في البلدان المستعمرة. إن تلك الأسباب تتكرّر الآن في احتلال العراق. فالغرب يعود الآن بقيادة الإدارة الأمريكية المحافظة إلى مستعمرات الشرق الساحر، مدفوعاً بشبكة من المصالح الاستراتيجية، مصحوبة بتراث ميثولوجي، هو على نحو أخصّ نزوع توراتي، في عودة ظافرة إلى أورشليم القدس. التحق الليبراليون العرب الجدد بقافلة «المحرّرين» الذين صادروا العراق كياناً وهوية، تحت اليافطات ذاتها التي حملها الاحتلال الأول لبغداد: الإصلاح والحقوق المدنية، وحقوق الإنسان.

مرة أخرى، خطأ تاريخي، ووهم زائف يسقط فيه الليبراليون «الأحفاد» بتصوّرهم أن الغرب الديمقراطي أقوى

www.arab-unity.net

من حيث ميوله الإصلاحية في الخارج، من نزعاته الكولونيالية في مستعمراته الشرقية. إن فحوى هذا الوهم باختصار هو المراهنة على فرض الإصلاح في الداخل بقوة الغزو الخارجي، تحت ذريعة استحالة تحقيق الاصلاح من دون معونة الغرب الاستعماري، حتى وإن كان بقوة التدخل العسكري.

إن الليبراليين الجدد يخلقون عالماً خاصاً مزيّفاً، فيراهنون بشكل غير مبرّر على سلام مع الكيان الصهيوني.. إن هذا «السلام» من وجهة نظرهم سيكون مصدر الاستقرار والازدهار في المنطقة. ولذلك فهم يعيبون على النظام العربي الرسمي خوفه المزمن من السلام مع الكيان الغاصب، ويطالبون باتخاذ خطوة جريئة، تقود إلى الأمان والازدهار. ويتناسون أن السلام المطلوب هو هدر الحقوق، وحرمان الفلسطينيين من العودة إلى ديارهم وضياع القدس، كما يتناسون أن الإدارة الأمريكية لم تقدّم طيلة تاريخ الصراع العربي ـ الصهيوني أي مبادرة جدية، تجعل من الحديث عن وهم التسوية أمراً مقبولاً.

تغيب القراءة الواعية لطبيعة المشروع الصهيوني، كما تخيّله الاستشراق. كيان يقوم خارج العالم الغربي، بعد ولادة أمريكا وأستراليا.. «تجربة إمكانية تطبيق أفكار الاستشراق على بلد عربي بواسطة قوة التخيّل»، لم يشهدها التاريخ الإنساني من قبل من حيث كونها تجربة استيطانية صافية، تفرض على شعب آخر رواية مشوّشة وغامضة عن تاريخه، يزعم فيها السارد الغاشم وجود تاريخ آخر، لشعب آخر، أو كيان آخر لا فرق. إن قدوم المستعمر، يحمل ثنائية السطو والكشف في آن معاً، ومن ثم إعادة صياغة الخارطة السياسية للمنطقة لتتوافق مع القراءة التاريخية الجديدة. هكذا يسقط الليبراليون العرب في هذه الأحابيل والأوهام، ويصبحون جزءاً من صناعة الترويج لمشاريع ما بعد الاستشراق.

وللأسف، فإن عودة الوعي تأتي دائماً متأخرة من قبل النخب الفكرية، أو بتسمية أخرى، الليبراليين العرب. فكما أعلن الزهاوي من قبل عن صدمته جرّاء عنف المستعمر، وتكشّف وهم الحرية والتحديث، فإن بعض الليبراليين قد بدأوا يعلنون عن تذمّر خجول ضد الإدارة الأمريكية جرّاء التجاوزات والانتهاكات المريعة في سجون «أبو غريب» و«الجادرية» و«ساحة النسور»، و«معتقل الكاظمية»، لكن بعد ثلاث سنوات من الاحتلال .. وهو تذمّر يكاد يكون نسخة طبق الأصل من تذمّر الليبراليين الأوائل، عن الحرية والتحديث. إن مصدر الوهم في الاحتلال الثاني، كما هو في الاحتلال القديم، يكمن في تغييب طبيعة البنية الكولونيالية، واستخدامها الشعارات ذاتها التي طرحتها من قبل، بالطرق والأساليب التي جرى فيها تسويقها. وكانت النتيجة، هي «إزالة المجتمع العراقي من الوجود، وتفكيكه إلى طوائف وجماعات متصادمة».

في **الفصل الخامس**، يعود الباحث إلى مقاربة الاستشراق التقليدي بما بعد الاستشرق، مركّزاً على الفرق بين الاستشراقيّن من حيث إن الاستشراق الكلاسيكي عمد إلى إنشاء شرق خيالي،

www.arab-unity.net

تمّ استنباطه من الصور الشائعة والمألوفة عن العربي المسلم، أو من خلال إعادة تركيب الشرق ذهنياً. أما ما بعد الاستشراق، فإن منظّريه، وفي مقدّمتهم توماس فريدمان وفؤاد عجمي، فإنه اعتمد على التلفيق النظري، لعل أفظع أفكاره خطورة هو اعتبار احتلال العراق مقدمة لتطوير المنطقة العربية، وأن العروبة في العراق كانت نوعاً من التلوّث في الحياة السياسية، وكانت أداة استبداد. إن الصورة العربية لما بعد الاستشراق هي صورة لجماعة بشرية مفكّكة من المشرّدين والقبائل التي تتظاهر أن لها ثقافة خاصة. ولكي تكتمل الصورة، فقد جرى وضع المخطّطات لإسلام خيالي مشحون بالكراهية والعنف والتطرّف إزاء الغرب.

وإذن، فإن مواجهة هذا الإسلام المشحون بالكراهية، حسب ما بعد الاستشراق أو الاستشراق الجديد، تتطلب ملاحقة الإسلاميين، باعتبارهم سدنة الإرهاب، ومهدّدي السلام العالمي، والأمن القومي الأمريكي. ولن يتحقق ذلك إلا بشرق أوسط جديد، وعراق جديد، يتمّ من خلالهما إحكام قبضة الهيمنة على شعوب هذه المنطقة. إن عملية صهر العراق والمنطقة، تتمّ بواسطة الديمقراطية، بعد استكمال صهرها بالقنابل. وكانت العملية السياسية هي صهر آخر للعراق، أريد له أن يعيد تشكيل هذا البلد العريق، بمتخيّل استشراقي، على أسس طائفية وإثنية، وأن يكون مثيلاً شبيهاً للعملية السياسية التي طبّقت في أفغانستان. وكان الصهر، في مخيال ما بعد الاستشراق، بين كابول وبغداد، متماثلاً إلى حدّ التطابق.

فكما كان هناك تهنيد للعراق في الاحتلال الأول لبغداد، هنا في الاحتلال الثاني أفغنة للعراق، تضعه في تخلّفه متماثلاً مع الحالة الأفغانية. صهر ما بعد الاستشراق، هو الذي جعل بوش في أبهة واعتداد يعلن عن عودة الطلاب إلى مدارسهم التي حرمهم منها صدام حسين، رغم ما هو معروف، بشهادة اليونيسكو، عن تقدّم العراق، وتمكّنه من القضاء على الأمية في ظلّ القيادة السياسية التي كانت تدير السلطة والمجتمع، حتى التاسع من نيسان/أبريل عام ٢٠٠٣. لكن فكر ما بعد الاستشراق يصرّ على أن يستثمر عمليات نهب وسلب المتاحف والمعاهد العلمية، وتراث العراق العريق، والقتل على الهوية، التي تمّت وتتمّ من قبل المليشيات المدعومة من قبله، لكي تكون الصورة الاستشراقية واضحة لشعوب همجية متوحشة غير قادرة على التعايش مع العصر، وغير جديرة بتقرير مصائرها. تصبح بغداد والبصرة والموصل في المتصور الاستشراقي امتداداً جغرافياً وثقافياً وحضارياً لكابول وتورابورا ومزار شريف، ويتعمّد الاحتلال أن تكون الصور كاريكاتورية وصارخة، تعزّزها نشرات الأخبار، ومحطات التلفزة، وأعداد السيارات المفخّخة التي تفجّر كل يوم، وعشرات الضحايا من المدنيين الذين يدفنون في مقابر جماعية، دون قدرة على التعرّف على أسمائهم وهويتهم.

ـ ٤ ـ

في **الفصل السادس**، وتحت عنوان: «أساطير ما بعد الاستشراق» يواصل الباحث أ. الربيعي، عملية الحفر في أساطير ما بعد الاستشراق، ويستكمل

www.arab-unity.net

قراءته للطريقة التي مارستها إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش في أفغنة العراق، من خلال محو هذا البلد تاريخاً وهوية، وإعادة دمجه بأفغانستان، كمأوى للإرهاب. لقد تمّت عملية الدمج باستثمار ذكي للتضليل الإعلامي، وبواسطة قوة المال، وأيضاً من خلال التلاعب بالمفاهيم التقليدية، بحيث يتحوّل كل من يدافع عن وطنه إلى خائن في العرف الليبرالي الجديد، ويصبح الاحتلال تحريراً، ويصبح الخونة رسلاً للحرية. وتكون النقلة التالية، بعد تغيير المفاهيم، تغييراً جذرياً في الثقافة، تزدري كل المقاومات الثقافية للأمة وتعمل على تفكيكها.

* * *

فتح أ. الربيعي باباً جديداً، لم يُطرق من قبل في دراسة ما بعد الاستشراق.

وكما كان كتاب **الاستشراق**، للدكتور الراحل، إدوارد سعيد، صرخة مدوّية في فضح الاستشراق الكلاسيكي، فإن هذه الدراسة، قد جاءت لتكون صرخة مدوّية، فضحت، من خلال التفكيك والتحليل العميق زيف وأوهام التحرير والتمدين والتحديث، ووضعت احتلال العراق في إطار الحركة التاريخية الطبيعية للكولونيالية في ما بعد سقوط الحرب الباردة، وغياب الثنائية القطبية. فعسى أن ينبري مفكّرون ومثقّفون آخرون ليبنوا على ما أسسه الباحث، لقراءات ومتابعات أوسع وأشمل، لمرحلة ما بعد الاستشراق. ولسوف يبقى البحث مرجعاً استثنائياً مهماً لا غنى للمكتبة العربية، وللقارئ العربي عنه □

www.arab-unity.net

Elisabeth Longuenesse
Professions et société au Proche-Orient: Déclin des élites, crise des classes moyènnes
(Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007). 254 p. (Res publica)

المهن والمجتمع في الشرق الأوسط: أفول النخب وأزمة الطبقات المتوسطة

ساري حنفي

ـ ١ ـ

تنبع أهمية كتاب إليزابيث لونغنس، الباحثة في علم الاجتماع، من أنه أول كتاب جامع وتحليلي لعلم اجتماع المهن في الوطن العربي. لقد أشارت الباحثة إلى أهمية المهندسين والأطباء والمحامين والمحاسبين بصفتهم فاعلين اجتماعيين في التغيير الاجتماعي، ولو أن بعضهم قد تحوّل أيضاً إلى أدوات استخدمت من قبل بعض الأنظمة العربية لتثبيت توجّه مجتمعي معيّن. هذا الاكتشاف قد تمّ في الوقت الذي كانت السوسيولوجيا العربية قد غرقت في تحليلات طبقية منمّطة، أو في وظيفية فرداوية منعتها من رؤية أهمية الطبقات الوسطى الصاعدة وشرائح مثل المهنيين.

ـ ٢ ـ

هذا الكتاب هو حصيلة سنوات عديدة من البحث الميداني الذي قامت به الكاتبة في كل من سورية ومصر ولبنان والأردن لدراسة أوضاع المهندسين والأطباء والمحاسبين ومساعدي المهندسين بشكل أساسي، من حيث تشكّل نقاباتهم ودورها، وكيفية تطور المهن منذ العهد العثماني من الشكل الكوربوراتي الصرف (Corporatism) إلى الشكل الأكثر مهنية.

ـ ٣ ـ

ويعتبر الفصل الثالث بالنسبة إليّ أهم فصل في الكتاب، وهو الذي تناولت فيه الكاتبة رهانات النقابية والكوربوراتية في تنظيم المهن. فقد لاحظت أن الكوربوراتية هي جزء من توجّهات الدولة في تنظيم المجتمع ضمن مجموعات مصالح (وليس طبقات اجتماعية مثلاً) يتمّ توجيهها لتلعب دوراً في المشروعات الوطنية. وبهذا الخصوص، استخدمت الأنظمة الدكتاتورية هذه الشرائح للتعبئة والسيطرة عليها. ولكن لونغنس بيّنت أن ذلك جزء من الحقيقة، فتنظيم المهن قد عكس أيضاً رهانات مجتمعية، من أهمها الارتباط بسوق العمل. فقد قام المهنيون بقوننة مهنتهم بشكل يمكّنهم من المحافظة على امتيازات معيّنة وتقنين الدخول المكثف إلى المهنة. كما أوضحت الكاتبة أن تنظيم المهن لم يعد يخضع فقط لرهانات الدولة ـ القومية ومجتمعها، ولكن أيضاً لانفتاح سوق العمل خارج حدود الدولة القومية. فمثلاً اضطرت نقابة المحاسبين اللبنانيين إلى السماح لغير اللبنانيين بممارسة مهنة المحاسبة في لبنان، وذلك من أجل فتح المجال أمام عمل الشركات العالمية على أرضه.

www.arab-unity.net

إذاً لقد لعبت النقابات المهنية دوراً أساسياً في تنظيم المهن، وفي خلق جسد مهني متماسك. ولكن هذا التماسك يجب، بحسب الباحثة، ألا يخفي التمايزات الطبقية داخل كل مهنة، وخاصة بين أولئك الذين يعملون لحسابهم وللقطاع الخاص، مقارنة بموظفي الدولة. وحتى في بلد مثل سورية، حيث قامت الدولة بتأمين التعليم الجامعي المجاني لكل مواطن، مفسحة المجال بذلك لأي مواطن أن يصبح طبيباً أو مهندساً أو محامياً .. الخ، فإن هذا البارادیغم (النموذج الإرشادي) ما لبث أن تغيّر، وقامت الدولة بخلق معاهد نخبوية، وذلك لانخفاض المستوى التعليمي في الجامعات الوطنية.

ـ ٤ ـ

أحد أهم الملاحظات التي أشارت إليها الباحثة هي تأنيث مهنة الهندسة في المشرق العربي، وخاصة في سورية (على سبيل المثال بلغت نسبة الإناث بين المهندسين في منطقة الغاب ١٦ بالمئة عام ١٩٨٥) (ص ٨)، أي أنها تحوّلت من مهنة محصورة بالذكور إلى مهنة تحوز الإناث فيها حصة وفيرة. ولكن هذا التأنيث رافقه ترهّل في مهنة الهندسة، فقد حوّلت المهندس إلى «موظف فني» بعد أن كان يعمل بشكل أساسي لحسابه. وهنا تنبهنا لونغنس إلى أن ذلك لا يعني أن التأنيث هو سبب أفول هالة المهنة. ولكن في الوقت نفسه لا تنظر الباحثة إلى الدخول الكثيف للمرأة إلى سوق العمل المهني على أنه يعني أنها حازت استقلاليتها داخل أسرتها، كما أنه لا يعني التمكين المطلق لها. وقد لاحظت أنه عندما دخلت مهنة الهندسة في أزمة كانت المرأة المهندسة أولى ضحاياها، مما أدى إلى انتقالها إلى قطاعات هامشية.

ـ ٥ ـ

وأخيراً، على الرغم من أن لونغنس قدّرت أهمية المهنيين بصفتهم طبقات وسطى صاعدة، وقد لعبوا دوراً مهماً في عمليات التنمية والتحديث، إلا أنها تتفق مع تحليلات إليزابث بيكار وخلدون النقيب التي تفيد بأنه ما يزال للقبيلة والعائلة والطائفة في المجتمع العربي التأثير المباشر في التنظيم واستقطاب ولاءات الأفراد، ولم تستطع المهنة أن تشكّل هوية متميّزة يمكنها أن تلعب دوراً حاسماً في عمليات التغيير الاجتماعي.

وتنتهي إليزابث لونغنس إلى سؤال شمولي وكلي، وهو أنه إذا كانت المجتمعات الغربية قد وضعت قيمة العمل في قلب الحياة الاجتماعية، وجعلتها المحور الأساسي في التنظيم المجتمعي، فهل يمكن تطبيق ذلك بالضرورة على مجتمعات أخرى؟ ومن هنا، تبدو روعة الكاتبة في قدرتها على التفكير المستمر في السياقات المجتمعية المختلفة، بحيث لم تقع في الإثنو ـ مركزية. لقد ساعدها على ذلك أنها استطاعت أن تلمّ بطبيعة المهن الحديثة في الوطن العربي من خلال قراءة تاريخية لتطورها، بحيث لم تسقط بشكل تبسيطي تجربة الغرب على المجتمعات العربية، على الرغم من تأثير فترات الانتداب والاستعمار في هذه المجتمعات.

الكتاب هو قراءة مهمة للتحوّلات الاجتماعية والسياسية في المشرق العربي من خلال هذه الطبقات الوسطى المأزومة، ولذا فأنا أنصح الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية بقراءته □

www.arab-unity.net

آراء وردود

www.arab-unity.net

www.arab-unity.net

نقد لمقالة «الدوافع والدلالات المتعلّقة بموضة الثياب في الحياة اليوميّة عند اللبنانيين» لرانية سعد(*)

رنا مكرزل(**)
الجامعة الأميركية في بيروت.

صونيا فارس(***)
الجامعة الأميركية في بيروت.

ـ ١ ـ

تهدف هذه المقالة إلى نقد الدراسة ذات العنوان «الدوافع والدلالات المتعلّقة بموضة الثياب في الحياة اليوميّة عند اللبنانيين» لرانية سعد. لقد أرادت الباحثة فهم ظاهرة الموضة في المجتمع اللبناني استناداً إلى دراسات علم النفس والمجتمع في هذا المجال، إضافة إلى تحليل المعطيات الميدانية. أجرت الباحثة الدراسة في الفترة ما بين ١٦ ـ ٢٢ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨، اعتماداً على استطلاع ميداني شمل أربع جامعات لبنانية، بحيث وزّعت الاستمارات على «عيّنة عشوائية» من ١٣٠ طالباً جامعياً.

لقد كانت الدلالات والبراهين التي استندت إليها الباحثة للتوصّل إلى فهم ظاهرة الموضة في المجتمع اللبناني غير متماسكة، وتتسم بالإشكالية منهجياً. وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة تضمنت العديد من الشوائب، سواء في اختيار العيّنة وتعميم النتائج على المجتمع ككل، أو في طريقة «تحليل» المعطيات والاستناد إلى دراسات ونظريّات غير مهمة، بحسب رأينا. كما يلاحظ كثرة استخدام الذاتيّة والنزوع إلى التحامل في إعطاء الدلالات الكافية لتفسير المعطيات والتوصّل إلى النتائج المعروضة في تلك المقالة.

ـ ٢ ـ

سوف يرتكز نقد المقالة المشار إليها على عرضٍ عام من الأخطاء والمشاكل التي تضمّنتها، ويمكن إجمالها في ست نقاط:

أولاً: لم تشر المقالة إلى مصدر الأسئلة المعتمدة في الاستمارة، سواء أتت من دراسات سابقة أو من قبل الباحثة. في كلتا الحالتين، لم تتوفر للقارئ معلومات حول متانة ومصداقية الأسئلة في قياس المفاهيم المبحوثة، إذ لم تشرح الباحثة الأجوبة والمعايير التي اعتمدتها لذلك، الأمر الذي قد يؤدي إلى عجز القارئ عن تقييم أو إعادة النظر في المقاييس. من جهة أخرى، إنّ اختيار الباحثة للصور لم يأت مدعوماً، سواء من خلال الإشارة إلى دلالاتها أو من خلال

(*) نشرت مقالة رانية سعد في: **إضافات**، العددان ٣ ـ ٤ (صيف-خريف ٢٠٠٨)، ص ١٣٠ ـ ١٤١.

(**) البريد الإلكتروني: rgm08@aub.edu.lb.
(***) البريد الإلكتروني: snf03@aub.edu.lb.

www.arab-unity.net

تبيان مصداقيتها في أبحاث أخرى. بالإضافة إلى ذلك، تضمّنت الصور العديد من المتغيّرات في ما بينها، ممّا قد يؤثّر في تحليل النتائج المنبثقة منها. كما قد يأتي أيضاً اختيار صورة دون غيرها من قبل المبحوثين معتمداً على خاصيّة في الصورة لا تتعلّق بالموضة أو الثياب، بل بلون الشعر أو الابتسامة، مثلاً.

ثانياً: شملت طريقة البحث في هذه الدراسة الجانب النوعي للمعطيات بدلاً من الجانب الكمّي. فلم يتمّ تحليل وتفسير النتائج، بل وضعت هذه المعطيات لتتوافق مع الفرضيات المطروحة. وقد أتت النتائج المستخلصة مبنيّة على علاقة ارتباطيّة، وليست سببية، بين المعطيات. كما إنَّ الكاتبة لم تبرز لنا أيّ تحليل للفرق بين الفئات المعتمدة. فما الهدف من جمع المعطيات النوعيّة إذا لم تُرد الكاتبة تحليلها؟ علاوة على ذلك، لم ترتكز الكاتبة على بنية واضحة في تفسيرها الكميّ للمعطيات الآتية خاصة من الأسئلة المفتوحة.

ثالثاً: شملت البراهين التي استخدمت لدعم النتائج: النظريّات السيكوديناميكيّة (Psychodynamic Theories) الخاصّة بفرويد، وهرم الحاجات الإنسانيّة لإبراهام ماسلو (Maslow Hierarchy of Needs). وبحسب رأينا تعتبر هذه البراهين مهملة. إنّ انتقاء هذه النظريّات دون غيرها لا يتبع ما هو معاصر ومتوافق عليه في تفسير ظواهر اجتماعيّة كظاهرة الموضة.

إنّ مجال التطوّر في علم النفس الارتقائي (Evolutionary Psychology) أعطى لهذه الظاهرة معنى أكثر مصداقيّة ومنطقيّة. من هذا المنظور، اعتبر باص ورفاقه (Buss [et al.], 1990)، وكذلك غانغستاد وشايد (Gangestad and Scheyd, 2005)، أنّ المرأة تنجذب إلى رجالٍ أكبر منها سناً، ولديهم مصادر اقتصاديّة وافرة، ويتصفون بالذكاء، وحبّ النجاح، والوصول إلى الأفضل. يستند تفسير هذه الظاهرة إلى أنّ هؤلاء الرجال قادرون على تأمين الأمان ولقمة العيش لها وللعائلة (Buss, 1996; Buss and Kenrick, 1998). أمّا الرجل فيلاحق النساء اليافعات والجميلات (Gangestad and Scheyd, 2005). وقد اعتبرت هذه الصفات دليلاً على صحة المرأة كعدم وجود أمراض جسديّة لديها، كما اعتبرت دليلاً على إمكانيتها للإنجاب، أي توفير سلالة للرجل (Buss, 1996; Buss and Kenrick, 1998). فإذا استندنا إلى نظرية الارتقاء لتفسير ظاهرة الموضة تبيّن لنا أنّ هذه الأخيرة تتماشى مع ما يطالب به الجنسان: ترتدي المرأة الثياب (المحتشمة وغير المحتشمة) المتوافقة مع الموضة التي تبرز جمالها وقوامها لكي تجذب الشريك. أمّا الشاب فيرتدي «الماركات»، وما هو «على الموضة» ليعرض إمكانيّته الاقتصادية للشريك. إذاً، من المستحسن أن تضاف هذه النظرية أو تعتمد في الدراسة، إذ قد تأتي مفسّرة لنطاق أوسع من الظواهر، أو تتبيّن صحّتها مقارنة بالنظريات الأخرى.

رابعاً: إنّ طريقة تقسيم المجتمع اللبناني إلى فئات أربع: المرأة التي تتبع الموضة المشار إليها بـ «IN»؛ والمرأة المحجبة، ولكنها تعتبر بأنّها «IN»؛ والمرأة المحجبة، ولكن لا تتوافق مع مفهوم الموضة وتعتبر «OUT»؛ وأخيراً الرجل الذي يتبع الموضة، لم تشرح بصورة كافية، إذ لم يتمّ توضيح مفهومَي الـ «IN» والـ «OUT»، ممّا قد يربك الصّورة لدى القارئ لهذين المفهومين، بل كان من المفترض أن تشير المقالة إلى مصادر أكّدت وجود هكذا تقسيم في المجتمع اللبناني. وإن غابت هذه المصادر يتوجب على الباحثة تأكيد هذا المفهوم من خلال دراسته في الاستمارة.

www.arab-unity.net

إنَّ تقسيم العيّنة إلى امرأة غير محجبة «IN» وامرأة محجبة «IN» يبيّن مدى نزوع أحكام الكاتبة المسبقة إلى الأمور الدينية، وخاصّة إلى الحجاب. كما إن التمييز بين المحجبة الـ «IN» والمحجبة حسب الشرع الـ «OUT» يدلّ على عدم المعرفة بتنوّع الحجاب، إذ إنَّ هناك أكثر من خمس طرق لارتداء الحجاب. كما إنَّ للحجاب، حسب الشرع، موضة خاصّة به يتبع التغيّرات الحاصلة مع حلول المواسم، وهو ما قد يستبعد من مفهوم الكاتبة لـ «OUT».

من ناحية أخرى، كثرت في هذه المقالة الافتراضات غير المبنية على براهين والأحكام المسبقة، سواء في مجال الدين أو في مجال الميول الجنسية ومكانة المرأة ومواصفاتها. على سبيل المثال، اعتبرت الكاتبة أنّ «المرأة من ذرية حواء، [...] ميلاً إلى الشهوة والغريزة الجنسية، [...] تغوي الرجل وتبعده عن طريق الله [...] مصدراً للغريزة الجنسية والشرّ. ويستلزم بالتالي أن يحجب ويموّه بوضع ثياب كثيرة عليه». نلاحظ في هذا التصريح تداخلاً بين منظور العهد القديم لما يخصّ المرأة، والمنظور الازدرائي لدى الكاتبة لمفهوم الحجاب المتعلّق بالديانة الإسلاميّة. وكان من الأفضل للكاتبة ألا تجمعهما في علاقة سببية، لأنّ الحجاب لم يأت بحجّة الغريزة والشهوة فحسب، بل أيضاً كوسيلة لإبعاد الحروب والمشاكل.

خامساً: تجاهلت الباحثة إمكانيّة تأثيرها في مواقف وإجابات المبحوثين، وخاصةً أنهم من الطبيعي أن يميلوا إلى عكس الصورة المرغوب فيها في المجتمع (Experimenter Effect and Social Desirability). وتظهر هذه المشكلة عند الطلب من المبحوثين الإشارة إلى الصورة التي ترمز إلى الشاب أو الشابة الـ «IN». بالإضافة إلى ذلك، قد تُعتبر خصائص الباحثة (جنسها، ملابسها، محجبة/غير محجبة...) دليلاً للمبحوثين على كيفيّة التجاوب معها، والطريقة التي يجب اتباعها لملء الاستمارة. هذا ما يدفعنا إلى الشكّ في صحّة آرائهم وصدقهم عند الإجابة.

سادساً: أخيراً وليس آخراً، لا يمكن تعميم المعطيات والنتائج التي تمّ التوصل إليها على المجتمع اللبناني ككلّ، ولا حتّى على المجتمع الطلابي المشار إليه، إذ إنَّ معطيات هذه الدراسة تمثّل فقط آراء ودوافع عيّنة ١٣٠ طالباً ذات أكثرية نسائية، تتراوح أعمارهم ما بين ١٩ و٢٨ سنة في مجال الموضة خلال فترة «ما بعد الأعياد». لذا، لا يمكن إطلاقاً استخدام هكذا معطيات لتفسير «دوافع اللبنانيين» في مجال موضة الثياب، ممّا يعني أنّه قد لا توجد قيمة اعتباريّة لتلك الدراسة في فهم ظاهرة الموضة عند المجتمع اللبناني □

المراجع

Buss, David M. (1996). «The Evolutionary Psychology of Human Social Strategies.» in: E. Tory Higgins and Arie W. Kruglanski (eds.). *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*. New York: Guilford Press. (Section I).

Buss, David M. and Douglas T. Kenrick (1998). «Evolutionary Social Psychology.» in: Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske and Gardner Lindzey (eds.). *Handbook of Social Psychology*. 4th ed. Boston, MA; New York: McGraw-Hill. 2 vols.

Buss, David M. [et al.] (1990). «International Preferences in Selecting Mates: A Study of 37 Cultures.» *Journal of Cross-Cultural Psychology*: vol. 21, no. 1, pp. 5 - 47.

Gangestad, Steven W. and Glenn J. Scheyd (2005). «The Evolution of Human Physical Attractiveness.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 34, October, pp. 523-548.

www.arab-unity.net

صـــدر حـديثـاً
عـــن
مركز دراسات الوحدة العربية

صـراع علـى الشرعيـة
الإخوان المسلمون ومبارك
١٩٨٢ ــ ٢٠٠٧

هشام العوضي

الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية
دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية الداخلية
في مدينـة الرياض

عزيزة عبد الله النعيم

الهويـــــة:
الإسلام، العروبة، التونسة

سالـم لبـيـض

www.arab-unity.net