لمزيد من الكتب والموسوعات والدراسات :

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

منتديات الوحدة العربية

افتتاحية

العلوم الاجتماعية العربية بين العالمي والمحلي

منذ أن كنت طالباً أحضّر شهادة الدكتوراه في فرنسا في نهاية الثمانينيات، حرصت على حضور المؤتمرات العلمية التي تنظمها الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، حيث استمتع هناك بالخروج من الدراسات المحصورة في الحيّز الجغرافي (المشرق العربي مثلاً) أو الدول القومية إلى المجال العالمي، وبذلك كنت أجد نفسي مضطراً إلى الارتفاع من مستوى نقاشي تفصيلي لدراسة الحالة إلى مستوى تجريدي يسمح لي بالاستفادة من الحلقات العلمية، وتبادل ما جاء فيها من غنى معرفي مع زملائي القادمين من أمريكا اللاتينية، والهند، واليابان، وأوروبا. لقد وجدت دائماً في هذه التجربة غناءً لأبحاثي وتمريناً على التجريد واستعمال منهج المقارنة في التحليل، وهما يشكّلان أساس تطور أي علم من العلوم (Discipline).

لقد اهتمّت المؤسسات المانحة بدعم دراسات المجال الجغرافي (Area Studies) بدلاً من دعم العلوم لحاجتها إلى معرفة سريعة لقضية ما في مجتمع معيّن، مما شجّع على نشوء مراكز بحثية على شكل منظّمات أهلية خارج بوتقة الجامعة. كما اهتمت مراكز البحث هذه بدراسة السياسات أكثر منها بدراسة مواضيع عميقة تتجاوز نتائجها الوضع الآني في مجتمع ما. وبذلك، تحوّل الباحث العربي من سوسيولوجي إلى تونسيولوجي، فلسطينيولوجي، لبنانولوجي ... وهكذا. وإذا أخذنا أربعة مؤتمرات دولية للجمعية الدولية لعلم الاجتماع التي حضرتها (بيلفلد ــ ألمانيا، ١٩٩٤؛ مونتريال ــ كندا، ١٩٩٨؛ مدريد، ١٩٩٠؛ دربان ،جنوب أفريقيا، ٢٠٠٦) وجدنا أن الوجود العربي قد انحصر بعددٍ لا يتجاوز في كل مؤتمر عشرة باحثين، باستثناء ذوي الأصول العربية الذين حضروا من الدول الغربية. وعلى سبيل المقارنة، وجدنا أن عشرات الباحثين الإسرائيليين حضروا كلاً من هذه المؤتمرات الأربعة مقابل عدد قليل من الباحثين العرب (٥٣ باحثاً إسرائيلياً حضروا مؤتمر دربان الأخير مقارنة بـ ٧ باحثين قادمين من الدول الغربية).

لم يتغيّر الوضع عمّا كان عليه حتى يومنا هذا، ففي قراءة سريعة لبرنامج أول فورم (Forum) لعلم الاجتماع نظّمته الجمعية الدولية لعلم الاجتماع في برشلونة، بتاريخ ٩ ــ ١٠ أيلول/سبتمبر من هذا العام، نجد أن باحثَيْن عربيَيْن حضرا هذه المناسبة مقابل ٢٩ باحثاً إسرائيلياً.

دعنا من نظرية المؤامرة، فالوجود الإسرائيلي يعكس حرص الجامعات الإسرائيلية على دعم البحث العلمي من خلال منح للأساتذة وطلاب الدكتوراه

لنشر أبحاثهم خارج فضاء دولتهم القومية. هل تعتبر الجامعات الإسرائيلية أغنى من بعض الجامعات العربية (وخاصة في الدول النفطية أو الجامعات الخاصة المنتشرة في كل أنحاء المشرق العربي)؟ لا أعتقد ذلك.

لعل وجود باحثين عرب في المنابر الافتتاحية لهذه المؤتمرات التي يحضرها المشاركون كافة هو من الأمور التي يندر حدوثها، ولكنّي أذكر هنا كم شعرت بالغبطة عندما وجدت الطاهر لبيب بجانب أنطوني غيدنز في مؤتمر مدريد عام ١٩٩٤ يتحدث عن تزامن الحداثة مع التراث، بلغة تتجاوز المحلي وترقى إلى تجريد عالمي.

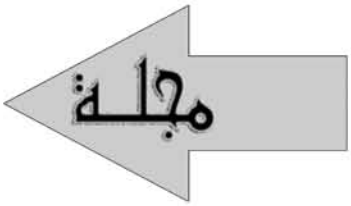
أمام أزمة البحث السوسيولوجي العربي هذه، أخذت مجلة **إضافات** على عاتقها أن تربط بين العالمي والمحلي، أي بين الإنتاج المعرفي في العالم ومثيله في الوطن العربي. وضمن هذا التوجّه، قمنا بنشر ترجمة كلمة الرئيس السابق للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، إيمانويل فالرشتاين، في مؤتمر الجمعية الدولية في مونتريال (عام ١٩٩٨) حول تراث علم الاجتماع ومستقبل العلوم الاجتماعية. كما قدم محمد الدهان، أستاذ علم الأنثروبولوجيا في جامعة محمد الخامس، دراسة نقدية حول العالم الأنثروبولوجي الشهير ليفي ستراوس في ذكرى ميلاده المئوية. وقد نشرنا دراسة عن صورة الإسلام في ألمانيا للباحث الألماني هاينز بيلفلد. كما قدمنا مجموعة متميزة من الكتب الصادرة باللغتين الإنكليزية والعربية، والتي ألفها علماء اجتماع عرب وإيرانيون وأوروبيون.

لقد انعكست أزمة البحث السوسيولوجي العربي على مجلة **إضافات**، إذ إنه بسبب قلّة البحوث العربية الجيدة، اضطرت هيئة التحرير إلى قراءة عدد كبير ممّا يقدم لها لانتقاء حفنة قليلة من المقالات الصالحة للنشر. وقد لاحظنا كثرة البحوث التي تصلنا من المفكّرين الذين يكتفون بعلمهم، بحسب تعبير بيير بورديو (Self-sufficient Intellectuals)، بحيث لا يتصل المقال المرشّح للنشر بأي بحث ميداني أو بيبليوغرافي، أو يصلنا من باحثين شديدي الإمبيريقية، لا يبتعدون كثيراً في بحوثهم عن الجداول التي يرسمونها. ولعل ذلك هما السببان الرئيسيان اللذان حالا دون التركيز على محور معيّن في هذين العددين.

أخيراً، لم يكن من الممكن ربط المعرفة العربية بالمعرفة العالمية دون المساعدة المادية من مؤسسة هانرست بول الألمانية، ودون الجهد التحريري الذي يقدمه مركز دراسات الوحدة العربية للمجلة وللجمعية العربية لعلم الاجتماع. لهم مني كل الشكر والامتنان.

ساري حنفي

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت.
Sh41@aub.edu.lb



المنظمة العربية للترجمة

ـــ تستعد المنظمة العربية للترجمة لإصدار مجلة علمية محكّمة تتناول المسائل النظرية والعملية المتعلقة بالترجمة وتقويم واقع الترجمة والمترجم في الوطن العربي وسبل الارتقاء بهما.

ـــ من المنتظر صدور العددين الأول والثاني خلال سنة ٢٠٠٨. ومن المنتظر كذلك أن يضم العددان محورين من المحاور التالية، بحسب توفّر الكتابة فيهما:

١ ـ واقع الترجمة في الوطن العربي: مقاربات نقدية

٢ ـ علم الترجمة: النظرية والتطبيق

٣ ـ مهنة المترجم في الوطن العربي

٤ ـ الترجمة الآلية

٥ ـ الترجمة المتخصصة

ـــ تدعو المنظمة الزملاء المترجمين والباحثين إلى المساهمة ببحوثهم العلمية في هذه المجلة، كما تدعو أقسام الترجمة ومعاهدها ومؤسساتها المختلفة، وكذلك دور النشر إلى تزويدها بأخبار الرسائل والأطروحات الجامعية والدراسات الأكاديمية والكتب الصادرة عنها لنشرها في أبواب المجلة الثابتة. هذا مع العلم بأن لغة المجلة هي اللغة العربية.

للاتصال أو المراسلة

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة» ـ شارع البصرة ـ الحمرا
ص.ب.: ٥٩٩٦ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ لبنان
هاتف: ٧٥٣٠٣١ ١ ٩٦١
فاكس: ٧٥٣٠٣٢ ١ ٩٦١
بريد إلكتروني: info@aot.org.lb

بحـــوث

تراث علم الاجتماع ووعد العلوم الاجتماعية(*)

إيمانويل فالرشتاين
رئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع سابقاً.

ترجمة: محمود الذوادي(**)
قسم علم الاجتماع، جامعة تونس.

مقدمة

أود هنا أن أناقش موضوع المعرفة الاجتماعية وتراثها وتحدياتها ومنظوراتها(***). سأحاول أن أبرهن أن تراث علم الاجتماع هو شيء سوف أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وسأحاول أن أعرّف ما يعنيه ذلك عندي. وسوف أحاول أكثر من ذلك أن أبرهن أن عدة عقود قد مرت الآن على وجود تحديات هامة لتلك الثقافة نفسها. وتتمثل تلك التحديات أساساً في النداءات إلى فضح زيف ثقافة علم الاجتماع، ثم طرح صياغة جديدة لها. ونظراً إلى وجود إصرار مجدد ومتواصل لثقافة علم الاجتماع مع قوة تلك التحديات، فإني سوف أحاول في الختام أن أجادل بإقناع بأن المنظور الوحيد المقبول والنافع لدينا هو خلق ثقافة متفتحة ليس في علم الاجتماع هذه المرة ولكن في العلوم الاجتماعية. والأكثر أهمية بالنسبة إلى هذه الثقافة هي أن تتواجد داخل عالم معرفة موحد الرؤية المعرفية (الإبستيمولوجيا) من جديد.

نحن نقسم ونربط المعرفة بطرق ثلاث مختلفة: فكرياً كتخصصات معرفية (Disciplines)، وتنظيمياً كبنى مشتركة مع آخرين (Corporate Structures)، وثقافياً كمجموعات من العلماء يشتركون في بعض المسلَّمات الأولية (Premises). يجوز أن ننظر إلى تخصص معرفي ما وكأنه بناء فكري أو أداة تساعد على الكشف. فهو طريقة تعطي القدرة على دراسة موضوع ما في مجاله الخاص ومناهجه الملائمة وحدوده المعينة كنتيجة لذلك. ويتمثل التخصص المعرفي في السعي إلى تدريب الفكر. فالتخصص المعرفي لا يعرف فقط ما الذي ينبغي التفكير فيه وكيف يمكن القيام بذلك، ولكن أيضاً التفكير في ما هو خارج عن نطاقه. فالقول إن موضوعاً ما يشمل تخصصاً معرفياً ما لا يقتصر فقط على قول ما هو هذا التخصص المعرفي، ولكن يتطلب أيضاً تحديد المجال الذي لا يشمله. فالقول إذن بأن علم الاجتماع هو تخصص معرفي، إلى جانب أشياء أخرى، هو القول إنه ليس علم الاقتصاد أو علم التاريخ أو علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان). فيقال إن علم الاجتماع لا يسمى بتلك الأسماء الأخرى لأن له مجالاً مختلفاً للدراسة، ومنظومة مختلفة من المناهج، واتجاهاً فكرياً مختلفا بالنسبة إلى المعرفة الاجتماعية.

ظهر علم الاجتماع كتخصص معرفي في آخر القرن التاسع عشر مع مجموعة من

التخصصات المعرفية الأخرى التي نطلق عليها مصطلح العلوم الاجتماعية. لقد وقع تقريباً تطور علم الاجتماع كتخصص معرفي في الفترة بين العامين ١٨٨٠ و١٩٤٥. حاول كل الرواد في هذا الميدان في هذه الفترة تأليف كتاب على الأقل يدّعي تعريف علم الاجتماع كتخصص معرفي. ولعل آخر عمل فكري رئيسي في تقاليد التأليف تلك هو كتاب **بنية العمل الاجتماعي** *(The Structure of Social Action)*[١] الذي كتبه تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) في عام ١٩٣٧. إنه كتاب ذو أهمية كبرى لتراثنا في علم الاجتماع، وسأعود لاحقاً إلى تبيان دوره. وصحيح بالتأكيد أن في النصف الأول من القرن العشرين استطاعت الأقسام المتعددة للعلوم الاجتماعية أن تؤسس نفسها، ويقع الاعتراف بها كتخصصات معرفية، فعرّف كل منها نفسه بطرق أبرزت بوضوح كيف أنه يختلف عن التخصصات المعرفية المجاورة. وكنتيجة لذلك، قليلون هم الذين يستطيعون الشك في انتماء الإطار الفكري لكتاب أو مقال ما إلى تخصص معرفي آخر. لقد كانت فترة كان فيها معنى واضح للقول: «هذا ليس علم اجتماع إنه تاريخ اقتصادي أو علم سياسة».

لا أنوي هنا عرض منطق الحدود التي رُسمت في هذه الفترة؛ فقد عكست هذه الحدود ثلاثة انقسامات في موضوعات الدراسة التي بدت واضحة للعلماء يومئذ، وتم إعلانها والدفاع عنها بقوة باعتبارها أموراً حاسمة. فكان هناك انقسام الماضي/الحاضر الذي فصل التاريخ الفردي عن قوانين المجموعة الثلاثية لعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع. وهناك انقسام المتحضر/الآخر أو الأوروبي/غير الأوروبي الذي فصل كل التخصصات المعرفية الأربعة عن التخصصات المعرفية السابقة الذكر (التي درست أساساً وحدة العالم الأوروبي عن علم الأنثروبولوجيا، والدراسات الشرقية). وكان انقسام السوق والدولة والمجتمع المدني ــ وهو ما اعتبر مناسباً للعالم المتحضر فقط ــ يمثل على التوالي ميادين علم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع[٢].

يتمثل المشكل الفكري في هذه المجموعات من الحدود في أن التغييرات في النظام العالمي بعد ١٩٤٥ ــ صعود الولايات المتحدة إلى الهيمنة العالمية والانبعاث السياسي للعالم غير الغربي وتوسع عالم الاقتصاد الذي اقترن بتوسع النظام الجامعي العالمي ــ تآمرت كلها لتقويض منطق تلك الانقسامات الثلاثة[٣] بحيث بدأت ضبابية حادة تكتنف عملياً حدود تلك الانقسامات بحلول عام ١٩٧٠، وانتشر الإبهام إلى حد لم يعد بوسع الكثيرين في نظري أن يدافعوا عن تلك الأسماء وتلك المجموعات من الحدود على أنها حاسمة أو حتى مفيدة جداً على المستوى الفكري. ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات المعرفية المتنوعة للعلوم الاجتماعية تخصصات معرفية لأنها لم تعد تمثل بوضوح حقولاً مختلفة للدراسة ذات مناهج مختلفة وبالتالي ذات حدود صلبة مميزة لها.

ومع ذلك، لم يقع إلغاء الأسماء بسبب ذلك. فالأمر كان بعيداً كل البعد عن هذا، إذ جرت، منذ زمن طويل، مأسسة التخصصات المعرفية المتعددة في هيئات تنظيمية على شكل أقسام جامعية، وبرامج تعليم، وشهادات، ومجلات علمية، وجمعيات وطنية وعالمية. ويتمثل ذلك حتى في تصنيف كتب رفوف المكتبات. إن إرساء تخصص معرفي في إطار مؤسساتي

هو سبيل للمحافظة على ممارسته العملية وضمان إعادة إنتاجها. يمثل ذلك خلق شبكة عمل بشرية فعلية ذات حدود. إنها شبكة عمل تأخذ شكل بنى جماعية مشتركة لها متطلبات القبول فيها وقوانين ومبادئ تشرع السبل المعترف بها للترقية في المهنة. تسعى المنظمات العلمية لا إلى تدريب الفكر ولكن إلى انضباط الممارسة، فهي تضع حدوداً أشد صرامة من تلك التي وضعتها التخصصات المعرفية كأطر فكرية، وتستطيع المنظمات العلمية أن تدوم أكثر من التبرير النظري لحدودها التنظيمية. وبالفعل فقد وقع ذلك؛ فتحليل علم الاجتماع كتنظيم في عالم المعرفة يختلف كثيراً جداً عن تحليل علم الاجتماع كتخصص معرفي فكري. فإذا كان ميشال فوكو (Michel Foucault) قد قال في كتابه **حفريات المعرفة** *(Archaeology of Knowledge)* بأنه أراد تحليل كيف وقع تعريف وتأسيس وإعادة تعريف التخصصات المعرفية الأكاديمية، فإن بيار بورديو (Pierre Bourdieu) قام في كتابه **الإنسان الأكاديمي** *(Homo Academicus)* بتحليل الكيفية التي تتشكل فيها وتُستدام وتُؤطّر المنظمات الأكاديمية داخل مؤسسات المعرفة[٤].

وسوف لن أتّبع في الوقت الحاضر أياً من الطريقين. وكما قلت، فأنا لا أعتقد أن علم الاجتماع لم يعد تخصصاً معرفياً (وينطبق الشيء نفسه على العلوم الاجتماعية القريبة منّا). أعتقد جازماً أن كل هذه العلوم تبقى متصفة بتنظيم كبير. ونتيجة لذلك فأنا أعتقد بأننا كلنا نجد أنفسنا في وضع غير سوي مساهمين نوعاً ما في دوام ماض أسطوري ربما يمثل القيام به شيئاً مريباً. ومع ذلك، أتمنى الآن أن أركز أكثر على علم الاجتماع كثقافة، أي كمجموعة من العلماء يشتركون في بعض المسلّمات لأني أؤمن بأن مستقبلنا يشيد صرحه من خلال النقاشات في هذا الميدان. سوف أشرح أن ثقافة علم الاجتماع حديثة وقوية ولكنها هشة أيضاً، وأنها قادرة فقط على أن تستمر في الازدهار إذا شهدت تحولاً كبيراً.

أولاً: التــراث

ما الذي يمكن أن نعنيه بثقافة علم الاجتماع؟ سأبدأ بطرح ملاحظتين: **الأولى**، ما نعنيه عادة بـ «الثقافة» هي مجموعة المسلّمات المنطقية والممارسات المشتركة، وبكل تأكيد ليست مشتركة بين كل أعضاء المجموعة في كل وقت ولكنها مشتركة بين معظم الأفراد في معظم الوقت. إنها مشتركة علناً، ولكن الأهم من ذلك أنها مشتركة لاشعورياً بحيث أنه نادراً ما تقع مناقشة المسلّمات المنطقية. يجب أن تكون بالضرورة مثل تلك المسلّمات المنطقية بسيطة جداً بل تافهة؛ إذ عندما تكون المقولات رفيعة ودقيقة وفكرية المستوى فمن الصعب أن يشترك فيها الكثيرون ويكونوا بالتالي قادرين على إنشاء جماعة عالمية من العلماء. وتجدر الإشارة إلى أنه توجد فعلاً مجموعة من تلك المسلّمات المنطقية المشتركة بين علماء الاجتماع، ولكنها لا توجد بالضرورة إطلاقاً بين الأشخاص الذين يسمون أنفسهم مؤرخين أو علماء اقتصاد.

الملاحظة **الثانية** هي أني أعتقد أن المقدمات المنطقية المشتركة أمور مستلهمة ــ مستلهمة وليست معرّفة ــ من هؤلاء الذين نعتبرهم مفكرينا المؤسسين. تتكون القائمة المعترف بها هذه الأيام لدى علماء الاجتماع في العالم بأسره من دوركهايم وماركس وفيبر،

ويتمثل أول شيء يلاحظ على هذه القائمة في أنه لو سئل المؤرخون وعلماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والجغرافيا عن مفكريهم المؤسسين لكانت القائمة بالتأكيد مختلفة. فقائمتنا لا تضم جول ميشيليه (Jules Michelet) أو إدوارد غيبُن (Edward Gibbon) وآدم سميث (Adam Smith) أو جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) وجون ستوورت مِلْ (John Stuart Mill) أو مكيافيللي (Machiavilli) وكانط (Kant) أو هيغل (Hegel) وبرونسلاو مالنوسكي (Bronislaw Malinowski) أو فرانز بوواس (Franz Boas).

ومن ثم يطرح السؤال: من أين أتت قائمتنا؟ وكما هو معروف، إذا كان دوركهايم قد سمى نفسه عالم اجتماع، فإن فيبر لم يقم بذلك إلّا في المرحلة الأخيرة من حياته[٥]، وبصورة مبهمة آنذاك، وبالطبع فماركس لم يدّع أبداً ذلك؟ زيادة على ذلك، فعلى الرغم من أنني التقيت علماء اجتماع يسمون أنفسهم دوركهاميين وآخرين يدعون أنفسهم ماركسيين وكذلك آخرين يلقبون أنفسهم فيبريين، فإني لم ألتق أبداً بعد من قالوا إنهم دوركهاميون وماركسيون وفيبريون في الوقت نفسه. ومن ثم فأي معنى للقول بأن هؤلاء الثلاثة هم الشخصيات المؤسسة لميدان علم الاجتماع؟ وعلاوة على ذلك، فكتاب بعد كتاب وكتاب جامعي (Textbook) بعد كتاب جامعي على الخصوص يجيب بنعم عن ذلك السؤال[٦].

لم يكن الأمر دائماً كذلك. والواقع إن الجمع بين الثلاثة يرجع عموماً إلى بارسونز في عمله المؤسس في ثقافة علم الاجتماع، وذلك في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي**. وبالطبع كان بارسونز يهدف إلى الاعتراف بالثلاثي المكوّن من دوركهايم وفيبر ولفريدو باريتو (Vilfredo Pareto). وبطريقة ما لم يكن قط قادراً على إقناع الآخرين بأهمية باريتو الذي يبقى مجهولاً على العموم. وأضيف ماركس إلى القائمة على الرغم من جهود بارسونز القصوى لحذفه منها. ومع ذلك، فإن القائمة، في نظري، رأت النور في الأساس على يدي بارسونز. ويجعل هذا بالطبع ميلاد القائمة أمراً حديثاً جداً، فقد ظهرت عموماً إلى الوجود بعد عام ١٩٤٥.

عندما قام بارسونز بالتأليف في عام ١٩٣٧ كان دوركهايم أقل مركزية في العلوم الاجتماعية الفرنسية مما كان عليه قبل عشرين عاماً وما أصبح له من مكانة من جديد بعد عام ١٩٤٥[٧]. ولم يكن هو بالشخصية المرجعية لدى كبريات المجموعات الوطنية في علم الاجتماع. ومن المهم في هذا الصدد النظر إلى المقدمة التي كتبها جورج كاتلن (George E. G. Catlin) في الطبعة الإنكليزية الأولى لكتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي**. ففي تأليفه الموجَّه إلى الجمهور الأمريكي في عام ١٩٣٨ دافع كاتلن عن أهمية دوركهايم، مصنّفاً إياه في نفس عصبة شارلس بوث (Charles Booth) وفلكسنر (Flexner) وتوماس (W. I. Thomas) قائلاً إن وندت (Wundt) وإسبيناس (Espinas) وتونيز (Tönnies) وزيمل (Simmel)، قد استبقوه إلى أفكاره، فإنه كان، مع ذلك، شخصاً مهمّاً[٨]. وليس من السهل تقديم دوركهايم بهذه الطريقة اليوم. ففي عام ١٩٣٧ لم يكن فيبر يدرس في الجامعات الألمانية. وحتى نكون أكثر عدلاً، لم يكن في سنة ١٩٣٢ الشخصية القيادية التي يتمتع بها اليوم في علم الاجتماع الألماني. كما أن أعماله لم تكن حتى ذلك الحين قد ترجمت إلى

الإنكليزية أو الفرنسية. أما بالنسبة إلى ماركس فنادراً ما وقع ذكره حتى لدى الدوائر الأكاديمية الأكثر احتراماً.

بيّن كونل (R. W. Connell) في استطلاع أخير ما توهمته منذ زمن بعيد أن الكتب الجامعية قبل عام ١٩٤٥ ربما ذكرت هؤلاء المؤلفين الثلاثة، لكن وقعت الإشارة إليهم فقط ضمن قائمة طويلة بأسماء آخرين. يسمى كونل هذا «وجهة نظر موسوعية لا قانونية للعلم الجديد من طرف الممارسين له»[٩]. إن المعيار المقبول هو الذي يعرف الثقافة. وقد بلغ هذا المعيار أوجه بين عامي ١٩٤٥ و١٩٧٠ كفترة خاصة جداً هيمن فيها علماء الاجتماع الأمريكيون، حيث كان المنظور البنيوي الوظيفي يومئذ في الطليعة بين علماء الاجتماع.

يجب أن يبدأ المعيار مع دوركهايم ــ أكثر الثلاثة شعوراً بانتسابه إلى علم الاجتماع ــ مؤسس مجلة سماها **السنة السوسيولوجية** (L'Année sociologique) التي احتفلنا في عام ١٩٩٨ بمرور قرن على صدورها، كما احتفلنا بالذكرى الخمسين لإنشاء المنظمة العالمية لعلم الاجتماع (ISA). أجاب دوركهايم عن أول وأوضح الأسئلة التي يجب أن يطرحها أي دارس للواقع الاجتماعي يقوم ببحث ميداني: كيف يمكن لأفراد أن يعتقدوا في مجموعة خاصة من القيم دون الاعتقاد في قيم أخرى؟ وكيف يمكن لأشخاص ذوي «خلفيات متشابهة» أن يميلوا إلى الاعتقاد في مجموعة القيم نفسها أكثر من أشخاص ذوي خلفيات مختلفة عنهم؟ نحن نعرف جيداً الإجابة عن ذلك بحيث يبدو أن الأمر لم يعد مثاراً للتساؤل بالنسبة إلينا.

دعونا، مع ذلك، نتعرف إلى إجابة دوركهايم. فهو يعلن من جديد بكل وضوح عن حججه الأساسية في التوطئة للطبعة الثانية لكتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي** الذي وضعه عام ١٩٠١. اعتبر هذا رداً على منتقدي الطبعة الأولى التي يحاول فيها توضيح ما يقوله لأنه يشعر بأنه قد أسيء فهمه. فيعرض ثلاثة افتراضات. يتمثل **الأول** في أنه «يجب التعامل مع الحقائق الاجتماعية كأشياء»[١٠]. ويؤكد أن محتوى هذا القول «هو من صميم منهجنا». ويعلن أنه لا يرجع بذلك الواقع الاجتماعي إلى أساس مادي ما ولكن يرغب ببساطة في القول بأن للعالم الاجتماعي «درجة من الواقعية مساوية على الأقل إلى ما يضفيه كل شخص» على العالم المادي. يقول: «الشيء هو في تضاد مع الفكرة مثلما هو معروف من أن الخارج هو في تضاد لما هو معروف من الداخل». يقول الافتراض **الثاني** «إن الظواهر الاجتماعية هي أمور خارجية عن الأفراد»[١١]. وأخيراً يؤكد دوركهايم أن الكبح الاجتماعي ليس مثل الكبح المادي لأنه شيء غير متأصل في طبيعة الفرد ولكنه مفروض عليها من الخارج[١٢]. يضيف دوركهايم ملاحظاً بأنه لكي يكون هناك واقع اجتماع اجتماعي، يجب أن توجد تفاعلات اجتماع اجتماعية بين الأفراد تؤدي إلى ظهور «عقائد وأنماط سلوك أنشأتها المجموعة، ومن ثم يمكن تعريف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المؤسسات وأصلها ووظيفتها»[١٣]. وهكذا فنحن نتحدث بوضوح عن واقع اجتماع اجتماعي ينشأ في المحيط الاجتماعي. وهذا الواقع الذي ينشئه المجتمع هو ما يدرسه علماء الاجتماع، فعلم الاجتماع هو، إذن، علم المؤسسات، ونشأتها وأدائها لوظيفتها. من هنا، فإن من الواضح أننا نتحدث عن واقع مبنيٍّ اجتماعياً يتعين على علماء الاجتماع أن يدرسوه. بل إن

دوركهايم يتوقع مسبقاً اهتمامنا الحالي بمسألة الفِعال(*) الاجتماعي (Agency)، إذ يضيف في هذه النقطة بالذات ملاحظة يوضح بها حدود «التنوع المسموح به»(١٤).

تمثل هذه الأقوال الثلاثة معاً حجة دوركهايم لمصلحة «مبدئه الأساسي المؤكد موضوعية واقع الحقائق الاجتماعية، فهذا المبدأ يستند إليه كل شيء ويرجع إليه في نهاية المطاف»(١٥).

لا أنوي هنا مناقشة وجهات نظري حول أطروحات دوركهايم هذه. أود فعلاً أن أقترح بأن جهده لنحت ميدان لعلم الاجتماع، الميدان الذي يسميه «حقائق اجتماع اجتماعية»كحقل متميز من ميداني كل من علم الأحياء (البيولوجي) وعلم النفس، هو فعلاً مسلَّمة منطقية أساسية لثقافة علم الاجتماع. وعندما تقولون لي حينئذ إن هناك أشخاصاً بيننا يسمون أنفسهم علماء نفس اجتماع اجتماعيين أو هم ينتسبون إلى مدرسة التفاعلية الرمزية أو إلى الفردانية المنهجية أو إلى الظاهراتية (الفينومنولوجيا) أو إلى ما بعد الحداثة فعلاً، فإني أقول لكم إن هؤلاء الأشخاص قد قرروا على الرغم من ذلك مواصلة جهودهم المعرفية تحت شعار علم الاجتماع وليس علم النفس أو علم الأحياء أو الفلسفة. لابد أن يكون لذلك سبب فكري. ويتمثل ذلك في رأيي في قبولهم الضمني للمبدأ الدوركهايمي لواقع الحقائق الاجتماعية، مهما كانت رغبتهم كبيرة في صياغة هذا المبدأ بطرق تختلف اختلافاً شديداً عما يقترحه دوركهايم.

في توطئة الطبعة الأولى لكتابه، يناقش دوركهايم كيف يتمنى التسمية التي ستُطلق عليه، فيقول إن الطريقة الصحيحة للقيام بذلك ليست في تسميته إما «مادياً» وإما «مثالياً» بل «عقلانياً (Rationalist)(١٦). وبينما كانت كلمة «عقلاني» بدورها موضوعاً للجدال الفلسفي والاختلاف لقرون عديدة، فإنها دون شك شعار يتبناه تقريباً كل علماء الاجتماع منذ عهد دوركهايم إلى السبعينيات (١٩٧٠) على الأقل(١٧). أريد إذن أن أعيد صياغة مقولة دوركهايم في بديهية (Axiom) رقم ١ لثقافة علم الاجتماع: **توجد جماعات اجتماع اجتماعية ذات بنى عقلانية قابلة للتفسير**. وبهذه الصياغة البسيطة، فإني أعتقد أن هناك قلة من علماء الاجتماع الذين لا يسلمون بمصداقية هذه البديهية.

لا يتمثل مشكل ما أسميه بديهية ١ في وجود تلك الجماعات ولكن في فقدانها للوحدة الداخلية. وهنا يدخل ماركس الساحة، فهو يحاول الإجابة عن السؤال: كيف يكون للجماعات الاجتماعية الممثلة افتراضاً لوحدة ما (وهذا معنى كلمة «جماعة» قبل كل شيء) نزاعات داخلية؟ نحن نعرف كلنا إجابته، فهي توجد في الجملة التي يبدأ بها القسم الأول من البيان الشيوعي (Communist Manifesto) «إن تاريخ المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراعات الطبقات»(١٨). وبالطبع فماركس لم يكن ساذجاً إلى هذه الدرجة حتى يعتقد أن فن الخطابة العلني للصراع وتفسير أسباب الصراع كان ينبغي بالضرورة أخذه بمعناه الظاهري أو اعتباره صحيحاً بأي معنى من المعاني من وجهة نظر المحلل(١٩). تتكون بقية عمل ماركس من شرح علم تاريخ صراع الطبقات وتحليل آليات عمل النظام الرأسمالي والنتائج السياسية التي ينبغي على المرء الخلوص بها من هذا الإطار التحليلي. يمثل ذلك كله

الماركسية بمعناها الدقيق التي هي بالطبع مذهب ووجهة نظر تحليلية كانا موضع خلاف حاد داخل ميدان علم الاجتماع وخارجه.

لا أنوي مناقشة خصال الماركسية أو حجج المعارضين لها. أريد فقط أن أسأل لماذا فشلت محاولة بارسونز بطريقة مخزية في إقصاء ماركس من علم الاجتماع على الرغم من وجود الحرب الباردة، وفعلاً مع الميول السياسية لإقصائه من طرف أغلبية علماء الاجتماع في العالم. يبدو لي أن ماركس كان بكل وضوح يناقش شيئاً مركزياً في الحياة الاجتماعية لا يمكن ببساطة تجاهله، ألا وهو الصراع الاجتماعي.

دون شك كان لماركس تفسير خاص للصراع الاجتماعي؛ فقد ركّز هذا التفسير على حقيقة أن للناس علاقات مختلفة بوسائل الإنتاج، فبعضهم يملكها والبعض الآخر محروم منها، وللبعض سلطة استعمالها، بينما ليس للبعض الآخر ذلك. ولفترة ما شاع كثيراً القول بأن ماركس كان مخطئاً في إدعائه أن صراع الطبقات ليس هو فقط عنصر الصراع الاجتماعي ولا حتى العنصر الأولي له. وطُرحت بدائل متنوعة لذلك: مكانة الجماعات (Status-groups)، والجماعات ذات الروابط السياسية، وعاملا العرق والجنس، والقائمة طويلة في هذا الصدد. ومرة أخرى، لا أنوي الآن مناقشة مصداقية هذه البدائل بالنسبة إلى متغير الطبقة، ولكن أقتصر على الملاحظة بأن كل بديل لمصطلح «الطبقة» يفترض مركزية الصراع، ويتلاعب ببساطة بقائمة المتصارعين. هل هناك من رفض ماركس قائلاً لا معنى لكل هذا، إذ ليس هناك صراعات اجتماع اجتماعية؟

ولنأخذ استطلاع الرأي كنشاط رئيسي في مهنة علماء الاجتماع. فما الذي نفعله يا ترى؟ فنحن نكون في العادة ما يسمى العيِّنة الممثّلة، ونطرح على هذه العيِّنة مجموعة من الأسئلة حول شيء ما. وفي الظروف العادية نفترض أننا سوف نحصل على سلسلة من الإجابات عن هذه الأسئلة، مع أنه ليس لدينا مسبقاً فكرة واضحة عما ستكون عليه سلسلة الأجوبة. فلو اعتقدنا أن كل واحد ستكون له إجابة مماثلة لإجابات الآخرين عن الأسئلة لما كانت هناك فائدة في القيام باستطلاع الرأي. عندما نحصل على الإجابات عن هذه الأسئلة، فماذا ينبغي أن نفعل بعد ذلك؟ نقوم بإيجاد علاقة ترابط (Correlation) بين الإجابات ومجموعة المتغيرات (Variables) الأساسية، مثل المكانة الاجتماعية والاقتصادية والمهنة والجنس والسن والتعليم وغيرها. لماذا نفعل هذا؟ لأننا نفترض أن كل متغير في الغالب، أو حتى في العادة، يحتوي على سلسلة متصلة (Continuum) من الأشخاص موجودة على بُعد (Dimension) معيَّن، وأن الأجراء ورجال الأعمال والرجال والنساء والشباب والكبار وغيرهم سوف يميلون إلى إعطاء إجابات مختلفة عن الأسئلة المطروحة. لو أننا لم نفترض الاختلاف الاجتماعي (ويقع فعلاً في معظم الأحيان تأكيد الاختلاف في المكانة الاجتماعية والاقتصادية) لما كنا ممارسين مهنة علم الاجتماع. فالخطوة من الاجتماعي إلى الصراع ليست بالطويلة. وبصفة عامة، إن أولئك الناس الذين يحاولون أن ينكروا أن ذلك يؤدي إلى الصراع يشتبه فيهم بأنهم يبحثون عن إهمال واقع واضح لأسباب اعتقادية (أيديولوجية) صرف.

وهذا ما نحن عليه الآن. فنحن كلنا ماركسيون في الشكل الضعيف الذي سأسميه بديهية رقم ٢ لثقافة علم الاجتماع: **تحتوي كل الجماعات الاجتماعية على جماعات فرعية صغيرة** (Subgroups) غير متساوية، وهي في صراع بعضها مع بعض. فهل هذا ترقيق للماركسية؟ بالطبع هو كذلك. إنه بالفعل ترقيق خطير. ومع ذلك، فهل هذه مسلَّمة لمعظم علماء الاجتماع؟ بالطبع هي كذلك أيضاً.

هل نستطيع الوقوف هنا؟ لا، لا نستطيع. فبعد أن قررنا أن الجماعات الاجتماعية هي كائنات واقعية نستطيع تفسير نمط عملها (بديهية رقم ١) وقررنا أيضاً أنها تخفي داخلها صراعات متكررة (بديهية رقم ٢)، فنحن نواجه الآن سؤالاً واضحاً: فببساطة لماذا لا تنفجر كل المجتمعات أو تنقسم إلى أجزاء أو تحطم نفسها بطريقة ما؟ ومع أن مثل تلك الانفجارات تحدث فعلاً من وقت إلى آخر، فإنه يبدو جلياً أنها لا تقع معظم الوقت. يبدو أنه يوجد مظهر خارجي «للنظام» في الحياة الاجتماعية على الرغم من بديهية رقم ٢. وهنا يأتي دور فيبر، إذ لديه تفسير لوجود النظام على الرغم من حضور الصراع.

إننا نعتبر فيبر، في العادة، معارضاً لماركس، فهو يلح بإصرار على التفسيرات الثقافية التي تتعارض مع نظيراتها الاقتصادية، وعلى البيروقراطية بدل تجمع رأس المال كقوة مركزية دافعة للعالم الحديث. ولكن مفهوم فيبر الرئيسي الذي يحد من أثر ماركس أو يعدّله كثيراً على الأقل، هو مفهوم الشرعية (Legitimacy). فماذا يقول فيبر عن الشرعية؟ إنه يهتم بأساس أرضية السلطة. يتساءل لماذا تطيع الرعية هؤلاء الذين يصدرون الأوامر؟ هناك أسباب واضحة متعددة لذلك مثل التقليد والنفع المادي، لكن فيبر يقول إن تلك الأسباب غير كافية لتفسير شيوع الطاعة، فيضيف «الاعتقاد في الشرعية» [٢٠] كعامل ثالث حاسم. وهنا يبرز فيبر الأنماط الثلاثة الخالصة للسلطة أو الهيمنة المشروعة: شرعية ذات أسس عقلانية، وشرعية ذات أسس تقليدية، وشرعية ذات أسس كاريزمية (الشخصية الملهمة). ولكن يتمثل الأمر عند فيبر في أنه نظراً إلى أن السلطة التقليدية هي بنية الماضي لا الحداثة ولأن الكاريزما، مهما يكن دورها مهماً في الواقع التاريخي وفي التحليل الفيبري، هي أساساً ظاهرة عابرة، تصبح روتينية في نهاية المطاف، فإنه يبقى لنا «السلطة العقلانية القانونية» كنمط حديث خاص للإدارة»[٢١].

إن الصورة التي يقدمها لنا فيبر تتمثل في أن السلطة التي يديرها موظفون تسمى بيروقراطية، وتعني أنها نظام محايد لا ينحاز لا إلى الرعية ولا إلى الدولة. يقال إن البيروقراطية نظام نزيه بمعنى أنها تقوم بقراراتها وفقاً للقانون. وهذا ما جعل هذا النوع من النظام يدعى من طرف فيبر النظام العقلاني ـ القانوني (Rational-legal). وبالتأكيد يعترف فيبر بأن الوضع أكثر تعقيداً على مستوى الممارسة[٢٢]، ومع ذلك، فلو نبسط الآن فكر فيبر يكون لنا تفسير معقول بالنسبة إلى الواقع الذي يرى أن الدول هي عادة في حالة نظام، أي أن السلطة يتم في العادة قبولها وطاعتها تقريباً أو إلى حد ما، سوف نسمي هذا بديهية رقم ٣ التي يمكن صوغها على النحو التالي: **عندما تنجح الجماعات/الدول في احتواء الصراعات فإن ذلك يعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية ذات**

المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لسلطة الجماعة الحاكمة، لأن ذلك يسمح لها بالبقاء والتمتع بالنفع الطويل المدى.

إن ما كنت أحاول مناقشته يتمثل في أن ثقافة علم الاجتماع التي نشترك فيها جميعاً والتي كانت في أعز أوجها في الفترة ١٩٤٥ ــ ١٩٧٠ تحتوي على ثلاثة افتراضات (مسائل) بسيطة: واقع الحقائق الاجتماعية، ودوام الصراع الاجتماعي، ووجود آليات الشرعية لاحتواء الصراع. فهي تكوّن في مجموعها حداً أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي. حاولت أن أبيّن الطريقة التي تفرعت منها الافتراضات الثلاثة للمفكرين المؤسسين الثلاثة (دوركهايم وماركس وفيبر)، وأدّعي أنه بسبب ذلك نردد بشيء من القدسية أن هؤلاء المفكرين الثلاثة يمثلون «علم الاجتماع الكلاسيكي». أكرر مرة أخرى أن هذه المجموعة من المبادئ الأساسية (Axioms) ليست مصقولة، وهي بالتأكيد ليست بالكافية في تصورها للواقع الاجتماعي. فهي تمثل نقطة بداية استوعبها معظمنا ونستعملها عموماً كمسلَّمات (مقدمات منطقية) غير قابلة للمساءلة والنقاش. وهذا ما أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وهذا في نظري جوهر تراثنا (الفكري) السوسيولوجي، ولكن أكرر من جديد أنه تراث حديث التكوين، وإذا كان قوياً فهو هش أيضاً.

ثانياً: التحديات

سوف أطرح الآن ستة تحديات تثير في رأيي أسئلة خطيرة جداً حول مجموعة المبادئ الأساسية التي أسميها «ثقافة علم الاجتماع». سأقدم تلك التحديات بالترتيب الذي بدأت تؤثر به في ميدان علم الاجتماع، وبصفة أكثر شمولية في العلوم الاجتماعية. وقد حصل هذا التأثير أحياناً بعد وقت طويل من كتابة التحديات. أريد أن أؤكد في البداية أن هذه الأمور هي تحديات لا حقائق؛ فالتحديات تصبح جدية إن هي طرحت على العلماء مطالب جديرة بالثقة تدعو إلى تقييم المقدمات المنطقية لعلومهم من جديد. عندما نقبل بأن التحديات جدية نصبح ربما مدفوعين إلى وضع صيغة جديدة للمقدمات المنطقية بطرق تجعلها أقل عرضة لطعن التحديات. أو ربما نجد أنفسنا مجبورين على التخلي عن المقدمات المنطقية أو على الأقل القيام بمراجعتها جذرياً. فالتحدي هو إذن جزء من عملية يمثل هو بدايتها لا نهايتها.

يرتبط التحدي **الأول** الذي سوف أقدمه، بسيغموند فرويد (Sigmund Freud). قد يبدو هذا أمراً مفاجئاً؛ إذ إن فرويد كان في الأساس معاصراً لدوركهايم وفيبر وليس بالشخص الذي أتى بعدهما بوقت طويل. ويتمثل السبب الثاني في الحديث عن فرويد في مدى اندماجه حقيقةً في ثقافة علم الاجتماع. فالوصف التفصيلي (Topography) الذي يقدمه فرويد للعمليات النفسية ــ الهو والأنا والأنا العليا ــ كان شيئاً نستعمله منذ زمان بعيد لكي يمدنا بالمتغيرات المتدخلة (Intervening Variables) التي تفسر كيف يقع استبطان الحقائق الاجتماعية عند دوركهايم داخل شعور الأفراد. ربما لا يستعمل كلنا لغة فرويد الدقيقة، لكن فكرته الأساسية موجودة معنا.

وبمعنى ما، فإن علم النفس الفرويدي هو جزء من افتراضاتنا الجماعية. ومع ذلك فأنا لست مهتماً الآن بعلم النفس الفرويدي بل بعلم الاجتماع عنده. نود في المقام الأول هنا أن نناقش القليل من أعماله المهمة مثل كتابه: **الحضارة ومثالبها** *(Civilization and Its Discontents)*[٢٣]. وبالتأكيد فإن أعماله مهمة. ولكننا نميل إلى تجاهل الانعكاسات السوسيولوجية لأنماط تشخيصه وعلاجه النفسي. أود أن أناقش ما أعتقد أنه التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية بالذات. فدوركهايم وصف نفسه بالعقلاني. أما فيبر فجعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة. وسخر ماركس نفسه لما دعاه بالاشتراكية العلمية (أي العقلانية). فمفكرونا الرواد كانوا كلهم أطفال عصر الأنوار، وحتى عندما أثاروا، كما هي الحال لدى فيبر، أسئلة قاتمة حول اتجاه مسيرتنا يومئذ. (لكن الحرب العالمية الأولى أحدثت كثيراً من الكآبة بين معظم مثقفي أوروبا).

لم يكن فرويد على الإطلاق غريباً عن هذا التوجه الاكتئابي، وبالفعل فماذا كان يشغله؟ فقد قال للعالم، وخاصة عالم الطب، إن السلوك الذي يبدو لنا غريباً وغير عقلاني هو في الحقيقة قابل جداً للتفسير شريطة أن نفهم الشيء الكثير عن عمل عقل الفرد على مستوى اللاشعور، كما يسميه فرويد. وحسب التعريف، فاللاشعور لا يرى ولا يسمع، حتى من طرف الفرد نفسه، لكن فرويد يقول إن هناك طرقاً غير مباشرة لمعرفة ما يجري داخل اللاشعور. لقد كان عمله الرئيسي الأول، **تأويل الأحلام** *(The Interpretation of Dreams)*[٢٤] تماماً حول هذا الموضوع. فالأحلام تكشف، حسب فرويد، ما يكبته الأنا في اللاشعور. وليست الأحلام الأداة التحليلية الوحيدة في أيدينا[٢٥]، فكل العلاج النفسي التحليلي (Psychoanalytic Therapy)، وهو ما يُدعى الاستشفاء عبر الكلام، نشأ كنتيجة لمجموعة من الممارسات التي تساعد كلاًّ من المحلل النفساني والشخص الذي يخضع للتحليل في أن يصبحا على وعي بما يجري داخل اللاشعور[٢٦]. فالمنهج هو في جوهره مستوحى من عقائد عصر الأنوار. إذ هو يعكس وجهة النظر القائلة إن زيادة الوعي قد تؤدي إلى تحسن في أخذ القرار، أي إلى تبني سلوك أكثر عقلانية. ولكن الطريق إلى السلوك الأكثر عقلانية يتطلب الاعتراف بأن ما يسمى السلوك العُصابي (Neurotic Behavior) هو في الحقيقة سلوك «عقلاني»، عندما نفهم ما يعنيه الشخص بهذا السلوك، وبالتالي لماذا يقوم به. فالسلوك ربما يكون في رأي المحلل النفساني هو الأفضل، ومن ثم فهو ليس بغير العقلاني.

في تاريخ مهنة التحليل النفسي، عالج فرويد والمحللون النفسيون الأوائل فقط، أو في المقام الأول على الأقل، الكهول المصابين بمرض العُصاب (Neurosis). ولكن مع توسع تنظيم التحليل النفسي لاحقاً كان المحللون النفسيون مستعدين للقيام بالتحليل النفسي للصبية، ومعالجة حتى الأطفال الذين هم دون سن الكلام. كما شرع أيضاً محللون نفسيون آخرون في إيجاد طرق علاج للمصابين بمرض الذُهان (Psychosis)، وهم أشخاص يفترض أنهم فاقدو القدرة على القيام مباشرة بنقاش عقلاني. ولدى فرويد نفسه أشياء مهمة يقولها عن المصابين بشدة بمرضَيْ العصاب والذهان. وفي مناقشة ما يسميه فرويد «ما بعد سيكولوجية الكبت» (Metapsychology of Repression) أشار إلى الأشكال المتعددة التي يستطيع أن يتجلى فيها الكبت ومختلف أنواع العصاب التحويلي (Transference Neuroses). وعلى سبيل المثال،

ففي حالة القلق الهستيري (Anxiety Hysteria) يحدث أولاً ارتداد عن الدافع، ثم الهروب بعد ذلك إلى فكرة تعويضية أو النقل (الإزاحة) (Displacement)، كما يسميها التحليل النفسي. ولكن ربما يشعر الشخص بعد ذلك بالحاجة إلى «كبح... نشوء القلق الذي يأتي من الشيء المعوض». يلاحظ فرويد بعد ذلك أن «مع زيادة الاهتياج الغريزي، يجب أن يُنقل إلى الخارج قليلاً الغلاف الواقي حول الفكرة المعوضة»[٢٧]. وفي هذا الوقت يصبح الخوف الوهمي الرهاب (Phobia) أكثر تعقيداً، مما يؤدي إلى محاولات أخرى متواصلة للهروب[٢٨].

إن ما يقع وصفه هنا هو عملية اجتماع اجتماعية مشوقة، فهي شيء قد أحدث قلقاً. فالشخص يحاول تحاشي المشاعر السلبية ونتائجها بواسطة وسيلة كبت، فهذا يفرج عن القلق ولكن بثمن. يرى فرويد أن الثمن باهظ جداً (أو ربما يكون ذلك باهظاً جداً؟). وافتراضاً فإن ما يسعى المحلل النفساني إلى تحقيقه هو مساعدة الشخص في مجابهة ما يسبب القلق ومنه تمكينه من أن يخفف عن نفسه الألم بثمن أقل. وهكذا يحاول الشخص بطريقة عقلانية تخفيف الألم. ويسعى المحلل النفساني بطريقة عقلانية إلى أن يقود المريض لكي يرى أن هناك ربما سبيلاً أفضل (طريق أكثر عقلانية؟) لتخفيف الألم.

هل المحلل النفساني على حق؟ هل هذه الطريقة الجديدة طريقة أكثر عقلانية لتخفيف الألم؟ ينهي فرويد هذه المناقشة للاشعور باللجوء إلى حالات أكثر صعوبة. ينصحنا فرويد بالنظر «إلى أي مدى توضع محاولة الهروب الأكثر تطرفاً وجدية، الهروب من الأنا، موضع التنفيذ في أمراض العصاب النرجسية»[٢٩]، ولكن حتى هنا، في ما يعتبره فرويد مرضاً حاداً، فإنه يظل ينظر إليه وكأنه الشيء نفسه المطلوب والمتمثل في الضالة العقلانية ذاتها المنشودة للتخفيف من الألم.

إن فرويد على وعي كبير بخصوص حدود دور المحلل النفساني. ففي كتابه **الأنا والهو** *(The Ego and the Id)* يحذّر بكل وضوح من إغراء لعب دور «النبي والمنقذ (المخلص) والمفتدي»[٣٠]. يبدي فرويد معنى مشابهاً من التحفظ في كتابه **الحضارة ومثالبها**، ويناقش استحالة تحقيق مهمتنا الضرورية في محاولتنا بلوغ السعادة. يقول: «ليس هناك قاعدة ذهبية تنطبق على كل واحد: فيجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». ويضيف أنه عندما تدفع الاختبارات فإن ذلك يؤدي إلى أخطار وإلى الوقوع في مرض العصاب، مستنتجاً أن «الرجل الذي يرى في سنوات متأخرة من حياته أن مسعاه للسعادة قد فشل يستطيع فعلاً أن يجد عزاء في حض متعة سكر متواصل أو هو يستطيع أن يدفع بنفسه إلى المحاولة اليائسة المتمثلة في مرحلة الثورة التي يشهد بها مرض الذهان»[٣١].

لقد شد انتباهي العديد من الأشياء في مقتطفات فرويد هذه. فالأمراض التي يلاحظها في المريض هي عبارة عن هروب من الخطر. أؤكد مرة أخرى كيف أن الهروب من الخطر هو أمر عقلاني. وبالفعل، فحتى ما يبدو أكثر أنواع الهروب لاعقلانية والمتمثل في الذهان، يوصف بأنه «محاولة يائسة على مستوى مرحلة الثورة» وكأن ليس للشخص إلّا بديل ضئيل فهو يحاول في حالة اليأس الذهان. وأخيراً، فالمحلل النفساني يستطيع القيام بشيء

محدود فقط، ولا يعود ذلك فحسب إلى أنه ليس، أو ربما ليس، نبياً ولكن لأنه «يجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه».

نحن لسنا في مؤتمر محللين نفسانيين. وأنا لم أُثر هذه القضايا قصد مناقشة وظيفة الجانب النفسي أو الوسائل العلاجية النفسية، بل أخذت هذه المقتطفات من فرويد عنوة لأنها تلقي الضوء على افتراضنا المسبق للعقلانية. ويمكن فقط وصف شيء بأنه عقلاني إذا كان هناك أشياء أخرى يمكن وصفها بأنها غير عقلانية. لقد تجول فرويد في ميدان ما عُرف اجتماعياً بالسلوك غير العقلاني والمتمثل في السلوك العصابي. فطريقة فرويد تمثلت في الكشف عن العقلانية الباطنية للسلوك الذي يبدو أنه غير عقلاني. واستمر في بحثه حتى في ما هو أكثر لاعقلانية ويعبر عنه السلوك الذهاني، فوجد أيضاً تفسيراً ربما نسميه عقلانياً مثلما هو الأمر في سلوك الهروب من الخطر كما رأينا. وبالطبع، فإن التحليل النفسي يرتكز على افتراض أن هناك أنماطاً أفضل وأخرى أقل نجاعة للتعامل مع الخطر. فالاستجابات المختلفة للفرد تتطلب أثماناً مختلفة، كما جاء في تعبير الاستعارة الاقتصادية لفرويد.

ومع ذلك، فالدفع بمنطق البحث في التفسير العقلاني لما يبدو غير عقلاني قادنا فرويد به إلى طريق تتمثل خلاصته المنطقية في أنه لا يوجد أي شيء غير عقلاني من وجهة نظر صاحب السلوك. ومن هو الشخص الخارجي الذي يستطيع أن يقول إنه أو إنها على حق وأن المريض على باطل؟ إن فرويد حذر بالنسبة إلى المدى الذي ينبغي للمحللين النفسيين أن يتبنوه في فرض أولوياتهم على المرض. «يجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». لكن إذا كان لا يوجد أي شيء غير عقلاني، من وجهة نظر الشخص كما رأينا، فمن أين جاء التهليل بالحداثة والحضارة والعقلانية؟ وإني أرى أننا لم نشرع حتى في مواجهة مثل هذا التحدي العويص. تتمثل الخلاصة المتماسكة الوحيدة التي نستطيع استنتاجها في أن ليس هناك من شيء يدعى عقلانية رسمية أو أن الأفضل من ذلك القول بأنه لكي يقرر ما هو الشيء العقلاني رسمياً فإنه يجب على المرء بالضرورة أن يشرح بتفصيل كامل التعقيد والخصوصية النهائية التي قصد بلوغها. وفي أي حال، فإن كل شيء يعتمد على وجهة نظر مجموع هموم صاحب السلوك. وبهذا المعنى، فإن مدرسة ما بعد الحداثة في أشكالها الأكثر تطرفاً وأنانية تتبنى مقدمة فرويد المنطقية هذه إلى غايتها النهائية، دون إعطاء فرويد في هذا أقل شيء من الفضل في العملية. وتجدر ملاحظة أن ذلك ربما يعود إلى أن ما بعد الحداثيين، غير واعين بالأصل الثقافي لأقوالهم. ولكن مثل هؤلاء لا ينظرون طبعاً إلى التحدي الفرويدي كتحد ولكن كحقيقة أزلية كونية، أي كأعظم سرد لفنون السرد العظيمة. وهذا النوع من التناقض الذاتي يقوّض هذا الموقف المتطرف نفسه.

وأمام تحدي فرويد رفع البعض أيديهم طرباً وأصبحوا لا يرون غير أنفسهم، وتراجع آخرون ليعيدوا قدسية (Mantra) العقلانية. نحن لا نستطيع القيام بأي منهما. فتحدي فرويد للمستوى العملي نفسه لمفهوم العقلانية الرسمية يجبرنا على النظر بجدية إلى المفهوم الفيبري المعلق للعقلانية الحقيقية (Substantive Rationality) وتحليله بتعمق أكبر مما كان

فيبر نفسه مستعداً لأن يفعله. إن ما قام فرويد بتحديه، وربما في الواقع بهدمه، هو فائدة مفهوم العقلانية **الرسمية**. هل وجود مثل ذلك الشيء، كالعقلانية الرسمية المجردة ممكناً؟ فالعقلانية الرسمية هي دائماً عقلانية رسمية لشخص ما. فكيف يمكن عندئذ وجود عقلانية رسمية عالمية كونية؟ ينظر إلى العقلانية الرسمية عادة على أنها استعمال أنجع الوسائل لبلوغ الغاية. لكن الغايات ليست سهلة التعريف؛ فهي تتطلب ما أطلق عليه غيرتز (Geertz) «الوصف السميك» (Thick Description). وعند توفر ذلك، يلمح فرويد إلى أن كل شخص هو رسمياً عقلاني. فالعقلانية **الحقيقية** هي بالضبط محاولة للتوصل إلى تفاهم مع الجانب الذاتي (الشخصي) المتعذر اختزاله (Irreducible Subjectivity)، والاقتراح على الرغم من ذلك بأننا قادرون على القيام باختيارات اجتماع اجتماعية ذكية وذات معنى. وسوف أعود إلى هذا الموضوع.

أما التحدي **الثاني** الذي أود أن أعالجه فهو تحدي المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، فهذا شائع كثيراً اليوم، ونادراً ما وقع ذكره قبل ثلاثين سنة. فأنور عبد الملك كان من أول الأشخاص الذين أثاروا علناً هذه القضية بيننا. لقد سبق نقده للاستشراق (١٩٦٣) نقد إدوارد سعيد بأكثر من عقد، وكرس عمل حياته لطرح ما سماه «المشروع الحضاري البديل» (Alternative Civilizational Project)[٣٢]. أريد أن أناقش ما حاول البرهنة عليه خاصة في كتابه **الجدل الاجتماعي** (Social Diatects) (١٩٨١). اخترت مناقشة هذا العمل لأن عبد الملك يتجاوز فيه مجرد نقد الأعمال السيئة للغرب، ساعياً إلى اكتشاف البدائل. يبدأ عبد الملك بافتراض أن في الواقع الجغرافي السياسي المتحول «لا تكفي المناداة بالكونية المسلَّم بها كوصفة (Repostulated Universalism)»[٣٣]. وحتى نصل إلى ما يراه عبد الملك كـ «نظرية اجتماعية ذات مغزى» (٤٣) يقترح أن نستعمل منهج مقارنة غير اختزالي ((Non Reductionist (Comparativism) يسمح بمقارنة ما يرى عليه العالم الذي يتكون عنده من ثلاث دوائر متداخلة: الحضارات، والمناطق الثقافية، والأمم (أو «التكوينات القومية» National Formations). هناك بالنسبة إليه حضارتان فقط: الهندية الآرية والصينية، ولكل منهما مناطق ثقافية متعددة؛ فالحضارة الهندية الآرية تحتوي على قديم الحضارة المصرية، وقديم الحضارة الإغريقية الرومانية، وأوروبا، وأمريكا الشمالية، وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، والمناطق العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية، وأجزاء كبرى من أمريكا اللاتينية. وتشمل الحضارة الصينية الصين نفسها، واليابان، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا، وشبه القارة الهندية، وأوقيانيا، والمنطقة الآسيوية الإسلامية.

إذا كانت «الحضارة» هي العامل الرئيسي عند عبد الملك، فإن المفهوم الرئيسي هو «الخصوصية»، وهذا يتطلب على حد تعبيره إضافة «خيط جغرافي» إلى الخيط التاريخي (٩٧). ولكن يضيف بعد قوله هذا أن المشكل المركزي في النظرية العامة والإبستيمولوجيا يتمثل «في تعميق وتعريف العلاقات بين مفهوم الزمن ومجموعة المفاهيم المهتمة خاصة بكثافة الزمن في مجال المجتمعات البشرية» (١٥٦). ومع أن المرء يستطيع أن يقارن الحضارات على مستوى الإنتاج وإعادة الإنتاج والقوة الاجتماعية، فإن الفرق الحاسم يتمثل في العلاقات مع عامل الزمن الذي نجد فيه أعظم «كثافة للخصوصية الظاهرة والواضحة،

إذ نجد أنفسنا هنا في صلب الثقافة والفكر». «يتحدث أنور عبد الملك عن «التأثير المكون المركزي الشامل لعامل الزمن الذي يمثل عمق الميدان التاريخي» (١٧١ ــ ١٧٢).

هكذا يصبح التحدي الجغرافي مفهوماً بديلاً للزمن. ولنتذكر أن عند عبد الملك «حضارتين» فقط بالمعنى الذي يستعمله، ومن ثم فهناك علاقتان فحسب مع عامل الزمن. فمن جهة، هناك الرؤية الغربية للزمن، وهي «رؤية عملية» يرجعها عبد الملك إلى أرسطو لارتباطها بظهور المنطق الرسمي وهيمنة التفكير التحليلي الذي يعتبر الزمن «أداة للعمل وليس مفهوماً لمكان الإنسان في الدوام التاريخي» (١٧٩). أما «على الجانب الآخر من النهر» فإننا نجد مفهوماً غير تحليلي، حيث «الزمن هو السيد» وغير قابل إذن «للفهم كسلعة»[٣٤]. يخلص عبد الملك بالدعوة إلى تفاعل جدلي «غير عدائي لكن متناقض بين ضفتي نهرنا المشترك» (١٨٥)[٣٥]. أين يتركنا هذا؟ يتركنا مع ضفتين لنهر مشترك، وليس ذلك على الإطلاق رؤية دوركهايم وماركس وفيبر. هو يتركنا مع خصوصيات غير قابلة للاختزال التي نستطيع مع ذلك التنظير بشأنها، ويتركنا مع تحد حضاري حول طبيعة الزمن التي لم تكن حتى موضوعاً للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع، ويقودنا هذا مباشرة إلى التحدي الثالث.

يتعلق التحدي **الثالث** بالزمن أيضاً، لا من زاوية رؤية الزمن وإنما من زاوية واقع متعدد الجوانب للزمن، أي من زاوية البناء الاجتماعي للزمن. فبالنسبة إلى فرناند بروديل (Fernand Braudel) ربما يكون الزمن هو السيد، وإذا كان كذلك فهو في الوقت نفسه سيد قمنا نحن أنفسنا ببنائه، وهو مع ذلك صعب المقاومة. يحاول بروديل أن يبرهن بأن هناك **أربعة** أنواع من الزمن الاجتماعي، لكن الأغلبية الساحقة من المختصين في العلوم الاجتماعية أدركوا **اثنين** منها فقط في القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين. فمن ناحية، هناك من اعتبروا أن الزمن كان في الأساس متكوناً من سلسلة متعاقبة من الأحداث، وهي ما سماها بول لاكومب (Paul Lacombe) التاريخ **السردي للأحداث** (Histoire événementielle)، وهذا مصطلح يجد أحسن ترجمة إنكليزية له في عبارة «التاريخ سلسلة أحداث مترابطة» (Episodic History). وفي وجهة النظر هذه، كان الزمن مرادفاً لخط يوقليدس الذي يوجد عليه عدد لامتناهٍ من النقاط، ومثلت تلك النقاط «الأحداث» في تعاقب تواترها التاريخي. يتفق هذا بالطبع مع الرؤية القديمة القائلة إن الكل في تغير متواصل في كل لحظة، وإن التفسير يتبع بصورة طبيعية، وإن التجربة غير قابلة للتكرار. إنه أساس ما ندعوه علم التاريخ الفردي (Idiograohic historiography) ولكنه أيضاً أساس الإمبريقية غير النظرية (ATheoretical Empiricism). ولقد كان كل منهما واسع الانتشار في العلوم الاجتماعية الحديثة.

ترى الرؤية البديلة الشائعة للزمن أن العمليات الاجتماعية أمور غير مرتبطة بالزمن، بمعنى أن ما يفسر الأحداث هو قواعد ونظريات تطبق على كل من الزمان والمكان، حتى وإن عجزنا في الوقت الراهن عن تفسير كل تلك القواعد. كانت وجهة النظر هذه تدعى أحياناً في القرن التاسع عشر «الفيزياء الاجتماعية» (Social Physics) إشارة إلى ميكانيكيا

نيوتن التي كانت النموذج لمثل هذا النوع من التحليل. كان هذا المفهوم للزمن عند بروديل يعني **الفترة الطويلة جداً** (La Très longue durée) (حتى يقع تمييزها من **الفترة الطويلة** (La Longue durée). ربما يمكننا تسمية هذا بالزمن الأبدي. وقد خاض بروديل مناقشة مع كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) كمثاله الأول لهذا المنهج، ولكن بالطبع قام آخرون باستعمال المفهوم بكثرة. وبكل تأكيد يستطيع المرء أن يقول إنه يمثل الاستعمال السائد داخل ثقافة علم الاجتماع، وهو ما نعنيه عادة عندما نتحدث عن «الوضعية» (Positivism). يقول بروديل نفسه عن هذا التنوع للزمن الاجتماعي: «لو يوجد هذا الزمن فإنه يمكن أن يكون فقط الفترة الزمنية للحكماء»(٣٦).

يتمثل اعتراض بروديل الأساسي على هذين المفهومين للزمن في أن كلاً منهما لا ينظر إلى الزمن بجدية. يعتقد بروديل أن الزمن الأبدي هو أسطورة، وأن الزمن السردي، زمن الحدث، هو، كما جاء في عبارته الشهيرة، «غبار». يرى أن الواقع الاجتماعي يقع فعلاً في المقام الأول في نوعين آخرين للزمن تجاهلهما بكثرة كل من المؤرخين الفردانيين (Idiographic Historians) واختصاصيي العلوم الاجتماعية المؤمنين بعلمية تخصصاتهم. يسمي بروديل هذين الزمنين زمن **المدة الطويلة** أو الزمن البنيوي (Structural Time)، وهو الزمن الطويل لكن ليس بالأبدي، و**الزمن المرحلي** أو الزمن الدوري أو الزمن الوسطي (Time Middle-range)، وهو زمن الأدوار داخل البنى. وقد أنشأ المحلل كلاًّ من هذين الزمنين ولكنهما يمثلان في الوقت نفسه واقعات اجتماع اجتماعية تحد من أنماط سلوك الفاعلين الاجتماعيين. ربما تشعرون أن دوركهايم وماركس وفيبر لم يكونوا يعارضون مفاهيم بروديل تلك معارضة كاملة. وهذا صحيح إلى حد ما؛ إذ كانوا كلهم مفكرين محنّكين ماهرين قالوا الكثير الذي نجهله اليوم وهو ما يعرضنا للخطر. ولكن نظراً إلى أن الثلاثة ينتمون إلى ما أسميه ثقافة علم الاجتماع، فإنه لم يكن هناك مجال لبناء مفهوم الزمن برؤية اجتماع اجتماعية ومن ثم يمثّل بروديل تحدياً جوهرياً لتلك الثقافة. وكما أجبرنا تحدي المركزية الأوروبية على الانتساب إلى جغرافيا أكثر تعقيداً، فإن الاحتجاج ضد جهل الزمن الاجتماعي يجبرنا هو أيضاً على تبني منظور زمني أطول بكثير مما تعودنا عليه، ولكن أذكّركم بأنه يبقى دائماً منظوراً أقل بكثير من اللانهائي. ومما لا شك فيه أن ظهور ما نسميه اليوم علم الاجتماع التاريخي في عام ١٩٧٠ كان استجابة جزئية، على الأقل، لتحدي بروديل، لكنه أُدمج كتخصص داخل علم الاجتماع، كما وقعت مقاومة لنداء بروديل الضمني لتبنّي تصور إبستيمولوجي جديد أكبر.

جاء التحدي **الرابع** من خارج علم الاجتماع. أتى من ظهور حركة معرفة في العلوم الطبيعية والرياضيات تعرف اليوم بدراسات التراكب (Complexity Studies). يوجد في هذه الحركة عدد من الشخصيات المهمة، وسأركز على من طرح التحدي بصورة أكثر تطرفاً (راديكالية) وهو، في رأيي، إليا بريغوجين (Ilya Prigogine). إن السير جون مادوكس (Sir John Maddox)، رئيس التحرير السابق لمجلة *Nature*، قد لفت النظر إلى الأهمية المنفردة لبريغوجين، فقال إن مجموعة البحث العلمي تدين له كثيراً «لانفراد تفكيره تقريباً بالإصرار لأكثر من أربعة عقود بالنسبة إلى مشكلات عدم التوازن والتعقيد»(٣٧). بريغوجين

هو بالطبع حائز جائزة نوبل بسبب عمله على ما يدعى البنى المشتتة (Dissipative Structures). ولكن المفهومين الرئيسيين اللذين يلخصان منظوره هما «سهم الزمن» (Arrow of Time) و«نهاية اليقينيات» (End of Certainties)[٣٨].

يسعى كل من المفهومين إلى دحض أكثر الافتراضات الأساسية لعلم الميكانيكا عند نيوتن، وهي افتراضات يعتقد بريغوجين أنها بقيت على قيد الحياة حتى بعد التنقيحات التي تطلبها علم الميكانيكا الكمي (Quantum Mechanics) والنسبية[٣٩]. فمفهوما القصور الحراري (Entropy) والاحتمالات اللذان ينتسبان إلى نيوتن ليسا بالتأكيد حديثين. إذ كانا في أساس علم الكيمياء، كما تطور في القرن التاسع عشر، وبررا في الواقع معنى الفرق بين علم الفيزياء وعلم الكيمياء. لكن من وجهة نظر علماء الفيزياء، فإن اللجوء إلى مثل تلك المفاهيم هو مؤشر على المستوى الفكري الوضيع لعلم الكيمياء. فهذا الأخير كان غير كامل لأنه كان علماً تنقصه تماماً الرؤية الحتمية. لا يرفض بريغوجين فقط قبول الأهمية الضئيلة لمثل هذين المفهومين ولكن يذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك. فهو يود أن يبرهن أنه يجب تأسيس علم الفيزياء نفسه عليهما. ويهدف إلى «رمي الرماح على الوحش داخل سوره الواقي» قائلاً إن عدم قبول الأشياء للقلب (Irreversibility) ليس بالأمر الضار بل هو «مصدر للنظام» و«يؤدي دوراً أساسياً بنّاء في الطبيعة» (٢٦ ــ ٢٧)[٤٠]. يوضح بريغوجين جيداً أنه لا يرغب في إنكار شرعية علم الفيزياء لدى نيوتن الذي يعالج الأنساق الكاملة ويحتفظ داخلياً بـ «ميدان شرعيته»(٢٩). ومع ذلك، فهذا الميدان محدود، لأن «الأنساق الكاملة هي الاستثناء» (١٠٨)[٤١]. إن معظم الأنساق تحتوي على سيرورات (Processes) حتمية (بين التشعيبات (Bifurcations)) وأخرى احتمالية (في اختيار الفروع) (٦٩). وأن العمليتين تكوّنان معاً بعداً تاريخياً يسجل الاختيارات المتتالية.

وكما أننا لسنا في مؤتمر للمحللين النفسانيين، فنحن لسنا كذلك في مؤتمر لعلماء الفيزياء. عندما أثير هذا التحدي هنا بيننا، فإنما مرد ذلك بصفة عامة إلى أننا تعودنا على افتراض أن ميكانيكيا نيوتن تمثل النموذج الإبستيمولوجي الذي يجدر بنا تقليده. ومن المهم الاعتراف بأن هذا النموذج الإبستيمولوجي يتعرض الآن إلى تحد خطير داخل الثقافة نفسها التي نشأ فيها أصلاً. لكن الأهم من ذلك يتمثل في الصياغة الجديدة لرؤية نيوتن التي تقلب تماماً العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. يذكّرنا بريغوجين بقول فرويد إن البشرية تعرضت في كبريائها لثلاث طعنات متتالية: عندما برهن كوبرنيكوس (Copernicus) على أن الأرض لم تكن مركز النظام الشمسي، وعندما بيَّن داروين أن البشر كانوا من جنس الحيوانات، وعندما برهن فرويد على أن اللاشعور عندنا يتحكم في نشاطنا الشعوري (الواعي). يضيف بريغوجين إلى ذلك: «نستطيع الآن قلب هذا المنظور: نرى أننا نستطيع فهم الإبداع والابتكار باعتبارهما تضخيماً لقوانين الطبيعة الموجودة قبل الآن في علمي الفيزياء والكيمياء» (٧١). لاحظوا ماذا فعل صاحبنا هنا. لقد وحّد بريغوجين من جديد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ليس على أساس افتراض القرن التاسع عشر القائل إن في الإمكان النظر إلى النشاط الإنساني بوصفه مجرد فرع للنشاطات المادية الأخرى ولكن على أساس مقلوب يرى أن النشاطات المادية يمكن النظر إليها كسيرورة إبداع

وابتكار. يمثل هذا بالتأكيد تحدياً لثقافتنا، كما وقعت ممارستها. زيادة على ذلك يتحدث بريغوجين عن موضوع العقلانية الذي أثرناه من قبل؛ فهو ينادي بـ «الرجوع إلى الواقعية (Return to Realism) والذي ليس هو عودة إلى الحتمية»(١٣١)[٤٢]. إن العقلانية الواقعية هي تماماً العقلانية التي كان يسميها فيبر الجوهرية الحقيقية (Substantive)، وهي نتيجة اختيار واقعي[٤٣].

تمثل الحركة النِّسوية (Feminism) التحدي **الخامس** الذي أود مناقشته. تقول المنتسبات إلى هذه الحركة إن عالم المعرفة كان متحيزاً بطرق متعددة؛ إذ وقع تجاهل للنساء باعتبارهن أشخاصاً مؤثرين في حركة المصير الإنساني. فقد أقصى عالم المعرفة هذا النساء كباحثات في الواقع الاجتماعي. واستعمل مسبقاً افتراضات حول الفروق بين الجنسين (النوع Gender) التي لا ترتكز على بحث واقعي. لقد تجاهل وجهة نظر النساء[٤٤]. يبدو لي أن كل هذه التهم تقتصر على السجل التاريخي فقط. إن الحركة النسوية، داخل علم الاجتماع وداخل مجال عالم المعرفة الاجتماعية الأكبر، كان لها بعض التأثير في تعديل تلك التحيزات، مع أن الطريق لا يزال بالطبع طويلاً قبل أن تصبح تلك القضايا غير مطروحة[٤٥]. ومع ذلك، فمن خلال بحوثهن على مستوى هذا الجانب كله لم تقم صاحبات الحركة النسوية بتحدي ثقافة علم الاجتماع، وهنَّ بدلاً من ذلك يستعملنها ويقتصرن على القول بأن معظم علماء الاجتماع (والمختصين في العلوم الاجتماعية عموماً) لم يقوموا باحترام القواعد نفسها التي أقروها لممارسة العلوم الاجتماعية.

مما لاشك فيه أن ما فعلنه يعد أمراً في غاية الأهمية. وعلى الرغم من ذلك، فأنا أعتقد أن هناك شيئاً أهم حتى من ذلك، حيث كانت النسويات (Feminists) بكل تأكيد متحديات لثقافة علم الاجتماع. هناك الإصرار على القول بوجود تحيز ذكوري ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث، كما يقال، كان ممكناً قبوله نظرياً) ولكن أيضاً في ميدان المعرفة للعالم الطبيعي (حيث لا ينبغي نظرياً أن يكون له وجود). لقد هاجمن بهذا القول مشروعية ادعاء الموضوعية في **أقدس مقدساتها**، وهو اعتقاد مركزي للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. وكما كان بريغوجين غير راض عن السماح لعلم الكيمياء بأن يكون استثناءً لحتمية علم الفيزياء، فإنه أصر على أن علم الفيزياء نفسه ليس حتمياً ولا يمكن أن يكون كذلك. كانت النسويات أيضاً غير راضيات عن معرفة اجتماع اجتماعية تعرف نفسها كميدان ينتظر أن يكون له تحيزات اجتماع اجتماعية (مع أنه غير مرغوب فيه). وهن يؤكدن أن هذا ينطبق أيضاً على معرفة الظواهر الطبيعية. سوف أتحدث عن هذه القضية بمناقشة بعض العالمات النسويات اللاتي كان تكوينهن العلمي (أي تكوينهن العلمي الأولي) في العلوم الطبيعية، وبالتالي فهن يزعمن أنهن قادرات على الحديث في هذه القضية بالتعاطف وبالمعرفة التقنية الضرورية وبالتكوين العلمي في العلوم الطبيعية.

اخترت ثلاثاً منهن؛ وهن إفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller) كمتخصصة في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء، ودونا هاراواي (Donna J. Harraway) كمتخصصة في علم البيولوجيا البشرية، وفندانا شيفا (Vandana Shiva) كعالمة في الفيزياء النظرية. تروي كيلر

إنجازها في منتصف السبعينيات بأن ما كان يبدو لها بوضوح من قبل مسألة لامعقولة أخذ فجأة أولوية في نظام تفكيرها «إلى أي حد ترتبط طبيعة العلم بفكرة الذكورية وما هي الانعكاسات على العلم لو أنه لم يكن مرتبطاً بعالم الرجال؟». تبين بعد ذلك كيف ستجيب عن هذا التساؤل: «يتمثل موضوعي في كيف أثّرت طبيعة الرجال والنساء في طبيعة إنشاء العلم»، ونحن لسنا حتى الآن بعيدين عن علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلم. تقول كيلر بكل صدق إن طرح السؤال ببساطة بهذه الطريقة سوف يؤدي إلى تأثير هامشي يمس ثقافة العلوم الطبيعية أكثر. ما نحتاج إلى بيانه هو أن نوع الجنس يؤثر في «إنتاج النظرية العلمية»[٤٦].

هل يمكن فعل هذا؟ تنظر كيلر إلى المتغير المتدخل لنفسيات العلماء. تتحدث عن «حركية العلاقة بين الأشخاص (Intrapersonal Dynamics) لنظرية الاختيار (Theory of Choice)»[٤٧]. لم تجد كيلر صعوبة في بيان كيف أن رواد العلم الباكوني (Baconian Science) صبغوا عملهم باستعارات ذكورية، بما فيها السيطرة والهيمنة الذكوريتان على الطبيعة والادعاء القائل إن العلماء مختلفون عن الفلاسفة الطبيعيين بسبب أنهم وحدهم هم الذين تجنبوا التأثر بظلال الذاتية (Subjectivity)، وهو أمر لا يقف بكل بساطة أمام اختبار التحليل[٤٨]. ومن ثم تلاحظ كيلر «سيطرة الرجال (Androcentrism)» في العلوم، لكنها ترفض في نهاية الأمر كلاً من نبذ العلم في حد ذاته أو الدعوة إلى إرساء ما يسمى علماً مختلفاً تماماً. فبدلاً من ذلك تقول: «إن نظرتي إلى العلم ــ وإلى إمكانيات الفرز الجزئي على الأقل للجوانب المعرفية من الجوانب الأيديولوجية ــ هي نظرة أكثر تفاؤلاً. ووفقاً لذلك فإن هدف هذه المقالات يرمي أكثر إلى تصحيح مسيرة العلم: إنها إصلاح، داخل العلم، يتمثل في النظر إلى العلم باعتباره مشروعاً إنسانياً بدلا من كونه مشروعاً ذكورياً والتخلي عن الفصل بين العمل الفكري والعاطفي الذي يبقي العلم كميدان خاص بالرجال فقط»[٤٩].

تبدأ دونا هاراواي من مشاغلها كعالمة بيولوجيا بشرية، وتهاجم محاولتي بيركس (R. M. Yerkes) وولسون (E. O. Wilson) المختلفتين قليلاً والساعيتين إلى تحويل البيولوجيا «من علم الكائنات الجنسية إلى علم إعادة إنتاج التجمعات الجينية» (Reproducing Genetic Assemblage)[٥٠]. وتذهب إلى القول بأن هدف النظريتين هو الهندسة البشرية في شكلين مختلفين متعاقبين، علما أن الفروق تعكس مجرد تغيرات في المحيط الاجتماعي الكبير. تتساءل حول كل من النظريتين: لمصلحة من تكون الهندسة البشرية؟ وتسمي عملها أنه «حول ابتكار وإعادة ابتكار الطبيعة، وهو ربما الميدان الأكثر مركزية للأمل والاضطهاد والنزاع لسكان الكوكب الأرضي في عصرنا» (١). وهي تؤكد أنها لا تتحدث عن الطبيعة كما هي ولكن عن القصص التي قيلت لنا حول الطبيعة والتجربة التي يؤدي في حكايتها عالم البيولوجيا دوراً رئيسياً.

لست أحاول إعادة حججها هنا، ولكن أكتفي بشد الانتباه إلى الخلاصات التي تتمنى الوصول إليها من نقدها. إنها مثل كيلر ترفض أن تستنتج من نقدها لـ «الحتمية البيولوجية» (Biological Determinism) موقفاً «بنائياً اجتماعياً» على نحو حصري، بل ترى أن التنمية الاجتماعية للقرن العشرين مسألة أصبحنا فيها كلنا خليطاً من الآلات والكائنات

المصنوعة والمنظر حولها والتي تعطيها اسم cyborgs، أي البشر الذين تحسنت قدراتهم الطبيعية بفضل التكنولوجيا. وتعلن أن مقولتها هي «حجة **للمتعة** وسط التباس الحدود ومن أجل **المسؤولية** في القيام في بنائها»، فهي ترى أن الحدود الفاصلة هي بين البشري والحيواني أو بين البشري مع الحيواني (الكائنات الحية) والآلي للمادي وغير المادي.

إن هاراواي تحذّر من «النظرية الكونية والشاملة» التي تسميها «خطأً عظيماً يهمل معظم الواقع». ولكنها تدعي أيضاً أن «تحمّل المسؤولية للعلاقات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا يعني رفض الميتافيزيقيا المضادة للعلم، أي دراسة شياطين وعفاريت التكنولوجيا» (١٨١)[٥١]. إن موضوع المسؤولية مركزي لهذا التحدي. فهي ترفض المذهب النسبي (Relativism) لا باسم «الرؤى الشاملة» ولكن باسم «المعارف المتحيزة» وذات الحدود المعينة والمواقف النقدية، مساندة بذلك إمكانية وجود نسيج من الروابط تدعي تضامناً في علم السياسة ومحادثات مشتركة في الإبستيمولوجيا (١٩١)[٥٢].

يركّز نقد فندانا شيفا على المناهج العلمية في حد ذاتها بصورة أقل من تركيزها على الانعكاسات السياسية المستنتجة من موقف العلم في التراتبية الثقافية (Cultural Hierarchy). إنها تتحدث كامرأة من الجنوب، وبالتالي فنقدها يلتقي بنقد أنور عبد الملك[٥٣].

تضع شيفا مقابل فكرة «هيمنة الإنسان على الطبيعة» مفهوم «ديمقراطية كل أنواع الحياة» الذي تقول إنه أساس «معظم الثقافات غير الغربية»[٥٤]. وترى أن المحافظة على تنوع الحياة والمحافظة على التنوع الثقافي البشري هما أمران مرتبطان ارتباطاً حميمياً، وهي بالتالي مشغولة على الخصوص بآثار ثورة تقنيات علم الحياة المعاصرة[٥٥].

لقد شدت انتباهي ملاحظتان بالنسبة إلى التحدي المطروح كما وردت صياغته من طرف كيلر وهاراواو وشيفا. تتمثل **الأولى** في أن نقد العلوم الطبيعية كما هو ممارسة لم يكن يعني أبداً رفض العلم كنشاط معرفي، ولكن كان يعني، بدلاً من ذلك، التحليل العلمي للمعرفة والممارسة العلميتين. وتتمثل **الثانية** في أن نقد العلوم الطبيعية كما وقعت ممارستها إلى اليوم يقود إلى الدعوة إلى حكم اجتماعي مسؤول. ربما تشعرون أنه لم يقع إثبات حالة تحيز النوع الجنسي (Gender Bias) في العلوم الطبيعية. وهنا أعتقد أن سندرا هاردنغ (Sandra Harding) تقدم الإجابة المناسبة: «وكيفما بدت المحاولات غير محتملة لبيان كيف أن قوانين نيوتن وأينشتاين ربما تشارك في رموز النوع الجنسي (Gender Symbolization)، فإن ليس هناك من سبب للنظر إليها من حيث المبدأ باعتبارها غير قادرة على النجاح»[٥٦]. فالجملة الأهم هي «من حيث المبدأ». وعلى أساس هذه الملاحظة الموجزة للنداء الموجه إلى معظم الممارسة الأساسية للعلم الذي يعرض كل الادعاءات على معايير التثبت الميداني (الإمبريقي) للحكم عليها، يرتكز تحدي الفكر النسوي في وجه العلم. وبشكوكه حول أي اعتقاد مسبق بأن النوع الجنسي غير وثيق الصلة بالعمل العلمي، يطرح الفكر النسوي تحدياً جوهرياً على ثقافة علم الاجتماع. ويتمثل ما يظل مجهولاً في التالي: هل يطرح الفكر النسوي تحدياً مماثلاً لثقافة العلوم الطبيعية، تحدياً سوف يأخذه هذا الفكر بالاعتبار[٥٧]؟

أما التحدي **السادس** والأخير الذي سأناقشه، فهو ربما الأكثر مفاجأة لنا من بقية التحديات الأخرى، وهو التحدي الذي لقي نقاشاً أقل. ويتمثل في أن الحداثة، بيت القصيد لكل عملنا السوسيولوجي، لم يكن لها في الحقيقة وجود أبداً. هذه المقولة طرحها بوضوح أشد برونو لاتور (Bruno Latour) الذي يحمل عنوان كتابه **لم نكن أبداً حداثيين**. يبدأ لاتور كتابه بالحجة نفسها التي نجدها عند هاراواي والمتمثلة في أن الامتزاجات غير الصافية هي المكونة للواقع. هو يتحدث عن تكاثر «الأنواع الهجينة» (hybrids)، وهو ما تسميه هاراواي البشر ذوي القدرات العالية بفضل تكنولوجيا الـ «cyborgs». تمثل الأنواع الهجينة لكل منهما ظاهرة مركزية تزداد مع مرور الزمن، وهي تلقى تحليلاً غير كاف ولا تخيف على الإطلاق. والأمر الحاسم عند لاتور هو التغلب على التقسيم العلمي والاجتماعي للواقع إلى الأصناف الثلاثة المكونة من الطبيعة والسياسة والخطاب. فهو يرى أن شبكات الواقع هي «في الوقت نفسه واقعية مثل الطبيعة ومحكية مثل الخطاب وجماعية مثل المجتمع»[٥٨].

تساء كثيراً قراءة فكر لاتور على أنه فرع لما بعد الحداثة. إنه من الصعب على القارئ المنتبه أن يرتكب في الواقع هذا الخطأ. إذ يهاجم لاتور بالقوة نفسها من يسمّيهم المعارضين للحداثة، وهؤلاء الذين يسمّيهم الحداثيين وهؤلاء الذين يسمّيهم ما بعد الحداثيين. فهو يرى أن المجموعات الثلاث تعتقد أن العالم الذي نعيش فيه في القرون العديدة الماضية، ولا نزال، هو عالم «حديث»، وفقاً لتعريف المجموعات الثلاث التي تعرف الحداثة بأنها «سرعة متزايدة وقطيعة وثورة عبر الزمن وذلك عكس الماضي الثابت العتيق»(١٠).

يرى لاتور أن كلمة «حديث» تخفي مجموعتين من الممارسات المختلفة كل الاختلاف: فمن جهة، هناك الخلق المستمر «عن طريق الترجمة» لأنواع هجينة جديدة من الطبيعة والثقافة، ومن جهة ثانية، هناك عملية «التنقية»، وذلك بالفصل بين منطقتين وجوديتين بين البشر وغير البشر. فهو يرى أن العمليتين غير منفصلتين ولا يمكن تحليلهما بطريقة منفصلة، نظراً إلى المفارقة أنه بالحظر نفسه للأنواع الجديدة من الهجين (التنقية) يصبح خلق أنواع جديدة من الهجين ممكناً. والعكس بهذا الصدد أن التصور لأنواع جديدة من الهجين يحد من تكاثرها[٥٩]. وللتعرف حقاً على ما يسمى العالم الحديث ينصح لاتور بتبنّي «أنثروبولوجيا» تعني عنده «التعامل مع كل شيء في الوقت نفسه»[٦٠].

يتصور لاتور العالم الذي نعيش فيه مستنداً إلى ما يسميه «دستوراً» يجعل البشر المُحدَثين أناساً «لا يقهرون» وذلك بزعم أن الطبيعة تجاوزية وعصية على المقدرة الإنسانية. ولكن المجتمع ليس متعالياً، ومن ثم فالبشر هم أحرار بالكامل[٦١]. ويعتقد لاتور أن العكس هو الصحيح كيفما كان الحال[٦٢]، فمفهوم الحداثة، بأكمله، خطأ:

«لم يكن هناك أبداً إنسان حديث. لم تبدأ الحداثة أبداً. لم يوجد أبداً عالم حديث. إن استعمال صيغة الماضي الموصول الكامل[٦٣] (Present Perfect Tense) هنا له أهميته، لأنه يسمح باسترجاع الأحداث الماضية والتأمل فيها بخصوص المشاعر، كما أنه يساعد في قراءة جديدة لتاريخنا. لا أقول إننا ندخل عهداً جديداً، وبالعكس فيجب علينا ألّا نستمر في الطيران الطويل لما بعد ــ بعد بعد ــ الحداثيين. نحن لم نعد مرغمين على التشبث بطليعة

الطليعة. نحن لم نعد نبحث لكي نصبح حتى أكثر ذكاء وحتى أكثر انتقاداً وحتى أكثر تعمقاً في «مجال التشكك». لا، نحن نكتشف بدل ذلك أننا لم نبدأ أبداً دخول العهد الحديث. ومن هنا تقترن دائماً إشارة مفكري ما بعد الحداثة بالضحك والسخرية، إذ إنهم يزعمون أنهم أتوا بعد زمن لم يبدأ على الإطلاق أصلاً (٤٧)».

وعلى أي حال، فهناك شيء جديد يتمثل في أننا وصلنا إلى نقطة الإشباع[٦٤]، ويرجع لاتور هذا إلى مسألة الزمن التي ربما ترون الآن أنها في مركز معظم التحديات:

إذا فسرت الثورات بأنها محاولة للقضاء على الماضي ولكنها لا تستطيع القيام بذلك، فإني أعرض نفسي من جديد لخطر اتهامي بأني رجعي. فبالنسبة إلى الحداثيين، وكذلك بالنسبة إلى أعدائهم المعارضين للحداثة وأعدائهم المزيفين ما بعد الحداثيين، فإن سهم الزمن أمر غير ملتبس. فهو قادر على التوجه إلى الأمام لكنه مرغم عندئذ على قطع التواصل مع الماضي. إن سهم الزمن يستطيع أن يختار الرجوع إلى الوراء، لكنه مرغم عندئذ على قطع الصلة مع الطلائع الحداثية ممن قضوا بالكامل على علاقاتهم بماضيهم... وكما نعرف الآن، فإذا كان هناك شيء لا نستطيع القيام به فهي الثورة، سواء كانت في العلم أو التقانة أو السياسة أو الفلسفة، ونبقى حداثيين عندما نفسر هذا الواقع كخيبة أمل[٦٩].

يقول لاتور إننا لم نكف كلنا أبداً عن أن نكون «غير حداثيين» (Amoderns) (٩٠). ليس هناك «ثقافات» كما ليس هناك «طبيعات»، هناك فقط «طبيعات ـ ثقافات»(١٠٣ ـ ١٠٤). «فالطبيعة والمجتمع ليسا قطبين متميزين، ولكنهما قطب واحد وإنتاج واحد للحالات المتوالية للمجتمعات ـ للطبيعات، أي أنهما حصيلة للمؤثرات الجمعية» (١٣٩). إن الاعتراف بهذا وجعله مركز تحليلاتنا للعالم هما اللذان يعطياننا القدرة على التقدم.

نحن في نهاية سردنا للتحديات. أذكّركم بأن التحديات بالنسبة إليّ ليست حقائق ولكنها أمور شرعية للتأمل في المسلّمات المنطقية الأساسية. هل تساوركم الشكوك حول كل واحد من هذه التحديات؟ ربما كان الأمر كذلك. وتلك هي الحال عندي. ولكن وجود الشك عندكم وعندي يمثل هجوماً هائلاً على ثقافة علم الاجتماع، ولا يستطيع أن يتركنا في حالة اللامبالاة. هل يمكن وجود شيء مثل العقلانية الرسمية؟ هل هناك تحد حضاري للرؤية الغربية/الحديثة للعالم التي يجب علينا أخذها بالاعتبار بطريقة جدية؟ هل يتطلب منا واقع الأزمان الاجتماعية المتعددة القيام ببناء جديد لتنظيرنا ومناهجنا؟ وبأي طرق تجبرنا دراسات التراكب ونهاية اليقينيات على ابتكار المنهجية العلمية من جديد؟ هل نستطيع أن نبرهن أن النوع الجنسي هو متغير يتغلغل في تضاعيف البنية الاجتماعية بأكملها، وحتى في الفضاءات التي تبدو نائية جداً مثل المفاهيم الرياضية؟ وهل الحداثة خديعة ـ خديعة لا وهم ـ ضلّلت ظن كل العلماء الاجتماعيين في المقام الأول؟ هل تستطيع البديهيات الثلاث، المتفرعة، كما اقترحت، من دوركهايم وماركس وفيبر، البديهيات التي تكوّن ما سميته ثقافة علم الاجتماع، أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة، وإذا كان ذلك غير ممكن، فهل تنهار بسبب ذلك ثقافة علم الاجتماع، وإذا وقع ذلك، فبأي شيء نستطيع تعويضها؟

ثالثاً: المنظورات (Perspectives)

ينبغي أن أعالج وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات تبدو لي في الوقت نفسه ممكنة ومرغوباً فيها بالنسبة إلى القرن الحادي والعشرين: التوحيد الإبستيمولوجي الجديد لما يدعى الثقافتين (Two Cultures)، أي توحيد إبستيمولوجيا العلوم والإنسانيات (Humanities)، والتوحيد الجديد التنظيمي والتقسيم الجديد للعلوم الاجتماعية، واعتقاد العلوم الاجتماعية بأنها ذات دور مركزي في عالم المعرفة.

فما هي الخلاصات التي يمكن لنا استنتاجها من تحليلي لثقافة علم الاجتماع والتحديات التي لاتزال تواجهها؟ **أولاً**، وبكل بساطة، إن التخصص المجحف الذي يشكو منه علم الاجتماع، وفي الواقع إن كل العلوم الاجتماعية الأخرى كانت ولا تزال أمراً لا مفر منه ومخرباً للذات في الوقت نفسه[٦٥]. ومع ذلك، فيجب أن نستمر في النضال ضده، على أمل خلق نوع من التوازن المعقول بين عمق ورحابة المعرفة والرؤية الجزئية (Microscopic) والرؤية التوليفية (Synthetic). **ثانياً**، وكما عبّر أخيراً نيل سملسر (Neil Smelser) عن ذلك جيداً، «ليس هناك، من وجهة النظر السوسيولوجية فاعلون اجتماعيون سذج»[٦٦]. لكن هل لدينا، سوسيولوجياً، فاعلون اجتماعيون أصحاب معرفة عالية؟ أي هل أن فاعلينا الاجتماعيين عقلانيون؟ وما هو العالم الذي يعرفه فاعلونا الاجتماعيون؟

يبدو لي أن الوقائع الاجتماعية التي نتعامل معها هي اجتماع اجتماعية بمعنيين: هي تصورات مشتركة للواقع، أي مشتركة كثيراً أو قليلاً لدى مجموعة كبيرة أو متوسطة، لكن مع وجود فوارق دقيقة عند كل فرد. وهي تصورات وقع القيام بها اجتماعياً. لكن دعنا نكن واضحين. فلا يهمنا هنا البناء الاجتماعي للعالم الذي يقدمه لنا المحلل. إن ما يهمنا هو البناء الاجتماعي للعالم من طرف مجموعة الفاعلين الاجتماعيين الذين أقاموا الواقع الاجتماعي بواسطة أعمالهم الجماعية المتراكمة. فالعالم، كما هو عليه، هو نتيجة لكل ما سبق الوقت الراهن. فما يسعى المحلل إلى إدراكه هو كيف أقامت الجماعة العالم، مستعملاً بالطبع رؤيته المتأثرة بمحيطه الاجتماعي.

إذاً لا يمكن رد سهم الزمن، ولكن لا يمكن التنبؤ بمساره كذلك، لأنه توجد دائماً أمامنا تفرعات قد تكون حصيلتها في الأصل غير محددة. إضافة إلى ذلك، فعلى الرغم من عدم وجود سوى سهم واحد للزمن، فإن هناك عدة أزمان. نحن لا نقدر على إهمال **المدة الطويلة** البنيوية أو التواترات الدورية للنسق التاريخي الذي نقوم بتحليله. إن الزمن هو أكثر من علم قياس الزمن بدقة وتقسيم الزمن إلى فترات. إن الزمن هو أيضاً دوام (Duration) وعصور وانفصال (Disjunction).

من جهة، يوجد عالم حقيقي دون أي شك. وإذا **لم يوجد فنحن** لا نوجد، وذلك أمر غير معقول. إذا لم نؤمن بهذا فلا ينبغي علينا أن نشغل أنفسنا بدراسة العالم الاجتماعي. فالذين لا يؤمنون بوجود أي شيء غير أنفسهم لا يستطيعون الحديث حتى لأنفسهم، إذ إننا كلنا نتغير كل لحظة، ومن ثم إذا تبنى المرء وجهة نظر الشخص الذي لا يؤمن بأي شيء

(Solipsist) تصبح رؤانا بالأمس غير مناسبة لرؤانا الجديدة لليوم، مثلها في ذلك مثل رؤى الآخرين. إن عدم الإيمان بأي شيء هو أكبر كل أشكال الكبرياء، أكبر كبرياء حتى من الموضوعانية (Objectivism)، وهي النظرية المؤكدة الحقيقة الموضوعية. هناك اعتقاد بأن استنتاجاتنا المنطقية تخلق ما تدركه مُدرَكاتنا، وهكذا فنحن ندرك ما هو موجود، أي ذلك الذي صنعناه.

ولكن من جهة أخرى، صحيح أيضاً أننا نستطيع معرفة العالم بواسطة رؤيتنا له فقط، وهي دون شك رؤية جماعية اجتماع اجتماعية. وهي، مع ذلك، رؤية بشرية. وهذا صحيح بوضوح بالنسبة إلى رؤيتنا للعالم الطبيعي كما هو أيضاً بخصوص رؤيتنا للعالم الاجتماعي. وفي ذلك المعنى، فنحن كلنا نعتمد على النظارات التي بها نتبنّى هذا الإدراك الناتج من الأساطير المنظمة (نعم السرديات الكبيرة) التي يسميها وِلْيَم مكنيل (William McNeil) «تاريخ الأسطورة» (Mythistory)[٦٧] الذي نكون دونه عاجزين عن قول أي شيء. يستنتج من هذه التقييدات أن ليس هناك مفاهيم غير متعددة، أي أن كل الأمور الكونية محدودة، وأنه توجد تعددية للأمور الكونية. ويستنتج أيضاً أن كل الأفعال التي نستعملها يجب أن تكتب بصيغة الماضي. فالحاضر ينتهي قبل أن نستطيع نطقه وتحتاج كل الأقوال لتوضع في مساقها التاريخي. فالإغراء بوجود القوانين العلمية خطير تماماً، شأنه شأن الإغراء بالتركيز على الحالة الفردية (Idiographic) التي تمثل مآزق خفية طالما قادت ثقافة علم الاجتماع العديد منّا إليها.

نعم نحن في نهاية اليقينيات. ولكن ماذا يعني هذا على مستوى الممارسة؟ ففي تاريخ الفكر، أُعطينا اليقين على الدوام. فعلماء اللاهوت أعطونا اليقين كما يراه الأنبياء والكهنة والنصوص المقدسة. وأعطانا الفلاسفة اليقينيات كما تستنتج أو تستقرأ عقلياً أو تعرف بالحدس. أما العلماء المحدثون فيعطوننا اليقينيات كأشياء موثقة إمبيريقياً من طرفهم مستعملين معايير اخترعوها لذلك. وهم كلهم يدّعون أن حقائقهم قد ثبتت صحتها بوضوح في العالم الواقعي، لكن هذه الأدلة المرئية كانت مجرد تعبير خارجي ومحدود عن حقائق أعمق وأكثر خفاء كانوا هم الوسطاء المعبرين عن أسرارها واكتشافها.

سادت كل منظومة من اليقينيات لبعض الفترات في بعض الأماكن، ولكن لم يسد أي منها في كل الأماكن أو إلى الأبد. لنذكر المتشككين والعدميين الذين يشيرون إلى هذا العدد الكبير من الحقائق المتناقضة والمتفرعة عن الشكوك التي نسجت الفرضية القائلة إن ليس هناك من ادعاء للحقيقة أصدق من أي ادعاء آخر. لكن لو أن الكون هو فعلاً لا يتصف في جوهره باليقين، فهذا لا يعني أن الأعمال اللاهوتية والفلسفية والعلمية ليس لها أي قيمة، ولا يعني بالتأكيد أن أياً منها يمثل مجرد خيبة أمل عظيمة. ويعني ذلك أن علينا أن نتصف بالحكمة لصوغ تساؤلاتنا في ضوء حالة عدم اليقين الدائم، والنظر إلى عدم اليقين هذا ليس باعتباره عمى مشؤوماً ومؤقتاً ولا هو كعائق لا يقهر أمام المعرفة بل النظر إليه بدلاً من ذلك كفرصة نادرة للخيال والخلق والبحث[٦٨]. فالرؤية التعددية (Pluralism) لاتصبح في هذه النقطة تدليلاً للضعيف والجاهل ولكن وفرة من الإمكانات من أجل كون أفضل[٦٩].

في عام ١٩٩٨ قامت مجموعة من العلماء، تتألف أغلبيتها من علماء فيزياء، بنشر كتاب بعنوان: **معجم الجهل** *(Dictionnaire de l'ignorance)* يقولون فيه إن العلم يقوم بدور أكبر في خلق مناطق جهل أكثر من خلق مناطق معرفة. وأستشهد هنا بنص الإشهار الذي كتبوه على الغلاف الخلفي للكتاب:

«في عملية توسيع العلم لميداننا المعرفي، نصبح بطريقة متناقضة واعين بأن جهلنا يزداد أيضاً. فكل مشكلة جديدة نتوصل إلى حلها تنحو إلى أن تكون سبباً لظهور ألغاز جديدة بحيث أن عمليات البحث والاكتشافات تجدد نفسها باستمرار. يبدو أن حدود المعرفة تتسع دائماً بلا هوادة، الأمر الذي يؤدي إلى ولادة أسئلة لم تكن محل شبهة من قبل، لكن هذه المشكلات الجديدة مفيدة، إنها، بطرحها تحديات جديدة للعلم، تجبره على التقدم في حركة دائمة قد ينطفئ دونها نوره بسرعة»[٧٠].

تتمثل إحدى مشكلات خلق أنواع جهل جديدة في عدم وجود سبب معقول يفترض أنه يمكن علاجها بطريقة أفضل داخل أو بواسطة الميدان الضيق الذي اكتشفت فيه هذه الأنواع من الجهل. فعالم الفيزياء ربما يطرح أنواع جهل جديدة يتطلب حلها ما كان في السابق يشغل علم الأحياء (البيولوجي) أو الفلسفة. وكما نعرف، فهذا صحيح بالتأكيد بالنسبة إلى أنواع الجهل التي يكتشفها علماء الاجتماع. فحماية مجال التخصص في وجه أنواع الجهل الجديد هي أسوأ الآثام العلمية وأعظم عائق ممكن في طريق الوضوح.

تُبرز مسألة مجال التخصص هذه المشكلات التنظيمية للعلوم الاجتماعية. فتشديد التنظيم المؤسساتي على المحافظة على أسماء فروع العلوم الاجتماعية قوي جداً اليوم على الرغم من كل الانحناء أمام الوهج المشرق للدعوة لـ «التكامل بين التخصصات المعرفية» (Interdisciplinarity). وفي الواقع، أود أن أجادل بأن ذلك التكامل هو في حد ذاته إغراء يمنح أكبر مساندة ممكنة للقائمة الحالية للتخصصات المعرفية، وذلك بالإشارة ضمنياً إلى أن لكل تخصص معرفي بعض المعرفة الخاصة التي ربما يكون من المفيد مزجها مع بعض المعارف الخاصة الأخرى لحل مشكلة عملية ما.

والواقع أن الانقسامات الثلاثة الكبرى للعلوم الاجتماعية للقرن التاسع عشر: الماضي/الحاضر، والشعوب المتحضرة (المتمدنة)/الشعوب الأخرى، والدولة/السوق/المجتمع المدني، لا يمكن الدفاع عنها مطلقاً كمعالم فكرية اليوم. لا توجد تعبيرات معقولة يستطيع المرء أن يقوم بها في ما يسمى ميادين علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم السياسة دون أن تكون تاريخية. وليس هناك تحليلات تاريخية معقولة يستطيع المرء استعمالها دون أن تستعمل ما يدعى التعميمات المعمول بها في العلوم الاجتماعية الأخرى. فلماذا نستمر إذن في التظاهر بأننا نعمل في مهمات (ميادين) مختلفة؟

أما بالنسبة إلى المتمدنين/الآخرين، فالمتمدنون ليسوا متمدنين والآخرون ليسوا آخرين. هناك بالطبع خصوصيات ولكنهم حشود غفيرة، وإن التبسيطات العنصرية للعالم الحديث ليست بغيضة فقط بل إنها تقود إلى الشلل الفكري. يجب علينا أن نتعلم كيف نتعامل مع العام والخاص كثنائي متكافل لا يندثر أبداً ونستهدي به في جميع تحليلاتنا.

في الختام، التمييز بين الدولة والسوق والمجتمع المدني، هو بكل بساطة أمر غير معقول كما يعرف أي صاحب سلوك (Actor) حقيقي في العالم الواقعي. فالدولة والمجتمع المدني يؤسسان السوق ويقيدانها. والدولة هي انعكاس لكل من السوق والمجتمع المدني. ويعرف المجتمع المدني من طرف الدولة والسوق. لا يستطيع المرء أن يفصل بين هذه النماذج الثلاثة للتعبير عن مصالح وأفضليات وهويات الفاعلين الاجتماعيين (Actors)، ولا هو يقدر على فصل إرادات الناس إلى ميادين صغيرة تدلي حولها مجموعات مختلفة بأقوال علمية تظل كما هي دون أي تعديل.

ومع ذلك، أواصل تبني المقدمة المنطقية لدوركهايم القائلة إن علم النفس والعلوم الاجتماعية هما مشروعان منفصلان، وأن علم النفس أقرب إلى علم الأحياء أو ربما هو جزء جوهري منه. ألاحظ أنه يبدو أن معظم علماء النفس، من السلوكيين إلى أصحاب المدرسة الفرويدية، يتبنون وجهة النظر هذه. وتوجد في واقع الأمر المجموعة الأكثر اعتراضاً على هذا الفصل داخل علم الاجتماع.

إذا لم يكن هناك معنى لنماذجنا الحالية القائمة على تقسيم العلوم الاجتماعية اليوم إلى تنظيمات منفصلة للمعرفة، فماذا يجب علينا أن نفعل؟ من ناحية، كان الذين درسوا ما يسمى علم اجتماع التنظيمات قد بينوا باستمرار مدى مقاومة التنظيمات للتغيير المفروض عليها وكيف يتصرف قادتها بقوة وذكاء للدفاع عن المصالح التي لن يعترفوا بها ولكنها تبدو أموراً واقعية جداً بالنسبة إلى هؤلاء الذين بأيديهم مقاليد السلطة. فمن الصعب إجبار سرعة سير التحول. بل ربما تكون محاولة القيام بذلك مسعى دونكيخوتياً أخرق. ومن ناحية أخرى، هناك داخل كل واحد من تنظيماتنا عمليات قادرة على هدم الحدود دون تدخل أية عملية إصلاح مقصودة. ويبحث بعض العلماء عن زملاء يكوّنون معهم المجموعات الصغيرة وشبكات عمل ضرورية للقيام بعملهم. وبازدياد، لا تعطي مثل شبكات العمل هذه أي أهمية للمسميات الرمزية للتخصصات المعرفية.

وبالإضافة إلى ذلك، وبينما يتكاثر التخصص، فإن الذين في أيديهم الميزانية المالية يزداد ضجرهم حول ما يبدو من غياب العقلانية في تداخل التخصصات المعرفية، خاصة في ظل الضغوط العالمية للتقليل من الإنفاقات على التعليم العالي بدلاً من زيادتها. وربما كان المحاسبون هم الذين يتحكمون بسرعة سيرنا، وبطرق يمكن ألّا تكون فعلاً الأفضل فكرياً. يبدو لي إذن أنه مطلوب بإلحاح أن يمارس العلماء البحث في طرق التنظيم، وذلك بالسماح بمجال واسع للتجربة وتبنّي موقف متسامح جداً إزاء ما نبذله من جهود لندرك أنواع التنظيمات التي قد تعطي مردوداً أحسن. وربما ينبغي إرساء إطار الميكرو ــ ماكرو كنموذج لتنظيم مجموعات العلماء، وأنا لست متأكداً من ذلك. فهذا مستعمل فعلاً في العلوم الطبيعية إلى حد ما، وكذلك الأمر على المستوى العملي (إن لم يكن على المستوى النظري) بالنسبة إلى علماء العلوم الاجتماعية. أو ربما ينبغي تقسيم أنفسنا وفقاً للفترات الزمنية للتغيير التي نعالجها: قصيرة أو متوسطة أو طويلة المدى. ليس لي رؤية ثابتة الآن حول أي من هذه الخطوات المقسمة، وأشعر بأنه ينبغي لنا القيام بتجربتها.

إن ما هو واضح بالنسبة إليّ تماماً هو أن علينا أن ننفتح جماعياً ونعترف بنقائص رؤانا. علينا أن نتوسع في قراءاتنا أكثر بكثير مما نفعل الآن، ونشجع طلبتنا بقوة على أن يقوموا بالشيء نفسه. ينبغي لنا انتداب طلبة دراساتنا العليا بطريقة أكثر تنوعاً مما نقوم به اليوم. ويجب علينا أن ندعهم يلعبون دوراً رئيسياً في تحديد أين نستطيع مساعدتهم على النمو. إن تعلمنا للغات يمثل أمراً في غاية الأهمية. فالعالم الذي لا يقدر على قراءة بين ثلاث وخمس لغات علمية هو عالم مصاب بإعاقة خطيرة. فمعرفة اللغة الإنكليزية هي بالتأكيد مسألة مهمة جداً، لكن معرفة الإنكليزية وحدها تعني أن المرء غير قادر على الإطلاع على أكثر من خمسين في المئة من المؤلفات. وبتوالي العقود، فإن هذه النسبة المئوية سوف تنقص بسبب أن المناطق صاحبة النمو الأكبر للعلماء سوف لن تكتب مؤلفاتها أكثر فأكثر باللغة الإنكليزية. فازدياد قراءة لغات المعرفة العلمية بين العلماء يرتبط بقوة بازدياد عالمية رابطة علمائنا حتى إن لم يكونوا متجانسين.

أنا لا أعرف نوع التنظيم البنيوي الجديد الذي سوف يحدث، لكني متشكك بالنسبة إلى قدرة أي من جمعيات العلوم الاجتماعية العالمية الحالية على المحافظة على تماسكها قرناً كاملاً، وبالمعنى نفسه على الأقل.

احتفظت في آخر هذا الخطاب بما أعتقد أنه أكثر المنظورات روعة وربما أكثرها أهمية. فمنذ أن تم الطلاق بين الفلسفة والعلم في آخر القرن الثامن عشر، فإن العلوم الاجتماعية كانت ذات علاقة غير واضحة المعالم مع الاثنين. فهي معرضة للسخرية والاحتقار من كلا طرفي هذه الحرب بين «الثقافتين» (Two Cultures). ولقد تبنّت العلوم الاجتماعية هذه الصورة شاعرة بأن ليس لها من مصير سوى تحالفها إما مع العلماء وإما مع المنتسبين إلى العلوم الإنسانية. لقد تغير الوضع اليوم جذرياً، ففي العلوم الطبيعية هناك حركة معرفة قوية ونامية تتمثل في دراسات التراكب التي تتحدث عن سهم الزمن وغياب اليقينيات، وتعتقد أن الأنساق الاجتماعية الإنسانية هي أعقد من كل الأنساق. وتوجد في العلوم الإنسانية حركة معرفية قوية ونامية تتجلى في الدراسات الثقافية التي تؤمن بأن ليس هناك قوانين جوهرية جمالية، وأن الصناعات الثقافية ترجع جذورها إلى أصولها واستقبالاتها وتشويهاتها الاجتماعية.

يبدو لي واضحاً أن دراسات التراكب والدراسات الثقافية نقلت على التوالي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى حقل العلوم الاجتماعية. فالميدان الذي كان بعيداً عن مركز عالم المعرفة أصبح ميداناً ذا مركز محوري. فالعلوم الاجتماعية هي الآن ذات موقع مركزي للمعرفة. فنحن بصدد محاولة التغلب على قضية «الثقافتين» ومحاولة التوحيد من جديد في ميدان واحد للبحث عن الحقيقي والطيب والجميل. وهذا أمر يبعث على الفرح، لكن سيكون من الصعب جداً بلوغ ذلك. في وجه غياب اليقينيات، فإن المعرفة تتطلب القيام باختيارات، اختيارات في كل الأشياء، وبالطبع اختيارات من طرف الفاعلين الاجتماعيين، وبينهم العلماء. تتضمن الاختيارات قرارات حول ما هو حقاً عقلاني. لم نعد قادرين حتى على التظاهر بأن العلماء يستطيعون أن يكونوا محايدين، أي معزولين عن واقعهم الاجتماعي. ولا يعني هذا أبداً أن يصبح كل شيء مقبولاً. وإنما يعني أن نقيّم بعناية كل العوامل في كل

الميادين لكي نحاول الوصول إلى أفضل القرارات. وهذا يعني بدوره أنه يجب علينا أن نتحدث بعضنا مع بعض وأن نفعل ذلك على قدم المساواة، نعم. للبعض منا معرفة خاصة أكثر من الآخرين حول مجالات اهتمام خاصة، لكن ليس هناك لأحد ولا لمجموعة كل المعرفة الضرورية للقيام حقاً بقرارات عقلانية، حتى في الميادين المحدودة نسبياً، دون الأخذ بعين الاعتبار معرفة الآخرين خارج هذه الميادين. نعم، ودون شك، فإني أود الحصول على جرّاح المخ الأكثر مهارة إذا احتجت إلى جراحة في المخ. لكن جراحة المخ الماهرة تتضمن أحكاماً ذات طبيعة قضائية وأخلاقية وفلسفية ونفسية وسوسيولوجية كذلك. تحتاج مؤسسة مثل المستشفى أن تحول حكم تلك الفروع المعرفية إلى مزيج معرفي ذي رؤية عقلانية حقاً. وزيادة على ذلك، فإن الأخذ بعين الاعتبار لوجهات نظر المريض أمر مطلوب. يحتاج جراح المخ أكثر من غيره إلى معرفة ذلك، وكذلك الشأن بالنسبة إلى عالم الاجتماع أو الشاعر. فالمهارات لا تتلاشى في فراغ لا شكل له، لكن تبقى المهارات دائماً أموراً جزئية، وتحتاج إلى الإدماج مع مهارات جزئية أخرى. وفي العالم الحديث، نفعل القليل جداً في هذا الصدد. إن تعليمنا لا يعدّنا لهذا الأمر بقدر كاف. عندما ندرك أن العقلانية الوظيفية غير موجودة، نستطيع حينئذ فقط الشروع في تحقيق العقلانية الحقيقية.

أعتقد أن هذا هو ما يعنيه بريغوجين وإيزابل ستنجر (Isabelle Stengers) عندما يتحدثان عن «إعادة الافتتان بالعالم» (Reenchantment of the World)[٧١]. وليس هذا نكراناً للعمل المهم جداً لـ «تبديد الافتتان» (Disenchantment)، ولكن لتأكيد أن علينا من جديد وضع الأجزاء بعضها مع بعض. لقد رفضنا الأسباب النهائية بسرعة فائقة. لم يكن أرسطو مختلاً عقلياً. نعم، نحتاج إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب الفعالة، ولكنا نحتاج أيضاً إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب النهائية. لقد حول العلماء وسيلة صالحة لتحرير أنفسهم من أنساق التحكم اللاهوتية والفلسفية إلى واجب منهجي أدى بهم إلى العجز.

وفي الختام، إن عالم المعرفة هو عالم مساواتي. وكانت هذه إحدى أعظم مساهمات العلم، ذلك أنه يسمح لأي شخص بأن يتحدى صدق مقولات الحقيقة الموجودة، بشرط أن يقدم الرجل أو المرأة بعض الدليل الميداني على صحة مقولته المعارضة ويطرحها على كل فرد للتقييم الجماعي. ونظراً إلى أن العلماء رفضوا أن يكونوا علماء العلوم الاجتماعية، فأهملوا أن يلاحظوا أو حتى يدركوا أن التأكيد الفعال على التساوي بين الناس في العلم لم يكن ممكناً أو حتى ذا مصداقية في عالم لا يتساوى فيه بنو البشر. ودون شك، فإن السياسة تثير مخاوف لدى العلماء فيبحثون عن الأمن في الانعزال. إذ يخاف العلماء من الأقلية القوية، أي الأقلية التي بيدها السلطة، وهم يخافون الغالبية القوية، أي الغالبية التي ربما تصبح بيدها السلطة. ولن يكون سهلاً إنشاء عالم أكثر مساواة بين الناس، ومع ذلك، فلتحقيق الهدف الذي توصي به العلوم الطبيعية، يتطلب العالم وضعاً اجتماعياً أكثر عدالة بكثير مما يوجد عندنا الآن. فالنضال من أجل المساواة في العلم والمجتمع لا يأخذ شكل نضالين منفصلين، فهما أمر واحد وشيء واحد، مما يشير من جديد إلى استحالة البحث عن الحقيقي والطيب والجميل.

كانت الغطرسة البشرية أعظم القيود المفروضة على الذات من جانب الإنسانية. يبدو لي أن هذه هي رسالة قصة آدم في جنة عدن. كنا متغطرسين في ادعاء أن وحي الإله قد وصلنا وفهمناه ونعرف قصد الآلهة. بل كنا أكثر غطرسة في تأكيد قدرتنا على الوصول إلى حقيقة أبدية عبر استعمال العقل الإنساني المعرض كثيراً للخطأ. كنا باستمرار متغطرسين في محاولتنا لأن يفرض بعضنا على بعض، وبكل عنف ووحشية، تصورنا الذاتي لمجتمع مثالي.

ففي كل هذه الأصناف من الغطرسة خدعنا أنفسنا في المقام الأول، وأوصدنا إمكاناتنا والخصال والتخيلات الممكنة التي ربما كانت عندنا ورعيناها، والمدارك المعرفية التي ربما قد حققناها. نحن نعيش في كون يتصف بعدم اليقين. ويمثل استمرار غياب اليقين أعظم فضيلة في هذا الكون، لأن عدم اليقين هذا يجعل الإبداع أمراً ممكناً متمثلاً في إبداع كوني، ومعه بالطبع إبداع إنساني. نحن نعيش في عالم غير مثالي، عالم سوف يكون دائماً غير كامل، وبالتالي يوجد الظلم فيه دائماً، ولكن لسنا بعاجزين أمام هذا الواقع. نحن قادرون على جعل العالم أقل ظلماً وأكثر جمالاً، وقادرون على زيادة معرفتنا به. فلا نحتاج إلا إلى بنائه، وحتى نقوم ببنائه، نحتاج فقط إلى استعمال عقولنا بعضنا مع بعض، ونناضل ليحصل بعضنا من بعض على المعرفة الخاصة التي استطاع كل واحد منا كسبها. وإن حاولنا،، فإن اشتغالنا في حقول المعرفة سيؤتي أُكلَه لا محالة.

في عام ١٩٨٠، كتب لي تيرنس هوبكنز (Terence K. Hopkins)، المتعاون معي كثيراً، مذكرة أود أن أجعل منها خلاصة لما وددت قوله: «لم تبق أمامنا وجهة نتحرك إليها إلا الصعود، فالصعود، فالصعود.. وهذا يعني الارتقاء إلى مستويات فكرية أعلى فأعلى فأعلى. أناقة ودقة، وتلك هي البوصلة التي نستهدي بها. الوقوف مع الحق والصواب، والثبات، وذلك كل ما في الأمر» □

الهوامش

(*) هذا البحث هو الفصل الخامس عشر من كتاب: Immanuel Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty First Century* (Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press, 1999), pp. 220-251 and pp. 258-268.

وستنشر المنظمة العربية للترجمة الكتاب كله في نهاية هذه السنة، حيث سيترجمه د. فايز صيّاغ الذي قام مشكوراً بمراجعة هذه الترجمة. وبقيت طريقة توثيق الهوامش في هذا البحث، كما هي في الأصل الأجنبي (المحرر).

(**) البريد الإلكتروني: m.thawad@yahoo.ca

(***) يمثل الفصل أعلاه خطبة إيمانويل فالرشتاين كرئيس للجمعية العالمية لعلم الاجتماع (International Sociological Association) في المؤتمر الرابع عشر لهذه الجمعية. وكان ذلك في ٢٦ تموز/يوليو ١٩٩٨ بمدينة مونتريال، كندا.

(١) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special reference to a Group of Recent European Writers* (Glencoe, IL: Free Press, 1949).

(٢) Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Mestizo spaces = Espaces meìtisses (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996). chap. 1.

(٣) المصدر نفسه، الفصل ٢.

(٤) Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (New York: Pantheon, 1972), and Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

(٥) إذا نظر المرء إلى أحد آخر المقالات التي كتبها فيبر «العلم كنداء باطني/مهمة vocation» وهو خطاب ألقاه في عام ١٩١٨، يلاحظ أن فيبر يعرف نفسه بالتحديد في الجملة الثانية «كعالم اقتصاد سياسي». وفي الواقع، ففي النص الألماني، فإن الكلمة التي يستعملها لوصف نفسه هي Natiönalkonom والتي هي ذات معنى قريب جداً من معنى عالم اقتصاد سياسي. ومع ذلك، فإنه يشير لاحقاً في هذا النص إلى العمل الضروري الذي «يجب على علماء الاجتماع أن يقوموا به». وبالرجوع إلى هذه الجملة الأخيرة، فإن المرء غير متيقن إلى أي حد تشير هذه الجملة إلى نفسه. انظر: M. Weber, «Sciences as Vacation,» in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited, and with an introduction, by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), pp. 129 and 134.

(٦) يأتي آخر مثال من طرف عالم اجتماع كندي: كين موريسون (Ken Morrison)، انظر: Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London: Sage, 1995).

نقرأ في التعريف بالكتاب: «كل مقرر جامعي لما قبل الماجستير يركز على ماركس ودوركهايم وفيبر باعتبارهم الأرضية للتراث الكلاسيكي في النظرية السوسيولوجية».

(٧) بالنسبة إلى التراجع النسبي لدور دوركهايم، وخاصة مجلة *(L'Année sociologique)*، انظر: Terry N. Clark, «The Structure and Functions of a Research Institute: The Année Sociologique,» *European Journal of Sociology*, vol. 9 (1968), pp. 89-91.

(٨) G. E. G. Catlin, «Introduction to Emile Durkheim,» in: Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, translated by Sarah A. Solovay and John H. Mueller, and edited by George E. G. Catlin, 8th ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1938]), pp. xi-xii.

(٩) R. W. Connell, «Why Is Classical Theory Classical?,» *American Journal of Sociology*, vol. 102, no. 6 (May 1967), p. 1514.

(١٠) Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, edited, with an introduction, by Steven Lukes; translated by W.D. Halls (New York: Free Press, 1982), pp. 35-36.

(١١) يجيب دوركهايم عن الرؤية القائلة إن المجتمع يبنى على طبقة سفلى من الوعي الشخصي: «لكن ما هو غير المقبول بالنسبة إلى الحقائق الاجتماعية (Social Facts) مقبول بحرية في مجالات أخرى في عالم الطبيعة. فعندما تتجمع عناصر من أي نوع، فإن مجرد هذا التجمع يقود إلى ظهور ظواهر جديدة. فالمرء مجبور إذن على تصور تلك الظواهر،

ليس في العناصر ذاتها، وإنما في الكينونة التي هي حصيلة اتحاد تلك العناصر... دعنا نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. لو، كما هو مسموح لنا، أن هذا القول الجامع الفذ الذي يمثل كل مجتمع، يؤدي إلى بروز ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تحدث بالوعي في العزلة، فالمرء مجبور لقبول أن تلك الحقائق المحددة تكمن في المجتمع نفسه الذي ينتجها وليس في أجزائه، أي أعضائه». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ــ ٤٩.

(١٢) «لا يأتي ما هو خاص بـ «التقييد الاجتماعي» (Social Constraint) من عدم استسلام بعض أنماط الأجزاء، لكن من الهيبة (Prestige) التي يتمتع بها بعض التمثلات. صحيح أن العادات الخاصة بالأفراد أو بالوراثة، تحتوي في بعض ملامحها على الخاصية نفسها، فهي تهيمن علينا وتفرض العقائد والممارسات علينا. ولكنها تهيمن علينا من الداخل، لأنها موجودة كلياً في كل فرد منا. وفي المقابل، فإن العقائد والسلوكات الاجتماعية تؤثر فينا من الخارج. ومن ثم، فإن تأثير سيطرة الأول بالمقارنة مع نظيرتها في الأخير أمر مختلف جداً. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(*) الفِعال: المصطلح العربي الأقرب لمفهوم (Agency) في العلوم الاجتماعية، تمييزاً له من مفهوم (الفاعل) (Agent). و«الفِعال» بكسر الفاء، لغةً، هو الفعل إذا كان من فاعلين، بينما «الفَعال»، بفتحها، هو الفعل إذا كان من فاعل واحد (المحرر).

(١٤) «على الرغم من أن العقائد والممارسات الاجتماعية تأتينا بهذه الطريقة من الخارج، فإن هذا لا يعني أننا نستقبلها مجاناً ودون العمل على تغييرها. فصهر أنفسنا في المؤسسات الجماعية، يؤدي بنا إلى التعامل بصفة فردية، أي أننا نطبعها بطابعنا الشخصي. وبالنسبة إلى عالم الحواس، فإن كل واحد منا يلوّنه بطريقته الخاصة ويتكيف الناس المختلفون بطرق مختلفة مع بيئة طبيعية متجانسة. ولهذا السبب يخلق كل واحد منا إلى درجة ما/معينة **أخلاقه ودينه وأدواته**. يحمل كل صنف من الامتثال الاجتماعي (Social Conformity) معه سلسلة كاملة من الاختلافات الفردية. وعلى الرغم من ذلك، فإنه صحيح أن المجال المسموح به في الاختلافات أمر محدود. فهو غير موجود أو صغير جداً بالنسبة إلى الظواهر الدينية والأخلاقية حيث يمكن أن تصبح الانحرافات جرائم بسهولة. والوضع أكثر من ذلك في كل الأمور ذات العلاقة بالحياة الاقتصادية. ولكن عاجلاً أو آجلاً، وحتى في الحالة الأخيرة، فإن المرء يواجه حدوداً معينة، التي لا يجب دوسها وتجاوزها. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧، العدد ٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٦) المصدر نفسه، ٣٢ ــ ٣٣.

(١٧) ففي مناقشته الأخيرة لنظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory)، يلاحظ وِلْيم غود (William Goode) «في العادة يبدأ علماء الاجتماع بالسلوك الذي تكون أهدافه وقيمه واضحة المعالم نسبياً، ونحاول التعرّف على العوامل التي تفسر معظم الاختلاف. ومع ذلك، فإذا فشلت تلك المتغيرات في التنبؤ بما فيه الكفاية، مثلاً، إذا كان الناس يختارون باطراد التصرف بطرق تقلل من احتمال إنجاز ما يطمحون إليه، سواء كان ذلك

هدفاً مادياً أو أخلاقياً أو حسياً، فلا نفترض/نعتبر أن هؤلاء الناس غير عقليين، بل بالعكس، نقوم بفحصهم عن قرب لتحديد «العقلية الخفية» التي هي وراء ما يسعون اليه حقاً. انظر: William Goode, «Rational Theory,» *American Sociologist,* vol. 28, no. 2 (Summer 1997), p. 29.

(١٨) Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1948), pp. 6 and 9.

ففي المقدمة ١٨٨٨ التي أضافها أنغلز، يعلن من جديد الطرح الأساسي الذي يكوّن صلب البيان الشيوعي... الذي يقول «إنه في كل مرحلة تاريخية يشكل الإنتاج والتبادل الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي الحاصل بالضرورة منهما الأساس الذي يبنى عليه والذي بواسطته فقط يمكن تفسير التاريخ السياسي والفكر لتلك المرحلة. ونتيجة لذلك فإن كامل التاريخ البشري (منذ زوال المجتمع البدائي القبائلي حيث كانت الأرض ملكاً للجميع) كان تاريخ صراع الطبقات ونضالات بين المستغلين والمستغلين والحاكمين والطبقات المضطهدة. أي أن تاريخ تلك الصراعات يمثل مجموعة من التطورات التي بلغت اليوم مرحلة لا تستطيع فيها الطبقات المستغلة والمقهورة (البروليتاريا) التحرر من نير طبقة الحكام والمستغلين (البورجوازية) من دون القدرة، في الوقت نفسه وبطريقة نهائية، على تحرير المجتمع الكبير من كل أنواع الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراعات الطبقية».

(١٩) في نقاشه لما حدث في فرنسا في الفترة ١٨٤٨ ــ ١٨٥١ يقول ماركس «وكما هو الشأن في الحياة الخاصة، فالمرء يميز بين ما يفكر فيه الإنسان وما يقوله عن نفسه وما هو في الحقيقة وما يفعله. وبالمثل ففي الصراعات التاريخية يجب على المرء أن يميز أكثر جمل وأوهام الأطراف من تنظيماتهم ومصالحهم الحقيقية». انظر: Karl Marx, *18th Brumaire of Louis Napoleon* (New York: International Publishers, 1963), p. 47.

(٢٠) «إن العرف (Custom) والتفوق المادي (Material Advantage) لا يكفيان ليكونا أساساً صالحاً للهيمنة. فبالإضافة إلى ذلك هناك عادة عنصر آخر والمتمثل في الاعتقاد في **المشروعية**. تبين التجربة أن الهيمنة لا تعتمد على الدوافع المادية أو العاطفية أو المثالية كأساس لاستمرارها. فضلاً عن ذلك، فإن مثل ذلك النسق يسعى إلى تنمية الاعتقاد في مشروعيته. لكن الأمور سوف تختلف جوهرياً وفقاً لنوعية المشروعية المطلوبة ونمط الطاعة ونوع الإطار الإداري المتبنى لضمانها وأسلوب السلطة الفاعلة». انظر: Max Weber, *Economy and Society; an Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischoff, 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), p. 213.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٢٢) «عموماً ينبغي أن يكون واضحاً للعيان أن الأساس لكل سلطة، وبالتالي لكل نوع من الرغبة في الطاعة، هو الاعتقاد الذي بواسطته يحصل الأشخاص الممارسون للسلطة على السمعة. إن تكوين/تركيبة هذا الاعتقاد نادراً ما يكون شيئاً بسيطاً. ففي حالة «السلطة القانونية، فهي ليست أبداً قانونية فقط. يأتي الاعتقاد في القانونية من كون أنها تصبح أمراً واقعياً ومعتاداً عليه. وهذا يعني أن القانونية هي جزئياً تقليد. فخرق التقليد قد

يؤدي إلى القضاء على المشروعية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن للسلطة القانونية عنصر الكاريزما على الأقل بمعناها السلبي والمتمثل في أن تكرار الفقدان الذريع للنجاح قد يكون كافياً لانهيار أي حكومة بحيث ينسف هيبتها ويهيئ الطريق لثورة كاريزمية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢٣) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton, 1961).

(٢٤) Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (New York: Basic Books, 1955).

(٢٥) «تعلمنا من التحليل النفسي أن جوهر عملية الكبت يتمثل ليس في وضع حد بعملية سحق للفكرة التي تمثل الغريزة بل في منعها من أن تصبح شعورية». انظر: Sigmund Freud, «The Unconscious,» in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1957), vol. 14, p. 166.

(٢٦) «يعتبر كسب رهان زيادة في المعنى أمراً مشروعاً لتجاوز حدود التجربة المباشرة... كما حذّرَنا كانط بألّا ننسى حقيقة أن إدراكاتنا تتأثر بطريقة شخصية وأنه يجب ألّا ينظر إليها على أنها متجانسة مع ما يقع إدراكه على الرغم من جهلنا به. وهكذا يحذرنا التحليل النفسي ألّا نساوي الإدراكات الشعورية بالعمليات الذهنية اللاشعورية التي هي هدفها. مثل الشيء المادي، فإن الشيء النفسي ليس بالضرورة في الواقع ما يبدو هو عليه». انظر: المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٦٧ ــ ١٧١.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٢.

(٢٨) «يتصرف الأنا وكأن خطر نشأة القلق قد هدده ليس من اتجاه الدافع الغريزي ولكن من اتجاه الإدراك. يمكّن هذا من ردّ فعل ضد الخطر الخارجي وذلك بمحاولة الهروب المتمثل في سلوكات التحاشي المرضي (Phobic Avoidances). في هذه العملية ينجح الكبت في حالة خاصة والمتمثلة في أن إطلاق القلق يمكن التحكم فيه إلى حد ما ولكن مقابل تضحية جسيمة فقط بالحرية الشخصية. إن محاولات الهروب من طلبات الغريزة هي مع ذلك غير مفيدة عموماً. وعلى الرغم من كل شيء، فإن حصيلة الهروب الفوبي تبقى غير مرضية». انظر: المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٠٣.

(٣٠) «إن المعركة مع عراقيل المعنى اللاشعوري بالذنب ليست بالأمر السهل بالنسبة إلى المحلل النفساني. لا يمكن القيام بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بشيء وضده. أما بالنسبة إلى الإجراءات البطيئة لكشف جذوره اللاشعورية المكبوتة ومن ثم تغييرها تدريجياً إلى معنى **شعوري** بالذنب، فهي تعتمد أساساً على شدة معنى. ليس هناك في الغالب قوة مضادة/معارضة ذات قوة شبيهة يستطيع العلاج أن يعترض سبيلها. وربما يعتمد الأمر أيضاً على مدى سماح شخصية المحلل النفساني للمريض بأن يضع نفسه مكان الأنا المثالي للمريض. يتطلب هذا الوضع إغراء لدى المحلل لكي يلعب دور النبي والمنقذ والغافر بالنسبة إلى المريض. ونظراً إلى ان قواعد التحليل النفساني متعارضة تماماً مع استعمال الطبيب لشخصيته في مثل هذا الأمر، فإنه يجب بأمانة الاعتراف بوجود حدود أخرى لنا لنجاعة التحليل النفساني. وفي نهاية المطاف، فإن التحليل لا يرغب في جعل

ردود الفعل المرضية أمراً مستحيلاً، ولكن يعطي أنا المريض الحرية لأخذ القرار بطريقة أو بأخرى». انظر: Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (New York: W. W. Norton, 1960), pp. 50-51.

(٣١) Freud, *Civilization and Its Discontents*, pp. 34-36.

(٣٢) Anouar Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory: Social Dialects* (London: Macmillan, 1981), p. xii.

الإشارات اللاحقة لهذا العمل في هذا النص سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها.

(٣٣) «يقع الإيحاء الأول (Initial Inspiration) ويبقى متجذراً بقوة في تحول العالم في عصرنا والمتمثل في ظهور معاصرة الشرق أي آسيا وأفريقيا صحبة أمريكا اللاتينية. كانت الصعوبة الكبرى التي تواجه النظرية الاجتماعية في زمن معاهدة يالطا (Yalta)، وهي فترة بلوغ الهيمنة الغربية ذروتها، هي كيف يمكن خلق طرق ووسائل لمعالجة المجتمعات والثقافات المهمشة المنتمية إلى غير قوالب الحضارة الغربية. ففكرة التسليم المسبق بالعالمية (Universalism)، كوصفة نموذجية لكل البشر، فكرة غير صالحة. فهي لم تكن بكل بساطة قادرة لا على تأويل من الداخل، للخصوصيات الفاعلة ولم تكن هذه الفكرة مقبولة من طرف كبرى التوجهات الفكرية المؤسسة داخل المدارس الوطنية في الفكر والعمل... فالنظرية الاجتماعية التي ترتبط بعوامل الزمان والمكان تستطيع أن يكون لها مردود فقط في إنتاج ابستيمولوجيات ذاتية لأصحاب الأيديولوجيات المهنيين الذين لا علاقة لها بالعالم الواقعي المحسوس وبالجدلية الموضوعية للمجتمعات البشرية في فترات تاريخية وأماكن معيّنة ولا علاقة لها أيضاً بالتأثيرات التأسيسية الجغرافية والتاريخية ذات الثقل الفعال في الجانب الخفي للجبل الجليدي». انظر: Ibid., pp. xi-xii.

(٣٤) «وعلى الجانب الآخر للنهر، فإن التصورات للشرق أقيمت من خلال تبلور/حدوث عملية مختلفة في بيئة مختلفة تماماً. فلو درسنا التكوين التاريخي الجغرافي لأمم ومجتمعات الشرق ــ آسيا وما حول الصين والمنطقة الإسلامية في أفريقيا وآسيا لاتضح بسرعة أن هناك أمامنا أقدم تجمع سكاني حضري وأكثر المجتمعات استقراراً ذات الأسس الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ البشري. تكونت مجموعة من المجتمعات حول الأنهار الرئيسية مطلة على المحيط والبحر بحيث مكنت مجموعات رعوية من الانتقال إلى نمط إنتاج وحياة اجتماعية أكثر استقراراً وأكثر ممارسة للفلاحة والسكن الحضري. إن الأمر حاسم هنا للأخذ بعين الاعتبار وثاقة صلة الاستقرار الزمني (Durability) والمحافظة الاجتماعية عبر قرون وآلاف السنين بالنسبة إلى تلك العناصر الأساسية الموضوعية. فالزمن هو السيد، إذن، يمكن القول إن تصورات الزمن قد تطورت كرؤية غير تحليلية، أي كتصور مركزي وتكافلي وموحد. فلم يعد للإنسان وقت أو هو يفتقده. إن الوقت هو سيد الوجود لا يمكن فهمه كسلعة. وبالعكس فإن الوقت هو الذي يجدد الإنسان ويهيمن عليه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠ ــ ١٨١.

(٣٥) لا يرفض عبد الملك كل الحداثة الغربية، يضيف فعلاً هذا التحذير إلى الشرق في

مواجهته للغرب: «إذا تمنى الشرق أن يصبح سيد مصيره، فيحسن به التفكير في القول القديم للفنون الحربية في اليابان: «لا تنس أن الشخص الذي يعرف الأشياء الجديدة ويعرف الأشياء القديمة هو وحده الذي يستطيع أن يصبح سيداً حقاً»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣٦) Fernand Braudel, «History and the Social Sciences: The Longue Durée,» in: Peter Burke, comp., *Economy and Society in Early Modern Europe: Essays from Annales*, [translated from the French by Keith Folca] (London: Routledge and K. Paul, 1972), p. 35.

(٣٧) Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (New York: Free Press, 1977).

(٣٨) إن الكتاب هو ترجمة لعمل بريغوجين الصادر بالفرنسية في ١٩٩٦ تحت عنوان: Ilya Prigogine, *La Fin des certitudes: Temps, chaos et les lois de la nature*, sciences (Paris: Odile Jacob, 1996).

أعتقد أن صيغة الجمع (Les Certitudes) متفقة أكثر مع حجته.

(٣٩) «وكما هو معروف، فإن قانون نيوتن (الرابط بين القوة والسرعة Relating Force to Acceleration) قد وقع إبداله في القرن العشرين بمكيكانيك الكم ونظرية النسبية. ومع ذلك فإن الخاصيات الأساسية لقانون نيوتن ـ الحتمية وتناسق الوقت ـ مازالت معنا. وبواسطة مثل هذه المعادلات (مثل معادلة شرويدنغر Schrödinger) تقود قوانين الطبيعة إلى اليقين. فمتى عرفت الظروف الأولى فإن الحتمية تتحكم في كل شيء. فتصبح الطبيعة عبارة عن شيء آلي (Automation) يمكن لنا التحكم فيه على الأقل من حيث المبدأ. فوقوع أشياء جديدة والاختيار والأعمال التلقائية تعتبر حقائق من وجهة نظر إنسانية فقط. فمفهوم الطبيعة المستسلمة (Passive Nature) المتأثرة بالقوانين الحتمية والقابلة للتغيير عبر الزمن هو مفهوم خاص بالعالم الغربي. ففي الصين واليابان تعني الطبيعة «ما هو موجود بنفسه»». انظر: Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, pp. 11-12.

فالإشارات اللاحقة في هذا العمل في هذا النص سوف يقع الاستشهاد بها في حينها. لاحظ هنا التشابه مع إعادة مطالبة/تكرار عبد الملك وجود حضارتين مختلفتين بالنسبة إلى علاقاتهما مع عامل الزمن.

(٤٠) تؤدي الاحتمالية (Probability) دوراً جوهرياً في معظم العلوم: من علم الاقتصاد إلى علم الموروثات (Genetics). ومع ذلك فإن فكرة أن الاحتمالية مجرد حالة عقلية هي فكرة لم تندثر. وعلينا أن نفعل أكثر من ذلك لنبيّن كيف أن الاحتمالية تدخل القوانين الأساسية لعلم الفيزياء الكلاسيكي أو الكمي (Quantum) (فالحجج القائلة بأن الأنتروبي (Entropy) هي مقياس للجهل) لم تعد مقبولة. وهي تعني أن جهلنا، علمنا غير المصقول، هو الذي يقود إلى القانون الثاني للديناميكية الحرارية (Thermodynamics). فبالنسبة إلى الملاحظ ذي الخبرة الجيدة، مثل العفريت الذي تخيله لابلاس (Laplace)، فإن العالم سيبدو تماماً قابلاً للتغيير عبر الزمن. فنكون نحن آباء الزمن والتطور ولسنا أطفاله. فمن وجهة

نظرنا، إن قوانين علم الفيزياء، كما وقعت صياغتها بالطريقة التقليدية، تصف عالماً مثالياً ومستقراً ومختلفاً جداً عن العالم غير المستقر والمتطور الذي نحيا فيه. يتمثل السبب الرئيسي لرفض تفاهة فكر قلب الأشياء في أننا لم نعد قادرين على ربط سهام/اتجاه الزمن بازدياد الفوضى. تشير التطورات الأخيرة في علمي الفيزياء والكيمياء غير المتزنين (Nonequilibrium) إلى الاتجاه المعاكس. تبين بكل وضوح أن اتجاه/سهم الزمن هو **مصدر للنظام**. إن الدور البنّاء لفكرة قلب الأشياء يتجلى أكثر في حالات بعيدة كل البعد عن حال التوازن، حيث تؤدي حال اللاتوازن إلى أشكال جديدة للتناسق (Coherence). انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ ــ ١٧ و٢٥ ــ ٢٦.

(٤١) «يرى موقفنا أن الميكانيكية الكلاسيكية (Classical Mechanics) غير كاملة لأنها لا تحتوي على العمليات غير القابلة للقلب المقترنة بزيادة في الانتروبيا (Entropy). فلكي نضع تلك العمليات في صياغتها يجب علينا أن نضع ضمنها عدم الاستقرار وعدم الاندماج (Nonintegrability). إن الأنساق القابلة للدمج هي أمور استثنائية. وبالبدء بمشكلة الجسم الثلاثي، فإن معظم الأنساق الحركية (Dynamical) هي أنساق غير قابلة للاندماج». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٢) «يمثل تفكيرنا رجوعاً إلى الواقع، ولكن بالتأكيد ليس رجوعاً إلى الحتمية... فالحظ أو الاحتمالية لم يعد/تعد الطريقة المناسبة لقبول الجهل، بل إنه/إنها جزء من عقلانية جديدة ممتدة (Extended)، وبقبول أن المستقبل لا يخضع إلى سنن الحتمية (بالكامل) فذلك يعني نهاية اليقينيات. فهل هذا اعتراف بانهزام العقل البشري؟ وبالعكس من ذلك، فنحن نعتقد أن عكس ذلك هو الحق... فالزمن والواقع أمران مترابطان حتماً. يجوز أن يكون نكران الزمن إما مواساة وإما انتصاراً للعقل البشري. يمثل هذا دائماً إلغاء للواقع... إن ما حاولنا متابعته هو فعلاً طريق ضيق بين تصورين يقودان إلى الاغتراب. عالم تحكمه قوانين الحتمية التي لا تترك مكاناً لحدوث الجديد وعالم يحكمه الحظ حيث يكون كل شيء فيه منافياً للعقل، لا يخضع لمنطق الأسباب وغير قابل للفهم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٧، و١٨٨. ولننتبه إلى كلمتي «الطريق الضيق» في الجملة الأخيرة.

(٤٣) مما يدعو إلى المتعة في هذه النقطة هو الرجوع إلى بروديل لكي نرى كيف أن صياغاته التي كتبت قبل ثلاثة عقود قد استعملت لغة شبيهة بتلك التي عند بريغوجين. يتمنى وصف محاولاته لكي يدمج «الوحدة والتنوع في العلوم الاجتماعية» في مصطلح قال إنه استعاره من زملائه البولنديين والمتمثل في مصطلح «الدراسات المعقدة». انظر: Fernand Braudel, «Unity and Diversity in the «Human Sciences»,» in: Fernand Braudel, *On History*, trans, by Sarah Matthews (Chicago, IL: University of Chicago, 1980), p. 61.

يصف التاريخ الذي يكتفي بسرد الوقائع (Histoire événementielle) النوع الذي يعتبره غباراً، كتاريخ ذي اتجاه واحد (Linear). انظر: Braudel, «History and the Social Sciences: The Longue Durée,» p. 67.

ويدعو إلى تبني وجهة نظر جورج جورفيتش (Georges Gurvitch) للمجتمع الشمولي

(Global Society) في نموذج يذكرنا بتفرعات «يرى جورفيتش مستقبل كل من (القرون الوسطى في الغرب ومجتمعنا المعاصر) كمترددة بين مسارات مختلفة، كلها مختلفة جذرياً، ويبدو لي هذا تقييماً معقولاً لتنوع الحياة نفسها، أي أن المستقبل ليس طريقاً واحداً، ومن ثم فعلينا أن نرفض الاتجاه الواحد». انظر: Fernand Braudel, «The History of Civilizations: The Past Explains the Present,» in: Braudel, *On History*, p. 200.

(٤٤) أستشهد بملخصين حول طبيعة البحث العلمي النسوي (Feminist). انظر: Constance Jordan, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), p. 1.

يستند البحث النسوي إلى الاعتقاد أن للنساء تجربة حياة مختلفة عن نظيرتها عند الرجال. ومن ثم، فهذا الاختلاف يحتاج إلى دراسة: Joan Kelly, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Women in Culture and Society (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984).

ولتاريخ النساء هدفان: إعادة النساء إلى التاريخ وإعادة التاريخ إلى النساء.

(٤٥) «إن السعي إلى إضافة النساء إلى أسس المعرفة التاريخية مكّن تاريخ النساء من تنشيط النظرية (في هذا الميدان) إذ إنه زعزع تصورات الدراسة التاريخية. فقد حقق ذلك بفضل خلق إشكاليات بخصوص ثلاثة هموم للفكر التاريخي: (١) تقسيم التاريخ إلى فترات (Periodization) و(٢) أصناف التحليل الاجتماعي و(٣) نظريات التغيير الاجتماعي. انظر: Kelly, Ibid., p. 1.

(٤٦) Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 3-5.

(٤٧) تكتب كيلر ما يلي: «[تكشف قراءة قوانين الطبيعة من أجل محتواها] أن الاستثمار الشخصي الذي يقوم به العلماء بطريقة مجهولة عن الجهل بالصورة التي ينتجونها هو تجل يمثل في حد ذاته نوعاً من الإمضاء (التوقيع)... فالانتباه إلى الحركية الداخلية لـ «النظرية الاختيار» يضيء بعض الوسائل الرقيقة التي بها نتجلى الأيديولوجيا في العلم حتى عند العلماء أصحاب أحسن النوايا... فحقيقة الأمر أن قانون بويل (Boyle) ليس بالخاطئ ويجب ألّا ينسى على أي حال. يحتاج كل نقد ناجح للعلم أن يعترف بالنجاحات التي لا يمكن إنكارها وكذلك بالالتزامات التي جعلت تلك النجاحات ممكنة. فقانون بويل يمدنا بوصف موثوق به يعتمد عليه... أي وصف قادر على النجاح في اختبارات مكررة تجريبية وفي التماسك المنطقي. ولكن من المهم الاعتراف بأن الأمر هو عبارة عن قول حول مجموعة خاصة من الظواهر المفروضة لتستجيب إلى مصالح خاصة وموصوفة وفقاً لبعض المعايير المتفق عليها مثل الثقة العالية والمنفعة. فالأحكام عن أي من الظواهر الجديرة بالدراسة وما هو نوع المعطيات المهمة ــ وما هي الأوصاف (أو النظريات) لتلك الظواهر الأكثر كفاءة ورضاً ونفعاً وحتى ثقة ــ تعتمد بطريقة حاسمة على ممارسات اجتماعية ولغوية وعلمية لتلك الأحكام المطروحة. فالعلماء في كل تخصص يعيشون ويعملون باعتقادات تبدو أموراً ثابتة... ولكنها في الحقيقة متغيرة، ومن وجود النوع

المناسب من الضربة الشديدة يصبح قابلاً للتغيير. إن مثل تلك الآفاق الفكرية الضيقة ينظر إليها فقط من خلال عدسة الفرق، وذلك بالخروج من المجتمع. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠ ــ ١٢.

(٤٨) «تعلين مقولة هذا الكتاب أن أيديولوجيا العلم الحديث، بالتوازي مع نجاحه الذي لا يمكن إنكاره، تحمل داخلها شكلها عرضاً لعدم الاهتمام والاستقلالية والاغتراب. لا تتمثل حجتي في مجرد أن الحلم بعلم موضوعي كامل هو من حيث المبدأ أمر لا يمكن تحقيقه، ولكن تتضمن بالتحديد ما ترفضه الآثار الحية لصورة منعكسة». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥٠) Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), p. 45.

يقع الاستشهاد لاحقاً في هذا النص بالرجوع إلى هذا العمل.

(٥١) وبالنسبة إلى هاراواي فهذا يعني تبنّي القيام بتجديد بناء حدود الحياة اليومية، في الترابط الجزئي مع الآخرين وفي التواصل مع كل أجزائنا... فهذا ليس حلم لغة مشتركة ولكنه حلم لتعدد لغوي قوي غير إيجابي. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٥٢) وتخلص إلى القول: «إن الأجسام كأشياء للمعرفة هي عوامل مولدة لنقاط تقاطع مادية ومعنوية تتجسم حدودها في التفاعل الاجتماعي. ترسم الحدود بعمليات خرائطية. فالأشياء لا توجد هكذا مسبقاً. فالأشياء هي مشاريع حدودية. لكن الحدود من الداخل، فالحدود تتصف بشدة الحيلة. فما تحتوي عليه الحدود مؤقتاً يبقى مولداً ومنتجاً للمعاني والأجسام. فرؤية الحدود هي ممارسة تتصف بالأخطار. فالموضوعية ليست حول عدم الالتزام بل هي حول تنظيم متبادل وعادة غير متساو، أو هي حول المخاطرة في عالم نحن فيه باستمرار ميتون، أي أننا غير متحكمين». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ــ ٢٠١.

(٥٣) «فحِمل الإنسان الأبيض يزداد ثقلاً على الأرض وخاصة بالنسبة إلى مجتمعات الجنوب. تبين الأعوام الخمسمئة الماضية من التاريخ أنه في كل مرة وقعت فيها علاقة استعمارية بين الشمال والطبيعة والشعوب خارج الشمال فإن المجتمع المستعمر ورجاله يتبنون موقف التعالي ومن ثم المسؤولية على مستقبل الأرض والشعوب والثقافات الأخرى. ويأتي مفهوم حمل الرجل الأبيض من الاعتقاد في تفوقه. وبسبب فكرة حمل الرجل الأبيض جاء واقع الحمل المفروض من طرف الرجل الأبيض على الطبيعة والنساء والآخرين. إذن، فتحرير الجنوب من ربقة الاستعمار أمر مرتبط شديد الارتباط بقضية تحرير الشمال». انظر: Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (New Delhi: Kali for Women, 1993), p. 264.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٥٥) «بينما العلم نفسه هو نتيجة لقوى اجتماعية وله خطة اجتماعية يحددها هؤلاء الذين يستطيعون تحريك الانتاج العلمي، فإن النشاط العلمي المعاصر أعطى مكانة معرفية متميزة

تتمثل في كونه محايداً اجتماعياً وسياسياً. فالعلم له، إذن، طبيعة مزدوجة: يعطي معالجات تكنولوجية بالنسبة إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية، لكنه يبرئ ذمته ويبعد نفسه عن المشكلات الاجتماعية والسياسية الجديدة التي يخلقها. فمسألة جعل الروابط الخفية واضحة بين تكنولوجيا العلم والمجتمع وجعل الأمر ظاهراً ومسموعاً بالنسبة إلى نوع القضايا التي يقع إخفاؤها والسكوت عنها هي مسألة ذات علاقة بين الشمال والجنوب. وبشرط أن يكون هناك محاسبة اجتماعية لبنى العلم والتكنولوجيا وللأنظمة التي تلبي حاجاتهما، وحتى يكون هناك مثل هذه المحاسبة، فإنه يتعذّر وجود توازن ومحاسبة في العلاقة بين الشمال والجنوب. إن مساءلة عجز قدر العلم والتكنولوجيا على حل المشكلات البيئوية هي خطوة مهمة على درب التحرر من الشمال». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣.

(٥٦) Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), pp. 47-51.

تكتب هاردينغ قائلة: «في البحث الاجتماعي نحن... نود تفسير جذور وأشكال وسيطرة أنماط غير عقلانية ظاهرياً ولكنها واسعة الانتشار ثقافياً في عقائد الناس وسلوكهم. وإذا أصررنا فقط على أن العلم هو من الناحية التحليلية منفصل عن الحياة الاجتماعية نستطيع عندها الاستمرار في الاعتقاد بأن تفسير العقيدة الاجتماعية والسلوك غير العقلانيين لا يستطيعان أبداً، من حيث المبدأ، تحسين فهمنا للعالم الذي يفسره علم الفيزياء... فحساب الأشياء وتقسيم سطر ما هي ممارسات اجتماعية سائدة ويمكن لهذه الممارسات أن تخلق طرق تفكير متناقضة حول أشياء البحث الرياضي. من الصعب تخيّل ما هي ممارسات الجنسين التي كان يمكن لها أن تؤثر في قبول مفاهيم خاصة في علم الرياضيات، ولكن مثل هذه الحالات تُظهر أننا لا نستطيع مسبقاً إلغاء هذه الإمكانية بدعوى أن المحتوى الفكري والمنطقي للرياضيات لا يتأثر بكل التأثيرات الاجتماعية».

(٥٧) تقول جنسن (Jensen) في مراجعة لخمسة كتب حول هذه الأسئلة: «باستثناء علم القردة فإن أغلب العلوم تجاهلت بطريقة شبه كاملة المحاولات النسوية الساعية إلى إعطاء اسم جديد للطبيعة ولتحديد بناء العلم ذاته. وبالإضافة إلى اقتراح نماذج وتصنيفات أقل هرمية وأكثر قابلية للنفاذ منها، وارتداداً على النفس من النماذج الأصلية الذكورية... فإن ما هو غير واضح يتمثل في ما سوف تؤدي إليه المراجعات النسوية للعلم ولإعادة بنائه. فربما تنشئ الممارسات النسوية طرقاً جديدة للوجود في العالم... ومن ثم ميلاد طرق جديدة لمعرفة العالم ووصفه. أو ربما أن الانجازات النهائية للرؤى المعرفية الجديدة (الإبستيمولوجيات الجديدة) سترسم خرائط حدود اللغة والمعرفة وتطوّق بإحكام المعرفة في بنى لعلاقات القوة عند الجنسين». انظر: Sue Curry Jensen, «Is Science a Man?: New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge,» *Theory and Society*, vol. 19, no. 2 (April 1990), p. 240.

(٥٨) Bruno Latour, *We Have Never been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 6.

نجد استشهادات من الإحالات اللاحقة لهذا العمل في هذا النص.

(٥٩) هل يوجد من رابط بين عمل الترجمة أو التوسط وعمل التطهير؟ فهذا هو السؤال الذي أود إلقاء الضوء عليه. ففرضيتي ــ التي تبقى غير ناضجة جداً ــ ترى أن الثاني هو الذي جعل الأول ممكناً. فكلما حرّمنا أكثر على أنفسنا تصور الأشياء المتلاحقة أصبح تلاقحها ممكناً أكثر. يمثل هذا الأمر مفارقة الحدثيين (Moderns)... يتعلق السؤال الثاني بما قبل الحدثيين (Premoderns)، أي بالأنواع الأخرى من الثقافة. ومرة أخرى، فرضيتي بسيطة أكثر من اللازم. فهي تقول إن تركيز الثقافات الأخرى على تصور المتلاقحين يؤدي إلى منع تزايدها. إن هذا التباين يفسر الانقسام الكبير بينهم: أي بين كل الثقافات الأخرى ونحن الغربيين، وهو ما يجعل في النهاية ممكناً حل مشكلة النسبية المستعصي. أما السؤال الثالث فله علاقة بالأزمة الحالية: فإذا كانت الحداثة ذات نجاعة كبيرة في عملها المزدوج والمتمثل في الفصل والتزايد، فلماذا تميل إلى إضعاف نفسها اليوم، وذلك بحرماننا لنكون حقاً حدثيين؟ ومن ثم السؤال الأخير، والأصعب أيضاً: إذا لم نعد قادرين على فصل عمل التزايد عن عمل التطهير فماذا سوف نصبح؟ ففرضيتي التي هي، مثل سابقاتها، عديمة النضج كثيراً تتمثل في أننا سوف يتوجب علينا أن نقلل من السرعة، وتغير اتجاهنا، ونضبط ازدياد الشواذ، وذلك بتمثيل وجودهم رسمياً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

(٦٠) «لو كان هناك أنثروبولوجيا للعالم الحديث فإن مهمته ستكون في وصف متجانس للأمور التالية: كيف وقع تنظيم كل فروع حكومتنا، بما في ذلك الطبيعة والعلوم الصحيحة، وكيف نفسر ولماذا تتفرع تلك الفروع. كما أننا مطالبون أيضاً بتفسير التنظيمات التي ألفت بينها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ ــ ١٥.

إن العنوان الفرعي للنسخة الفرنسية الأصلية والتي وقع حذفه من العنوان باللغة الإنكليزية هو: *Essai d'anthropologie symétrique*

انظر: Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, collection l'armillaire (Paris: Editions La Découverte, 1991).

(٦١) «بسبب الاعتقاد في الفصل الكامل بين البشر والأجناس غير البشرية، وبسبب حذف هذا الفصل في الوقت نفسه، فإن الدستور جعل الحدثيين لا يقهرون. فلو ننتقدهم بالقول بأن الطبيعة صنعتها الأيدي البشرية، فإنهم سوف يبينون لك بأنها شيء متعال، وأن العلم هو مجرد واسطة تسمح بالتعرف على الطبيعة، وأنهم لا يتجاوزون ذلك. إذا قلت لهم إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا دون نهاية، فسيقولون لك إننا أحرار وإن مصيرنا في أيدينا. لو تعترض وتقول إنهم منافقون، فسيبينون لك أنهم لا يخلطون قوانين الطبيعة بالحرية الإنسانية التي لا يجوز انتهاكها». انظر: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 37.

قمت بإصلاح سوء الترجمة وذلك بالرجوع إلى النسخة الفرنسية الأصلية، في: Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, p. 57.

ففي النص الإنكليزي تقرأ الجملة الثالثة خطأ «إذا قلت لهم إننا أحرار وإن مصيرنا بأيدينا، فسيقولون لك إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا إلى ما لا نهاية».

(٦٢) يزيد لاتور إيضاح هذه المفارقة، وذلك بالنظر إلى تجليها في عالم المعرفة: «سمح مختصو العلوم الاجتماعية لأنفسهم لمدة طويلة بالهجوم على النسق الاعتقادي لعامة الناس. يسمون هذا النسق الاعتقادي تأقلماً مع الطبيعة (Naturalization) يتخيّل الناس العاديون أن قوة الآلهة وموضوعية المال وجاذبية الزي السائد وجمال الفن تأتي من خصائص موضوعية فطرية في طبيعة الأشياء. لحسن الحظ إن المختصين في العلوم الاجتماعية لهم معرفة أفضل من ذلك. فيبينون بأن السهم يسير في الاتجاه الآخر، أي من المجتمع إلى الأشياء. فالآلهة والمال والزي السائد والفن تطرح فقط غطاء لإسقاط حاجاتنا واهتماماتنا الاجتماعية. فمنذ إميل دوركهايم على الأقل كان هذا هو الثمن للدخول إلى مهنة علم الاجتماع. ومع ذلك فالصعوبة تتمثل في تصالح هذا الشكل من النكران مع شكل آخر تكون فيه اتجاهات الأسهم في الاتجاه المعاكس. فعامة الناس ومتوسط المواطنين يعتقدون أنهم أحرار، ويستطيعون بكل حرية تعديل رغباتهم ودوافعهم واستراتيجياتهم العقلية... ولكن لحسن الحظ، فإن المختصين في العلوم الاجتماعية هم حرّاس متأهبون ويشجبون ويفضحون الزيف ويهزأون من الاعتقاد الساذج في حرية البشر والمجتمع. يستعملون هذه المرة طبيعة الأشياء ــ أي النتائج العلمية التي لا جدال فيها ــ لتبيان كيف أنها تحدد وتعلم وتشكل الإرادات اللينة والمرنة للبشر الفقراء». انظر: Latour, *We Have Never Been Modern*, pp. 51-53.

(٦٣) هناك من جديد خطأ في الترجمة. فالنص الإنكليزي يستعمل (Past Perfect Time)، لكن هذا سوء ترجمة. أما النص الفرنسي فيستعمل (passé composé).

(٦٤) «لقد أصبح الحداثيون ضحايا لنجاحهم... يستطيع دستورهم احتواء بعض الأمثلة المضادة، أي بعض الاستثناءات. وفي الواقع يزدهر هذا الدستور بفعل ذلك. ولكن هناك حالة من العجز عندما تتكاثر الاستثناءات وعندما تجتمع مع بعضها طبقة العوام والعالم الثالث من أجل غزو كل تجمعاتها بطريقة جماعية كبيرة... (فتكاثر المتلاقحين قد أشبع الإطار الدستوري للحداثيين)». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ ــ ٥١.

(٦٥) انظر: Deborah T. Gold, «Cross-fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms: An Introduction,» *Gerontologist*, vol. 36, no. 2 (April 1996), sec. 3, p. 224.

«لقد أصبح علم الاجتماع في العقود المتعددة السابقة علماً معرفياً كثيف التخصص. ومع أن علماء الاجتماع ربما يعتقدون أننا نعطي طلبة الدراسات العليا تعليماً واسع الآفاق في علم الاجتماع، فإننا في الحقيقة نشجع الطلبة مثلاً على تضييق مجالات خبراتهم. ومع الأسف، فإن هذا التصور الضيق يعني أن الكثير من علماء الاجتماع غير واعين بما هو موجود في تخصص غير تخصصهم. وإذا استمر علم الاجتماع في هذا الاتجاه، فلا نكاد نستطيع انتظار ظهور تالكوت بارسونز أو روبرت ميرتون (Robert Merton) في القرن الحادي والعشرين يستطيع تبنّي منظور رحب. وبدلاً من ذلك، من المنتظر أن يزيد علماء الاجتماع في المستقبل مجالات خبراتهم ضيقاً. ومن الجدير ملاحظة أن هذا الشيء المنمق نشر في مجلة شديدة الاختصاص: *(Gerontologist)*.

(٦٦) «يجوز لنا حتى القول إن نماذج الفاعلين الاجتماعيين الساذجين في رؤية علم الاجتماع ـ كما هو الأمر في الاختيار العقلي في نماذج الاختيار العقلي والألعاب النظرية ـ (Theoretical Games) غير مصيبة في كل الظروف تقريباً. فيجب أن تشمل تصنيفاتنا وتفسيراتنا التفاعل المتواصل للتوقعات المؤسساتية والتصورات والتأويلات والتأثيرات والتشويهات والسلوك». انظر: Neil J. Smelser, *Problematics of Sociology: The Georg Simmel Lectures, 1995* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), p. 27.

(٦٧) William H. McNeill, *Mythistory and Other Essays* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986).

(٦٨) «أليس المؤرخ هو من يعرف؟ لا، إنه من يبحث»، في: Lucien Febvre et Georges Friedmann, *Humanisme du travail et humanité*, cahiers des annales; 5 ([Paris: A. Colin, 1950]), p. v.

(٦٩) يبدو لي أن عدم اليقين مسألة جوهرية كان نيل سملسر يتحدث عنها في خطابه الرئاسي للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع في عام ١٩٩٧، وهو الخطاب الذي ناقش فيه التأرجح (Ambivalence) وهو مصطلح استعاره من ميرتون. لقد ناقشه في المقام الأول كثابت نفساني يتمثل في دوافع الفاعلين الاجتماعيين أكثر من كونه ثابتاً بنيوياً للعالم المادي. ويتوصل سملسر، مع ذلك، إلى خلاصة أتفق معها كثيراً: «يمكننا حتى القول إن التأرجح يجبرنا على التفكير العقلي أكثر حتى مما تفعل التفاضلات (Preferences) بسبب أن النزاع يحتمل أن يكون دافعاً أقوى من الرغبة على التفكير». انظر: Neil J. Smelser, «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences,» *American Social Review*, vol. 63, no. 1 (February 1998), p. 7.

(٧٠) Michel Cazenave, dirs., *Dictionnaire de l'ignorance: Aux frontières de la science*, bibliothèque Albin Michel (Paris: A. Michel, 1998).

(٧١) «[إن مفهوم التحرر من الأوهام (Disenchantment) للعالم] يرجع عن طريق المفارقة إلى تمجيد العالم الأرضي. وبالتالي فهو جدير بالاهتمام الفكري الذي أعطاه أرسطو لعالم السماء. فالعلم القديم أنكر عملية التكوّن والتنوع الطبيعي اللذين اعتبرهما أرسطو صفات للعالم المتدني الأرضي. وبهذا المعنى، فإن العلم القديم قد نزل بالسماء إلى الأرض... إن التغير الجذري في رؤية العلم الحديث والمتمثل في التحوّل في اتجاه العالم المؤقت الزائل والمتعدد يمكن النظر إليه كاتجاه معاكس للحركة التي أنزلت عالم سماء أرسطو إلى الأرض. والآن فنحن نرفع عالم الأرض إلى عالم السماء» انظر: Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, foreword by Alvin Toffler (Boulder, CO: New Sciences Library, 1984), pp. 305-306.

عسل ورماد:
حول مئوية ليفي ستراوس

محمد الدهان(*)

أستاذ في جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

مقدمة

في الثامن والعشرين من شهر حزيران/يونيو الماضي حلّت الذكرى المئة لميلاد الباحث الفرنسي كلود ليفي ستراوس (Claude Levi - Strauss)، الذي يعتبر من أهم الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين، إن لم يكن أهمهم، بالنظر إلى خصوبة إنتاجه وتنوع كتاباته التي تتميز بالدقة العلمية وعمق التحليل والاعتماد على منهج صارم يكاد يضاهي العلوم البحتة. وتعتبر السنة الحالية سنة ليفي ستراوس بامتياز، حيث شرع العديد من المؤسسات في فرنسا وخارجها في تنظيم لقاءات وندوات علمية حول مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوي وكاتب **المدارات الحزينة** (Lévi-Strauss, 1995)، أي العمل الذي عرَّف الجمهور الواسع بأهمية الفكر الأنثروبولوجي ودوره في ترسيخ قيم التسامح وقبول الثقافات المختلفة. وقد شرعت دار النشر لابلياد في نشر الجزء الأول من أعمال ليفي ستراوس، من ضمنها المؤلف السالف الذكر. وتستعد العديد من الجامعات في أمريكا الجنوبية، وخصوصاً جامعة ساوباولو في البرازيل، للاحتفال بهذه المئوية نظراً إلى الأهمية التي أولاها ليفي ستراوس لهنود أمريكا الجنوبية في أعماله من جهة، ودوره في إرساء دعائم البحث العلمي في هذه الجامعة التي درس فيها في الثلاثينيات من القرن الماضي إلى جانب المؤرخ الكبير فرناند بروديل (Fernand Braudel) وعالم الاجتماع روجيه باستيد (Roger Bastide)، من جهة أخرى. وقد كانت البرازيل بمثابة المحطة الأولى والأساسية في مشواره العلمي، حيث اكتشف منبهراً حياة الهنود في أدغال الغابة الاستوائية، وما تتميز به ثقافتهم من غنى، سواء على مستوى التصورات وأنظمتهم القرابية أو على مستوى علاقتهم بالطبيعة والقوى الماورائية. واكتشف في آن واحد ميوله الأنثروبولوجية من خلال إقامته بين قبائل «بورورو» و«نامبيكوارا» التي خصص لها أجمل صفحات مؤلفه **المدارات الحزينة**.

وقد كان للمصادفة دور كبير في تحديد مسار الباحث واختياره لميادين بحثه وموضوعاته، بما في ذلك إقامته في القارة الأمريكية. وكما يحلو لستراوس أن يُذكّر بذلك، فقد تحدد كل شيء في صباح خريفي من عام ١٩٣٤ حين رن جرس الهاتف ليخبره مدير

(*) البريد الإلكتروني: mohamedahan@gmail.com.

المدرسة العليا للأساتذة بباريس عن وجود منصب شاغر لتدريس علم الاجتماع في جامعة ساوباولو. وكان ستراوس حينها يدرّس الفلسفة في الثانوية العامة بعد أن حصل على شهادة الكفاءة في هذا التخصص، بالإضافة إلى إجازة في الحقوق. وقد صرح بأن الرحلة إلى البرازيل كانت أهم تجربة عاشها، لأنها فتحت له الباب على مصراعيه لصوغ نظرية متكاملة حول المجتمع والثقافة، ومكّنته من دراسة البنى الخفية التي تتأسس عليها المجتمعات البشرية، سواء بنى القرابة أو الأنساق الفكرية في أشكالها المختلفة، مثل التصورات الدينية وأشكال التعبير الفني.

وما كان في وسع ستراوس أن يجد الأدوات العلمية، المفاهيمية منها والمنهجية، لصوغ هذه النظرية، لولا إقامته الثانية بالقارة الأمريكية، وتحديداً في نيويورك التي ذهب إليها في بداية الحرب العالمية الثانية مع مجموعة من كبار المثقفين الأوروبيين، كان من بينهم الباحث اللغوي رومان جاكبسون (Roman Jakobson)، والشاعر السريالي أندريه بروتون (André Breton)، والرسام التشكيلي ماكس إرنست (Max Ernst).

لقد أثر جاكبسون بشكل كبير في فكر ستراوس، الذي اكتشف عن طريقه أهمية المنهج البنيوي المطبق في علم الأصوات، وما وصل إليه من نتائج مثمرة على يد الباحث التشيكي تروبتسكوي (Troubetzkoi). وكان هذا الأخير قد اعتمد على دراسة الظواهر الصوتية من خلال ربط الأصوات اللغوية في ما بينها في إطار أنساق صوتية، مرتكزاً على الأساس اللاشعوري لهذه الظواهر. وبيَّن هذا الباحث أنه يستحيل فهم الطريقة التي تشتغل بها الأنساق الصوتية دون ربط الأصوات بعضها ببعض، تماماً كما فعل الباحث السويسري فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) حين أكد أن اللغة تشكل نسقاً يتكوّن من أجزاء مترابطة، وأن في وسع الباحث الوصول بهذه الطريقة إلى فهم القوانين التي تتحكم في اشتغال الأنساق اللغوية.

لقد تفطن ستراوس لأهمية المنهج البنيوي، وفكر في إمكانية تطبيقه على الظواهر الاجتماعية، وخصوصاً على علاقات القرابة التي سبق أن اكتشف أهميتها بالنسبة إلى القبائل التي درسها خلال إقامته في البرازيل. لقد فهم ستراوس أن اللغة نسق من بين الأنساق التي يستعملها الإنسان للتواصل، وأن الحياة الاجتماعية تتأسس على جهاز رمزي متعدد الأنساق والمستويات. وإذا كانت القرابة من النوع نفسه الذي تنتمي إليه الظواهر اللغوية، فإن الباحث لن يجد صعوبة في تطبيق المنهج البنيوي على هذه الظواهر لفهم القوانين التي تتحكم في تبادل النساء داخل المجتمعات البشرية والطريقة التي تشتغل بها أنساق القرابة بشكل عام. فإذا كان الجهاز الصوتي عند الإنسان قابلاً للنطق بعدد كبير من الأصوات، ومع ذلك لا تستعمل اللغات الطبيعية البشرية سوى عدد محدود من الأصوات من بين كلّ الأصوات الممكنة، فكذلك الأمر بالنسبة إلى باقي الظواهر الثقافية. كلّ مجموعة بشرية تختار مجموعة من الخصائص التي تناسبها دون أخرى، وتشترك مع المجتمعات الأخرى في احترام بعض القواعد الكونية مثل منع زواج المحارم.

إن العائلة البيولوجية هي النواة الصلبة التي تنبني عليها أنظمة القرابة بأشكالها

المتعددة. مع ذلك، فإن الذي يجعلها ظاهرة اجتماعية هو انفصالها عن أصلها الطبيعي، وتبقى في آخر المطاف مجموعة من التصورات والأنساق الرمزية القابلة للتحليل والتأويل، مثل الأنساق اللغوية.

لقد ركّز ستراوس في مؤلفه المشهور **البنى الأولية للقرابة** (Lévi-Strauss, 1949) على أهمية الزواج في المجتمعات البشرية، لأنه يفترض من جهة منع العلاقة الجنسية بين الأبناء وآبائهم (قاعدة منع زواج المحارم) ويؤسس من جهة أخرى القرابة وعلاقة التبادل الأسري والمصاهرة. إن قواعد الزواج وعلاقات القرابة في تعددها واختلافها تنحو نحو هدف واحد، يتمثل في إدماج العائلة البيولوجية في المجتمع الواسع.

أولاً: الفكر الأسطوري

كانت السنوات التي أمضاها ستراوس في نيويورك خلال الحرب العالمية الثانية أساسية بالنسبة إلى تطوره العلمي؛ إذ تحددت خلال هذه الحقبة توجهاته المعرفية واتضحت معالم القضايا والموضوعات التي ستشغل باله طوال العقود اللاحقة. فأطروحته المشهورة حول بنى القرابة كانت ثمرة اكتشافه المنهج البنيوي، كما أسلفنا القول. كما أن اهتمامه بدراسة موضوع الأساطير، التي خصها بمؤلف يعتبر مرجعاً أساسياً عند المتخصصين، كان نتيجة قراءته لأعمال فرانز بواص (Franz Boas). وفي هذا الصدد يحكي ستراوس عن جهله خلال بداية إقامته في نيويورك تاريخ الفكر الأنثروبولوجي، وكيف كان يمضي جزءاً كبيراً من وقته في المكتبة ليهيئ الدروس التي أسندت إليه مهمة تدريسها في هذا التخصص بلغة لم يكن يمتلك ناصيتها.

يرى ستراوس أن وظيفة الأنثروبولوجيا هي دراسة البنى الذهنية من خلال تجلياتها في المؤسسات الاجتماعية والأنساق الرمزية كاللغة والأساطير، ويعتبر أن هناك قواعد تتحكم في النشاط الذهني للإنسان.

لقد تبيّن للباحث، بعد غوصه العميق في دراسة وتحليل بنية الأساطير الهندية المنتشرة على طول القارة الأمريكية، أن الفكر الأسطوري يعكس في غناه وتنوعه بنية العقل البشري. إنه يستعمل صوراً مجازية مستقاة من العالم الطبيعي تتضمن حيوانات ونباتات وكواكب وأجراماً، يعيد تشكيلها وصوغها لإضفاء معنى على الكائنات والأشياء. إن هذه الصور هي بمثابة مقولات، تأخذ شكلاً مختلفاً من منطقة إلى أخرى لكنها تعبّر عن العلاقات المنطقية نفسها. هذه الصور تتضمن قائمة من المتعارضات والتقابلات مثل الرجل والمرأة، الطعام الطازج والطعام المطهو، العسل والرماد. وبالنسبة إلى موضوع الطعام مثلاً، أبرز ستراوس الأفكار الأساسية التي تتكرر في الأساطير التي تناولت هذا الموضوع مثل أصل النار، والنباتات الصالحة للأكل، وارتباطاً بذلك موضوع زواج المحارم وانتقام الأب... وقد قام ستراوس في هذا الصدد بتحليل سبع وثمانين أسطورة جمعها في مؤلفه **الطازج والمطهو**، مبيّناً غناها على المستوى الدلالي. وقد عمل على تقسيمها إلى مقاطع أساسية، ثم قام بربط هذه المقاطع بعضها ببعض مبرزاً الأنساق الأسطورية التي تنتمي إليها، مع إبراز المفاهيم

والتقابلات الموجودة في كلّ أسطورة على حدة. وتبيّن له أن ثمة بنية منطقية لهذه الأساطير، وأن كلّ أسطورة تساعد في فهم الأساطير المشابهة لأن هناك موضوعات تتكرر في أساطير تبدو مختلفة ظاهرياً، وهو ما يؤكد انتماءها إلى الجذع نفسه رغم وجودها في مناطق مختلفة وأحياناً متباعدة جداً.

١ ـ من العسل إلى المطهو

في السياق نفسه حلّل ستراوس في كتابه من **العسل إلى المطهو** مئة وخمسين أسطورة من أمريكا الجنوبية، وعنوان الكتاب هذا يحيل إلى التعارض الموجود بين العسل والتبغ في تصور السكان الأصليين لهذه المنطقة؛ فالعسل يتميز بحلو مذاقه وسيولته وليونته على عكس التبغ ذي المذاق القوي والحار؛ العسل يرمز إلى الحياة والطبيعة باختلاف التبغ الذي يرتبط في ذهن الهنود بعوالم غيبية نظراً إلى استعماله كمخدر. إن أهم اختلاف بين التبغ والعسل يكمن في المعنى الجنسي الذي يضفيه الهنود على استهلاك العسل. إنه من جهة مثير للحواس نظراً إلى مفعوله في الجسم، وهو من جهة أخرى مرتبط في ذهنية الهنود بعقد القران، حيث يتم تقديمه كمهر للزوجة التي تهديه بدورها للأم... إن العسل يرمز إلى قدرة الزوج على تخصيب زوجته التي تهدي هذه الخصوبة إلى ذويها. إن التعارض الموجود بين التبغ والعسل يحيلنا إلى التعارض الموجود بين الطبيعة والثقافة. العسل موجود قبل اكتشاف النار بينما يفترض التبغ وجود هذه الأخيرة ليتحقق مفعوله. وقد اكتشف ستراوس في هذا الصدد أن كلّ الأساطير التي تتحدث عن العسل تحيل إلى موضوع النار، وهذه الأخيرة تحيل إلى موضوع التبغ، الأمر الذي يؤكد الرابطة بين العنصرين وتوظيف الأسطورة للتعبير عن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة.

لقد أخطأ الكثير من الباحثين حين اعتقدوا أن الفكر الأسطوري هو فكر سابق على المعرفة المنطقية، وأنه خاص بالشعوب البدائية. في مؤلفه **الفكر المتوحش** (١٩٦٢)، فنّد ستراوس هذا الادعاء مبيّناً وجود استمرارية بين هذا النوع من التفكير والفكر العلمي الذي يتأسس عليه إدراك الإنسان الحديث. نحن نستعمل أساليب وطرقاً في التفكير لا تختلف جذرياً عن الفكر الأسطوري. كما أن انتشار التصورات الأسطورية في المجتمعات الحديثة ـ وإن اختلفت ظاهرياً في مضمونها عن التصورات الأسطورية القديمة ـ دليل على حاجتنا إلى الفكر الأسطوري وما يواكبه من ممارسات طقسية.

كان هذا الفكر ضرورياً حين كانت الحواس مصدراً أساسياً للمعرفة، وقد تأسست عليه كلّ الأشكال اللاحقة، بما في ذلك العلم الحديث. لقد أخضع ستراوس الخطاب الأسطوري لقراءة شبيهة بتلك التي يقوم بها المحلل النفساني حيث يتوخى دراسة الأحلام أو الأعراض النفسية. فهناك، من جهة، المحتوى الظاهر للصورة الأسطورية وما تسرده من وقائع بواسطة صور مجازية، وهناك من جهة أخرى المعنى الخفي الذي يتعين على الباحث إبرازه من خلال ربط محتوى الأسطورة بإطارها الاجتماعي. وفي هذا الصدد بيّن ستراوس التوظيف الأيديولوجي للأساطير في المجتمعات البشرية، حيث تستعمل هذه الأساطير

لتزييف حقيقة العلاقات بين الفئات الاجتماعية. وقد قدم الباحث نموذجاً عن هذا التزييف في كتاب **المدارات الحزينة** الذي يخص الأساطير المؤسسة للعلاقات الاجتماعية عند قبائل بورورو.

هناك أسطورة تقول إن ثمة علاقات مصاهرة بين عشيرتي Céra وTugaré وفق قاعدة الزواج الخارجي، وإن تبادل النساء بين المجموعتين مبني على تكافؤ الفرص بين كلّ الأفراد الذكور في سن الزواج. لكن الأسطورة تتجاهل معطى أساسياً يتعلق بتقسيم العشيرتين إلى مراتب (عليا ومتوسطة وسفلى)، وأن التبادل الفعلي يتم بين الشرائح التي تحتل المرتبة الاجتماعية نفسها، وهو ما تغفله الأسطورة بشكل متعمد. إن وظيفة الأسطورة في هذه الحالة هي تكريس التمييز الموجود بين الفئات المكوّنة لكلّ عشيرة من خلال تأويل كاذب يهدف إلى طمس التناقضات القائمة بين المراتب الاجتماعية.

٢ ـ الإبداع الفني

في موازاة دراسته أنثروبولوجيا التصورات والمعتقدات عند القبائل الهندية في القارة الأمريكية، اهتم ستراوس بالتعبير الفني عند هذه القبائل التي لا تميز في حقيقة الأمر بين الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية التي تتداخل فيها كلّ العناصر بشكل منسجم بحيث يصعب التمييز لأول وهلة بين ما هو فني وما هو ديني وما يرتبط بالحياة اليومية.

اكتشف ستراوس البُعد الجمالي لهذه الثقافة خلال إقامته في نيويورك، حيث تعرف بمعية الشاعر بروتون والفنان التشكيلي إرنست ومجموعة من المثقفين الأوروبيين الذين استقبلتهم المدينة خلال الحرب، على بعض الإبداعات التي كانت تعرض في المتاحف أو تباع لعشاق التماثيل والأقنعة والفنون البدائية في المحلات المخصصة لذلك. وقد قام ستراوس بدور ريادي في التعريف بهذا التراث الفني، وخصوصاً ما يُعرف بفن الساحل الشمالي الغربي الذي اقتنى نماذج منه بعد اكتشافه جمالية المنتوجات المعروضة في المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي. وقد عبّر ستراوس في عدد من المقالات التي كتبها في هذا الشأن، بأسلوبه الشاعري والدقيق في آن، عن انبهاره بهذه التحف الفنية التي تحقق حلم الطفولة في شكل صور غريبة تتعايش فيها حيوانات أليفة وأشياء يصعب إيجاد مقابل لها في الواقع: أشجار وحيتان، كائنات تضم أطرافها، ووجوه تبتسم في مشاهد تذكر أحسن ما أنتجه الفن المعاصر. ولا يتردد ستراوس في مقارنة هذه المنتوجات الفنية بأعمال الرسام بيكاسو، مع ذكر الفارق في كونها من إنتاج مجموعة بشرية بأكملها.

وتجدر الإشارة إلى أن ستراوس (Lévi-Strauss, 1975) خصص مؤلفه *La Voie des masques* لهذا الموضوع، كما سبق أن نشر مقالاً خصصه لرسوم الوجه عند القبائل الهندية في البرازيل تناول فيه موضوع التصورات الازدواجية عند مجموعة كادوفيو (Caduveo) وقارنها بمثيلاتها عند قبائل الساحل الشمالي الشرقي السالفة الذكر. ويعود هذا الاهتمام إلى قراءته للمؤلَّف المشهور **الثقافة البدائية** لبواص وبشكل خاص مقاله المعنون «الفن البدائي» (١٩٢٧).

ثانياً: الحضارة والتاريخ

في عام ١٩٥٢، وبطلب من منظمة اليونيسكو، نشر ستراوس *Race et histoire*، وهو كتاب صغير الحجم لكن تأثيره كان بالغاً في الأوساط الفكرية نظراً إلى أهمية القضايا التي أثارها الباحث مثل العلاقة بين النظرية التطورية والأيديولوجيا العنصرية وأسباب الاختلاف الثقافي بين الشعوب وشروط الإبداع الحضاري، وهي قضايا ما زالت تستأثر باهتمام الباحثين إلى اليوم.

لقد انتقد ستراوس التصور السائد بشأن التاريخ عند دعاة الفكر التطوري الذين يرسمون أهدافاً مسبقة لتطور المجتمعات البشرية. فهُم يعتبرون أن كلّ الشعوب تسير في اتجاه تحقيق الغايات نفسها لكن إيقاع التطور وحده مختلف. هناك شعوب قطعت أطواراً مهمة في اتجاه التقدم، وأخرى عاجزة عن مسايرة الركب. هناك شعوب قادرة على تحقيق تراكم حضاري، وأخرى تعيد تكرار التجارب نفسها دون الاستفادة من خبرة الأجيال السابقة. وقد استعمل ستراوس تقابلاً أصبح شائعاً يميز فيه دعاة هذه النظرية بين ثقافات تراكمية (Cultures umulatives) وثقافات ساكنة (Cultures stationnaires).

لقد فنّد ستراوس هذه الأطروحة التي اعتمدتها الأيديولوجيا العنصرية والفكر الاستعماري الذي وظّفها لتبرير الهيمنة بدعوى نشر القيم الحضارية ومساعدة الشعوب المتأخرة على مواكبة التطور. وبيّن الباحث، معتمداً على نتائج الدراسات التاريخية وعلم الحفريات، أن حضارات مختلفة كانت موجودة في الفترات التاريخية نفسها وحققت إنجازات ثقافية دون أن تمر بالمراحل التي يفترضها هذا النوع من التحليل. إن القدرة على الابتكار والتراكم الثقافي ليست خاصية تميز مجتمعاً دون غيره، كما أن التقدم الحضاري ليس برنامجاً مسطّراً في زمان خطي. فكلّ مرحلة تاريخية تكون حبلى بالإمكانيات والاحتمالات، وليس هناك ضمانة مسبقة حول آفاق التطور.

انتقد ستراوس مفهوم الغاية موضحاً أن التاريخ لا يسعى إلى تحقيق أهداف محددة، وأن هناك اختلافاً في مسار الشعوب. إن التقدم فكرة نسبية، كما أن معايير التفوق الحضاري تختلف من ثقافة إلى أخرى.

إن التاريخ البشري مغامرة مليئة بالاحتمالات والمفاجآت التي يصعب توقع كنهها. والتراجع مثل التقدم أمر وارد في حياة الشعوب. وكان في إمكان ستراوس أن يردد قولة الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (Ernest Bloch) في هذا الشأن: «ليس لنا أي ضمانة بالنسبة إلى المستقبل إلا التفاؤل».

إن خاصية الجمود أو البرود، الذي تنعت بهما النظرية التطورية المجتمعات التقليدية، مجرد افتراء ووهم أيديولوجي ناتج من ضبابية في الرؤيا ومن نزعة التمركز حول الذات (Ethnocentrisme)، وإدراك الآخر انطلاقاً من الأنا. وثنائية البرود والسخونة في الحديث عن خصائص الشعوب لا تصمد أمام التحليل الرصين. كلّ الشعوب تتحرك وتراكم رغم اختلاف الإيقاع في الحركة والتراكم. إن ما يفسر الاختلاف ظاهرياً بين المستوى الذي وصل إليه كلّ

مجتمع على حدة هو نوعية التراكم والإيقاع اللذين يتمان من خلاله. لقد تحدث ستراوس في هذا الصدد عن ظهور تركيبات ثقافية (Complexes culturels) انتقل فيها التراكم من الكم إلى الكيف، وحدثت فيها طفرة نوعية لأن الاكتشافات وتراكم الخبرات سارا في اتجاه واحد كما حدث ذلك خلال ثورة العهد الحجري في الشرق الأوسط أو خلال الثورة الصناعية في أوروبا.

إن حركية التطور تسير في اتجاه الخصوصية والشمولية في آن واحد. وكلّ الثقافات البشرية هي نتيجة لهذه الحركية التي تدفعها إلى مزيد من الاندماج في أفق تحقيق الذات الحضارية. إن الثقافة البشرية تبقى خلّاقة ومبدعة ما دام هذا التنوع قائماً لأن المصب يستفيد من ينابيعه ويجف من تصحر الأنهار. إن الخطر الذي يهدّد الحضارة البشرية هو هيمنة نموذج ثقافي أحادي (Monoculture). وقد بدأت بوادر هذا العقم الثقافي تبرز مع هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي الذي ينحو دائماً إلى نفي ما عداه، وهو ما دفع ليفي ستراوس إلى كتابة عبارته المشهورة في مطلع **المدارات الحزينة**: «إن ما تعلمته من الأسفار هو ما رأيته من قذارة رميناها في وجه البشرية».

ثالثاً: الأنثروبولوجيا والتاريخ

لقد تعرض ستراوس، والفكر البنيوي الأنثروبولوجي عموماً، لانتقاد من لدن المؤرخين والمفكرين الماركسيين في مرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي. هذا النقد ينصب أساساً على جهل البُعد التاريخي لتطور المجتمعات البشرية وسجن هذه الأخيرة في بنى قارة تعيد تكرار نفسها وتعمل فقط على المستوى الأفقي، كما هو الحال بالنسبة إلى بنى القرابة.

لقد حاول ستراوس أن يجيب عن هذه الانتقادات في بعض المقالات التي كتبها حول العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ، مثل المقال الذي يحمل العنوان نفسه والذي سبق أن نشره عام ١٩٤٩، أي في العام نفسه التي نشر فيه مؤلفه المشهور **البنى الأولية للقرابة**. وقد أوضح في المقال المذكور أن هناك تكاملاً بين مقاربة المؤرخ وعالم الاجتماع؛ فالأول ينظم معطياته حسب الشروط الواضحة والشعورية في الحياة الاجتماعية، بينما يبحث عالم الاجتماع عن المستوى اللاشعوري لهذه الظواهر. لقد تنبّه المؤرخون لأهمية هذا البعد اللاشعوري من خلال اهتمامهم بالدراسات الأنثروبولوجية، مما دفعهم إلى اقتناء منهج يهتم في آن واحد بالبُعد الاجتماعي والتاريخي، وهو ما يعرف بالأنثروبولوجيا التاريخية التي أعطت نتائج مبهرة فيما يسمّى تاريخ العقليات أو التاريخ الجديد كما أسسته مدرسة الحوليات بفرنسا. وقد استفاد علماء الاجتماع بدورهم من هذا المنهج الذي يسلط أضواء جديدة على الموضوعات التي تدخل في صلب تخصصهم، كالظواهر الدينية وأشكال المقدس وأنماط العيش وأنثروبولوجيا الجسد والأنثروبولوجيا الرمزية، إلى غير ذلك من القضايا.

من بين الأسباب التي دفعت بعض المؤرخين إلى انتقاد ستراوس في مقاربته لتطور المجتمعات البشرية هو تمييزه المشهور بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة (Sociétés froides et sociétés chaudes)، وهو تمييز عبّر عنه في درسه الافتتاحي في «الكوليج دو فرانس» في كانون الثاني/يناير ١٩٦٠، وفُهم الأمر على أن ستراوس يضع المجتمعات التقليدية خارج

التاريخ حين وصفها بالجمود وغياب الديناميكية، على عكس المجتمعات الحديثة التي وصفها بالساخنة لما يحدث فيها من تغييرات سريعة وما يميزها من حيوية. إن ما أراد ستراوس أن يبيّنه في هذه المحاضرة هو علاقة الشعوب بماضيها. هناك شعوب تستفيد من خبرة الماضي لرسم معالم المستقبل، كما هو الأمر بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة، على عكس المجتمعات التقليدية التي تقدس الماضي وتحاول استنساخه في الحاضر. إن هذا التمييز لا ينفي تاريخية هذه المجتمعات بل يوضح علاقتها بالحاضر والماضي.

رابعاً: ستراوس والوطن العربي

لقد كان تأثير ستراوس بالغاً في النخبة المثقفة في الوطن العربي، وبشكل خاص في دول المغرب، نظراً إلى ارتباط الباحثين بالجامعات الفرنسية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على الأقل. لقد كانت مؤلفاته تدرَّس في أقسام علم الاجتماع والفلسفة، وكانت تغذّي النقاشات الفكرية حول العلاقة بين الثقافات والهوية والاختلاف، وتستعمل لنبذ الفكر العنصري ضد الجالية العربية في أوروبا.

في المقابل نلاحظ غياباً شبه كامل للعالمين العربي والإسلامي في كتابات ستراوس باستثناء مقال نشره حول باكستان (Lévi-Strauss, 1951) في رسالة اليونيسكو عام ١٩٥١، تحدث فيه عن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الدولة الحديثة النشأة آنذاك، وبعض الصفحات في **المدارات الحزينة** عبّر فيها عن موقفه من الإسلام كدين وحضارة من خلال مقارنته بالديانة البوذية. ولنقرأ ما كتبه في هذا الصدد:

إنني أعرف سبب مضايقتي من الإسلام: إنني أجد فيه عالمي الأصلي. الإسلام هو غرب الشرق. وبشكل أدق، كان عليَّ أن ألتقي بالإسلام لكي أفهم المخاطر التي تحدق بالفكر الفرنسي... إننا مثل المسلمين طوباويون، نستمد سلوكنا من الكتب ولنا قناعة بأنه يكفي أن نحل مشكلاتنا على الورق لكي نتخلص منها. إنني لا أقبل هذه الصورة التي تضطرني إلى الاعتراف بمدى تأثير الإسلام في الفكر الفرنسي (Lévi-Strauss, 1955: 484).

إن ما يثير الانتباه في مقاربة ستراوس للإسلام هو ازدواجية الأحكام التي يدلي بها في هذا الشأن. فتارة يعبّر عن نوع من الإعجاب لما حققته الحضارة الإسلامية في أوج تألقها حين أضحت نموذجاً للفكر الفرنسي، وكانت تمثّل نموذجاً في التسامح وقبول الأقليات الدينية والعرقية، وتارة أخرى يدلي بأحكام قاسية في حق الديانة الإسلامية التي تمثل في رأيه تراجعاً مقارنةً بالديانات الكبرى، وخصوصاً البوذية والمسيحية. إنه ينتقد في الإسلام نزعته الذكورية وسجنه للمرأة في عالم منغلق. إن كلّ الوسائل المستعملة لتغليف جسم المرأة في أغطية وحُجُب واقية من العين، نابعة من الخوف الذكوري من فقدان الشرف. وهذه المخاوف هي نتيجة للتربية الدينية التي تولّد في ذهن المسلم صراعاً نفسياً قوياً لتقترح عليه في آخر المطاف حلولاً من الصنف المشار إليه.

كما انتقد ستراوس الميول الإقصائية للإسلام ضد من يخرج عن العقيدة. إنه يرى في

الإسلام ديانة كبرى «... تتأسس على غياب أي مقدرة على ربط علاقة مع الخارج... إن التعصب الإسلامي يأخذ شكلاً غير شعوري عند من يمارسه... إن دعاة التعصب الديني غير قادرين على قبول الآخر كآخر، وهذا هو الأمر الخطير. إن السلاح الوحيد الذي يستعملونه للهروب من مساءلة الذات ومن الشعور بالمهانة هو إعدام الآخر باعتباره شاهداً على إمكانية وجود قناعة وسلوك مختلفين» (Lévi-Strauss, 1955: 484).

في جل الصفحات التي خصصها ستراوس للإسلام كدين وحضارة وثقافة نستشف نفوراً إن لم نقل عداء واضحاً وصريحاً. فبخصوص علاقة الغرب بالشرق يرى الباحث أن الإسلام مثَّل حجر عقبة أمام انصهار العالم القديم (البوذي والأوروبي). لقد «أحدث (الإسلام)... انشطاراً في عالم أكثر منه تحضراً». إن الديانة المسيحية جاءت قبل أوانها، ولم تفلح في تحقيق هذا الانصهار لأنها احتذت بالإسلام وأصبحت متأثرة به. إن الإسلام شكّل تراجعاً مقارنةً بالديانتين البوذية والمسيحية لأنه ربط السماء بالأرض والسياسة بالدين. هذا التراجع يلمسه ستراوس في كل مناحي الحياة الاجتماعية، من الفن إلى نظام الحكم، مروراً بالطبخ وعادات الأكل. وفيما يخص هذه النقطة الأخيرة لاحظ ستراوس بامتعاض أن المسلمين يأكلون بأصابعهم، وأن المسألة ناتجة من تعاليم دينية هدفها التفرد والاختلاف عن عادات الشعوب الأخرى... أما بخصوص فنون الهندسة المعمارية وفنون الزخرفة، فإن الإنجازات تبقى ناقصة بسبب الحظر الذي يطال الصورة في الإسلام... ولم يستثن ستراوس من هذا النقد حتى المقابر. إنه لا يفهم السبب الذي يدفع المسلمين إلى وضع أمواتهم في لحود ضيقة بينما يشيدون أضرحة فخمة في محيط القبر نفسه بحيث لا يستفيد المدفون من الثراء المحيط به. بينما نجد العكس في الثقافة المسيحية، حيث يعكس اللحد ثراء القاطن فيه...

هذه بعض الأحكام الجاهزة على الثقافة الإسلامية التي عبّر عنها ستراوس في الصفحات الأخيرة من كتاب **المدارات الحزينة**. وهي تتعارض مع المواقف التي كثيراً ما دافع عنها بخصوص التعددية الثقافية، والحق في الاختلاف، وحياد الموقف الأنثروبولوجي، والنسبية الثقافية. لقد استغلت بعض الأوساط اليمينية هذه الفقرات من المؤلَّف المذكور، بالإضافة إلى تصريحات ما فتئ الباحث الكبير يكررها في وسائل الإعلام، لتكريس العداء لكل ما له علاقة بالوطن العربي تحت ذريعة رفض التطرف الديني. واللافت للانتباه هو أن ستراوس نفسه اعترف أكثر من مرة بقلة اطلاعه على كل ما يتعلق بالوطن العربي. إن ما كتبه حول الإسلام في **المدارات الحزينة** هو نتيجة سفره في بداية الخمسينيات إلى الهند وباكستان في إطار مهمة أسندتها اليونيسكو إليه حيث عُيِّن آنذاك كاتباً عاماً لمصلحة الدراسات الاجتماعية في المنظمة. وكيف ما كانت صحة المعلومات التي استقاها خلال إقامته في هذه الأمصار، فإنها تبقى نسبية ولا يحق تعميمها على كلّ البقاع العربية والإسلامية.

لاحظ المتتبعون لتطور فكر ستراوس تغييراً في مقاربته لموضوع العنصرية. فإذا كان موقفه واضحاً في هذا الشأن في نصوصه الأولى، وبالأخص في كتاب **العرق والتاريخ**، حيث دحض بشكل قاطع كلّ ادعاء فيما يخص التفوق العرقي المبني على أسس بيولوجية وثقافية، وفنّد المرجعية النظرية التي يعتمد عليها الفكر العنصري، فإن الأمر يختلف في

النصوص اللاحقة كمؤلَّف **العرق والثقافة** (Lévi-Strauss, 1971) أو **النظرة المبتعدة** (Lévi-Strauss, 1983).

في هذين المؤلَّفين حاول ستراوس أن يبرر حق التمييز القيمي بين الثقافات، ووضعها في هرم تراتبي، وتبرير نبذ ثقافة مقارنةً بأخرى. لنقرأ ما كتبه في هذا الصدد في **النظرة المبتعدة**:

إن العنصرية نظام فكري يربط الخصائص الثقافية والأخلاقية لمجموعة من الأفراد ــ كيفما كانت العلاقة التي تجمعهم ــ بتكوينهم الجيني.

... لا يمكن أن نضع في الخانة نفسها مواقف أفراد أو جماعات، ينفرون إمّا جزئياً وإمّا كلياً من قيم أخرى، بحكم انتمائهم وإخلاصهم لبعض القيم. ليس ذنباً أن نضع طريقة معينة في العيش والتفكير فوق كلّ الأشكال الأخرى، ولا نشعر بأي جاذبية إزاء ثقافة معيّنة مع كلّ احترامنا لها (Lévi-Strauss, 1983).

ليس عيباً أن يُغيّب ستراوس الوطن العربي من اهتماماته وألّا يشعر بجاذبية نحو مقوماته الأخلاقية والثقافية وحضارته وفكره وتاريخه، لكن ليس من حقه أن يطلق أحكاماً نهائية على حضارة متعددة الأصول تضم في ثناياها ثقافات فرعية تتنوع بتنوع الأقطار والأجناس واللهجات والثقافات والرؤى وحتى الأيديولوجيات، بما فيها من يساير موقفه العدائي من التعصب الديني.

من المدهش أن يكتب ستراوس في رسالة إلى المفكر الاجتماعي ريمون آرون (Raymond Aron) كلاماً من هذا القبيل: «إن احتكاكي القليل بالعالم العربي ولّد عندي نفوراً نهائياً إزاء هذا العالم». وكيف ما كان الأمر، فإن المثقفين العرب يميزون من جانبهم بين العسل والرماد، ولن تولد لديهم هذه التصريحات نفوراً نهائياً من كاتب **العرق والتاريخ** ومؤلف **المدارات الحزينة** □

المراجع

Lévi-Strauss, Claude (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1951). «Le Pakistan: Foyer spirituel, réalité nationale.» *Le Courrier de l'UNESCO*: vol. 5, mai.

Lévi-Strauss, Claude (1952). *Race et histoire*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (Race Question in Modern Science)

Lévi-Strauss, Claude (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon. (Terre humaine)

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1971). *Race et histoire*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

Lévi-Strauss, Claude (1975). *La Voie des masques*. [Genève]: A. Skira. (Les Sentiers de la création)

Lévi-Strauss, Claude (1983). Le Regard éloigné. Paris: Plon.

تمرين سوسيولوجي في فهم ولادة شاعر: نزار قباني ودمشق الأربعينيات(*)

محمد علي الأتاسي(**)

باحث سوري.

مقدمة

في بداية حقبة الأربعينيات من القرن العشرين، يوم كانت مدينة دمشق لا تزال خاضعة للانتداب الفرنسي وفي ذروة الحرب العالمية الثانية التي كانت تلقي بظلالها من فقر وعوز وشح في المواد الغذائية على معظم بلدان المشرق العربي، نشرت إحدى الصحف الأدبية الناشئة **الصباح** بتاريخ ١٣/٤/١٩٤٢ قصيدة لشاعر شاب ومغمور، أتم لتوه تعليمه الثانوي ودخل كلية الحقوق في الجامعة السورية وعمره لا يتجاوز التاسعة عشرة. الشاعر اسمه نزار قباني، والقصيدة عنوانها «نهداك»، ونسختها الأولى كتبها الشاب الدمشقي على هامش كتاب «الشريعة الإسلامية» وهو يستمع إلى إحدى محاضرات الجامعة (قباني، ١٩٩٩: ٢٤٦). نعرض هنا بعضاً من مقاطعها، مع الإشارة إلى أن هذه النسخة تختلف بعض الشيء عن «نهداك» المنشورة في الديوان الأول للشاعر الذي طبع في دمشق بعد ذلك بعامين (١٩٤٤) حاملاً عنوان **قالت لي السمراء:**

سمراء.. صبي نهدك الأسمر في دنيا فمي

نهداك كأسا شهوة حمراء تشعل لي دمي

مترجرجان تراقصا في الصدر رقص مرنم

صنمان عاجيان قد ماجا ببحر مضرم

صنمان.. إني أعبد الأصنام.. رغم تأثمي..!

(*) هذه الدراسة تستند أساساً إلى ورقة قدمتها باللغة الفرنسية في العام ١٩٩٩ في إطار الحلقة الدراسية للمعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (IFEAD). حاولنا في هذا البحث، مستعينين بمنهج علم الاجتماع، دراسة العوامل التي ساعدت على ولادة شعر نزار قباني داخل الوسط الأدبي لمدينة دمشق في حقبة الأربعينيات من القرن المنصرم. وتم الاعتماد في مجال دراسات سوسيولوجيا الأدب على كتابين مرجعيين هما: Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*, libre examen, politique, 2ème éd. (Paris: Seuil, 1998), et Norbert Elias, *Mozart, sociologie d'un génie* (Paris: Seuil, 1991).

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

لا تجزعي.. فاللثم للشعراء غيرُ محرم..!
فُكي أسيري صَدرك الفضي.. لا.. لا تظلمي
نهداك ما خلقا للثم الثوب.. لكن للفم
مجنونةٌ.. من تحجب النهدين أو هي تحتمي
مجنونةٌ من مر عهد شبابها لم تُلثم

وجذبت منها الجسم.. لم تنفر.. ولم تتكلم
صمتت على خدر اللذاذة صمتة المترنم
مخمورة.. مالت عليَّ بجسمها المتهدم
ورمت على كتفي ترنح خصرها المستسلم

سيالة بيدي كخمر الكأس في يدِ مغرم
ومشت إلى صدر السرير.. قتيلة من نهم
لهابة الأنفاس.. لا تغرى بطيف تندم
ومضت تعللني بهذا الثائر المتورم..!
وتقول: في سُكرٍ معربدةً بأرشق مبسم:
يا شاعري لم ألق في العشرين من لم يُفطم؟..

* * *

بعيداً عن مناهج النقد الأدبي، على مشروعيتها وأهميتها، تحاول هذه الدراسة من خلال مقاربة سوسيولوجية وتاريخية الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الإشكالية تنبع وتستند في الأساس إلى سؤال في المنهج، سنطرحه مختصراً بالشكل الآتي: كيف أمكن لقصيدة «نهداك»، بما تمثله من تحد لبعض القيم الاجتماعية المتعلقة بالجنس والمرأة والدين، أن تولد في دمشق الأربعينيات؟ ولماذا ولدت على يد شاعر دمشقي شاب ومغمور اسمه نزار قباني، دون غيره من شعراء زمنه؟

بعبارة أخرى، وإذا جاز القول، لماذا كُتبت هذه القصيدة ونُشرت في مدينة «محافظة اجتماعياً» كدمشق مقارنة بمدن أخرى كانت تعتبر في ذلك الزمن «منفتحة اجتماعياً»[١]،

(١) طبعاً لا نعني بتعبيري الانفتاح والانغلاق الاجتماعيين، إعطاء أي حكم قيمة معياري عن هذه المدن، ولكننا نحاول التدليل على الصورة التي كان يرسمها الحس الشعبي، وأحياناً العالم، لهذه المدن. وسيأتي في سياق النص بعض الاستشهادات من تلك المرحلة، تحيل إلى صورتي المحافظة والانفتاح لهذه المدن.

كبيروت والقاهرة؟ وكيف أمكن لمضمون التحدي الاجتماعي والأدبي فيها، أن يتجذر من خلال قصائد أخرى ضمها ديوان **قالت لي السمراء** الذي سينشره الشاعر على نفقته الشخصية بعد ذلك بعامين؟

ما هو واقع الناتج الشعري العربي بشكل عام، والناتج الشعري في مدينة دمشق بشكل خاص في ذلك الزمن (حقبة الأربعينيات)؟ ولماذا بدأت تظهر محاولات التجديد الشعري الجدية في تلك الحقبة بالذات، ليس في دمشق وحدها بل في العديد من المدن العربية أيضاً؟ وبالتالي لماذا ولد شعر نزار قباني في مدينة دمشق تحديداً دون غيرها من المدن؟ أو بمعنى آخر، ما هو الدور الخاص الذي لعبته هذه المدينة في ولادة هذا الشاعر وهذه الأشعار؟

ما مدى التجديد في الشكل والمضمون الذي مثّله ديوان **قالت لي السمراء** في فضاء الشعر العربي في ذلك الزمن؟ طبعاً مع الإشارة إلى أن هذا الديوان كان فاتحة لمزيد من قصائد ودواوين قبانية، ستذهب في ذات المنحى وستتجذر تباعاً في الأعوام اللاحقة!

هل من علاقة بين هذه اللحظة الأدبية التأسيسية، إذا جاز القول، وما كان يدور في دمشق في تلك الحقبة من مخاضات اجتماعية واقتصادية وسياسية يتم فيها تدريجياً انتقال حيز السياسة المدينية من مؤسسات وأماكن قديمة، كالمساجد والأحياء القديمة والمضافات، إلى مؤسسات وأماكن جديدة، مثل المدارس الثانوية ومقار الأحزاب السياسية ومراكز الأعمال الحديثة؟ مع ما رافق ذلك في البداية من محاولة تكيّف النخبة الوطنية القديمة مع القاعدة الجديدة والأوسع للحياة السياسية من أجل أن تحافظ على سيطرتها، وما تلا ذلك من تآكل سلطة هذه النخبة ونفوذها على يد القادمين الجدد ممن هم دونها في السلم الاجتماعي، والمحملين بخطاب سياسي جديد وبأيديولوجيات أكثر راديكالية (خوري، ١٩٩٧: ١٥).

الحقيقة أن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة المتشابكة، تنطلق من مسلمة بسيطة مفادها أن لا شيء يولد في الحيز الاجتماعي من فراغ. لكن على الرغم من بديهية هذه الفكرة ومحوريتها في البحث الاجتماعي، فإنه لدى محاولة تطبيقها في الدراسات الأدبية، فإنها قد تلقى الكثير من الاستهجان والرفض لأسباب شتى ليس أقلها الاعتقاد السائد بأن في ظهور «المواهب» الأدبية الكبيرة، هناك شيء من الإعجاز الذي لا يُفسَّر ولا يُبرهَن! ألم تقل العرب منذ القدم بـ «شيطان الشعر»؟ يكفي في هذا السياق أن نورد مثالاً واحداً من كتب النقد الأدبي التي حاولت مقاربة شعر نزار قباني. فالناقد الأردني شاكر النابلسي في كتابه **الضوء واللعبة**، وفي إطار نقده اللاذع لشعر نزار، يكتب الآتي: «كان يبدو شاعراً خارج الزمان وخارج المكان، خارج حقبة ١٩٢٥ ــ ١٩٤٥ ما بعدها أيضاً. خارج سورية الصغرى وسورية الكبرى وخارج الوطن العربي أيضاً. كان يبدو شاعراً خارج التاريخ وخارج الجغرافيا! خارج أمة ناضلت ضد أفول القوى العسكرية في المنطقة» (النابلسي، ١٩٨٦: ٩٥).

في كتابه **قصتي مع الشعر**، وهو عبارة عن سيرة ذاتية بقلم الشاعر، يكتب نزار قباني عن مدينته دمشق في الأربعينيات وعن كيفية استقبالها لديوانه الأول: «من حسنات

الحروب إذا كان للحروب حسنات، أنها تحدث اختلاجة في قشرة العالم، وفي أفكاره. وإذا كانت دمشق في الأربعينات، لم تتعرض لأي هجوم مباشر عليها، فإنها بالتأكيد تعرضت كأكثر المدن العربية، لهجوم على عقلها وفكرها. المآذن التي ظلت مطمئنة خمسمئة سنة، لم تعد مطمئنة. وأنهر دمشق السبعة التي كانت مستريحة على وسائد العشب الأخضر لم تعد مستريحة. كانت دمشق قانعة بآلاف الأشياء التي ورثتها.. **قالت لي السمراء** حين صدوره عام ١٩٤٤ أحدث وجعاً عميقاً في جسد المدينة التي ترفض أن تعترف بجسدها أو بأحلامها. كان دبوساً في عصب المدينة الممدودة منذ خمسمئة عام على طاولة التخدير تأكل في نومها وتعشق في نومها وتمارس الجنس في نومها» (قباني، ١٩٩٩: ٢٤٧).

الأكيد أن مدينة دمشق لم تنتظر لا الحرب العالمية الثانية ولا **قالت لي السمراء** لتستيقظ من نومها، بل إن الأمر هو حصيلة سيرورة حضارية (Processus de civilisation) إذا استعرنا مصطلح عالم الاجتماع نوبير إلياس، بدأت قبل هذا التاريخ واستمرت بعده. عدا أن هذا الديوان أرّق المدينة في ذلك الزمن، لأنه على العكس من أشعار أبي نواس وكتاب **ألف ليلة وليلة** لم يكن أسير غبار المكتبات، وصاحبه لم يكن حبيس القبور. لقد امتلك نزار قباني إحداثية اجتماعية محددة، وشبكة علاقات بشرية، ورهانات إنسانية وأدبية راهنة في تلك المدينة (دمشق) وفي ذلك الزمن (بداية الأربعينيات). بعبارة أخرى، إذا أردنا استخدام لغة الشاعر، فإن الشاب نزار قباني كان لحماً ودماً وأحاسيس تأتي من رحم المدينة ومن لحظتها الراهنة، لتقض مضجعها وتذكّرها بأن أوان النوم قد فات. والحقيقة أن استعارات القباني الواردة في كتابه **قصتي مع الشعر**، بعيداً عن أسلوبها الأدبي، تعطينا مؤشراً على صراع كان يدور بشدة في فترة ما بين الحربين بين قديم يرفض أن يموت وجديد يعيش مخاض الولادة، وفقاً لتعابير تلك الفترة[٢]. أو بعبارة أخرى صراع بين قيم مجموعات اجتماعية صاعدة وأخرى في طور الأفول. صراع يتجاوز الأدب والسياسة ليجد صداه داخل الأفراد وداخل المجموعات الاجتماعية، ليصبغ بطابعه أغلب تفاصيل الحياة اليومية من ملبس ومسكن ومواصلات وسفر وتعليم وزواج وعلاقة بين الجنسين ووضعية المرأة والعلاقة بين الطوائف والمجموعات الاجتماعية، ودور الدين ومكانته في الحياة الفردية والعامة.

يقول المستشرق الفرنسي جاك بيرك عن تلك الحقبة في دمشق في واحد من تحليلاته العميقة: «نجد هنا ميزة الشرق الرمزية، المرتبطة بهذا التشابك العميق بين القيم والوقائع، وببروز الجديد في علاقته وتسوياته مع القديم. هذه الحميمية إما أن تصان داخل الفرد، وإما أن تتفجر إلى نقيضها. الصراع في الشرق يظهر تكسر الرمز. إنه يصنع الرمز ويشرحه، وهو إذ يفعل فإنه يدنس في الآن نفسه هذا الرمز. وكيف كان يمكن لجيل ما بين الحربين أن يعارض بشدة القديم باسم الجديد، إذا لم يكن يشعر بصراع هذين القطبين في

(٢) شكلت ثنائية «القديم والجديد» إحدى الإشكاليات الرئيسية التي تفاعلت في الإنتاج الفكري العربي في عصر النهضة وصولاً إلى فترة ما بين الحربين، ولم تلبث أن حلت مكانها، شيئاً فشيئاً، ثنائيات أخرى من مثل «التقليد والتجديد» أو «التراث والحداثة»، وهذا إذا دل على شيء فعلى العجز عن تجاوز هذه الثنائيات.

قرارة نفسه، أي حقيقة وجوده الملتبس... وأين يمكن لنا أن نجد مثل هذا التجذر العميق للقديم والجديد، إلا في مدينة ذات دلالة كدمشق» (Berque, 1969: 33).

لكن ما طبيعة التحولات التي حدثت في مدينة دمشق في فترة ما بين الحربين؟

كغيرها من مدن المشرق العربي، بقيت دمشق لقرون عدة خاضعة للسيطرة العثمانية، وقد تبوأت هذه المدينة مكانة دينية وتجارية خاصة في منظومة المدن العثمانية، كونها تشكل المحطة الأخيرة لقوافل الحجاج الآتية من أصقاع العالم الإسلامي لتجتمع فيها قبل أن تجتاز غمار الصحراء وصولاً إلى الحجاز. كانت المدينة في بنيتها العمرانية منقسمة إلى أحياء متجاورة ومتصارعة وفقاً لتصدعات عميقة بين الطوائف والمذاهب والعصبيات المحلية. كان كل حي يتألف من مجموعة من الحارات المزودة بأبواب ضخمة تقفل ليلاً في وجه الغرباء وطلباً للمزيد من الأمان (خوري، ١٩٩٧: ٣٣٥ ــ ٣٦٨).

في تلك الفترة قامت مجموعة الأعيان المؤلفة من ملّاك الأراضي وعائلات الأشراف والعلماء وكبار التجار بدور الوسيط بين العوام والسلطات العثمانية، وساعدت في تحصيل الضرائب من الأرياف، وساهمت بقوة في المحافظة على استمرارية المنظومة الاجتماعية المدينية وعلى ديمومة الثقافة الدينية الموروثة. كان نظام التعليم السائد حتى أواخر القرن التاسع عشر مسيطراً عليه من قبل رجال الدين الذين علموا الأولاد من خلال حلقات التدريس («الكتاتيب») قواعد اللغة العربية وأصول الدين. لم يكن في مدينة دمشق مطلع القرن العشرين سوى مدرسة ثانوية واحدة تدرس أولاد النخبة البرامج المقررة باللغة التركية (مكتب عنبر) وتهيئهم لإكمال الدراسات العليا في إسطنبول. لكن إذا كان ما يسميه المؤرخ ألبرت حوراني «النظام العثماني»، وفي القلب منه «منظومة الأعيان»، قد حافظ على شيء من استمراريته مع بدايات فترة الانتداب الفرنسي (Hourani, 1968: 41-68)، فإنه سرعان ما راح يضعف على وقع التبدلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على المنطقة في فترة ما بين الحربين، متصاحباً مع أفول بعض المجموعات الاجتماعية وصعود أخرى جديدة، فاسحاً المجال أمام ممارسات سياسية واجتماعية وعمرانية وثقافية أكثر حداثة (Elias, 1991: 18)[٣].

هذه الممارسات الجديدة على المدينة غالباً ما كانت تتموضع مكانياً في الأحياء الحديثة التي راحت تمتد في مناطق الجسر الأبيض والصالحية وشارعي النصر والعابد. لقد شكّل مركز المدينة الجديد من حول ساحة المرجة مع الامتدادات العمرانية الحديثة في اتجاه الشمال الغربي مجالاً عاماً مختلفاً، تميز بشوارعه العريضة وحدائقه العامة والأبنية الإدارية الرسمية والبرلمان والمستشفيات والمتحف والجامعة ودور السينما والفنادق والمقاهي

(٣) في واحدة من خلاصاته المعبّرة يقول عالم الاجتماع الألماني نوبير إلياس بخصوص دراسته لموسيقى موزار في علاقتها بالتبدلات العميقة في مجتمع البلاط في مدينة فينا: «الإبداعات الكبيرة تولد دائماً من الديناميكية الصراعية بين معايير الشرائح القديمة المسيطرة والتي في طورها للأفول وبين معايير الشرائح الاجتماعية الصاعدة».

والتياترو. وتميزت الحياة في المدينة الحديثة بأنماط عيش مختلفة وبتبدل محسوس في البنى الأسرية وبطرق جديدة في اللباس والتنقل والخروج والاختلاط، فراحت الأسر الغنية والمقتدرة في البداية تترك بيوتها ذات الباحات الداخلية في المدينة القديمة للعيش في منازل مع حدائق أوفي أبنية طابقية أقرب إلى الطراز الأوروبي تتوزع على سفح جبل قاسيون بين الصالحية ومنطقة عرنوس، ولم تلبث أن لحقت بها الفئات الوسطى الصاعدة. وساعد في تسارع هذه التغيرات دخول الكهرباء وإمدادات مياه الشرب والترامواي والسيارة والإسفلت والأسمنت كمادة أساسية في تشييد الأبنية الجديدة.

أما على الصعيد الاجتماعي والثقافي، فكان لتغلغل أفكار النهضة في عقول الأجيال الناشئة ولدخول الطباعة وتقنيات التصوير الضوئي وظهور الراديو والفونغراف وانتشار الصحف والمجلات والكتب المطبوعة والمترجمة، إلى جانب تحديث نظم التعليم والزيادة المطردة في عدد الطلاب المنتسبين إلى المدارس الحديثة، دور كبير في خلخلة الركود الثقافي العام الموروث من العهد العثماني. فراحت المدينة تشهد حراكاً اجتماعياً عاماً، وبدأت الأفكار الجيدة تغزو العقول والقلوب، وازدادت حركة الترجمة، وتقلصت شيئاً فشيئاً سطوة رجال الدين التقليديين على حياة الأفراد، ونشأ جيل جديد بعيداً عن التأثير المباشر لعصبيات الأحياء والطوائف، وحل طالب الجامعة مكان القبضاي في قيادة التظاهرات وحشد الناس (خوري، ١٩٩٧: ٣٣٥ ــ ٣٦٨).

أولاً: تحرر المرأة ودورها في المجال العام

لقد كانت قضية المرأة وتحررها في ذلك الزمن، إحدى بؤر الصراع الاجتماعي الأساسية، وشغلت قسطاً واسعاً من النقاشات العلنية التي دارت من على صفحات الجرائد. وقد ترافق ذلك مع التبدل الملموس في وضعيتها ودورها في المجال العام. وإذا كانت ظاهرة السفور والاختلاط وتقليد الأوروبيين في أسلوب عيشهم بقيت في بدايتها حكراً على الطبقات العليا من المجتمع الدمشقي (بالأخص عائلتي العظم والعابد) وعلى بعض أفراد الطائفة المسيحية، فإنها سرعان ما امتدت لتشمل شرائح واسعة من المتعلمين وحملة الشهادات والموظفين من أفراد الطبقة الوسطى (العظم، ١٩٧٢: ج ١، ص ٥١)[٤]. وإذا كان أسلوب العيش هذا لم يبق حكراً على فئة اجتماعية بعينها، فإنه أكثر ما كان يشاهد مع الفتيات الشابات وطالبات المدارس في الأحياء الجديدة وبعض سيدات الطبقة العليا. ونستطيع أن

(٤) يصف خالد العظم في مذكراته تبدل لباس المرأة في دمشق واضعاً إياه في سياق التطور الزمني ووفقاً للوضع الاجتماعي ولحداثة الأحياء السكنية ويقول في هذا السياق: «لا تزال النساء في أحياء المدنية القديمة يرتدين هذا الزي (التقليدي)، رغماً عن أن سكان الأحياء الجديدة تطورت حالتهم الاجتماعية فتبدلت الملاءة الزم إلى ملاءة محصورة لا تتجاوز أطرافها الركبتين ويفلت من أجنحتها الزندان واليدان. ورقَّ منديل الوجه حتى صار شفافاً لا يحجب من الوجه شيئاً بل يزيد في جماله بستره بعض العيوب. ثم خطت المرأة خطوة أجرأ واستبدلت الملاءة بغطاء رقيق تعصب السيدة رأسها به (البشمك)، وجسمها مكسو ببدلة عادية فوقها معطف. ثم انتهى الأمر بأن خرجت المرأة العصرية عن كل ما يفرقها عن المرأة غير المسلمة من حيث اللباس الذي ترتديه للخروج من الدار».

نقرأ في مقال ظهر في ٢٢ كانون الثاني/يناير ١٩٣٤ في صحيفة **الصباح** بعنوان «فتاة اليوم السورية»، وصفاً معبّراً بدقة عن هذه التبدلات:

«طلعت روح التمدن في السنين الأخيرة على العاصمة السورية حتى لتسير في شوارع دمشق فترى كثيراً من الفتيات وقد ارتدين الملابس الغربية ذات الألوان الزاهية بعد أن خلعن ملابسهن القديمة وسرن بالطرقات برفقة أصدقائهن من الشبان، الأمر الذي لم يكن له وجود منذ حقبة من الزمن».

أما خروج الفتيات سافرات من بيوتهن إلى الأسواق في العشرينيات من القرن المنصرم، فكان في بعض الأحيان يعرضهن إلى المخاطرة بحياتهن. لنقرأ من العام ١٩٢٥ في صحيفة **الميزان** الدمشقية ما جرى لإحداهنّ في ذلك الزمن: «تعرض رعاع السوق منذ أسبوعين إلى فتاة صغيرة من بنات الأسر الدمشقية الكريمة بحجة أنها تسير في السوق سافرة. ولولا أن رجال الشرطة أنقذوها من أيديهم لما نجت من مكروه أو أذية»[٥]. وإذا كان الأمر استتب تباعاً لأصحاب التيار المتحرر، فإن هذه السيرورة ما كانت لتمضي وتتجذر دون صراع مرير مع بعض رجال الدين وممثلي الفئات الاجتماعية التقليدية، الذين كانوا في طور فقدان الكثير من نفوذهم، لصالح الفئات الصاعدة اجتماعياً.

يكفي في هذا السياق أن نورد مثلاً غاية في التعبير عن هذه التحولات، يتلخص في نص كتبه الشيخ الشاب علي الطنطاوي في العام ١٩٤٦، قبل أن يصبح واحداً من أهم رموز التيار المحافظ في الحياة الثقافية السورية على مدى نصف قرن. في هذا النص المنشور في مجلة **الرسالة** المصرية تحت عنوان «دفاع عن الفضيلة: تأييداً لمقالات الأستاذ سيد قطب»، يكتب الطنطاوي واصفاً حال مدينته دمشق في فجر الاستقلال ومهاجماً الحكومة لشدتها مع المتطرفين الدينيين: «صار من يذكر السفور بسوء، أو يدعو إلى الفضيلة والستر كمن يدعو إلى الخيانة العظمى... وكانت النتيجة أن دمشق التي تستر بالملاءة البنت من سنتها العاشرة شهدت يوم الجلاء، بنات في السادسة عشرة وما فوقها يمشين في العرض بادية أفخاذهن، ترتج نهودهن في صدورهن، تكاد تأكلهن النظرات الفاسقة»[٦].

الطريف أن علي الطنطاوي الذي كتب هذا النص في مجلة **الرسالة** دون أن يوقّعه وتحت توقيع «لأحد الكتاب»، اضطرته ردود الفعل الرافضة إلى أن يتبناه بعد ذلك في المجلة ذاتها في مقالة أخرى بعنوان «مناظرة هادئة» كتب فيها الآتي: «أقول إن هذه المقالة ــ دفاع عن الفضيلة ــ شغلت الناس، واختلفت فيها آراؤهم، وكان من أعجب ما سمعت من التعليق عليها، أني كنت في الترام وكان الترام في تلك الساعة خالياً، فسمعت حديثاً بين امرأتين في غرفة النساء، لا أراهما ولا تريانني. موضوعة التعليق على هذه

(٥) **الميزان**، ١٩٢٥/٧/١٤، ص ١. و**الميزان** هي صحيفة دمشقية أصدرها كل من يوسف حيدر وأحمد شاكر الكرمي ورأس تحريرها هذا الأخير ولم يدم صدورها في دمشق أكثر من عام ونيف.

(٦) «دفاع عن الفضيلة..تأييداً لمقالات الأستاذ سيد قطب،» **الرسالة** (القاهرة) (٢ أيلول/سبتمبر ١٩٤٦)، ص ٩٦٣ ــ ٩٦٦.

المقالة، ولست أروي من هذا الحديث إلا كلمتين اثنتين تدلان عليه، قالت الأولى: يُه ما تردّي عليه؟ ينزل عليه الدم ان شاء الله وعلى ها المشايخ كلهم! قالت الثانية: وإنت ليش مهتمة فيه، مين رادد عليه؟ يبعت له الحمّى، يعني بدّو نرجع للورا، ونضيع النهضة النسائية ونرجع جاهلات متحجبات، يتحكم فينا الرجال؟ فشر! إننا سنكسر رأسه» (الطنطاوي، ١٩٤٦أ: ص ١١٦٠ ــ ١١٦٢).

هذا الكلام القاسي والمتوعد بحق رجال الدين الذي يورده مضطراً قلم علي الطنطاوي نقلاً عن بعض فتيات دمشق، يشير إلى الكفة التي كان يميل إليها الصراع الاجتماعي في دمشق. ومن هنا يصبح مفهوماً أن يكتب علي الطنطاوي في المجلة ذاتها وفي مقالة بعنوان «عيدي الذي فقدته» واصفاً حاله أمام هذه التغيرات بالشكل الآتي: «إننا صرنا اليوم نلبس البدلة بدل القنباز، وننام على السرير، ونأكل بالشوكة والسكين، ونقرأ أخبار أمريكا ونتكلم في الجغرافيا والكيمياء والسياسة، ونركب السيارة والطيارة، ونسمع المذياع ونبصر أفلام السينما، هذا الذي ربحناه ولكننا خسرنا التقى والعفاف والاطمئنان. لقد كان أجدادنا أبعد عن حضارة أوروبا لكنهم كانوا أرضى لله منا، وأقرب إليه وكانوا أسعد منا في الحياة». ويختم الطنطاوي مقالته صارخاً: «أنقذوني من هذا العلم وهذه الحضارة، فأنا جامد. أنا رجعي رجعي رجعي» (الطنطاوي، ١٩٤٦ب: ١١٠٤).

هذا الشيخ الدمشقي الشاب الذي كان يقاتل، إذا جاز القول، التغيرات الاجتماعية والثقافية في مدينته قتالاً تراجعياً، هو نفسه الذي شن، قبل عام من نشر سلسلة المقالات التي أتينا على ذكرها آنفاً، هجوماً لاذعاً وتكفيرياً على نزار قباني وديوانه الأول **قالت لي السمراء**. فتحت عنوان «حرية الكتابة» كتب الطنطاوي تحليلاً يبيّن بوضوح كيف نظر البعض في مدينة دمشق إلى نشر ديوان **قالت لي السمراء** ليس كممارسة للحرية الشخصية وحرية الكتابة ولكن كانتهاك للحرمات والممنوعات المهيمنة على المجال العام في هذه المدينة، يقول الطنطاوي: «لست أدعو في هذه الكلمة إلى سلب الكتاب حرية الكتابة، ولكني أدعو إلى الإبقاء على حرية الناس في التدين والتخلق بكريم الأخلاق. إن لكل حرية حدوداً، لا ينبغي لها أن تعدوها، وإلّا كانت حرية المجنون الذي يفعل ما شاء وشاء له الجنون. أنت حر في دارك ولكنك لا تستطيع أن تتخذ منها أتوناً للفحم ولا ماخوراً للفجور، ولا تستطيع أن تحرقها أو تنسفها بالبارود. وأنت حر في نفسك ولكنك لا تقدر أن تبسط سفرتك فتأكل في المحراب يوم الجمعة والناس في الصلاة، ولا تقدر أن تلقي الصحون وتصلي على المائدة ساعة الوليمة في الحفل الحاشد، أو أن تحضر المحاضرة بلباس الحمام، أو أن تصرخ في المستشفى أو تغني في المأتم». يمضي الطنطاوي على هذا المنوال إلى أن يصل إلى بيت القصيد من هجومه والمتجسد بديوان **قالت لي السمراء** فيقول فيه الآتي: «طبع في دمشق منذ سنة كتاب صغير، زاهي الغلاف ناعمه ملفوف بالورق الشفاف الذي تلف به علب الشوكولاته في الأعراس، معقود عليه شريط أحمر كالذي أوجب الفرنسيون أول العهد باحتلالهم الشام وضعه في خصور بعضهن ليعرفن به. فيه كلام مطبوع على صفة الشعر، فيه أشطار طولها واحد إذا قستها بالسنتيمترات. يشتمل على وصف ما يكون بين الفاسق والقارح والبغي المتمرسة المتوقحة وصفاً واقعياً، لا خيال فيه، لأن صاحبه ليس بالأديب

الواسع الخيال، بل هو مدلل، غني، عزيز على أبويه، وهو طالب في المدرسة وقد قرأ كتابه طلاب في مدارسهم وطالبات» (الطنطاوي، ١٩٤٦ج: ٢٤٠ ــ ٢٤١).

وسيقول نزار قباني لاحقاً رداً على النقد العنيف الذي وجّهه الطنطاوي إلى ديوانه الأول **قالت لي السمراء**: «كلام الشيخ علي الطنطاوي عن شعري لم يكن نقداً بالمعنى الحضاري للنقد، إنما كان صراخ رجل اشتعلت في ثيابه النار» قبل أن يضيف واثقاً «إذن فالطنطاوي لم يقتلني لأن جيل الأربعينات من الشباب والشابات كان يرفض موتي المجاني، ويرفض أن أسقط تحت أقدام الإنكشاريين، لأن سقوطي كان يعني سقوط أحلامهم» (قباني، ١٩٩٩: ٢٧٨).

تجدر الإشارة هنا، أن ديوان **قالت لي السمراء**، وإن كان قد أثار حفيظة رجال الدين وبعض النقاد، فإن أحداً لم يفكر بتقديم صاحبه إلى المحاكمة بل تم الاكتفاء بمهاجمته في الصحف، لا بل إن تلك الحقبة شهدت محاكمة بعض رجال الدين الذين شجعوا المتزمتين على مهاجمة دور السينما وإخراج النساء منها كما في أحداث أيار/مايو ١٩٤٤ (خوري، ١٩٩٧: ٦٧٥). ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الديوان قد صدر بمقدمة لمنير العجلاني، وكان وقتها وزيراً سابقاً للشباب والمعارف وأستاذاً للقباني في كلية الحقوق وسبق له أن كتب بعض القصص القصيرة. ويمكن اعتبار العجلاني كأحد أوائل ممثلي ذلك الجيل من السياسيين الشباب المتخرجين في الجامعات الأوروبية (دكتوراه في الحقوق من باريس) الذين حملوا معهم إلى عالم السياسة والصحافة خطاباً جديداً وأساليب مغايرة في الممارسة السياسية. ويمكن أن نرى الكثير من التشابه بين المسار الصاعد للعجلاني في الحياة السياسية ومسار القباني في الحياة الأدبية. لم يكن العجلاني والكثير من أبناء جيله، ينتمون إلى الفئات المهمَّشة اجتماعياً، لكنهم شكلوا داخل النخب المدينية تلك الفئة الصاعدة التي راحت تبتعد شيئاً فشيئاً عن الإرث العثماني وممثليه، مندمجة أكثر فأكثر في هياكل ومؤسسات الدولة الحديثة التي كانت في طور النشوء. ومن الجدير بالذكر أن المدينة يومها لم تكن قد عرفت بعد الهجرة الكثيفة من الريف، ولكنها مع ذلك بدأت التعرف على بعض التيارات السياسية التي كانت تطالب بتوزيع أعدل للثروات وبمشاركة أكبر في الحياة السياسية.

أما إذا نظرنا إلى جهة التراتبية الاجتماعية فيما يخص أسرة القباني، واسمها الأصلي آقبيق، فنجد أنها على الرغم من وضعها الاقتصادي والاجتماعي المتمكن، فإنها لم تكن تنتمي إلى فئة الأعيان أو كبار التجار، وهي لم تنتقل إلى المدينة الحديثة مقارنة بغيرها من العائلات الدمشقية الثرية إلا متأخرة في بداية الخمسينيات، حيث سكنت ساحة النجمة[٧]. إلا أن أبناءها الخمسة جميعهم أكملوا دراستهم، ودخل اثنان منهم في السلك الدبلوماسي (نزار وأخوه الأصغر صباح). وإذا كان الشاعر قد سكن معظم فترة طفولته

(٧) على الرغم من وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية المتمكنة، فإن هذا لم يمنع أحد مستشاري الرئيس شكري القوتلي من الذين عملوا إلى جانبه لفترة من الزمن في الخمسينيات، من تسمية نزار قباني على سبيل التصغير بابن بائع السكاكر (مقابلة خاصة مع الباحث).

وشبابه في حي مئذنة الشحم داخل أسوار المدينة القديمة، فالأكيد أنه احتك منذ شبابه الأول بالمدينة الحديثة، بل إننا نستطيع الجزم بأن معاني أشعاره الأولى فيما يخص المرأة والدين والجنس تنتمي إلى المدينة الحديثة وإلى أسلوب حياتها الجديد أكثر من انتمائها إلى المدينة القديمة. وإذا كان قباني في كتاباته المتأخرة راح يؤكد هويته المدينية ويظهر الكثير من الحنين إلى المدينة القديمة ببيوتها وأسواقها وجمالياتها، فإن دواوينه الأولى تكاد تخلو من أي إشارة إلى دمشق كمدينة أو كهوية. ففي تلك الحقبة كان الصراع الاجتماعي يدور داخل المدينة نفسها بين ما سماه جيل ذلك الزمن الصراع بين القديم والجديد، ولم يكن قد احتد بعدُ الصراع بين المدينة والريف.

ثانياً: مفهوم الحقل الأدبي وضرورته

إن عرضنا السابق لبعض التبدلات الاجتماعية والعمرانية والسياسية بتأثيراتها المتعددة في الإنتاج الأدبي في ذلك العصر، لا يمكنه وحده أن يفسر لنا لا ظهور نزار قباني في ذلك المكان والزمان المحددين، ولا خصوصية شعره الذي نشأ بالتضاد وبالتواصل مع معاصريه من الأدباء والشعراء، وإلّا لكنا اكتفينا بالتفسيرات المبسطة والميكانيكية التي تختصر الشاعر وأعماله إلى مجرد تعبير مباشر عن بيئته الاجتماعية وزمانه. وكم من النقاد لم يروا في القباني إلا ممثلاً وناطقاً باسم فئته الاجتماعية، وخير مثال على هذه التفسيرات القاصرة ما كتبه أحد النقاد (جهاد فاضل) عن علاقة شعر القباني بنشاطات عائلته التجارية: «والده كان تاجراً معروفاً في دمشق، وأجداده كانوا يعملون في التجارة أيضاً. ومع أنه كان يفترض فيه كشاعر أن يفنى في الشعر دون سواه، إلّا أنه توزع بين إنتاج الشعر ومقتضيات تصريفه. عين على القصيدة وأخرى على السوق». ويقول فاضل في نقده إحدى قصائد القباني إن: «أول ما يلفت النظر في النص تسلل مفردات التجارة والتجار إلى القصيدة: الرصيد، الثروة، الكفالة، الإفلاس».

لكننا نجد في المقلب الآخر ذلك النوع من المقاربة التبجيلية التي ترى في الشاعر كائناً خارقاً للعادة ومبدعاً أسطورياً، عبقريته موحى بها، لا يحرضها ولا يفسرها أي حيز اجتماعي. ولإعطاء فكرة عن هذا النوع من المقاربة الشخصانية سنكتفي بذكر ما قاله اثنان من كبار شعراء العربية في رثاء القباني:

يقول محمود درويش: «كان نزار قباني عابراً للمدارس والاتجاهات الشعرية، كأنه خط يخترق تاريخ الشعر العربي غير مكترث بأسئلة الحداثة»[٨]. أما أدونيس فيقول: «استطاع نزار قباني أن يخلق من اللقاء بين شعره وتاريخ حاضرنا العربي أسطورة لم يقدر أي من مجايليه الشعراء العرب أن يضاهيها»[٩].

بالقطيعة مع هذه الرؤية، نستحضر ما كتبه أحد كبار علماء الاجتماع الألمان نوبير

(٨) انظر: **رحيل قارة شعرية**، تحرير عامر مبيض ومحمد كرزون (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٨)، ص ٨٩.

(٩) علي أحمد سعيد [أدونيس]، «أول العصف، أول الضوء،» **الحياة**، ١٩٩٨/٥/١٤.

إلياس في بحثه المتميز عن الموسيقار موزار: «هناك فكرة سائدة تقول باستقلالية الأعمال الإبداعية الكبرى وابتعادها عن الوجود الاجتماعي لأصحابها، أي بمعنى آخر، انفصالها عن مسيرتهم وتجربتهم كأناس من بين بني البشر كافة. وهكذا فإن العديد من كتاب سيرة موزار كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن فهم الفنان وبالتالي موسيقاه، يمكن فصله عن فهم الإنسان. هذا الفصل هو شكلي، مخادع ودون جدوى» (Elias, 1991: 82). وكيف يمكن له ألّا يكون كذلك؟ ونحن نعلم مع نوبير إلياس أنه من خلال رفعنا لأي فرد إلى ما فوق المقدرات البشرية، فإننا في الآن نفسه، نحط من شأن الآخرين.

من أجل عدم الهروب إلى الأمام في مواجهة هذه الإشكالية بطرفيها النقيضين، وحتى لا نقع في فخ المقاربة الأسطورية التي تدّعي تفسير كل شيء، لكنها في الحقيقة لا تفسر شيئاً، يصبح السؤال المشروع هو: كيف يمكن لنا أن نأخذ بالحسبان تأثير وانعكاس العوامل «الخارجية» من سياسية واجتماعية واقتصادية في الوسط الأدبي، دون الدخول في التفسيرات الميكانيكية والانعكاسية التي ترى في مخاضات الحياة الأدبية ترجمة مباشرة لهذه العوامل الخارجية؟ بمعنى آخر، كيف الاحتفاظ لهذا الوسط الأدبي بخصوصيته واستقلاليته النسبية، دون عزله عن محيطه الزماني والمكاني؟ وبأي طريقة يمكن فهم الدور الذي لعبه القباني داخل هذا الوسط، دون أن نضفي على هذا الأخير صفات أسطورية؟

خيارنا المنهجي يتمثل في أن نستبدل التعبير الشائع «الوسط الأدبي» الذي استخدمناه عن وعي في بداية البحث، بمفهوم «الحقل» (Le Champs) لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، وذلك من أجل إظهار كيف أن الحتميات الخارجية (اجتماعية واقتصادية وجغرافية... إلخ) لا تؤثر داخل الحقل الأدبي، إلّا من طريق القوى والبنى الخاصة به. ونحن هنا نستخدم مفهوم «الحقل» بمعنى حقل القوى وحقل صراع القوى بين منتجين ينتمون إلى الوسط عينه ويتبوأون فيه مواقع متفاوتة، وذلك من أجل السيطرة على الحقل وآليات الدخول والتنافس والتكريس فيه (Bourdieu, 1984: 113-120).

وسنحاول من خلال دراستنا الموجزة لتشكُّل الحقل الأدبي وبنيته في مدينة دمشق، أن نبيّن ما هي منظومة الممكن (Système de possible) التي كانت في تلك الفترة من تاريخ دمشق وحركتها الأدبية تحدد ما الذي كان ممكناً أو كان من غير الممكن، التفكير فيه أو القيام به.

إذا قبلنا أن منظومة الممكن هذه كانت موجودة في تلك الفترة داخل حقل في طور التشكُّل، وهي تحوي بالضرورة جانباً لاحتمياً، فإن ذلك لم يمنعها في الوقت نفسه من أن تعلن عن نفسها كإمكانية كامنة وموضوعية، كثُغَر بنيوية، تبدو، بحسب بورديو، وكأنها تنتظر من يلبيها، أي أنها تنادي كلّ أولئك الذين يملكون المؤهلات والقدرة التي تسمح لهم باستشعار هذه الثغر، ومن ثم ملئها (Bourdieu, 1998: 340). بعبارة أخرى، وفيما يخص موضوعنا، فإن قصائد القباني الأولى، بشكلها ولغتها ومعانيها، لم تهبط من السماء، بل جاءت على يد نزار قباني لتلبي حاجة وفراغاً موضوعياً داخل الحقل الأدبي في دمشق في موقعه من الحركة الأدبية العربية في تلك الفترة. أما لماذا نزار القباني دون غيره من الشعراء، سواءً في دمشق أو في غيرها من المدن العربية، تمكن من أن يتحسس هذه الحاجة

وهذا الفراغ وأن يملأه؟ فهذا ما سنستعرضه لاحقاً من خلال التمعن في سيرته وحياته الشخصية. لكن لنحاول قبل ذلك، من خلال إلقاء نظرة على تاريخ تشكّل الحقل الأدبي في دمشق، أن نبيّن كيف كانت «منظومة الممكن» هذه تقدم نفسها للقادمين الجدد إلى الحقل الأدبي، في تلك الفترة وذلك المكان.

ثالثاً: تشكل الحقل الأدبي في دمشق

حتى منتصف القرن التاسع عشر، لم تعرف معظم مدن المشرق العربي إنتاجاً أدبياً بالمعنى الحديث للكلمة، واقتصر الإنتاج المكتوب بالعربية في معظمه على الكتب الدينية، وكتابات السيرة لنخبة القوم، وكتب التاريخ والرحلات والأحداث اليومية لهذه المدينة أو تلك. ولإعطائكم فكرة عن قلة الإنتاج الأدبي وندرته في دمشق حتى بداية القرن العشرين نشير إلى أن المكتبة العمومية (المكتبة الظاهرية) التي أنشئت في العام ١٨٧٩ احتوى فهرسها في العام ١٩٠٠ على ٣٥٦٦ عنواناً أكثر من ثلثيها من المخطوطات، وبينها ٣٣٨ فقط مما يدخل في خانة ما يسمى في ذلك الوقت الأدبيات المنثورة والمنظومة، أي ما يقل عن ١٠ في المئة من مجموع الكتب (لوقا، ١٩٧٦: ٦٢). غير أن حركة تحديث اللغة العربية التي بدأت في مصر ولبنان منذ نهاية القرن التاسع عشر، وما رافقها من ظهور الصحف والكتب المطبوعة وانتشار التعليم، ساهم في الزيادة المحسوسة والمطردة للإنتاج الأدبي، الذي تلازم في بدايته مع نشوء فكرة القومية العربية، فغلب عليه الطابع السياسي والنضالي. وضمن هذا السياق جاءت ولادة أول مطبوعة أدبية في دمشق، وهي مجلة **المقتبس** لصاحبها محمد كرد علي الذي أصدرها في العام ١٩٠٦ في القاهرة ثم انتقلت إلى دمشق في العام ١٩٠٩ واستمرت في الصدور حتى العام ١٩١٥. وتجدر الإشارة هنا إلى الدور الذي قامت به دعوات الإصلاح الديني وإصلاح نظم التعليم التي بدأت في مصر في أواخر القرن التاسع عشر على يد الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وما لبث أن تلقاها في دمشق وعمل على نشر أفكارها مجموعة من رجال الدين المجددين من أمثال جمال الدين القاسمي وطاهر الجزائري الذي لقب بشيخ المصلحين، وقد تأثر بأفكار هذا الأخير وتتلمذ على يديه أغلب السياسيين والكتّاب الذين عرفتهم المدينة في فترة ما بين الحربين. وقد سمحت حركة الإصلاح الديني بتطوير طرق التعليم وبتعميم قراءة جديدة وأكثر انفتاحاً للدين الإسلامي تصالح بينه وبين التطور العلمي والتكنولوجي الذي كانت تعيشه أوروبا، كما ساهمت في إضعاف الدور التقليدي الذي كان رجال الدين يؤدونه في المدينة، وخصوصاً في مجال القضاء والتعليم، مما سمح للجيل المتعلم الذي نشأ تحت تأثير هذه الحركة بأن يُقبل على العلوم الحديثة وعلى الأدب الأوروبي دون أن يكون في ذلك تعارض مع ثقافته الإسلامية.

وإذا نظرنا إلى جهة الإنتاج الأدبي ومطبوعاته في تلك الفترة، فإننا نجد أن عدد المجلات التي عنيت بالأدب بقي في فترة ما بين الحربين محدوداً، وأغلبها لم يعمر طويلاً. وإذا ما وضعنا جانباً مجلة **المجمع العلمي العربي**، التي ترافق صدورها مع تأسيس المجمع في العام ١٩١٩، وأشرف عليها بشكل مباشر رئيس المجمع العلامة محمد كرد علي، سائراً بها على خطى مجلته الأولى **المقتبس**، وهي بالمناسبة لا تزال مستمرة في الصدور

حتى يومنا هذا، فإن بقية المجلات، على قلّتها، لم تستمر إلا شهوراً حتى لا نقول سنيناً. ونذكر منها مجلة **الميزان** للكرمي التي صدرت في العام ١٩٢٣، ومجلة **الرابطة الأدبية** التي صدرت في العام ١٩٢١ ولم تعمر أكثر من سنة، وكانت لسان حال أول رابطة ثقافية تنشأ في دمشق، وكانت بإشراف الشاعر خليل مردم الذي سيعلّم القباني في المدرسة لاحقاً. وقد أصدرت ماري عجمي، وهي من أعضاء هذه الرابطة، مجلة **العروس**، التي بقيت تصدر حتى العام ١٩٢٦ (لوقا، ١٩٧٦؛ الكيالي، ١٩٥٨؛ صليبا، ١٩٦٩؛ صليبا، ١٩٥٨). وهي، وإن كانت أول مجلة تعنى بالمرأة، فإنها لم تقدم أي أدب نسائي بالمفهوم المتعارف عليه اليوم، واقتصرت موادها على بعض الموضوعات المجتمعية التي تخص المرأة وعلى نشر بعض الترجمات عن الأدب الأوروبي. وإذا ما وضعنا جانباً المجلات الأدبية المصرية التي كانت تتداول بكثرة في دمشق، وكذلك مجلة **الثقافة** التي أصدرها لعام واحد (١٩٣٣) مجموعة من الكتّاب الشباب الذين أتموا تحصيلهم الجامعي في أوروبا، فإن باقي المجلات التي سمّت نفسها أدبية كانت في الحقيقة تقوم على الترجمات والمقالات السياسية والشعر الكلاسيكي وإعادة نشر نصوص الأدب القديم، ولم تنتج أصنافاً أدبية جديدة. ويجب انتظار بداية الأربعينيات لكي نرى بدايات ولادة الشعر الحديث والقصة والنقد الأدبي.

في فترة الثلاثينيات لم تكن الحدود بعدُ واضحة بين الأصناف (Genres) الأدبية. وكان النموذج الأدبي المهيمن في دمشق هو شاعر المناسبات والصحافي والعلّامة المؤرّخ، ولم تكن المدينة قد عرفت بعدُ شخصية الروائي أو كاتب القصة أو المسرحي من بين منتجيها الثقافيين. لكن مع ذلك فإن ما كانت تشهده بيروت والقاهرة في الفترة ذاتها من ولادة أصناف أدبية جديدة، ومن توسع في حركة الترجمة عن الأدب الأوروبي، سمح للأصناف الأدبية الوليدة ولمفردات من مثل المسرحي أو الروائي أو الناقد، بأن تصل إلى دمشق قبل أن يكون في المدينة أشخاص قادرون على إنتاج أدب مشابه، وبالتالي فقد شكّلت هذه الأصناف الأدبية الجديدة نماذج أثرت بقدر ما تأثرت بالواقع الثقافي للمدينة وساعدت في تهيئة المناخ الملائم للاعتراف بهذه الأصناف عند ولادتها، وساهمت في تقبلها اجتماعياً وفي رسم الهوية الاجتماعية لمن يحاول إنتاجها.

١ ـ انتشار الطباعة وتطور التعليم

لا يمكن دراسة تشكّل الحقل الأدبي في دمشق دون الإشارة إلى عاملين رئيسيين كان لهما الدور الكبير في هذا المسار، وهما انتشار الطباعة وزيادة عدد المتعلمين. فإذا كانت الطباعة قد دخلت إلى دمشق منذ العام ١٨٥٥ (مطبعة حنا الدوماني)، فإن عدد المطابع والصحف والعناوين المطبوعة بقي محدوداً جداً حتى العام ١٩٠٨، تاريخ صدور الدستور العثماني الجديد الذي أعطى حرية أكبر للتعبير والنشر (لوقا، ١٩٧٦: ٥٣). والحقيقة أن تطور تقنيات الطباعة ومكننتها وسقوط الموانع السياسية أمام انتشار إنتاجها، أدت دوراً مهماً في زيادة انتشار الكتاب والصحف وفي وصولها إلى يد جمهور أوسع من القراء وبأسعار رخيصة نسبياً. لكن، وهذا الأهم، فإن انتشار الطباعة ساهم في تطوير اللغة العربية الكلاسيكية، وساعد في إحداث تغيير جذري في منزلة الكتابة ودورها وعلاقتها بالعمل

الصحافي، وساهم في إعادة صياغة مفهوم «القارئ» وامتداده داخل المجتمع (Gonzalez, 1999: 3-4)، بقدر مساهمته في إعادة صوغ مفهوم «الكاتب» ودوره، حيث سيتفرع عن هذا الأخير، كما سنرى لاحقاً، مفردات من مثل «الأديب» و«الناقد» و«الروائي» وصولاً إلى مفردة «الشاعر» التي ستبدل من معناها القديم.

أما فيما يخص التعليم، فإن تحديث أنظمة التعليم وافتتاح المدارس الحديثة والزيادة المطردة في عدد الطلاب، فقد ساهمت مجتمعة في تقليص الأمية وفي زيادة أعداد جمهور القراء المؤهلين لتقبّل الإنتاج الأدبي الجديد، كما أنها هيأت التربة الصالحة، كماً وكيفاً، لتأهيل مرشحين جدد لدخول الحقل الأدبي الآخذ في التشكّل.

تجدر الإشارة هنا إلى أن أعداد طلاب المدارس بكافة مستوياتها بلغ في العام ١٩٣٦ ما يقارب ٢٢ ألف طالب من أصل ٢٠٠ ألف نسمة، هم عدد سكان المدينة في ذلك العام (Danger, 1937: 64-123)[١٠]، في حين وصل عدد الطلاب في العام ١٩٤٦ إلى ٣٩ ألف طالب من أصل ٣٠٠ ألف نسمة، هم عدد سكان دمشق في ذلك العام (صليبا، ١٩٤٦). أي أن عدد الطلاب تضاعف تقريباً في حين زاد عدد السكان مرة ونصف مرة. ولإعطاء مؤشر على هذه الزيادة المطردة في عدد الطلاب، تكفي الإشارة إلى أن عدد الحاصلين على البكالوريا قد تضاعف ٢٥ مرة في الفترة الواقعة ما بين العامين ١٩٢٨ و١٩٤٦. في المقابل بقي عدد طلاب الجامعة السورية محدوداً حتى فجر الاستقلال، بحيث إن عددهم لم يتجاوز في العام ١٩٤٢، تاريخ دخول القباني إليها، الـ ٤٨٧ طالباً بمن فيهم أربع فتيات فقط. ويمكن تفسير العدد المرتفع من خريجي فرعي الطب والمحاماة في عداد النخبة السياسية والثقافية في بداية عهد الاستقلال، باقتصار الجامعة في فترة ما بين الحربين على هذين الفرعين.

في المحصلة فإن دخول الطباعة وزيادة عدد المتعلمين لم يزيدا فقط من أعداد جمهور القراء المهيئين لاستقبال الإنتاج الأدبي الوليد، بل ساهما أيضاً في تحديث اللغة العربية وفي انتشار أفكار النهضة، وتوسع حركة الترجمة، وتأهيل أعداد أوسع من المرشحين لدخول الحقل الأدبي الذي كان آخذاً في التشكّل. يضاف إلى ذلك أن دخول الطباعة لم يساهم فقط في توسيع دائرة المستقبلين للإنتاج الأدبي من خلال الزيادة الهائلة في أعداد الكتب والمطبوعات المتوفرة والموضوعة في متناول الجمهور، لكنه أدى تدريجياً إلى تدعيم استقلالية الكاتب في مواجهة السلطات على تنوع أشكالها الدينية والاجتماعية والسياسية، وذلك من خلال توفير مصدر دخل إضافي له يتأتى من بيع كتبه أو من مساهماته الصحافية.

وإذا نظرنا إلى الحقل الأدبي الدمشقي بالمجمل، فالأكيد أن هذه التطورات ساعدت في تدعيم مسار نشوء هذا الحقل واستقلاليته، كما أنها ساهمت، كماً وكيفاً، في الارتقاء بالإنتاج

(١٠) جميع الإحصاءات التي تخص العام ١٩٣٦ مأخوذة من تقرير عمراني عن دمشق موجود في مكتبة المعهد الفرنسي في دمشق كان قد أعده مكتب المعماري الفرنسي رينيه دانجيه (Réne Danger)، وهو الذي كان مكلفاً من قبل سلطات الانتداب بوضع أول مخطط تنظيمي لمدينة دمشق.

الأدبي من خلال زيادة كميته وتحسين نوعيته وتعديل آليات الإنتاج وطرق الانتشار والاستقبال.

مع ذلك فإن هذه التبدلات لا يمكن إدراك تأثيرها في بنية الحقل الأدبي دون دراسة علاقات القوى داخل هذا الحقل، والصراعات التي كانت تجتازه، والعلاقات التراتبية بين أصنافه.

٢ ـ الشعر ومكانته داخل الحقل الأدبي

تبوأ الشعر في بداية الأربعينيات ذروة الأصناف الأدبية التي كانت لا تزال في طور التشكّل مقارنة به، وكانت الموضوعات التي تناولها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنضال الوطني من أجل الاستقلال عن فرنسا. وإذا كانت هذه الموضوعات قد ابتعدت به قليلاً عن شعر القرن التاسع عشر الذي كانت استخداماته تقتصر على مستوى ضيق في العلاقات المباشرة بين الأفراد ولغايات التصوف والمديح والهجاء والرثاء والولادة، فإنه بقي في مطلع القرن العشرين محافظاً على طرق النظم التقليدية وشديد الصلة بالسياسة. وكثيراً ما تداخلت الأدوار بين السياسي والشاعر، ولم يقتصر ذلك على بعض الشعراء الذين تبوأوا مناصب وزارية، بل إن بعض رجالات السياسة من مثل فخري البارودي وفارس الخوري كانوا يلجأون أحياناً إلى التعبير عن مواقفهم بكتابة القصائد. كان على رأس الجيل الأول من الشعراء الدمشقيين الذين ولدوا في الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر، أربعة شعراء هم الزركلي ومحمد البزم وخليل مردم بك وشفيق جبري (الكيالي، ١٩٥٨)، وقد انتموا في مجملهم إلى الطبقة العليا، وكانوا جميعاً من تلامذة محمد كرد علي ومن أتباع المدرسة التي تولي اهتماماً كبيراً بجزالة الألفاظ ودقة استخدامها. وفي ما عدا الزركلي، فقد علّموا جميعاً اللغة العربية وانتهوا إلى جانب أستاذهم كرد علي أعضاء منتخبين في المجمع العلمي العربي، وبعضهم احتل مناصب وزارية، وكان لهم في بداية الأربعينيات من المكانة والاحترام الاجتماعيين قدر كبير بحيث لم تكن تخلو حفلة خطابية في مناسبة وطنية من منبر يلقون من عليه قصائدهم.

في الثلاثينيات، ظهر جيل ثانٍ من الشعراء، أمثال بدوي الجبل وعمر أبو ريشة، ذهب مذهب من سبقه في شكل القصيدة الكلاسيكي، وإن كان وسّع في الموضوعات التي تناولتها، حتى إن أبو ريشة سمّي شاعر الشباب السوري وشاعر الحب والجمال. ومثل من سبقوهم من الشعراء المكرسين، انتهى هذان الشاعران أعضاء في المجمع العلمي[١١]. وإذا كان جميع

(١١) من المفيد والطريف في هذا السياق أن نقرأ ما كتبه في العام ١٩٤٣ عبد الغني العطري، زميل نزار قباني في الدراسة ورئيس تحرير مجلة **الصباح** الأدبية التي كانت السباقة في نشر قصيدة «نهداك» في العام ١٩٤٢، بخصوص أجيال المبدعين الدمشقيين، المكرسين منهم والمبتدئين، وذلك في مقال له بعنوان: «الحياة الأدبية في دمشق،» **الأديب** (بيروت) (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٣). فالعطري في هذا المقال لم يألُ جهداً في تعداد كل كتّاب المدينة ومبدعيها من مختلف الأجيال، لكنه تجاهل نزار قباني تماماً!! وهذا إن دل على شيء فعلى أن طريق نزار قباني لم تكن معبدة بالورود، وأنه لم ينل التكريس والمكانة الأدبية في مدينته بسهولة ويسر.

الشعراء الذين ذكرناهم لم يخرجوا عن الشكل الكلاسيكي للقصيدة الموزونة، فإنهم كرسوا للشعر وللتعريف الاجتماعي للشاعر مكانة لم تكن قد عرفتها بعدُ الأصناف الأدبية الأخرى، التي كانت لا تزال في طور الولادة والتشكّل. وقد يكون من الأسباب التي ساعدتهم في هذا هو أن الشعر تمتع، ومنذ قرون عدة، بمكانة خاصة ومعترف بها داخل الثقافة العربية ومستقلة ولو نسبياً عن القارئ في مفهومه الحديث. أما الروائيون والمسرحيون فكان عليهم أن يبدأوا تقريباً من الصفر لإيجاد اعتراف اجتماعي بمهنتهم، وأن يصنعوا في الآن نفسه جمهورهم.

حين أصدر القباني ديوانه الأول وثار عليه النقاد، لم يشكك أحد منهم في وجود الشعر كأدب وفي وجود الشاعر كمبدع، بل نازعوه حقه في أن يكون شاعراً وأن يكون ما يكتبه هو الشعر. في حين أن أبا الخليل القباني، وهو عم أبيه، كان أول من كتب المسرحيات في نهاية القرن التاسع عشر ومثّلها في دمشق واستعان بالصبيان للعب دور البنات، في وقت لم يكن مجتمع المدينة مستعداً بعدُ لتقبل هذا النوع من الأدب الجديد، فثار عليه رجال الدين وحرضوا العامة عليه، فراحوا يتعرضون له في الشارع، ويركض الأولاد من خلفه منشدين (لوقا، ١٩٧٦: ٨٠):

أبو خليل النشواتي ... يا مزيف البناتِ
أبو خليل القباني ... يا مرقص الصبيانِ
أبو خليل من قلّك؟ ... على الكوميديا من دلّك
إرجع لكارك أحسن لك ... إرجع لكارك نشواتي

وانتهى الأمر بأبي خليل إلى ترك المدينة بعد أن أصدر السلطان فرماناً يمنعه به من ممارسة هذا الفن الذي لم يكن قد سمّي بعدُ مسرحاً. وإذا كان نزار قباني يقول إن الذقون المحشوة بغبار التاريخ التي طلبت رأس أبي خليل طلبت رأسه أيضاً، فإنه مع ذلك، وبعكس أبي خليل، سيتمكن من أن يفرض نفسه كشاعر، مغيراً في الوقت نفسه من مفهوم ومكانة الشعر والشعراء. لكن كيف حدث ذلك الذي يسميه الناقد صبحي حديدي الانقلاب الأبيض في بلاط الشعر (حديدي، ٢٠٠١)؟

٣ ـ منظومة الممكن

إن ما أشرنا إليه من امتثالية (Conformisme) في شكل الشعر ومضمونه في ذلك الزمن، يبيّن لنا بأي حال كانت عليه «منظومة الممكن»، وبأي اتجاه سيمضي التجديد. لكن التغير وولادة هذه القصيدة الجديدة في دمشق لم يأتيا على يد الجيل الأول أو الثاني من الشعراء؟ لقد كان شاعر كخليل مردم بك الوحيد تقريباً من أبناء جيله الذي يرى ويحس هذا الخلل البنيوي في شعر عصره. ونستطيع أن نقرأ له في نص نشر في مجلة **الثقافة** الدمشقية في العام ١٩٣٤، يوم كان لا يزال مدرّساً للغة العربية لنزار قباني ولغيره من طلاب مدرسة «الكلية العلمية الوطنية»، الآتي: «أدبنا مرآة غير صادقة لا تنعكس فيها

حياتنا الحاضرة أو قل إنه صورة لا تمثل الواقع كما هو.. وهناك عقبة نرجو أن يذللها الزمان بازدياد المتعلمين وهي بُعد الشقة ما بين لغة الأدب واللغة المحكية» (مردم بك، ١٩٣٣: ٢١١). لكن لا مؤهلات خليل مردم، وهو ابن أحد أهم أسر الأعيان في دمشق، ووزير للمعارف، ومن ثم للخارجية في فترة لاحقة، ولا موقعه داخل الحقل الأدبي كشاعر مكرس وعضو في المجمع العلمي ومن ثم رئيس له، كانا يسمحان له بالمغامرة في هذا الاتجاه. وسيكتب القباني لاحقاً في سيرته الذاتية **قصتي مع الشعر** أن مردم كان المعلم الأول الذي ربطه بالشعر، أما عن القصيدة في ذلك الزمن فيصفها القباني بأنها كانت تلبس العباءة الحجازية وتشرب في الوقت ذاته الويسكي في فنادق دمشق وتعاني انفصاماً في الشخصية، وأنه كان يحس حين يقرأ شعراء ذلك الزمن أنه يحضر حفلة تنكرية يستعير فيها كل شاعر القناع الذي يعجبه مستعيراً لغة وعصر القرون الأولى من الإسلام (قباني، ١٩٩٩: ٢٦٥). ونستطيع أن نقول هنا إن هذا الخلل (Lacune) وإن كان يحدد حالة «منظومة الممكن» في ذلك الزمن، فإنه لم يكن يقتصر على شكل القصيدة ومضمونها، بل كان يتعداه ليشمل وضعية هؤلاء الشعراء المكرسين الذين كان لديهم من خلال مؤهلاتهم الثقافية والاجتماعية، ومن خلال موقعهم داخل حقل الإنتاج الأدبي، كامل المصلحة في المحافظة على ما يسميه بورديو النظام الرمزي المكرس، وبالتالي فقد كانوا يشكّلون مع شعرهم مانعاً حقيقياً أمام ولادة شعر مغاير وظهور شعراء جدد. وعن وضع هؤلاء الشعراء يقول القباني: «أدباؤنا لا يزالون في قاعات المجمع العلمي الرطبة، يعانقون أكياس الماء الساخن ويشربون كؤوس البابونج، ويتعاطون أدوية الروماتيزم وينظمون قصائد موسمية تجلب الروماتيزم من مسافة ألف ميل». وعن موقفهم من القادمين الجدد، يستعيد القباني تشبيه الحفلة التنكرية ويقول: «كان الداعون والمدعوون يشكلون شركة محدودة لنظم الشعر. كانوا يرفضون أي عضو جديد في مجلس الإدارة. وتحت إرهاب هذه الرأسمالية الشعرية كان علينا أن نبدأ العصيان والمقاومة» (قباني، ١٩٩٩: ٢٦٨).

يصف الناقد صبحي حديدي (حديدي، ١٩٩٨: ٤٢٤) أبعاد التجديد الذي حمله شعر نزار قباني في تلك المرحلة بالعبارات التالية: «في العام ١٩٤٤ صدرت **قالت لي السمراء**، مجموعة نزار قباني الأولى خالية تماماً من أية قصيدة وطنية، أياً كان المقصود بالمصطلح، وحافلة بقصائد حب غنائية، وغزليات حسية وأيروسية، ورشاقة مباغته في تطويع المعجم، وأناقة جلية في المفردات، وشجاعة عالية في المجاورة بين الفصحى والعامية».

من هنا كان واضحاً للسياسي والمثقف الفرانكوفوني منير العجلاني في تقديمه لديوان نزار الأول **قالت لي السمراء** أن هذا الشعر يحمل معه الجديد والقطيعة مع القديم، ويقول في هذا السياق (عجلاني، ١٩٦٠: ١٣): «يا نزار لم تولد في مدرسة المتنبي، فما أجدك تعنى بشيء من الرثاء والمديح والحكمة، وما أجدك تعنى بالبيت الواحد من القصيدة يضرب مثلاً، وما أجدك بعد هذا تعنى بالأساليب التي ألفها شعراؤنا وأدباؤنا وإنما أنت شيء جديد في عالمنا ومخلوق غريب. وكأني أجد في طبيعتك الشاعرة روائح بودلير وفيرلين وألبير سامان وغيرهم من أصحاب الشعر الرمزي والشعر النقي».

٤ ـ علاقة القوة داخل الحقل

إن عرضنا لهذه الموانع يبيّن لنا، من خلال منظومة الممكن، شكل واتجاه التغيرات القادمة في شكل ومضمون الشعر، لكنه لا يستطيع وحده أن يفسر مجرى المسار الذي ستخطه هذه التغيرات. فالمحرك الحقيقي الذي ولدت من معينه أشعار القباني أو غيره من الشعراء المجددين، لا يوجد داخل تركيبة الأعمال الأدبية نفسها. لكنه، كما يبين بيير بورديو، يندرج في علاقة القوة الرمزية وفي الصراع بين أولئك الذين من خلال موقع القوة الذي يشغلونه (مؤقتاً) داخل الحقل يكونون مدفوعين إلى المحافظة على النظام الرمزي القائم، وبين أولئك النازعين إلى القطيعة مع المألوف وإلى نقد وتجاوز النماذج السائدة (Bourdieu, 1998: 340). بعبارة أخرى إنه «الصراع بين أولئك الذين لكي يجدوا لأنفسهم مكاناً في التاريخ يحتاجون إلى أن يرسلوا إلى الماضي من سبقهم إلى تَبَوُّء هذا المكان، أي كل أولئك الذين لهم مصلحة في إيقاف الزمن على ما هو عليه» (Bourdieu, 1998: 261).

لكن الزمن يستمر في الحراك، ويستمر معه أفول أجيال وظهور أجيال جديدة وإنتاج أدبي مغاير. وإذا نظرنا إلى جيل القباني في دمشق نجد أنه لم يكن وحده في هذا المسار، بل كانت هناك مجموعة من القادمين الجدد الذين تجمعهم بعضهم ببعض أمور كثيرة، وتفرق واحدهم عن الآخر اختلافات عدة. فقد كان أغلبهم من أصول مدينية متوسطة، ومن خريجي المدارس الحديثة، وعلى احتكاك واسع بالثقافة الفرنسية وبباكورة الشعر العربي الحديث عموماً، والشعر اللبناني الحديث خصوصاً. فإذا نظرنا، على سبيل المثال، إلى عيّنة الطلاب التي عاصرها القباني في مدرسة «الكلية العلمية الوطنية» (مريدن، ١٩٩٦)، وكانت يومها من المدارس المتميزة بتعليمها المزدوج باللغتين العربية والفرنسية، سنجد أن الكثيرين منهم كانت لهم تجارب مبكرة مع الأدب. فاثنان من أقرب أصدقائه، وهما هيثم مردم بك وكمال فوزي الشرابي، بدآ كتابة الشعر في فترة القباني نفسها واستمرا فيه. وهناك عبد الغني العطري الذي عمل مبكراً في الصحافة والنقد الأدبي، وكان أول رئيس تحرير لجريدة **الصباح** الأدبية وإليه يعود الفضل في نشر قصيدة «نهداك». وهناك أيضاً عبد السلام أبو الشامات، وقد مثّل بمشاركة القباني خلال فترة الدراسة إحدى المسرحيات، قبل أن يغدو من أوائل ممثلي المسرح السوري. وإذا ما انتقلنا إلى الجامعة سنجد أن من أقرب أصدقاء القباني عبد السلام العجيلي وبديع حقي، وكانا في تلك الفترة يحاولان مع الشعر والقصة، قبل أن يغدوان من أوائل الروائيين في سورية.

رابعاً: لماذا القباني دون غيره؟

لكن مرة أخرى نعود إلى طرح سؤالنا الأول: لماذا القباني دون غيره من أبناء جيله سيكون له هذا الدور مع الشعر؟ في محاولة الإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا الآن من أن نستعيد بعض ما أتينا على ذكره في السابق، لكن هذه المرة من خلال علاقته بسيرة حياة القباني الشخصية وبتكوينه. وضمن هذا التوجه، وكما علمنا نوبير إلياس، فإننا لا نستطيع أن نحدد من خلال ضمير الغائب (هو) ما يمكن أن يشعر به الإنسان كشيء يعطي معنىً

لحياته أو على العكس يعتبره خالياً من أي معنى (Elias, 1991: 9). ومن هنا ضرورة فهم ذلك من منظور الشخص ذاته. لذلك سنحاول أن نرى كيف كان نزار قباني على المستوى الشخصي يعيش التغيرات من حوله، وما الذي جعل منه في النهاية الشاعر الذي نعرفه.

يقول القباني واصفاً طفولته: «في السنة العاشرة من عمري كنت أبحث عن دور مناسب ألعبه، كنت أشعر بأصوات داخلية تدفعني لأن أقول شيئاً أو أفعل شيئاً أو أكسر شيئاً، شهوة كسر الأشياء هذه أتعبتني وأتعبت أهلي. مرة أشعلت النار في ثيابي متعمداً لأعرف سر النار، ومرة رميت نفسي من فوق سطح المنزل لأكتشف الشعور بالسقوط» (قباني، ١٩٩٩: ٢٤٠). وبغض النظر عن مدى دقة هذه الحوادث، فإنها تعطينا فكرة كيف يستعيد الشاعر طفولته وكيف يضعها في منحى الرفض والتمرد. في الخامسة عشرة من عمره تنتحر الأخت الكبرى للشاعر بسبب عدم قدرتها على الزواج من حبيبها، ويضع القباني هذه الحادثة في سياق تمرده على مجتمعه ويقول: «قبل أن تنتحر أختي لم أكن أعرف أنني أعيش في مجتمع بوليسي يمنع الشجرة من أن تزهر والقمر من أن يتكور والنهد من أن يتكور، حين مشيت في جنازة أختي كان الحب يمشي إلى جانبي ويشد على ذراعي ويبكي، بعد مصرع أختي قررت أن أنتقم لها بالشعر» (قباني، ١٩٩٩: ٢٥٣). وإذا كان الشاعر يضع هذه الحوادث في سياق مسيرته الشعرية، فالأكيد أن منحى التمرد هذا سيبتعد عن هذه الحوادث الشخصية وسيكون مرتبطاً بشكل أساسي بعلاقة القباني بشعر عصره وبالشعراء المكرسين الذين كانوا بانتظاره يوم قرر الدخول إلى حلقة الشعر، أو كما يسمّيها الحفلة التنكرية. وعن تلك الفترة يقول: «كان عندي إحساس أن الزمن الشعري العربي واقف في مكانه، وأن شعرنا في النصف الأول من القرن العشرين لا يختلف عن شعرنا في القرن الأول أو الثاني.. وفي هذا الاحتفال الكرنفالي قررت بحماس الشاب أن أغير بروتوكول الحفلة وأخرق نظامها.. وبكل بساطة دخلت القاعة المكتظة بوجهي الطبيعي وملابسي العادية وفي يدي أول مجموعة شعرية لي **قالت لي السمراء** وتعالى الصراخ في كل مكان. طالب المشرفون على الحفلة بطردي، ولم يصافحونني حين مددت لهم يدي.. هاجموني بشراسة وحش مطعون. كان لحمي يومئذ طرياً وسكاكينهم حادة» (قباني، ١٩٩٩: ٢٦٤).

لم يكن يخفى على القباني منذ البداية ما ستخلفه قصائده من ردود فعل عنيفة وكان يقول: «أنا مجنون في منطقهم لأني حملت المطر إلى المدينة التي نسيتها الأمطار». لكنه، كان يعرف كذلك، أنه ليس وحيداً في تمرده وأنه يستطيع الاعتماد، إذا لم يكن على دعم، فعلى الأقل على تواطؤ كل نظرائه من الأدباء اليافعين الذين كانوا يريدون بدورهم أن يجدوا لأنفسهم مكاناً في الحقل الأدبي الناشئ، حتى لو كان الثمن كسر كلّ قواعد اللعبة وقلب توازناتها داخل هذا الحقل. يكفي في هذا المجال أن نقرأ كيف يستذكر عبد الغني العطري، زميل نزار قباني في «مدرسة الكلية العلمية» ومن ثم رئيس تحرير مجلة **الصباح** الأدبية، اتخاذه قرار نشر قصيدة «نهداك» في مجلته، يكتب العطري:

«انتقلت فجأة من مقاعد الدراسة، إلى منصب رئيس تحرير مجلة **الصباح** الأدبية. كان ذلك في الربع الأخير من العام ١٩٤١.. فوجئت بزيارته ذات يوم. رحبت به كل

الترحيب، وقد حسبت أن الزيارة للمجاملة والتهنئة فحسب. كان نزار يحمل بين يديه مظروفاً أنيقاً أزرق، فتحه أمامي وناولني قطعة ورق كانت في داخله فإذا بي أجد قصيدة شعر تحمل عنوان (نهداك) وقد كتبت بخط منمنم وكلمات بعض حروفها مشكولة. قرأت القصيدة بإمعان. وحين فرغت منها ورفعت رأسي إليه لأقول: القصيدة جيدة ولا شك ولكنها جريئة أكثر من اللازم وقد يسبب لنا نشرها بعض المتاعب مع المتزمتين. ولكن نزار أخذ يلقي علي درساً في الشجاعة والجرأة، وعدم الاستسلام للتيارات الرجعية، ثم ناولني كليشيه كان قد أعدها سلفاً لعنوان القصيدة وظهرت قصيدة (نهداك) في العدد التالي من المجلة» (العطري، ١٩٩٨: ج ٢، ص ٧٨٩).

وإذا كان القباني في مرحلة لاحقة قد نال من الشهرة والاعتراف في الوطن العربي ما يمكن أن ينسيه متاعبه الأولى في دمشق، فإنه سيبقى معنياً بشدة بالنجاح الذي يمكن أن يحظى به في مدينته الأم، وبالأخص من الدوائر الأكثر التصاقاً به، وأعني بهم عائلته ومن سبقه من أدباء دمشق المكرسين. وعن هذا سيكتب: «كان أبي يقول لأمي لن ينفع هذا الصبي الواهم نفسه، ولن ينفع الدنيا بشيء. ورجعت من لندن لأقنع أبي أنني استطعت أن أنفع الدنيا بشيء.. على طريقتي الخاصة. ولكنني لم أجده. كان قد ذهب». أما الطريقة الخاصة للشاعر فكانت برأيه إشعال الحرائق في وجدان الناس وفي ثيابهم، فالشعر بحسب تعبيره هو: «إشعال عود ثقاب في أشجار الغابة اليابسة» (قباني، ١٩٩٩: ٢٥٩).

لكن من يرد أن يشعل الحرائق عليه أن يعرف كيف يشعل عود الثقاب، ومن يرغب في خرق بروتوكول الحفلة التنكرية وتغيير قوانينها، عليه أن يدفع ثمن الدخول وأن يعرف أي ملابس يختار. وإذا كان القباني يقول إنه «يكتب الشعر ولا يدري كيف! كما لا تدري السمكة كيف تسبح، والعصفور كيف يطير»، فالأكيد أنه لم يكن ذلك الشخص الجاهل بقواعد اللغة العربية والشعر الكلاسيكي، بل إنه كثيراً ما راح ينظم في بداياته القصائد على الشكل القديم كمن يريد أن يثبت لنفسه وللآخرين أن مشروعه التجديدي ليس هرباً من صعوبة الشكل الكلاسيكي للقصيدة بل هو تمرد عليه. وتتجلى قوة قصائد القباني في كونها من نوع السهل الممتنع، فبرغم دخول بعض الألفاظ العامية عليها، وتركها الشكل الكلاسيكي شيئاً فشيئاً، فإنها كانت تملك لغة خاصة بها وأسلوباً مميزاً وسيطرة حقيقية على قواعد اللغة، وكانت في الوقت نفسه تمرداً أرعن عليها. أما معاني قصائد القباني الأولى وموضوعاتها، فهي وإن كانت تخص الشاعر وتجربته الشخصية في الدرجة الأولى، فإنها كانت تنطق أيضاً بمعاناة وآمال شرائح واسعة من أبناء جيله. بل إنها في أحيان كثيرة لم تكن فقط من ذلك النوع الذي يولد ليعبر ويبحث عن جمهور معيّن، بل ليخلق معه هذا الجمهور. إن بعض قصائده اللاحقة في الخمسينيات من مثل «حبلى» التي يدعو فيها إلى حق المرأة في الإجهاض، و«القصيدة الشريرة» التي يدافع فيها عن حق المرأة في إقامة علاقة جنسية مع مثيلتها، تشكل نوعاً من أنواع الاعتداء الرمزي الذي يستهدف المسلمات والبنى الفكرية للتلقي والإدراك ليس فقط لدى الجمهور الواسع، ولكن لدى ممثلي النظام الثقافي المهيمن أيضاً. ومن هذا المنظور، يمكن أيضاً فهم إمعان القباني في إدخال الألفاظ المبسطة أو الأعجمية على أشعاره. فالهدف لم يكن فقط الوصول إلى شرائح واسعة من القراء، ولكن

أيضاً المس بذروة السيادة العليا التي أراد القائمون على الشعر في ذلك الزمان، إبقاءه حبيساً فيها.

وإذا كانت قصيدة **خبز، حشيش وقمر** التي نشرت في العام ١٩٥٤، قد أثارت عاصفة من النقد، ونوقشت في البرلمان السوري، حيث طالب العديد من النواب بطرد الشاعر من السلك الدبلوماسي باسم الكرامة الوطنية، وبحجة تجرّؤه على الممارسات الدينية للشرائح الشعبية، فإن النقد لم يأته فقط من الوسط المحافظ، بل أيضاً من أتباع الأدب الاجتماعي، وسيكتب رئيف الخوري في مجلة **الآداب**، وهو من أوائل الماركسيين العرب، مقالاً رداً على قصيدة «إلى أجيرة»، يورد فيه جملاً تذكّرنا برد الشيخ الطنطاوي على قصائد القباني الأولى: «إن في هذا الشعر حطة لا تدانى، وما أدري أيهما كان أحط: المرأة التي أسلمت جمالها وجسدها للعبث وباعت نفسها، أم الشاعر الذي شهد على نفسه بأنه اشترى امرأة بماله ثم راح يقول انظروا أي عربيد أنا»[١٢].

وإذا كان القباني في مرحلة لاحقة من حياته، سيجد من المكانة الشعرية والاعتراف العام، ما يجعله ينسى لوعة ولذة أيام التمرد الأولى، فإنه بدوره سيصبح شاعراً مكرساً يدافع عن امتيازاته في وجه شعراء الحداثة الجدد، مطلقاً عليهم لقب الخنافس، ومتهماً إياهم بالتخلي عن مسؤوليتهم الإبداعية والأخلاقية. لكن الزمن لا يتوقف، واليوم يوجد في مدينة دمشق شارع باسم نزار قباني وآخر باسم «أبو نواس»، لكن هناك أيضاً شوارع أخرى تشق في دمشق وفي غيرها من المدن، وتنتظر بدورها أن تحمل أسماء لشعراء جدد □

المراجع

حديدي، صبحي (١٩٩٨). «نزار قباني: رحل الصانع الماهر فماذا عن الصناعة الرفيعة؟.» **الكرمل**: العددان ٥٥ ــ ٥٦.

حديدي، صبحي (٢٠٠١). «قالت له السمراء.» **القدس العربي**: ٢٩/٤.

خوري، فيليب (١٩٩٧). **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥**. بيروت: الأبحاث الدراسات العربية.

صليبا، جميل (١٩٤٦). **التقرير السنوي عن المعارف في سوريا خلال العام ١٩٤٦**. دمشق: مطبعة الجمهورية العربية السورية.

صليبا، جميل (١٩٥٨). **الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية.

صليبا، جميل (١٩٦٩). **اتجاهات النقد الحديث في سورية**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية.

(١٢) **الآداب** (بيروت) (شباط/فبراير ١٩٥٥).

الطنطاوي، علي (١٩٤٦ أ). «مناظرة هادئة.» **الرسالة**: ٢١ تشرين الأول/أكتوبر.

الطنطاوي، علي (١٩٤٦ ب). «عيدي الذي فقدته.» **الرسالة**: ٣٠ أيلول/سبتمبر.

الطنطاوي، علي (١٩٤٦ ج). «حرية الكتابة.» **الرسالة**: العدد ٦٦١، آذار/مارس.

عجلاني، منير (١٩٦٠). (مقدمة) **قالت لي السمراء**. ط ٣. دمشق: [د. ن.].

العطري، عبد الغني (١٩٩٨). «نزار.. رفيق درب وصديق عمر.» في: **نزار قباني شاعر لكل الأجيال**. إعداد وتحرير محمد يوسف نجم. بيروت: دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع.

العظم، خالد (١٩٧٢). **مذكرات خالد العظم**. بيروت: الدار المتحدة للنشر.

قباني، نزار (١٩٩٩). **الأعمال النثرية الكاملة**. بيروت: منشورات نزار قباني. ج ٧: **قصتي مع الشعر**.

الكيالي، سامي (١٩٥٨). **الأدب المعاصر في سوريا**. القاهرة: جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية.

لوقا، إسكندر (١٩٧٦). **الحركة الأدبية في دمشق، ١٨٠٠ ـ ١٩١٨**. دمشق: مطابع ألف باء.

مردم بك، خليل (١٩٣٣). «ركود الأدب في سوريا.» **الثقافة** (دمشق): السنة ١، حزيران/يونيو.

مريدن، عزيزة (١٩٩٦). **سيرة الأستاذ الدكتور أحمد منيف عثمان العائدي**. دمشق: مطابع ألف باء.

النابلسي، شاكر. **الضوء... واللعبة: استكناه نقدي لنزار قباني**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

Berque, Jacques (1969). *Les Arabes d'hier à demain*. 3ème éd. Paris: Seuil. (Collection Esprit)

Bourdieu, Pierre (1984). «Quelques propriétés des champs.» in: Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit. (Documents)

Bourdieu, Pierre (1998). *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*, 2ème éd. Paris: Seuil. (Libre examen, politique)

Danger, René (1937). «L'Urbanisme en Syrie: La Ville de Damas.» *Urbanism* (revue mensuelle) pp. 64-123.

Elias, Norbert (1991). *Mozart, sociologie d'un genie*. Paris: Seuil.

Gonzalez, Yves (1999). «Littérature arabe et société, une problématique à renouveler: Le Cas de la Nahda.» *ARABICA: Journal of Arabic and Islamic Studies*: vol. 46, nos. 3-4.

Hourani, Albert (1968). «Ottoman Reform and the Politics of Notables.» in: *Beginnings of Modernization in the Middle East; the Nineteenth Century*. Edited by William R. Polk and Richard L. Chambers. Chicago, IL: University of Chicago Press. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 1)

في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآني ومفهوم البداوة الخلدوني

محمد الرحموني(*)

المعهد العالي للعلوم الإنسانية ـ تونس.

مقدمة

من بين مصادر ابن خلدون التي لم تحظ في ما نزعم بما تستحقه من الدراسة، القرآن الكريم. وقد كان يمكن د. علي الوردي أن يكفينا أمر هذا البحث لو وجد قارئين استغلوا الملاحظات القيّمة التي أبداها عن العلاقة بين بعض المفاهيم القرآنية وما جاء في **المقدمة** (مفهوم الترف مثلاً) وعن علاقة منطق ابن خلدون بمنطق الفقهاء (مفهوم المُلك مثلاً).

لقد بيّن د. علي الوردي من خلال تلك الملاحظات كيف حوّل ابن خلدون بعض المفاهيم الدينية إلى مفاهيم اجتماعية. يقول بشأن مفهوم الترف مثلاً: «فالقرآن إنما ذمّ الترف لكي يحذّر الناس من عواقبه السيئة في دينهم ودنياهم. أما ابن خلدون فقد اعتبر الترف أمراً اجتماعياً محتوماً لا بد من وقوعه في الحضارة ولا يستطيع الناس أن يتخلصوا منه عند التحضر إذ هو يكوّن جزءاً من عاداتهم» (الوردي، ١٩٩٧: ١٧٠). ويقول بشأن مفهوم المُلك إنّ الفقهاء اعتبروا المُلك شراً لذاته، في حين بيّن ابن خلدون أنّ الشرع لم يذمّ المُلك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتّع باللذات (الوردي، ١٩٩٧: ٩١).

وإنّ هدفنا في هذا المقال هو، في وجه من الوجوه، تأصيل هذه الملاحظات «الوردية» عبر ردّها إلى إطارها الأشمل[١] (نصار، ١٩٩٤: ١٥)، ذلك بأن تحويل ابن خلدون للمفاهيم القرآنية والفقهية إلى مفاهيم اجتماعية لا يقف عند ظاهرتي الترف والمُلك أو غيرهما من الظواهر، فهذه مجرد أمثلة عن كيفية تعامله مع المفاهيم الدينية، بل يتجاوزها إلى ما هو أشمل، أي إلى نظرية ابن خلدون المحورية في **المقدمة**،

(*) البريد الإلكتروني: rahmouni_m2000@yahoo.fr.

(١) أشار ناصيف نصار في معرض تفسيره «التحليلي والجدلي» لفكر ابن خلدون إلى أنّ أغلب دارسي **المقدّمة** تعاملوا معها تعاملاً تجزيئياً ولم يقدّموا تفسيراً شاملاً لفكر ابن خلدون.

فجدلية البداوة والحضارة باعتبارها النظرية المحورية في **المقدّمة**[٢]، هي في رأينا القراءة الاجتماعية الخلدونية لجدلية الجاهلية والدين (الإسلام) في القرآن.

في هذا السياق نقدّم قراءتنا لمفهوم البداوة في **المقدمة** على أنه مفهوم الجاهلية القرآني بما هو مفهوم ديني محوّلاً إلى مفهوم اجتماعي. وقد تطلبت منا هذه القراءة أن «ندقّق» في المقام الأول في المفهوم الشائع للجاهلية القرآنية، وأن نستعرض في المقام الثاني مفهوم البداوة الخلدوني كما ورد في **المقدمة**، وأن نقارن بين المفهومين في المقام الثالث، مستنتجين ما تيسّر من الاستنتاجات.

أولاً: في الجاهلية القرآنية وأنها الفضاء الممتدّ بين مدينتين

جاء في **لسان العرب**، مادة ج. هـ. ل: «الجاهلية زمن الفترة ولا إسلام. وقالوا: الجاهلية الجهلاء فبالغوا... والمجهل المفازة لا أعلام فيها... وأرض مجهولة لا أعلام بها ولا جبال... وناقة مجهولة لم تحلب قطّ. وناقة مجهولة إذا كانت غفلة لا سمة عليها...».

هذه أهم معاني الجاهلية في «**اللسان**» ولكن ما الجامع بينها؟ أي ما العلاقة بين المعنى الشائع للجاهلية (زمن الفترة ولا إسلام) وبقية المعاني؟

إن من أهم خصائص الجاهلية حسب «**اللسان**»، الجهل بالدين، لذلك هي نقيض للإسلام بما هو «هداية إلى الدين القويم». والهداية لا تتم إلا بعلم (والجهالة أن تفعل شيئاً بغير علم كما جاء في «**اللسان**»). ولكن ما الذي يدفع الناس إلى الجهل بالدين؟ هل هي دوافع ذاتية، كالجحود والعلوّ في الأرض كما هو حال فرعون؟ أم هي دوافع موضوعية كعدم العلم ببعثة نبي وظهور رسالة؟

قادنا البحث عن إجابة لهذه الأسئلة إلى النظر في مادة ك. ف. ر في **لسان العرب** (بما أن الجهل بالدين هو الكفر) فوجدنا ما يلي: «والكافر هو من ينزل أرضاً بعيدة عن مجتمع الناس، وروي عن معاوية أنه قال: أهل الكفور هم أهل القبور. قال الأزهري: يعني بالكفور القرى النائية عن الأمصار ومجتمع أهل العلم، **فالجهل** عليهم أغلب وهم إلى البدع والأهواء المضلة أسرع. إنهم بمنزلة الموتى لا يشاهدون الأمصار والجمع والجماعات وما أشبهها».

تبدو الكفور من «جنس» هذه «المفازة التي لا أعلام بها» أو «الناقة التي لا سمة عليها»، إننا بإزاء فضاء «بكر» لا علامة فيه ولا سمة عليه، فضاء «الفترة». والفترة كما جاء في **لسان العرب** «ما بين كلّ رسولين من رسل الله، من الزمان الذي انقطعت فيه الرسالة». ومن خصائصها «السكون والضعف والانكسار» و«تقليل العبادات والمجاهدات».

---

(٢) في ما يخصّ النظرية المحورية في **المقدّمة** هناك رأيان آخران يمثلهما بالخصوص طه حسين (الدولة) وساطع الحصري (العصبية).

يتبين لنا إذاً أنّ الجاهلية هي صفة من يسكن المفاوز والأرض المجهولة. وإذا سلّمنا مع العديد من الباحثين بأنّ الدين وثيق الصلة بالمدينة، خصوصاً باعتبار نشأته، خلصنا إلى أنّ هذه الجاهلية (أو الجهل) نتيجة للبعد عن الدين. فالأمر إذا يتعلق بفضاءين متعارضين: المدينة حيث الدين[٣] (حجازي، [١٩٧٣]: ٢٠٩؛ الرحموني، ٢٠٠٥: ٣٨ وما بعدها؛ De Coulanges, 1984: 131-269; Lonis, 1994: 28 sqq.)، والمفازة أو الأرض المجهولة أو القرى النائية حيث الجهل والجاهلية. وبهذا الاعتبار يبدو أن الجاهلية هي في الأصل اسم أو صفة للفضاء الممتد خارج المدينة. أما سكّان هذا الفضاء، أي أهل الكفور، فهم الكفار.

ولكن البحث أفضى بنا إلى صنفين من الكفار: الزرّاع والأعراب:

فأمّا بالنسبة إلى الزرّاع فنذكّر أولا بما جاء في **لسان العرب**: «... والكافر الزرّاع لستره البذر بالتراب... وتقول العرب للزرّاع كافر لأنه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض... ومنه قوله تعالى ﴿**كمثل غيث أعجب الكفار نباته**﴾[٤] أي أعجب الزرّاع نباته مع علمهم به فهو غاية ما يستحسن... وقد قيل الكفار في هذه الآية الكفار بالله وهم أشدّ إعجاباً بزينة الدنيا وحرثها من المؤمنين». ونذكّر ثانياً بأنّ الربط بين الكفر والزراعة كان شائعاً في المجتمعات القديمة، فالمسيحية البدائية كانت تسمّي الفلاحين كفرة... كما كانت ديانة بني إسرائيل في مرحلة ما قبل بعثة الأنبياء تسمّى ديانة المزارعين والفلاحين (Weber, 1971: 226-227). وأما بالنسبة إلى الأعراب أو بادية العرب، كما يسميّهم ابن تيمية (ابن تيمية، ١٩٥٠: ١٤٧)، فإنهم يمثلون حسب القرآن الحالة القصوى للكفر ﴿**الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً**﴾[٥].

هذا المعنى الذي نراه للجاهلية هو نفسه الوارد في الآيات التي ورد فيها الفعل «جهل» ومشتقاته.

ورد الجذر ج هـ ل بصيغتي تجهلون ويجهلون في ست آيات كلها في سور مكية. أما مشتقاته فهي: الجاهل (آية واحدة في سورة مدنية)، جاهلون وجاهلين (تسع آيات وردت في سبع سور مكية وسورتين مدنيتين)، جهولا (أية واحدة في سورة مدنية)، بجهالة (أربع آيات وردت في سورتين مكيتين وسورتين مدنيتين)، الجاهلية (أربع آيات في أربع سور مدنية).

وإذا كنا قد اعتمدنا مقاربة «إيتيمولوجية» في البحث عن معنى الجاهلية في «**اللسان**»، فإنّ هذه المقاربة قد لا تكفي وحدها عند النظر في القرآن. لذا ارتأينا أن من الأفيد تعزيزها بتفسير سياقي. وعليه فقد نظرنا في الجذر ج هـ ل ومشتقاته في القرآن ضمن

(٣) ذهب الكثير من اللغويين إلى أنّ «الميم» في «مدينة» زائدة، وبالتالي فإن جذر كلمة مدينة هو د ي ن وليس م د ن. كما أن البحوث الأنثروبولوجية والتاريخية والحضارية تكاد تجمع على العلاقة الوثيقة بين الدين والمدينة، خصوصاً من حيث النشأة.

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٠.

(٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٩٧.

السياقات التي ورد فيها، أي، بمعنى ما، ضمن السور التي ورد فيها. ولكي لا نثقل كاهل القارئ بكتابة سور بأكملها أو مقاطع منها اخترنا نماذج دالة من كل سياق ورد فيه الجذر ج هـ ل ومشتقاته.

أفضى بنا النظر في هذه الآيات ضمن **السياقات** التي وردت فيها إلى ما يلي:

ـ ثمّة ارتباط يكاد يكون كلياً بين مشتقات الجذر ج هـ ل في السور المكية و«القرية» مما يبيّن إلى حدّ كبير العلاقة بين الإقامة بالقرية أو الانتساب إليها والجهل بالدين. وبالفعل فإن القرية في القرآن عموماً سلبية بما فيها من كفر وظلم ناتجين من الجهل بالدين. إن القرية في هذا السياق جزء من عالم الكفار[٦]. وقد تمت التسوية في سورة يوسف بين القرية والبادية على أساس أنهما تنتميان إلى عالم الكفر[٧]. كفر البدو أو القرى دعّمه القرآن بمثال تاريخي تعلق ببني إسرائيل[٨] الذين «جهلوا» عندما جاوزوا البحر من مصر إلى الشام؛ إذ من المعلوم تاريخياً أن بلاد الشام كانت تعرف بكفورها وبالتالي ببداوتها. والكفور هي القرى النائية كما جاء في **لسان العرب**. كفور الشام هي التي جلب منها عمرو بن لحي الخزاعي الأصنام إلى الكعبة كما تذكر كتب السيرة والتاريخ واستحق بذلك لقب كافر أطلقه عليه الرسول ﷺ (ابن هشام، ١٩٩٠: ٧٥). ومما هو جدير بالملاحظة أنّ نعت الرسول ﷺ لعمرو بن لحي بالكفر ارتبط، في كتب السيرة والتاريخ، بجلبه الأصنام إلى الكعبة من كفور الشام.

ـ للكفار، أي سكان هذا الفضاء، سمات وصفات وأخلاق: إنهم صمٌّ وبكمٌ[٩] وعميٌ[١٠] وكالأنعام[١١]. رجالهم لواطيون[١٢] ونساؤهم متبرّجات[١٣]. وللتوضيح نضيف:

---

(٦) وردت «القرية» في القرآن في بعض المواضع بمعنى المدينة كما في: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٦].. إن الأمر يتعلّق، في رأينا، بالحضر وهم في نهاية العمران خارجون من الخير إلى الشرّ والفساد أي من المدنية إلى البداوة.

(٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآيات ٨٢ ـ ١٠٠.

(٨) ﴿**وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنّكم قوم تجهلون**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٣٨].

(٩) ﴿**قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب اللّه أو أتتكم السّاعة أغير اللّه تدعون إن كنتم صادقين**﴾. ﴿**وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم أنّ النّاس كانوا بآياتنا لا يوقنون**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٤٠، و«سورة النمل،» الآية ٨٢ على التوالي].

(١٠) ﴿**ويوم نحشر من كلّ أمّة فوجا ممّن يكذّب بآياتنا فهم يوزعون**﴾ [المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٨٣].

(١١) ﴿**أم تحسب أنّ أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٤٤].

(١٢) ﴿**فأنجيناه وأهله إلّا امرأته قدّرناها من الغابرين**﴾ [المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٥٧].

(١٣) ﴿**وقرن في بيوتكنّ ولا تبرّجن تبرّج الجاهليّة الأولى وأقمن الصّلاة وآتين الزّكاة وأطعن اللّه ورسوله إنّما يريد اللّه ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣].

● نجد لنعت الكفار بالأنعام صداه لدى بعض الفقهاء عندما تداولوا في أمر الأقوام الذين عاشوا في مناطق نائية ولم يبلغهم الإسلام، فما مصيرهم يوم القيامة. وقد رأوا أنهم لا يدخلون جنة ولا ناراً وإنما يُحشرون مع الأنعام.

● إن جنوح سكان الكفور إلى اللواط إنما هو مظهر من مظاهر الفوضى الجنسية وغياب الثقافة الصحية بحكم جهلهم. لذلك جاء في **لسان العرب** (مادة ك. ف. ر) « من أتى حائضاً فقد كفر»[١٤].

● إن تبرّج الجاهليات له ارتباط بنزوع البدو إلى الإكثار من الزينة التي تظهر بالخصوص في ما تزيّن به أسرجة الخيول ومقابض السيوف من «زخارف» (des motifs). وقد يكون ذلك تعويضاً عن فقدان الكتابة أو عدم حاجتهم إليها (Deleuze et Guattari, 1980: 499-500). وقد تكون أيضاً علامات تميّز قبيلة من أخرى. ويمكننا في هذا السياق الربط بين نزوع البدو إلى الزينة و«التبحّر» في الحضارة المؤذن بخراب العمران والمفضي ضرورة في **المقدّمة** إلى العودة إلى حياة البادية والقفار.

● إنّ قوماً بهذه السمات وهذه الصفات لا يمكن إلا أن يكونوا أعداء للأنبياء ﴿**وكذلك جعلنا لكل نبي عدوّا**﴾[١٥]. ولقد بيّن تاريخ الأنبياء والرسل أن الأنبياء فشلوا كلما حاولوا نشر رسالاتهم في السهوب والصحاري (Deleuze et Guattari, 1980: 475-476)، وأنّ الله لم يبعث قط نبياً من بين الأعراب (الجاحظ، ١٩٨٨: ٤٧٦ ــ ٤٧٨).

● إن هذا الفضاء الجاهلي / الكافر هو بمثابة السجن بالنسبة إلى الإنسان. لذلك كانت فرحة النبي يوسف[١٦] مرتبطة بحدثين متزامنين ومتماثلين من حيث الأهمية: خروجه من السجن، وقدوم إخوته من البدو واجتماعهم بحاضرة مصر. وهو خروج يضاهي خروج الإنسان من الجاهلية إلى الإسلام.

● وردت «الجاهلية» في القرآن المدني مقترنة بجملة من مظاهر السلوك المميز للجاهليين: الظن، الحكم، التبرّج، الحميّة. وقد ورد ذلك في سياق مقارنة مع سلوك «المتدينين»، فظن الجاهليين يقابله إيمان أهل الدين، وحكم الجاهلية يقابله حكم الله، وتبرج الجاهليات تقابله طهارة المؤمنات، وحمية الجاهليين تقابلها تقوى المؤمنين. إنّ هذه

---

(١٤) نجد في مصنفات الحديث النبوي الكثير من الأحاديث التي تعلّم البدو قواعد النظافة إلى الحدّ الذي دفع بأحد القرشيين إلى القول مخاطباً، باستهزاء، أتباع الرسول من الأعراب: «قد علّمكم نبيّكم كلّ شيء حتّى الخراءة». انظر على سبيل المثال: **صحيح مسلم**، باب الطهارة، ص ٥٧ ــ ٥٨؛ الدارمي، باب الطهارة، ص ٤، والنسائي، باب الطهارة، ص ١٣.

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١١٢.

(١٦) ﴿**ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سجّداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقّا وقد أحسن بي إذ أخرجني من السّجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشّيطان بيني وبين إخوتي إنّ ربّي لطيف لما يشاء إنّه هو العليم الحكيم**﴾ [المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١٠٠].

المقابلة هي في النهاية مقابلة بين مجموعتين متميزتين لكل مجموعة سلوكها وقيمها. إنها مقابلة بين مجتمع المدينة (يثرب)[١٧] وجماعة الأعراب. ومن المعلوم أن هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب قد أفضت إلى نشوء نواة «الأمة» الإسلامية باعتبارها جماعة متميّزة من غيرها من الجماعات الدينية والسياسية.

● إننا بإزاء فضاء واضح المعالم، حدّده القرآن في سورة الغاشية:

﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت. فذكّر إنما أنت مُذكّر**﴾[١٨] إننا نرى الأمر كذلك انطلاقاً من فهم مخصوص للاستفهام الوارد في الآيات السالفة الذكر (يوسف، ٢٠٠٣: ١٧٢ وما بعدها)[١٩]. فهذا الاستفهام ليس دعوة إلى التأمل في روعة خلق الله، كما ذهب إلى ذلك أغلب المفسرين، وإنما هو دعوة الكفار كي يتذكروا دوماً فضاءهم الكافر القاسي لعل الذكرى تردعهم عن كفرهم. ولقد ذهب، قبلنا، د. حسين مؤنس هذا المذهب في تفسير هذه الآيات عندما بيّن في تحليل مسهب أن الجمل المذكور في السورة السالفة الذكر ليس مجرّد حيوان وإنما هو نمط عيش وطراز حياة، حياة البداوة بما هي «رمال ممتدة بلا نهاية وتلال ووهاد وسماء زرقاء وهذه الإبل». إن الأمر يتعلق بهذا الفضاء البسيط (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ص ٢٤٦) (Espace lisse)[٢٠] الذي تحدث عنه جيل دولوز وفليكس غاتّاري (Deleuze et Guattari, 1980: 471 sqq.). وبذلك تكون «فترة ما بين كلّ رسولين» في المحصّلة الفضاء الممتد خارج المدينة وتحديداً المسافة الفاصلة بين مدينتين. عبّر عن ذلك الثعلبي في **قصص الأنبياء** عندما كتب بشأن «أول نبيّ» نزل إلى الأرض: «فانطلق آدم من أرض الهند إلى أرض مكة لزيارة البيت، وقيّض الله له ملكاً يرشده، **فكان كل موضع يضع عليه قدمه عمراناً وما تعدّاه مفاوز وقفاراً**» (الثعلبي، ٢٠٠٠: ٣٧).

ثانياً: في البداوة الخلدونية وأنها تشمل الزراعة والرعي

يقول ابن خلدون معرّفاً البدو: «قد قدمنا في الفصل قبله أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري في الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصّرون عما فوق ذلك من حاجٍ أو كمالي (...) فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح، كان المقام به أولى من الظعن. وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه

---

(١٧) لم تكن يثرب سوى صورة أخرى من مكة، لذلك هاجر إليها الرسول (ﷺ)، وربما هذا ما يفسّر تسامحه مع قريش بعد فتح مكة لإدراكه قدرة القرشيين على إدارة شؤون الدولة التي أسسها في المدينة. وقد جاء تاريخ الإسلام مصدّقاً لكفاءة القرشيين في إدارة تلك الدولة.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيات ١٧ ـ ٢١.

(١٩) لم يختلف اللغويون في ضبط معاني الصيغ النحوية وتشقيقها وتفريعها اختلافهم في صيغة الاستفهام.

(٢٠) استندنا في هذه الترجمة إلى ابن خلدون الذي تحدث في **المقدمة** عن البسائط بمعنى الأراضي الممتدة الواسعة التي لا حواجز فيها.

من السائمة مثل البقر والغنم فهم ظواعن في الأغلب (...) ويسمون شاوية (...) أما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً (...) فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وتنزلوا من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقتدر عليه والمفترس من الحيوانات العجم. وهؤلاء هم العرب» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ١٩٣ ــ ١٩٤).

لقد حرصنا على نعت هذه البداوة بالخلدونية نظراً إلى أن مفهومها لم يحظ برضا أهل الاختصاص الذين لم يستسيغوا حشر ابن خلدون للقرى وللنشاط الزراعي ضمن المجال البدوي.

في هذا السياق كتب حسين مؤنس: «يختلف ابن خلدون اختلافا بيّناً عما تواضع عليه أهل التاريخ والاجتماع من أن مجتمع الرعاة غير مجتمع الزرّاع وأنهما مجتمعان يختلف كل منهما تمام الاختلاف عن الآخر في الطبيعة والهيئة[٢١]، وذلك ناشئ من أنه لم يدرس مجتمع الرعاة أو مجتمع الزرّاع الدراسة الكافية ولا هو عرف كيف ولماذا نشأ كلّ من هذين المجتمعين (...)». ثم إنه يقول إنّ هذين المجتمعين يدخلان ضمن البداوة أو البدو، ولا نعرف إن كان يجوز لنا أن نصدر حكماً على هذا القول، لأنّ البداوة حالة اجتماعية خاصة تجمع بين الرعي والزراعة، ولكن على نحو آخر يختلف كل الاختلاف عن مجتمع الرعاة الخالص(...). والحقيقة أن ابن خلدون ربط بين مجتمعي الرعاة والزرّاع برابط بسيط هو العيش في الفضاء معيشة بدائية جافية بسيطة لا تكلف فيها ولا تأنق. وليس هذا برابط أو جامع يمكن التعويل عليه في القول بأن مجتمع البدو يشمل مجتمع الرعاة والزرّاع» (مؤنس، ١٩٧٨: ١٤٤ ــ ١٤٥). وقد ذهب باحثون آخرون إلى هذا الاعتراض نفسه وإن بكيفيات مختلفة (الزيد، ٢٠٠٤: ١١١ وما بعدها؛ الوردي، ١٩٩٧: ١٠٥). هذه الاعتراضات تدفعنا نحو المضي قدماً في المقارنة بين المفهومين.

ثالثاً: المقارنة التفصيلية

١ ـ التوحّش والعصبية

نجد في الصفحات القليلة التي عقدها ابن خلدون للبدو والبادية بعض مظاهر حياة البادية وسمات البدو وأخلاقهم كالتوحش والشجاعة والعصبية، وهي سمات وأوصاف تلتقي إلى حدّ كبير مع ما ورد في القرآن بشأن الأعراب الجاهليين.

أ ـ التوحش

إن مقياس توحش البدوي أو تحضره يرتبط لدى ابن خلدون بمدى قربه أو بعده

(٢١) إن الأمر لا يتعلق فقط باختلاف المجتمعين بل بصراعهما، ويكفي أن نذكّر بقصة صراع قابيل وهابيل على أنها تعبير رمزي عن صراع نمطي إنتاج أحدهما زراعي والآخر رعوي كانت المجتمعات القديمة قد عاشته وعرفته.

عن المدينة، فكلما ابتعد البدوي عن المدينة ازداد توحشاً، ولذلك فإن الأصناف الثلاثة من البدو التي ذكرها ابن خلدون إنما ذكرها مرتّبة من الأقل بداوة (المشتغلين بالزراعة) إلى الأكثر بداوة (مربي الإبل). وتفسير ذلك أنّ «القفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفاً وعادة» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٠٩) هذا الترتيب يعتمد المدينة مقياساً. والمدينة تعني في هذا المجال المقام والاستقرار مع ما ينجر عن ذلك من مظاهر دينية وسياسية وثقافية واقتصادية فصل فيها ابن خلدون القول في **المقدمة** كما هو معلوم.

وإنّ ارتباط البادية بالتوحش والمدينة بالتمدن عبّر عنه القرآن بجملة من النعوت وصف بها الكفار (سكان الكفور) فهم صم وبكم وعمي وذوو ظنون وأهواء وحمية. رجالهم لواطيون ونساؤهم متبرجات. أي هم باختصار كالأنعام.

ب ـ الشجاعة

من خصائص البدو الشجاعة. وهذه صفة سلبية من صفاتهم وليست صفة إيجابية، كما يبدو للوهلة الأولى. فحضور هذه الصفة لديهم دليل على توحشهم، أي على غياب الدولة والحاكم والأسوار (المدينة): «أهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٠٠). إن الشجاعة بما هي بأس و«توجس للهيعات» من سمات الجاهليين، فمن معاني الجهل الغضب والبطش. ألم يقل عمرو بن كلثوم (من الوافر):

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أولم يفتخر الشنفري بحلمه مقابل جهل (بطش) الآخرين (من الطويل):

ولا تزدهي الأجهال حلمي ولا أرى سئولا بأعقاب الأقاويل منمل

ومما يعزز المعنى السلبي للشجاعة أن هذا اللفظ لم يذكر في القرآن، وأن الفقهاء لم يشترطوا قط أن يكون المجاهد المسلم شجاعاً لعلمهم أنها خصلة جاهلية.

ج ـ الخير

ماذا يعني قول ابن خلدون «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر»؟ إن المقارنة تبدو في ظاهرها بين أهل البدو وأهل الحضر بإطلاق، ولكن الحقيقة أن هذه المقارنة عقدها ابن خلدون بين البدو، بما هم مادة خام بإمكانهم أن يصبحوا حضرا إذا «هاجروا» إلى المدينة، وبين أهل الحضر وهم مادة فاسدة أفسدتها الحضارة في نهاية العمران، أي إن المقارنة تمت بين البدو وهم على أبواب العمران متهيئون للدخول إلى الخير الذي تمثله المدينة وبين الحضر وهم في نهاية العمران خارجون من الخير إلى الشر والفساد. يقول ابن خلدون: «فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر. وهو ظاهر. وقد نوضح فيما بعد أنّ الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير.

فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر والله يحب المتقين» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ص ١٤٨). وليس من باب المصادفة أن أردف ابن خلدون هذه المقارنة بالحديث عن الهجرة، هجرة الأعراب. فذكّر بأن الهجرة افترضت أول الإسلام... ثم التبس عليه الأمر فلم يفرق بين هجرة المكيين وهجرة الأعراب، ومرد هذا الالتباس في رأينا أن أحاديث الهجرة (الشيباني، ١٩٦٠) قد وفرت مادة «متناقضة»، فهي تثني على الهجرة والمهاجرين من ناحية وتقرر أنه «لا هجرة بعد الفتح» من ناحية ثانية، كما أنها لم تحدد بكيفية واضحة حقيقة الهجرة، هل هي هجرة المكيين إلى «يثرب» أم هجرة الأعراب إلى «المدينة». والصفحات التي خصصها ابن خلدون لموضوع الهجرة تكشف عن مدى الالتباس الذي وقع فيه، وكان على وعي بذلك، وتشي عبارتا «وعلى كل تقرير فليس فيه دليل...» و«الله أعلم»... بهذا الالتباس.

تبدو الهجرة إذاً ضرورية لعلاج البدو وتمدينهم ما داموا على الفطرة مصداقاً لقول الرسول (ﷺ) «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه». هذه النزعة الخيرة لدى البدو بما هي مرحلة ما قبل التمدن عبّر عنها ابن تيمية بكل وضوح عندما كتب: «كانت العرب قبل الإسلام طبيعية قابلة للخير معطلة عن فعله» (ابن تيمية، ١٩٥٠: ١٦١).

هذا التحول الكبير يختزنه معنى الهجرة في الإسلام بما هي فعل وثيق الصلة بالأعراب، وبما هي انتقال من الجهل بالدين إلى العلم به، ولا يتم ذلك إلا في المدينة حيث المؤسسات التعليمية، ذلك بأن العلم، كما يقول ابن خلدون، هو من الصنائع التي لا تنشأ إلا في المدينة.

د ـ العصبية

التوحش والشجاعة والخير ليست في النهاية سوى نتيجة لأهم خصيصة من خصائص البدو حسب ابن خلدون، ونعني بذلك العصبية. فبما أن حياة البدو تقتصر على الضروري (المأكل والملبس)، وبما أن هذا الضروري صعب المنال نظراً إلى قساوة الفضاء البدوي (ضعف أدوات الإنتاج وقساوة الطبيعة)، تنتصب العصبية قوّة للمواجهة في سبيل البقاء. فهي من هذه الزاوية تقوم بدور الدفاع عن المجموعة (ذات النسب الواحد حقيقة أكان أم وهماً). يقول ابن خلدون: «وأهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ج ١، ٢٠٠). إن العصبية تتضمن بالقوّة وبالفعل معنى الحرب[٢٢] الملازمة للبدو ولطبيعة حياتهم (Deleuze et Guattari, 1980: 442).

إنّ حضور العصبية يعني في النهاية غياب الدولة وغياب الدين وغياب الأسوار

(٢٢) لذلك فإن من أدقّ الترجمات للعصبية في اللغة الفرنسية هي Esprit de corps.

الحامية (المدينة) وغياب العلم وغياب الأخوّة (السامرائي، ١٩٩٠: ١٠١)[٢٣] والتعارف (= الاجتماع الإنساني). وبالمثل فإنّ الجاهلية القرآنية هي بطش وعنف وحرب (من معاني الكفر في «**اللسان**» لبس السلاح) وجهل وبُعد عن المدينة وحميّة وظنون. وفي الحالتين (جاهلية القرآن وبداوة ابن خلدون) فإن سكنى المدينة كفيل بتحويل «خير» البدو (الطبيعة القابلة للخير حسب ابن تيمية) من خير بالقوّة إلى خير بالفعل، وبتحويل العصبية الجاهلية إلى أخوّة بما تعنيه الأخوّة من كسر لعنف البدو و«توحشهم» ومن تعارف، أي إقامة اجتماع إنساني (دولة وأمة).

٢ ـ الجاهلية/البداوة: فرضية عمل

ولكن لماذا كانت صورة البدوي /الجاهلي بمثل هذه السلبية التي تكاد تماثل البدوي/ الجاهلي بالإنسان البدائي الموغل في التوحش؟

من المعلوم أنّ ابن خلدون لم يهتم كثيراً بـ «المجتمع» البدوي ولم يركز عليه تركيزه على المجتمع الحضري، بل إنه قدمه بصورة «ناقصة» وغير دقيقة. هل يعني ذلك أنه تسرع في الحكم على هذا المجتمع كما ذهب إلى ذلك حسين مؤنس؟ (راجع ما سبق) هل إن حديثه المقتضب عن الزراعة والفلاحة مرده إلى أن الزراعة في عهده لم تكن تدرّ فائضاً، فقد كانت معاشاً للمستضعفين، كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري (الجابري، ١٩٧١: ٣٠).

لا نعتقد أن ابن خلدون ينقصه الاطلاع على أحوال البدو في عصره، «عصر البدو»، والعصر الذي سبقه [اجتياح القبائل البدوية من بني هلال وبني سليم لبلاد المغرب، سقوط الموحدين، سقوط الخلافة على أيدي المغول، هجوم تيمورلنك الخ...]. لقد انتبه إلى هذا الأمر ناصيف نصار وفسّره بالاستقطاب الذي «كان يوجه فكر ابن خلدون ويحمله على اعتبار البداوة من جهة كونها أصلاً للدولة وبالتالي فإن كيفية تكونها غير مطروحة عنده» (نصار، ١٩٩٤: ٢٣٨).

وما نذهب إليه أن ابن خلدون لم يهتم بالبداوة إلّا من جهة كونها «فرضية عمل» لبيان قيمة المدينة والحضارة، تماماً كما كانت «الجاهلية» في القرآن «فرضية عمل» لبيان نور الإسلام. وبيان ذلك أن الجاهلية القرآنية لا تحيل على تاريخ تفصيلي وواقعي بقدر ما تحيل على « قصص» تنطوي على تاريخ مبهم وغامض عبره أكثر وأوضح من وقائعه. هذا ما يفسر اجتهاد المفسرين واختلافاتهم البيّنة في تحديد زمن «الجاهلية الأولى» الواردة في سورة الأحزاب (ما بين آدم ونوح، ما بين إبراهيم وإدريس، ما بين إبراهيم وموسى... إلخ). وهذا

(٢٣) من معاني الأخوّة الضعف والانكسار من خوى أي ضعف. وهو معنى مناقض للشوكة والعصبية أو قل هو معنى قاهر لهما. وفيه أيضاً معنى العقل والترويض: «الآخية: عود يعرّض في الحائط ويدفن طرفاه فيه ويصير وسطه كالعروة تشدّ إليه الدابة. وقال ابن السكيت: أو يدفن طرفا قطعة من الحبل في الأرض ويظهر منه مثل عروة تشدّ إليه الدابة وجمعها أواخيّ وأواخ ويقال أخّى الدابة أي عمل لها آخيّة».

ما يفسر أيضاً غياب الكثير من تفاصيل الحياة الجاهلية عن القرآن مقارنة بالشعر وبالتاريخ. وهذا ما يفسر أخيراً خلو «الجاهلية» من أي معنى إيجابي في القرآن مما يخالف وقائع التاريخ. لقد كانت صورة «الجاهلية الجهلاء» ضرورية لبيان نور الإسلام وفضله على العالمين (الطبري، ١٩٦٧: ٤٩٩ ــ ٥٠٠)[٢٤]؛ الإسلام بما هو تمدن وتحضر وجهاد للأعراب.

أما بداوة ابن خلدون فقد كانت أيضاً على غاية من الإبهام كما بيّنا لأن الحضارة في رأيه هي الطموح التاريخي للبدوي، فهي غايته يجري إليها بما هي المعنى الحقيقي والشريف لوجوده. «فعمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار». ولما كان الأمر كذلك فإن ابن خلدون لم يهتم بالبدو إلّا من حيث هم الصورة النقيضة للحضارة والخطر الذي يتهددها على الدوام، وبالتالي كانت البادية لدى ابن خلدون مجرد فرضية عمل لبيان حقيقة العمران «الذي هو الاجتماع (...) الذي هو المدينة في اصطلاح الحكماء».

والحقيقة أنّ البداوة (وما في دائرتها من البدائية والتوحش) لا يمكن إلا أن تكون فرضية عمل أكثر من إحالتها على وقائع وتواريخ[٢٥]. إنّ البدويّ تجريد (Abstraction) ومثال (Idée) أكثر منه واقعاً، وذلك لعدة أسباب من أهمها (Deleuze et Guattari, 1980: 471 sqq.):

- رغم أنّ حياة البداوة تتميّز بالتنقل من مكان إلى آخر، فمن الخطأ تعريف البدوي بالحركة؛ إذ إنه يتحرك في مكانه (Deleuze et Guattari, 1980: 473)[٢٦].

- رغم وضوح حياة البدوي وبساطتها، فإنه من الصعب تعريف البدوي بدقة، فمعطيات البداوة تزاحمها معطيات الهجرة والسفر والتنقل والانتجاع... إلخ.

- رغم كون البداوة أصل العمران، كما يقول ابن خلدون، فليس للبدو تاريخ. بل إن تاريخ البدو يبدأ عند زوالهم عن طريق الدولة. إنّ المدن هي التي تصنع التاريخ (تاريخ هزيمة البدو هو نفسه تاريخ انتصار الدولة أو الدين كما يقول جيل دولوز وفليكس غاتاري).

---

(٢٤) في الحوار الذي دار بين يزدجرد والمغيرة بن زرارة قبيل معركة القادسية، ردّ المغيرة على يزدجرد وقد عيّر العرب بقلة ذات اليد وقلة العدد والجوع قائلاً: «إنك وصفتنا صفة لم تكن بها عالماً، فأما جوعنا فلم يكن يشبه الجوع، كنا نأكل الخنافس والجعلان والعقارب والحيات ونرى ذلك طعامنا. وأما المنازل فإنما هي ظهر الأرض، ولا نلبس إلا ما غزلنا من أوبار الإبل وأشعار الغنم، ديننا أن يقتل بعضنا بعضاً...» ومن الواضح أنّ المغيرة قد «تعمّد» تسويد ماضي العرب الجاهلي لبيان نور الإسلام.

(٢٥) من المعلوم أن الذين كتبوا عن الإنسان البدائي أو الطبيعي من فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز، سبينوزا، روسو.. إلخ) صرّحوا بأن هذا الإنسان الطبيعي ليس سوى فرضية عمل لبيان قيمة العقد الاجتماعي في تنظيم حياة الناس و«أنسنتها».

(٢٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: التحليل الجيّد لجيل دولوز وفيليكس غاتاري عن الفرق بين الحركة من حيث هي خاصية جسم ما باعتباره كذلك ينتقل من نقطة إلى أخرى، والسرعة من حيث هي الخاصية المطلقة لجسم تحتل أجزاؤه غير القابلة للتجزؤ فضاء وسيعاً وذلك في شكل دوامة مع إمكانية ظهوره في نقطة ما.

٣ ـ جدلية البداوة والحضارة مبدأ تفسيرياً

هذا التماثل بين مفهومي الجاهلية والبداوة لم يكن ممكناً لو لم يدرك ابن خلدون ـ على خلاف سابقيه ومعاصريه (باستثناء ابن تيمية) (ابن تيمية، ١٩٥٠: ٧٧)[٢٧] ـ أن الجاهلية ليست حقبة تاريخية بقدر ما هي فضاء جغرافي ـ فضاء البدو وتحديداً فضاء «بادية العرب»[٢٨] وقد أطنب ابن خلدون في تعداد مظاهر «جاهلية» العرب (والمقصود هم الأعراب) بالمعنى الذي حددناه سابقاً، فهم «لا يتغلبون إلا على البسائط... بطبيعة التوحش التي فيهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٤٦)، وبالتالي إذا ما تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب «والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٤٧). وهم أبعد الأمم عن سياسة المُلْك لأنهم «أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر... فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك والتوحش» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٥١).

هذه الطباع لا يمكن من منظور خلدوني أن تتبدل إلا بصبغة دينية، والتاريخ يشهد على ذلك: «واعتبر ذلك بدولتهم (العرب) في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم. كان رستم لما رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: «أكل عمر كبدي. يعلم الكلاب الآداب». (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٥٢). والتاريخ يشهد أيضاً بأنّ العرب «لما انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين ونسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم... فتوحشوا كما كانوا... وأقاموا بادية في قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ص ن).

هذا التماثل بل التماهي بين البداوة والجاهلية يقابله تماه أو تماثل بين الدين والمدينة بما هي فضاء سياسي ـ ديني؛ ففي المدينة تضعف العصبية (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٠٠)[٢٩]، وينتهي التوحش ويمحي الجهل... وتنشأ الدولة ومؤسساتها... إلخ. فإذا كانت البداوة هي الجاهلية فإن الحضارة هي الدين.

---

(٢٧) كتب ابن تيمية: « فإنّ لفظ الجاهلية وإن كان في الأصل صفة لكنه غلب عليه الاستعمال حتّى صار اسماً».

(٢٨) مما هو لافت للنظر أن الوهابيين في الجزيرة العربية «أخذوا منذ عام ١٩١١ يتركون سكنى الخيام ويستوطنون في أماكن ثابتة بنيت بالطين وسمّيت بـ «الهجر» (وفعل هجر يعني في السبئية القديمة المقام والاستقرار) كما بيّنا في: الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**، ص ٤٨. وأخذت العشائر في نجد تقلّد بعضها بعضاً في ترك حياة البداوة حيث أصبحت البداوة تسمّى بـ «الجاهلية» واشتهر سكان الهجر باسم الإخوان». انظر: حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، نقلاً عن: علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ص ١٠١.

(٢٩) من أهم مظاهر ذلك تاريخياً أن العرب بعد الفتح أصبحوا ينسبون إلى مواطنهم لا فقط إلى أجدادهم.

هذه الجدلية جعل منها ابن خلدون مبدأ فسّر به أحداثاً كثيرة في التاريخ الإسلامي كما فسّر به نشأة دول الإسلام وسقوطها. أما أمر نشأة الدول وسقوطها فمعروف في **مقدمة** ابن خلدون، وأما أمر أحداث تاريخ الإسلام فنقدم نصاً من **المقدّمة** بدا لنا على غاية من الأهميّة، فيه تفسير مميّز لأسباب نجاح الفتوحات الإسلامية في العراق والشام وتعثرها في أفريقيا، وملخص هذا التفسير أن الفتوحات نجحت حيث المدن والأمصار وتعثّرت حيث القبائل والعصائب. يقول: «وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد. فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات. فلم يعن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الفرنجة شيئاً. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة، مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما استقر الدين عندهم، عاودوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة. قال ابن أبي زيد: «ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة» ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير في ما بعد. وهذا معنى ما ينقل عن عمر رضي الله عنه أن إفريقية مفرقة قلوب أهلها، إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل، الحامل لهم على عدم الإذعان والانقياد **ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام إنما كانت حاميتها من فارس والروم، والكافة دهماء، أهل مدن وأمصار. فلما غلبهم المسلمون على الأمر وانتزعوه من أيديهم لم يبق ممانع ولا مشاقّ.** والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية وأهل عصائب وعشائر (...) فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقية والمغرب» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٧٧ ــ ٢٧٨).

ولم يكتف ابن خلدون بتاريخ الفتح الإسلامي بل عززه بتاريخ بني إسرائيل في الشام حيث «صعب على بني إسرائيل تمهيد دولتهم هناك لكثرة العصائب وتبدّي السكان» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٧٨).

من الواضح إذاً أن أهل المدن أكثر تقبلاً للدين من أهل الكفور ذوي العصبيات المتعارضة أصلاً مع الدين. وينطبق الأمر على التاريخ الإسلامي كما ينطبق على تواريخ الشعوب الأخرى، ذلك بأنّ «كلّ أمة لها حاضرة وبادية فبادية العرب الأعراب. ويقال إنّ بادية الروم الأرمن ونحوهم. وبادية الفرس الأكراد ونحوهم. وبادية الترك التتار ونحوهم» (ابن تيمية، ١٩٥٠: ١٤٧). ولما كان الأمر كذلك وجدنا صراعاً أبدياً في كل أمة بين البدو والحضر وبين الدين والجاهلية، وبالتالي ففي كلّ أمة دين وجاهلية (البيروني، ١٩٨٣: ٢٠، ١٣٢ و٤٣٩).

خاتمة

لماذا كان الأمر كذلك فكانت الجاهلية في القرآن «نتنة» لا خير فيها ولا في أهلها؟ ولماذا كانت البداوة في **المقدمة** عمراناً ناقصاً أو هي «اللاعمران»، وكان البدوي بمنزلة «الوحش غير المقدور عليه»؟ لماذا تحوّل المفهومان إلى مجرّد فرضية عمل لإثبات الأفضل إسلامياً والأرقى خلدونياً؟

نعتقد أنّ تعامل القرآن وابن خلدون مع «الجاهلية» و«البداوة» بالطريقة التي وقفنا عليها لا يخرج عن إطار « قانون» تاريخي فحواه أن التحوّلات التاريخية المصيرية في حياة الإنسانية تستلزم ضرورة مواقف «متطرّفة» لأجل تجاوز القديم والإجهاز عليه نهائياً. هكذا كان الأمر مع الإسلام. وهكذا كانت رغبة ابن خلدون في صناعة تاريخ على أنقاض ما دمّره البدو في عصره. وهكذا كان الأمر مع رواد النهضة الأوروبية □

المراجع

ابن تيمية، تقي الدين أبو عباس أحمد (١٩٥٠). **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق محمد حامد الفقهي. ط ٢. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية. ص ١٤٧.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٥). **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق عبد السلام الشدّادي. الدار البيضاء: [د. ن.]. ج ١، ص ٢٤٦.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (١٩٩٠). **السيرة النبوية لابن هشام**. حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: [د. ن.]. القسم الأول، ج ١، ص ٧٥.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (١٩٨٣). **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. ط ٢. بيروت: عالم الكتب. ص ٢٠، ١٣٢ و٤٣٩.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (٢٠٠٠). **قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس**. بيروت: دار الفكر. ص ٣٧.

الجابري، محمد عابد (١٩٧١). **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. الدار البيضاء: دار الثقافة. ص ٣٠.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (١٩٨٨). **كتاب الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ٧ مج. بيروت: دار الجيل. ج ٤، ص ٤٧٦ ــ ٤٧٨.

حجازي، محمود فهمي (١٩٧٣). **علم اللغة العربية: مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية**. الكويت: وكالة المطبوعات؛ [القاهرة]: مكتبة غريب. ص ٢٠٩.

الرحموني، محمد (٢٠٠٥). **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**. بيروت: دار الطليعة. ص ٣٨ وما بعدها.

الزيد، حمد (٢٠٠٤). **البدو والبداوة في القرآن والحديث والأثارة**. القاهرة: دار الأمين. ص ١١١ وما بعدها. (دراسات؛ ٧)

السامرائي، إبراهيم (١٩٩٠). **في شعاب العربية**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر. ص ١٠١.

الشيباني، محمد بن الحسن (١٩٦٠). **شرح كتاب السير الكبير**. إملاء محمد بن أحمد

السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجّد. ٣ ج. القاهرة: معهد المخطوطات العربية. ج ١. باب هجرة الأعراب.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (١٩٦٧). **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢. بيروت: [دار سويدان]. ج ٣، ص ٤٩٩ ــ ٥٠٠.

مؤنس، حسين (١٩٧٨). **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص ١٤٤ ــ ١٤٥. (عالم المعرفة؛ ١)

مؤنس، حسين (٢٠٠٢). **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر**. [الرباط]: دار المناهل؛ العصر الحديث. ص ٣٠ وما بعدها.

نصار، ناصيف (١٩٩٤). **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة. ص ١٥.

الوردي، علي (١٩٩٧). **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**. قم: المكتبة الحيدرية. ص ١٧٠.

يوسف، ألفة (٢٠٠٣). **تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**. تونس: دار سحر. ص ١٧٢ وما بعدها.

De Coulanges, Fustel (1984). *La Cité antique*. Paris: Flammarion. Livre III, pp. 131-269.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1980). «Traité de nomadologie: La Machine de guerre.» dans: *Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: éditions de Minuit. Tome 2: *Mille Plateau*. pp. 499-500. (Collection critique)

Lonis, Raoul (1994). *La Cité dans le monde grec: Structures, fonctionnement, contradictions*. Paris: Nathan. p. 28 sqq. (Fac histoire)

Weber, Max (1971). *Economie et Société*. Paris: Plon. pp. 226-227. Tome 2: *L'Organisation et les puissances de la société dans leur rapport de l'économie*.

تصلب الأيديولوجيا السلفية الجديدة

عبد الحكيم أبو اللوز(*)

باحث في علم الاجتماع الديني ـ المغرب.

مقدمة

تتميز الأيديولوجيا الدينية، بالإضافة إلى كونها نسقاً من الأفكار والتصورات، بما يضيفه عليها منطلقها الاعتقادي من تصلب، بحيث تكون تعاليمها مجموعة منغلقة من الشعائر والموجبات والممنوعات، التي تنبني على ما يشكل حجر الزاوية في كلّ ديانة، ذلك هو الفرق بين المقدس والمدنس.. فكل معتقد ديني بسيط أو مركّب يحمل هذا الفرق، الذي على أساسه يقع التمييز بين الخير والشر.. (Durkhiem, 1968: 51).

وفي كلّ الأحوال، تصدر المذهبية الدينية دائماً عن عقل ديني قوامه التصديق والانقياد، يؤمن بما يقدم له باعتباره معرفة دينية، دون أن يرتاب فيها، وحتى إذا سعى إلى مناقشتها أو نقدها، فإنه يفعل ذلك بناء على تجربته الذاتية النفسية المعرفية، وليس على محك الاختبار الموضوعي والمنطقي للمعرفة العلمية. لهذا نجد أن الشغل الشاغل لرجل الدين هو بيان معتقداته الخاصة وإظهار صحتها في مقابل اعتقادات الآخرين، وتصلبه إزاءها، فالاعتقاد الديني لا يصدق إلّا عبر إبطال اعتقاد الآخرين.

تبدو الأيديولوجيا التي تنتجها الحركات السلفية الجديدة حالة ممتازة عن تصلب الأيديولوجيات الدينية، بما هي نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من مستويات الدين، المستوى العقائدي والمستوى التعبدي؛ فقد يهتم بعض النزعات التي تتبنى السلفية بعملية إعادة تقنين الدين على المستوى العقائدي، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد كما هي موجودة بالفعل. وعلى المستوى التعبدي، تدل السلفية على نزعة لإعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، كلماتها، إشاراتها وإجراءاتها، لكي تحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

ما هي إذاً درجة التصلب في العقيدة السلفية؟ وما هي وظائفه؟ هل هو من طبيعة معرفية أم بنية سلوكية؟ وما هي نتائجه السوسيولوجية ؟

(*) البريد الإلكتروني للمؤلف هو: aboullouz41@yahoo.fr

أولاً: منبع التصلب

هناك مبدآن يشكلان منبع هذا التصلب:

ـ **الأول** هو رفض الشرك، والإصرار على التوحيد الذي يجب أن يخضع له كل سلوك بشري، بحيث يشكّل مبدأ التوحيد الخلفية التي تقاس عليها شرعية كلّ التصرفات والمواقف والأفعال والمقولات، حتى ولو لم تكن دينية بالضرورة. فأي نوع من التفكير والفعل لا ينطلق من التوحيد هو نوع من عبادة الذات (أبو الفضل، ٢٠٠٥). وبذلك تضع السلفية المسلم أمام طريقين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفياً وإما لا يكون مسلماً على الإطلاق.

ـ **الثاني** هو الرؤية الصارمة جداً والملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي، الذي يجعل كل شيء يعود إلى منطوق القرآن والسنّة. فرغم أن السلفية لا تكّفر التفسيرات المرنة للتراث الفقهي (المدارس الفقهية الأربع)، فإنها تبدو أكثر صرامة في مواجهة التراث الفقهي المعاصر الذي لا يسير وفق التقاليد الفقهية السالفة، وينادي بمراعاة الظروف المستجدة (فقه الواقع). وتعتبر السلفية هذا النوع من الفقه «مؤامرة خبيثة» على العلوم الشرعية، فليس من هدف للداعين إليه سوى إسقاط الشريعة، وتحريف نصوص القرآن والسنّة (آيت سعيد، ٢٠٠٢: ٢٢)، في حين ينتقده الشيخ ربيع المدخلي، أحد الشيوخ السلفيين السعوديين، بناء على افتقاره إلى التأصيل الديني. يقول: «إن أغرب ما يقوم به المتحمسون لفقه الواقع يقدمونه إلى الناس وكأنه أشرف العلوم وأهمهما وهو في الحقيقة لا يسمى علماً ولا فقهاً، فأين المؤلفون فيه، أين علماؤه وفقهاؤه في السابق واللاحق، أين مدارسه..؟ إن فقه الواقع لا يختلف عن مبدأ الصوفية في التفريق بين الشريعة والحقيقة.. ويعتمد على أخبار الصحف التي تحترف الكذب وتقوم على الجهل والهوى والمبالغات وتحريف الكتاب والسنّة»[(١)].

وبهذا تكون السلفية محاولة نشطة لتكوين أورثوذكسية واحدة لكافة السكان،.. ونوعاً من الإصرار على تأسيس مذاهب فقهية نقية متجانسة مع العقيدة، وثورة على التقاليد الدينية الكلاسيكية، واعتماد الإسلام النصوصي الذي يحيل على القران والسنّة كمناط كلّ تفكير وسلوك» (غيرتز، ١٩٩٣: ٢٥).

يؤدي الانطلاق من المبدأين السابقين إلى اتصاف السلفية بطابع عام، يجعلها نمطاً فكرياً أحادي الطبيعة؛ مجموعة من المقولات القاطعة والحاسمة المكتفية بذاتها التي لا حاجة لها إلى منبه خارجي يوقظ وعي الذات السلفية، بل بمجرد الارتداد إلى تعاليم السلف. والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة لايمكن دحضها تيولوجياً إلّا من خلال مناهج خارجة عنها، وبالخصوص حجج التاريخ والاجتماع، في حين تستطيع الأيديولوجيا تفسير وإعادة تأويل كلّ المناهج الأخرى بما يلائم اتجاهها العقائدي والفكري، وذلك عبر سلسلة من عمليات الحجاج الدوغمائي، مما يؤدي إلى توسيع سقف العقيدة، إلى

(١) من مجلة **السنّة** نقلاً عن: «السلفية المغربية والتأثيرات المشرقية (ملف)،» **التجديد**، العدد ٤٩٢ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢).

حد أنها تتحول ذاتها إلى منظومة فقهية شاملة تبدع المخالف وتنصب له العداء.

وبالنظر إلى ظروف نشأة السلفية، يتوازى هذا النمط من الفكر والممارسة مع نمط من البيئة الجغرافية الاجتماعية المتميزة، أو لنقل من «البنى التحتية» التي تشكل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى الوعي الفكري؛ فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة، وحيث نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جديدة. ولهذا يسود هذا النمط الفكري الأحادي الطبيعة، القاطع الحاسم، والملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة ومحددة، على عكس الفكر التوفيقي، الذي ينشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والتفاعل الثقافي (الأنصاري، ١٩٩٦: ٣٥).

ثانياً: مظاهر التصلب

على مستوى الشكل، يظهر التصلب، في ما يعتقده السلفيون، من كون أن اللغة توقيفية، بمعنى أنه يجب الالتزام بما في الكتاب والسنّة والمأثور عن السلف الصالح من الألفاظ والمصطلحات، وأن يترك كلّ لفظ مبتدع، أما استعمال مصطلحات غير السلف فليس إلّا فتحاً للمجال أمام المبغضين والضالين[٢].

وعملياً يؤدي الالتزام بمبدأ توقيفية اللغة إلى:

- محاربة أي طريق يُدخل على اللغة العربية ما ليس فيها.
- عدم الكلام بغير اللغة العربية أو عدم إدخال كلمات أعجمية فيها.
- عدم الحاجة إلى غير اللغة العربية، لا في أمور ديننا ولا في أمور دنيانا.

من المفروض إذاً أن يعبّر الخطاب السلفي عن نفسه باللغة نفسها التي عبّر بها السلف عن فهمه للقرآن والسنّة، ذلك بأن الشرع لم يقرر التعاليم من موجبات وممنوعات فحسب، بل حدد اللغة أيضاً، ولهذا يجب استعمالها كما استعملها الشرع وليس بمعانيها العرفية التي تتطور وتتغير بحسب البيئة الاجتماعية، وهو ما يقتضي معرفة لغة الصحابة وتعلمها، وهجر ما استجد من تعابير حديثة.

ويؤدي ما ينتج من هذه النظرة إلى اللغة من تصلب مفاهيمي ومصطلحي إلى برمجة الفكر في قوالب خطابية صارمة ينتج منه استعمال المخزون المفاهيمي الجامد (Stoke verbale fermé) نفسه الذي يتم توظيفه باستمرار، بحيث يجابه أي استعمال لمفردات معاصرة بتأنيب شديد باعتباره خروجاً على الأيديولويجا ذاتها. وهكذا فإن تصلب السلفية العقائدي يحدث تغيراً في العلاقة مع الدين، إذ يحدث تصلباً في المفاهيم والتعابير، مما يجعل اللغة السلفية فقيرة معلوماتياً (Pauvreté informationnelle)، لكنها فعالة في الحفاظ على وحدة المتن وفي

(٢) مقتطف من مساهمة لأحد تلاميذ المعهد العلمي التابع للجمعية المغربية للدعوة إلى القرآن والسنة في المغرب وقد علّقت على سبورة المساهمات داخل المعهد الديني التابع لها.

أن تحد في مجمل التنظيم من التأثيرات الاجتماعية التي من الممكن أن يحدثها إدخال مفاهيم وتعابير جديدة (Deconchy, 1980: 62). ولا تدل لغة بهذا الشكل على حضور نظرة معينة إلى العالم فحسب، بل إنها تنظم الفكر بشكل يقلل تفاعل الذهن مع ظواهر الواقع المتغيرة.

يرافق هذا التصلب اللغوي قدر من العنف الرمزي يتخلل الخطاب (Une Forte dose d'agressivité)؛ فهناك عدوانية لفظية تتمظهر في كثير من التعابير البالغة غايتها في القدح تجاه الظواهر والأشخاص؛ لغة تبقي التابع في حالة تعبئة نفسية دائمة للصراع (حجازي، ٢٠٠١: ١٧٦). فوراء البنية الاصطلاحية للخطاب السلفي تختبئ روح ثورية رافضة لأي نوع من أنواع التفاعل مع أحد أبرز مظاهر الوجود الإنساني وهو اللغة، فبقدر ما يبدو الخطاب السلفي اصطلاحياً في بعض مقاطعه، يبدو صارماً بل حتى ثورياً في طرق تعبيره، متأثراً في ذلك التحديد الصارم بالتوحيد، ذلك المبدأ الاعتقادي الذي ينطلق منه على مستوى المضمون.

وعلى مستوى المضمون، يظهر التعصب وتزداد حدته من كون أن تلقين الأيديولوجيا يتم عبر التحذير من الشبهات والبدع والأخطاء العقيدية ومن القائمين بها، فينشأ التابع على مهاجمة أصحاب البدع، وعلى حب الجرأة على الخوض في هذه الأمور منذ بداية التحاقه بالحركة. وقد اعتبر ابن تيمية «الراد على أهل البدع مجاهداً»[٣] وبذلك جعل ابن تيمية بيان حال أهل البدع وتحذير الأمة منهم واجباً باتفاق المسلمين. وقد قيل لأحمد ابن حنبل: «الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع، فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو من المسلمين، وهذا أفضل»[٤].

وعلى هذا المنوال تعلن الورقة المذهبية لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة أن من بين أهدافها:

«تربية الشباب على الحب في الله والبغض في الله وموالاة أهل الحق ومعاداة أهل الباطل كل بحسبه»[٥]. وبطبيعة الحال، فالمقصود بالباطل كلّ من حاد عن العقيدة السلفية في القول والعمل، فـ «من صميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لعامة المسلمين بيان حال المبتدعين وكشف عوراتهم»[٦]، ومن أهم مظاهر ذلك:

ـ رفض ما يؤسس شرعيته على مجرد العادة والعرف.

ـ رفض الكرامة، أي الاعتقاد أن بعض الأفراد يتمتع بقدرات خارقة تجعله قادراً على التوسط بين البشر والسماء.

---

(٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى**، مج ٤، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، مج ٢٨، ص ٢٣١-٢٣٦.

(٥) المادة الخامسة من الورقة المذهبية لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة المغربية.

(٦) المادة ٦ من الورقة المذهبية لمعهد الإمام أبي القاسم الشاطبي لتحفيظ القرآن وتدريس علومه، بتطوان، المغرب.

ـ رفض التقارب مع الأديان الأخرى.

ـ رفض تقليد العلماء ومختلف التفسيرات التي تتّبع دون مراعاة فهم السلفي وكافة الإضافات وأعمال القياس، سواء كانت إضافات منهجية (كالمذاهب الأربعة) أو ثقافية (الفلسفة)، أو لاهوتية (التصوف)، أو مؤسسية (مؤسسات رجال الدين). بمعنى آخر، إعمال القطيعة مع عشرة قرون من «المذهبية الجامدة» (Oliver, 2004: 39).

وقد ترجم الشيخ المغراوي، رئيس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة في المغرب، التعاليم الماضية بالتصلب في وجه المخالفين في وصفه لسيد قطب ولجماعة الإخوان المسلمين قائلاً: «قطب هو أحد المنحرفين الذين خرّجتهم مدرسة الإخوان ما بين داعية على تكفير المسلمين، وما بين داعية على التقريب بين الكفر والإسلام، وما بين داعية إلى التقريب بين الرفض والسنّة، وكلهم أجمعوا على محاربة المنهج السلفي المبارك، وأما سيد قطب فقد جمع أعظم السيئات: وقوع في الأنبياء والرسل.. ووقوع في صحابة رسول الله.. ووقوع في الحلول.. أما بالنسبة لعقيدته في الصفاة فقد وقع في التأويل.» (المغراوي، ٢٠٠١: ٣٧). ويضيف: «فانظر رحمك الله على هذا القلم النتن، كيف يصف صحابيين جليلين بالركون على الكذب والغش والخديعة والنفاق (يقصد موقف معاوية وأبو عبيدة الجراح في موقعة الصلح مع علي).. بالله عليك أيها القارئ كيف تفلح دعوة تقف مثل هذه المواقف المخزية تجاه حملة الدعوة المحمدية.. زيادة على أنها غارقة في أوحال الحزبية والبدع المقيتة، وكل ما لهذا الرجل من الطامات والبلايا العقدية» (المغراوي، ١٩٩٦: ٧٥).

ويؤدي التصلب العقائدي بالسلفيين إلى تصلب فكري يفتقر إلى المرونة وإلى القدرة على بحث الأمور من جوانب متعددة ومنظورات ومستويات شمولية، ويحجب الرؤية النسبية في الأشياء والظواهر، وذم الاهتمام بالحقائق التي تتعارض مع الحكم المسبق الذي تحمله العقيدة إلى الشيء، ويميل إلى موقف القطيعة (إما .. وإما). فمن مبادئ السلفية أنه: «لا يجب ذكر محاسن أحد من أهل المبادئ الهدامة والمشبوهة من مضللين وبدعيين وخرافيين وحزبيين، لأننا إذا ذكرناها فإن هذا يغرر بالناس، فيحسنون الظن بهم فيقبلون على مبادئهم.. ويكون ثناؤه أشد من ضلاله» (آل فوزان، ١٩٩٧: ٢٩).

لهذه الانغلاق وظيفة دفاعية في الخطاب السلفي، فعبره تحافظ الأيديولوجيا على تماسكها، وتحمي نفسها من التجديدات التي تظهر في خطابات دينية أخرى، ولعل هذا ما يفسر كون النزعات الاحتجاجية التي تظهر من داخل التنظيم لم تكن قط أيديولوجية، ولكن من طبيعة تنظيمية وتسييرية، رغم أن هذا النقد الداخلي يظهر في أحيان كثيرة في صورة نقد مذهبي.

هكذا يؤدي التصلب بالخطاب السلفي إلى خطاب سجن نفسه داخل قاموس مذهبيته الشاملة المميزة له، مقيماً علاقات نظرية وعملية مع مشروعه الخاص وبرنامجه الخاص كفاية إيجابية وحيدة، متقبلاً للشر والسلب كعاملين خارجيين مشخصين في أجزاء اجتماعية وسياسية نقيضة له، بحيث تماثل هذه الطريقة الشر بوجه الخصم، تدعمه وتكثفه في حضور سياسي اجتماعي، كما لو أن الأمر كان يتعلق بكيان، بحضور مغاير وخاص. فالشر إذاً كامن

في كلّ الجبهات الخارجية، أخلاقية كانت أو دينية أو سياسية أو اقتصادية[٧]، ويجب عدم الاختلاط بها لتفادي «اكتساب شيء من أخلاق المدعوين قد ينتج عن المخاطبة أو المشابهة والمشاهدة والاطلاع الفكري على ثقافة الآخرين ونحو ذلك» (الحوشاني، ١٩٩٦: ٤٣١).

إن كثرة اعتناء الرموز السلفية بعلم الجرح والتعديل، الذي يروم تحقيق الأحاديث وتعقب الرواة وتحديد مراتب الرواة وأحوالهم، وإقبال الأتباع السلفيين عليه وكثرة اشتغالهم به، أدت إلى تسرب منهجه إلى الاهتمامات الأخرى في الخطاب السلفي بحيث يقع تمييز المخاطبين كما يتميز الرواة بعضهم من بعض (كذاب ــ مدلس....) بحيث يقع على الدوام التنبه إلى المخالفين من المبتدعين والتحذير منهم، كما يقف علماء الجرح والتعديل على جرم طائفة من الرواة بحق الحديث حتى لا يغتر بهم أحد استناداً إلى ما قررته السنّة بصريح العبارة[٨].

من خلال هذا التصلب تبدو الأيديولوجيا السلفية كبنية عنف نائمة، يشترك في النطق بها جميع التيارات السلفية، فلا يكاد التمييز بين هذه التيارات يظهر عند مقارنة بعضها بالبعض على مستوى بنية الخطاب، اللهم على مستوى ما يفتح عليه هذا الخطاب من سلوكيات، وبالأخص فيما يتعلق بالشرط الموضوعي المتمثل في الموقف من السلطة السياسية، ويكاد هذا الشرط يشكل المفصل المميز بين بقاء الخطاب عند حدود العنف الرمزي، أو تلك التي تجاوز ذلك لتجسيد العنف المادي[٩]. ذلك بأن الحل الديني الذي يصرح به خطاب الحركات السلفية المسماة معتدلة، هو خطاب ثوري بالمعنى الرمزي، وإن لم يكن ثورياً بالمعنى المادي، فالشعور بابتعاد المجتمع عن الدين الصحيح يؤدي إلى تفاديه للعيش على شكل طوائف منعزلة من حيث وجودها الرمزي (Glok, 1972: 230)[١٠].

إن التصلب هو أيضاً صفة سلوكية للتابع السلفي، بما هو نتيجة لعمليات التنميط (Stereotyping processus) التي تقوم به الأيديولوجيا تجاه الأشخاص أو الجماعات الخارجية (زايد، ٢٠٠٦: ٧٥)، بما فيها الجماعات السلفية الأخرى نفسها، مما يولد درجة من التعصب والتمييز يظهران من خلال العدوان اللفظي بين الجماعتين. هكذا يؤدي التصلب دوراً اجتماعياً بحيث يجمع الأفراد تحت قواعد عامة واحدة مما يقوي انسجام المجموعة.

ولهذا التصلب انعكاسات مهمة؛ إذ إنه سمة تستغرق مختلف الأنشطة السلفية بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن مظاهر ذلك أن معظم دروس الطائفة موجّه نحو التحذير من

---

(٧) **الدين في عالمنا: [أعمال] ندوة كابري [المنعقدة من ٢٨ فبراير إلى ١ مارس ١٩٩٤]**، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو؛ ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٣)، ص ١١٦.

(٨) بناء على حديث «من كذب عَلَيّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

(٩) حوار مع إدريس هاني في: **القدس العربي**، ٢٠٠٣/٧/١٦.

(١٠) يميز غلوك بين مختلف الطوائف الدينية بناء على الحل الذي تتبناه وترى فيه بديلاً للوضع المعيش، وقد ميز في هذا النطاق بين الحركات التي تتبنى العنف المادي (الحل الفوري) وتلك التي تتبنى التغيير المتدرج (الحل أو التوفيقي).

البدع والطوائف المتبنية بشكل ينتج منه هجوم شرس على مجموعة من صيغ الإسلام:

ـ الإسلام الشعبي متمثلاً في ما ترسب في المجتمع المغربي من عادات دينية، مثل الاحتفال بعيد المولد النبوي، وزيارة المقابر والحضرات الصوفية، وتقديس الأولياء، وغيرها من المظاهر التي تنافي إسلام السلف حسب المذهب السلفي.

ـ الإسلام الحركي متمثلاً في الحركات الإسلامية، لما قامت علية من انحرافات عقائدية ومخالفات لمنهج الدعوة القائم على إنجاز مهمة الإصلاح الديني والتربوي، وهامشية الإصلاح السياسي مقارنة بهذه المهمة العبادية (الطوزي، ٢٠٠١: ٢٠٧)[١١].

ـ الإسلام العالمي الذي يسلك منهج التوفيق في كلّ الأمور الدينية، بما فيها العقائدية والعبادية، بشكل أضاع معه رسالة الدعوة، الإسلام الرسمي لتعصبه المذهبي دون سائر المذاهب.

وعلى عكس مقولة البعد عن مواطن الخلاف التي تشكل مبدأً ناظماً في خطاب وعمل الكثير من حركات الإسلام السياسي، يقول السلفيون بوجوب التشديد على هذه المواطن وإبرازها، لأن السكوت عنها يفتح الأبواب أمام التساهل في الموقف من البدعة والمبتدعة، وخصوصاً في جانب العقيدة والتربية الدينية. وترى السلفية أن موقف الحركات الإسلامية من موضوع الخلاف دليل على عدم اهتمام تلك الحركات بجانب العقيدة والدعوة والتربية الدينية (سلام، ١٩٩٣: ٥٠).

يظهر التصلب أيضاً في تعامل السلفية مع إنتاجات المدارس العقائدية الإسلامية المخالفة لها (الأشعرية ـ المعتزلة ـ المرجئة ـ الباطنية...)، وذلك أن بيان الحق إزاءها واجب ديني وكتمانه مشابهة لليهود والنصارى والسكوت عمّا في الكتب من ضلال وباطل خيانة لله ولرسوله ولكتابه ولجميع المسلمين (المغراوي، ١٩٩٠: ٣). لكن السلفيين المغاربة يركزون على الصوفية باعتبارها نمط التدين المسيطر، بحيث يذهب النقد بعيداً إلى حد وصف الصوفية بأنها تيار هدفه «.. هدم الكيان الإسلامي وتشتيت شمله وتمزيق وحدته وتشويه صورته وثقافته وإدخال أهله في متاهة لا يمكن أن يخرجوا منها»(المغراوي، ١٩٩٦: ٧٣).

وبفعل هذا التصلب تكون السلفية مجموعة آراء ومواقف تشكّل بناءً متماسكاً ومنسجماً مع منطلقه الاعتقادي، ولا يمكن دحضه تيولوجياً إلّا بمناهج خارجة عنه كحجج التاريخ والاجتماع (أبو اللوز، ٢٠٠١)[١٢]، لكن السائد على الساحة هو الردود المنطلقة من

(١١) على العكس من ذلك يعتبر عدم الدخول في مشادات كلامية، أو تصادم عملي مهما كانت درجة عنفه مع الجماعات الإسلامية الأخرى إحدى الخصائص الأساسية لاستراتيجيا العمل الميداني التي تتبناها جماعة العدل والإحسان، ومما لا شك فيه أن الأصول الصوفية للشيخ ياسين، زعيم الحركة، هي التي تفسر هذا الخيار وهذا الجنوح النسبي نحو الهدوء النسبي والمجادلة البناءة.

(١٢) على عكس الفكر الديني الذي يركز على نقاط الانسجام ويتجاهل نقاط الاختلاف مما يصيبه بتوترات تؤدي به إلى افتقاد التوازن وتغليب عنصر على آخر مما يحول هذا الفكر إلى مجرد ترميق (Bricolage) لا يتجاوز مجال التعميمات الفضفاضة، مما يجعله عرضة للانتقاد الدائم من مختلف اتجاهات الفكر الديني.

الخلفيات الدينية والموجودة؛ فعلى سبيل المثال يُعتبر أحمد بن الصديق الغماري أبرز العلماء المغاربة الذين كلفوا أنفسهم الرد على المذهبية السلفية. وقد قام بذلك انطلاقاً من توجهه الصوفي ورغبته في الانتصار له، مما جعل ردّه يتسم بالنبرة العدائية نفسها وبالغلظة في القول. فبداية وجّه الغماري نقده إلى رموز المذهب وفي مقدمتهم ابن تيمية فقال عنه إنه «.. كان ولوعاً بالجدل شغوفاً بالانتصار لرأيه وهواه محباً للظهور على الخصوم بكل وسيلة وطريق حقاً كان أم باطلاً» (الغماري، ج ١؛ اليوسفي: ٥٨). كما قال في الحطاوي أن لغته «ركيكة بليدة مفخمة معقدة.. الحطاوي لولا حفظه وسعة روايته وكثرة إيراده للطرق الغريبة والأسانيد المتعددة لما استحق أن يذكر بخير على الإطلاق لفرط تعصبه البالغ إلى حد المقت والضلال والعياذ بالله» (الغماري، ١٩٦٩: ٢٣٠).

ويصف الغماري كلّ رموز السلفية بـ «علماء الظاهر الذين يظنون أنهم العلماء الوارثون جهلاً منهم واغتراراً وادعاء وافتراء»، وفي النهاية ينتهي إلى استعراض مزايا الصوفية مقارنة بالسلفية حيث قال: «علماء الظاهر أهل الرسوم وإن بلغوا في التقوى والصلاح والزهد والورع ما عساهم أن يبلغوا كأحمد بن حنبل.. فإنهم لا بد أن يسمعوا من الصوفية معارف لا تخطر ببالهم» (الغماري، ج ٣: ١١؛ اليوسفي: ٣٨ ــ ٣٩).

ثالثاً: درجات مختلفة من التصلب

وكما الاشتراك في الانتماء إلى مذهبية دينية واحدة يحدث تماسكاً أخلاقياً واجتماعياً كبيراً، فإن الاختلاف الذي يحدث في فهم أحد عناصر هذه المذهبية يحدث تبايناً بين الأطراف المتبنية لهذه المذهبية، حيث تشحن المذهبية بمساهمات جديدة أقل تصلباً وأكثر ليونة، هذا إذا لم تصبح، تحت ضغط الأحداث، متسمة بقوة البراغماتية.

وتمثل الحركات السلفية في المغرب نموذجاً من نماذج هذه الدينامية؛ فبعد الانشقاق الذي عرفته جمعية الدعوة إلى القرآن ظهرت عند أعضاء التنظيم الجديد (جمعية الحافظ بن عبد البر للعناية بالتراث الإسلامي) مواقف تتجه بالنقد الشديد إلى تصلب التنظيم الذي كان يضمهم والذي يصفه أحد أبرز هؤلاء بالقول:

«كثير من المواقع التي يمارس فيها التشنج والغلظة وعدم الأناة والصبر تراجعت فيها الدعوة وهانت فيها كلمة الحق، لأن النفوس التي تحملها لم تتربَّ على هذا الخلق الرفيع، وقد لا تعرف إلّا التشدد مسلكاً والتيئيس شعاراً والتعنت، لذلك ترى مثل هذه النفوس الهزائم انتصاراً والانتكاسات تقدماً، فانقلبت حقيقة الدعوة إلى سوق من البغضاء والفرقة والجدال حول أمور ما وضعت مواضعها الحقة لتظهر نصاعتها وأحقيتها» (آيت سعيد، ٢٠٠٦). ويصف آخر حال الكثير من الدعاة بكونهم «يتبرؤون من كل مخالف ناقض رأيه رأيهم أو عاكس اختياره اختيارهم، ولا يتورعون من غمزه في عقيدته وعدالته، بل يمتنعون حتى عن السلام عليه، باعتباره بهذه المخالفة صار في عداد المبتدعة» (مادون، ١٩٩٩: ٦)، قبل أن يزيد «إنها قاصمة الظهر وجريمة العصر أن تتربى أجيال الدعوة على أساليب لا تمت لمنهج السلف بصلة، فترفع شعارات الولاء والبراء والحب في

الله والبغض فيه، في حماس يفتقر إلى الرؤية الشرعية الدقيقة، في مثل هذه الغربة التي يعيشها الدين وظروف الذلة والصغار المضروبين على الأمة في هذه الأزمان» (مادون، ١٩٩٩: ٢٨).

ويتعجب سلفي آخر «.. ممن يبدع ويضلل المخالفين له في المسائل الاجتهادية، في قضايا الدعوة والفقه والتربية، ويصرف من الجهود أضعاف أضعاف ما يصرفه في الإنكار على دعاة الكفر والإلحاد، بل قد تجده معرضاً عن التصدي لأولئك».

يُعتبر الشيخ زحل من أبرز السلفيين الذين يمثلون التيار المعتدل في المغرب، فهو يشدد على فكرة الحوار والتبادل والإقناع كوسيلة لنشر الدعوة دون تصلب أو سخرية أو استخفاف أو انتقاص، وذلك قياساً على نموذج الحوار القرآني يقول: «والخلاف في الرأي طبيعي جبلي وفق السنن اقتضاه التفاوت الحاصل بين بني البشر في عقولهم ومعارفهم وبيئاتهم، وأحسن وسيلة لاستئصال الخلاف وقطع دابره والقضاء على آثاره ودواعيه وعلله هي الحوار والتناظر الهادفان إلى كشف الشبه وبيان الحقائق مع الاحترام المتبادل البعيد عن التعصب والهوى والكبر» (مادون، ١٩٩٩: ٧).

وحتى لا يظهر نقدهم كصدى للانشقاق التنظيمي، يحاول هؤلاء التأصيل للمرونة من باب أنها ليست تنازلاً عن مقتضات المذهب، على عكس أولئك الذين يرون في التصلب «ممارسة لواجب البراء والهجر بشكل عفوي بعيداً عن الإطار العلمي الواجب التزامه عند مزاولة أي عبادة» (مادون، ١٩٩٩: ٥).

ولا يبعد هذا النقد كثيراً عمّا يوجهه فاعلون آخرون ذوو توجهات عقائدية أخرى، ويعارضون ما علق بالذهنية السلفية من أفهام قاصرة للنصوص ظنوها علامة على صحة توجههم. يقول أحد هؤلاء: «مهما كان درجة حديث الفرقة الناجية وحظه من الصحة فإن الغريب هو استمساك البعض به على أنه دليل قطعي على حتمية هذا النوع من التفوق الذي يفضي على جعل غالبية أفراد الأمة الإسلامية من أهل النار.. والعجب كذلك من اتخاذه نصّاً في الاختصاص باستحقاق الجنة وإحالة الباقين على النار... ولقد كان يكفي من قراءة الحديث التقاط إشارته بوجوب الاعتصام بالكتاب والسنّة من غير حاجة إلى تحديد الفئات الأخرى التي توصف بأنها من أهل النار»[١٣].

بعد أن كانت المطالبة بالاجتهاد عند السلفيين لا تعدو أن تكون قياماً بعمليات متواصلة من النقد الشديد الذي يتم على أساس التقليد والمحاكاة ما يعتبرونه نماذج صحيحة، أصبح يعني التقليل من حدة النقد وعدم توظيفه خارج الضوابط العلمية والمحددات الشرعية. وفي كلتا الحالتين لا يعني التنازل عن شيء في المذهب. وقد ورد في مجلة «الإلماع» أنها «لا تدّعي

(١٣) انظر مداخلة مصطفى بن حمزة، «نحو خطبة بانية،» ضمن الندوة الدراسية حول خطبة الجمعة التي نظمها المجلس العلمي الأعلى المغربي بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٥.

الحقيقة المطلقة فيما تقول وتنشر، وإن كانت تؤمن بحقيقة ما تقول، ولا تلزم أحداً باعتناق أفكارها، أو الانحياز لمضامينها»[١٤].

وجلي من هذا أن النقد لا يتجه إلى صميم المعتقد وجوهر الفكر، وإنما إلى صدور التصلب من أطراف غير مؤهلة وإشهاره في وجه فئات لا يجوز شرعاً ولاعقلاً ممارسة التصلب إزاءها، ومثل ذلك أن التكفير، وهو أقصى دراجات التصلب، لا يوجّه إلى من خالف الحق عن تأويل أو جهل، وإنما إلى من عرف ذلك الحق وعاند (آل فوزان، ١٩٩٧: ١٣٨).

إن التصلب حسب الاتجاهات السلفية المنتقدة له قائم على معتقدات خاطئة سائدة عند بعض تيارات الدعوة حول ما يعد من صميم المعتقد السلفي، لذا ترى أن التفقّه في منطق هذه الدعوة ومناهجها هو الكفيل بتجاوزه، لذلك فإن ما شكّل الشغل الشاغل لتنظيمات هؤلاء هو «الحرص على تكوين المهارات التي يجب أن تتوفر لتقديم الإسلام في صيغته السلفية في حلل جديدة تناسب التصورات والذهنيات الجديدة»[١٥].

والحقيقة أن الدعوات الجديدة نحو اعتماد المرونة في الحكم والتقييم لا تعدو أن تكون تصويباً لهذا التصلب وليس إنقاصاً من حدته؛ إنها إعادة توجيه له بعيداً عن التيارات التي تتجادب التوجه السلفي، يدل على ذلك مجيء نقد التصلب في سياق الحديث عن واقع الدعوة السلفية وما يتجاذبها من تيارات متناقضة، وفي إطار الدعوة إلى المشاركة، وليس المزاحمة، بين جميع التيارت السلفية في تحقيق ما يجمعها على مستوى الأهداف بغض النظر عن اختلافها على مستوى التطبيق، فيما ما يشبه دعوة إلى إقرار التخصص داخل التيار السلفي بانصراف كلّ منها إلى مجال نشاط محدد.

عدا ذلك، يبقى التصلب سمة مميزة لخطاب الناطقين باسم هذا التوجّه الديني، فهو إذاً كامن على المستوى النظري ومختلف في وروده في مجال الممارسة حسب نوع النشاط الذي يستغرق كلّ اتجاه. فإذا كانت درجة التصلب قليلة عند التيارات المشتغلة في مجال التعليم الديني، فإنها بارزة عند تلك الناقدة للممارسة الدينية والهادفة إلى إصلاحها بما يوافق المذهب السلفي.

إن التراث السلفي لا يحتفظ بالكثير من الأفكار التي يمكن أن تستند إليها الأفكار التي تصب في خانة التبرير الأيديولوجي للاتجاهات المسامحة الجديدة، ولذلك تقتصر عمليات إعادة التفسير على ملامسة السلوكيات والتمظهر الخارجي للخطاب دون المساس بأصول المعتقد وجوهر الفكر، والتي لا تستهدف في نهاية المطاف سوى ضمان ديمومة المعتقد وفتح منافذ لها أمام الانسدادات التي وصل إليها، وإيجاد مخارج للتنظيم والتنفيس المؤقت في حال الاختناقات.

رغم ذلك تبقى درجة التصلب ومداه معيار التمييز بين الاتجاهات، خصوصاً بعد

---

(١٤) **الإلماع**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠).

(١٥) من الورقة المذهبية لجمعية الحافظ ابن عبد البر السلفية المغربية.

حرب الخليج الثانية وبالأخص بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ذلك أن تلك الأحداث أوقعت العديد من رموز التيار السلفي تحت ضغط إيجاد التبريرات لفكرهم الحاد والإقصائي باتجاه الداخل والخارج، ونتيجة لذلك وبسبب ذلك ظهر اتجاهان للتعاطي مع المستجدات كاستجابة للضغوط الآنفة الذكر:

ـ **الأول** اتجاه دفعه هذا النقاش إلى المزيد من الأورثوذكسية، ويقوم عليه حراس المذهب السلفي والساهرون على حمايته نصاً وروحاً (النزعة الحمائية)، يقوم بالدفاع عن المذهب ومواجهة السهام الموجهة سواء من السلفيين الإصلاحيين أو الجهاديين ومن غيرهم من الفاعلين السياسيين الذين أصبحوا يحمّلون السلفية وزر تلك الأحداث.

ـ **الثاني** سلفية جديدة تحاول إعادة تفسير بعض مقاطع التراث الوهابي بالتركيز على بعض جوانبه المتسامحة القليلة والمهملة. وقد لوحظ على هذا الخطاب الجديد نزعته الذرائعية القوية وغير المشفوعة بإسنادات قوية، فحين يقال مثلاً إن الوهابية لا تكفّر المسلم بذنب لا يستحله، فهذا لا يفيد بشيء بقدر ما يرسخ فكرة التكفير نفسها، خاصة أن التراث الوهابي مشحون بالنزعة التكفيرية إلى حد التخمة، في موضوعات الولاء والبراء، الخروج والجهاد، إمارة المتغلب، العلاقة مع الكافر... لكن هذه المحاولة تواجه برسوخ النظرة السلفية التقليدية الأذهان، وبصعوبة التأصيل لها، فالنصوص المعتدلة والمتسامحة في التراث السلفي تمثل أقلية، وأغلبها مستمد من سيرة الآباء المؤسسين وليس من كتاباتهم □

المراجع

آل فوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله (١٩٩٧). **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**. الرياض: دار السلف. ص ٢٩.

آيت سعيد، الحسين (٢٠٠٢). **أحداث ١١ سبتمبر في أمريكا: أسبابها ونتائجها**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية. ص ٢٢.

آيت سعيد، الحسين (٢٠٠٦). «المسلمون ومرحلة الغربة.» **الإلماع**: السنة ٢١، العدد ٢٢١، شباط/فبراير.

أبو الفضل، خالد (٢٠٠٥). «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة؟.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ٣٤، صيف.

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠١). «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الاسلامي، خطاب حركة النهضة التونسية نموذجاً.» (رسالة ماجستير في الدراسات المعمقة في القانون العام، مراكش، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق).

الأنصاري، محمد جابر (١٩٩٦). **الفكر العربي وصراع الأضداد**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص ٣٥.

حجازي، مصطفى (٢٠٠١). **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط ٨. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص ١٧٦.

الحوشاني، عبد الله بن رشد (١٩٩٦). **منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة إلى الله تعالى**. الرياض: دار إشبيليا. ج ١، ص ٤٣١.

زايد، أحمد (٢٠٠٦). **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص ٧٥. (عالم المعرفة)

سلام، أحمد (١٩٩٣). **نظرات في منهج الإخوان المسلمين: دراسة نقدية إصلاحية**. ط ٢. الرياض: مكتبة الكوثر. ص ٥٠.

الطوزي، محمد (٢٠٠١). **الملكية والإسلام السياسي**. ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة. الدار البيضاء: الفنك. ص ٢٠٧.

الغماري، أحمد بن الصديق (١٩٦٩). **علي بن أبي طالب إمام العارفين أو البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي؛ ويليه كتاب فتح الملك العلي، بصحة حديث باب مدينة العلم علي**. القاهرة: دار السعادة. ص ٢٣٠.

الغماري، أحمد بن الصديق. **البحر العميق**. ج ١، ص ٥١.

الغماري، أحمد بن الصديق. **الجؤنة**. ج ٣. ص ١١.

غيرتز، غيرفورد (١٩٩٣). **الإسلام ملاحظاً التطور التاريخي في المغرب وإندونيسيا**. ترجمة أبو بكر قادر. بيروت: دار المنتخب العربي. ص ٢٥.

مادون، رشيد (١٩٩٩). **من فقه الاختلاف على فقه الائتلاف**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية. ص ٦. (سلسلة إلى من يهمه الأمر)

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (١٩٩٠). **وقفات مع الكتاب المسمى دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات**. القاهرة: مكتبة الثرات الإسلامي. ص ٣.

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (١٩٩٦). **من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية**. الكويت: دار الفرقان. ص ٧٥.

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (٢٠٠١). **أهل الإفك والبهتان الصادون عن السنة والقرآن**. مراكش: مكتبة دار القرآن. ص ٣٧. (سلسلة رد العدوان؛ ١)

اليوسفي، مصطفى. **تنبيه القارئ**.

Deconchy, Jean Pierre (1980). *L'Orthodoxie religieuse et sciences humaines*. La Haye; Paris; New York: Mouton. p. 62.

Durkhiem, Emile (1968). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. 5ème éd. Paris: Presses universitaires de France (PUF). p. 51.

Glok, H. (1972). «Origine et évolution des groupes religieux.» *Archives de sciences sociales des religions* (janvier- février 1972), p. 230.

Oliver, Roy (2004). *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil. p. 39.

صورة الإسلام في ألمانيا
رهاب الإسلام «إسلاموفوبيا» ــ مفاهيم متباينة وخيارات سياسية للتعامل(*)

هاينر بيلفلد
مدير المعهد الألماني لحقوق الإنسان.

ترجمة: فادية فضة
باحثة في قضايا اللاجئين في ألمانيا.

وحامد فضل الله
طبيب اختصاص في ألمانيا، ومقرر منظمة حقوق الإنسان في الدول العربية (أومراس)، برلين.

إن صورة الإسلام والمسلمين في ألمانيا وبلدان غربية أخرى في هذا الوقت هي أقرب إلى السلبية، مثلما جاء تفصيله في مقال سابق بعنوان «صورة الإسلام في ألمانيا: حول التعامل العلني مع الخوف من الإسلام»(١)، وهي ليست نتيجة هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية في نيويورك وواشنطن والنشاطات الإرهابية الأخرى التي تمت باسم الإسلام فحسب، بل هناك أيضاً موضوعات أخرى ذات دور مهم في تشكيل هذه الصورة، كالعلاقة بين الجنسين؛ حق تقرير مصير الذات؛ المساواة في الحقوق للنساء المسلمات؛ ضرورة منع التزويج القسري، أو بالأحرى مكافحته... إلخ.

إن المجتمع ككل، والمسلمين أنفسهم على وجه الخصوص، مطالبون بتقديم إجابات واضحة عن هذا الموضوع وغيره من الموضوعات الشائكة. وكي يتسنى التغلب على هذه الصورة النمطية، فإن على كلّ الأطراف أن تبدي استعداداً لمراعاة الدقة الواجبة لمتطلبات الإنصاف. ومن المفهوم ضمنياً أن هذه المهمة تتطلب الكثير من الصبر والمثابرة.

منذ سنوات يدور جدل يصدر عن «رهاب الإسلام» أو إسلاموفوبيا، يرتبط بتقييم

(*) عنوان المقالة بالألمانية: - Heiner Bielefeldt, «Das Islambild in Deutschland: Islamophobie konzeptionelle Kontroversen und politischen Handlungsoptione,» Deutsches Institut für Menschenrechte (2007).

(١) هاينر بيلفلد، «صورة الإسلام في ألمانيا: حول التعامل العلني مع الخوف من الإسلام،» ترجمة فادية فضة وحامد فضل الله، **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٦ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨)، ص ٨٠ ـ ٩٦.

الإسلام والمسلمين، الأمر الذي أدى إلى تحول النقاش بشأن ما إذا كان مجدياً اعتبار المواقف السالبة والمنحازة تدخل ضمن «رهاب الإسلام». يتضمن هذا الجزء وهو القسم الثاني من النص الأصلي المنشور باللغة الألمانية، أفكاراً تميز بين النقد المشروع في مجتمع حر بحيث يعطى مساحة واسعة يشمل حتى ــ نقد الدين ــ وتفرق في الوقت ذاته بين الأقوال المهينة التي تسعى إلى إقصاء الآخر إلى خارج الخطاب العام. وتنتهي الدراسة بعدد من الإيضاحات للتعامل مع المسلمين في ألمانيا، وهي إيضاحات يمكن أيضاً الأخذ بها في الدول الأوروبية الأخرى.

أولاً: الحد الصعب بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام

١ ـ حول مفهوم رهاب الإسلام

يمكن للتحفظات والمخاوف حيال الإسلام أن تتصلب من موقف تعميمي قائم على الرفض العنصري لأناس أُولي خلفية إسلامية إلى موقف أصبح منذ بضع سنين يُعرف بمفهوم الرهاب الإسلاميّ. ويبدو أن هذا المفهوم قد فرض نفسه تدريجياً في نطاق الأدبيات الألمانية أيضاً. وليس المقصود من وراء ذلك المخاوف العامة من الإسلام ــ مثلما توحي هذه الكلمة خطأً ــ وإنما المواقف النمطية السلبية إزاء الإسلام ومعتنقيه الحقيقيين أو المفترضين[٢]. يمكن أن يظهر رهاب الإسلام في انتقاصات وإهانات شفهية وتمييز بنيوي أو في اعتداءات على الناس ذوي الخلفية الإسلامية أيضاً.

وعلى النقيض من التمييز الديني بالمفهوم الضيق، الذي يعوّل على الاعتناق الفردي والتطبيق الديني الشخصي لطقوس معيّنة، أو بالأحرى على تبعية الأشخاص الجماعية، يمكن أن يشمل الرهاب الإسلامي من لا يعتقدون أنهم مسلمون، لكنهم يرتبطون بالإسلام بطريقة غير مباشرة بسبب اسمهم أو خلفيتهم العائلية. بمثل هذ الرؤية المجردة من الانفرادية أو النزعة الشخصية يؤسَّس في حدود تكثر أو تقل للأمثلة المطابقة والمتبادلة من أولئك مع أنماط تقليدية عنصرية تحدّد وتختزل أصولهم بيولوجياً وثقافياً كمجموعة. ولذلك يُعتبر الرهاب الإسلامي أحياناً ضرباً من العنصرية الثقافية (Priester, 2003; Terkessidis, 2004).

اشتهر «مفهوم رهاب الإسلام» على صعيد الرأي العام عبر تقرير «رهاب الإسلام» (Islamophobia Report) الموثق من Runnymede Trust البريطاني الصادر عام ١٩٩٧[٣]، وكذلك من اللجنة الأوروبية لرصد التمييز العنصري ورهاب الغريب (EUMC) المعد من قبل الاتحاد الأوروبي الذي تبنّى هذه المسودة، ونشرت اللجنة الأوروبية في هذه الأثناء تقريرين عن الرهبة من الإسلام بين أيار/مايو ٢٠٠٠ وأيلول/سبتمبر ٢٠٠٦. كذلك تستخدم اللجنة

(٢) كمطابق يمكن اعتبار المفهوم المترسخ في الإنكليزية (Homophobia) أيضاً كموقف عدائي عنصري يخاطب به المثليون.

(٣) *Islamophobia: A Challenge for Us All* (London: Runnymede Trust, 1997).

الأوروبية العاملة ضمن إطار المجلس الأوروبي ضد العنصرية وعدم التسامح (ECRI) هذا المفهوم الذي يرد كمثال في التقرير الألماني الأخير[٤]. يتحدث المقرر الخاص للأمم المتحدة داودو ديني (Doudou Diene)، المختص بالأشكال المعاصرة للعنصرية، عن علاقة رهاب الإسلام بالأنواع الأخرى من العنصرية الموجّهة إلى المجموعات الدينية أو العرقية مثل العداء للسامية والخوف من المسيحية[٥]. المفهوم الأخير حتى الآن لم يترسخ بعد. ووجد مفهوم رهاب الإسلام في المناقشة الألمانية قبولاً في البحث المرتبط بالمجموعات المستهدفة بالعداء، وتنسيقاً مع معهد الدراسات المتداخلة لدراسة النزاع والعنف التابع لجامعة بيلِفِلد (Bielefeld) بشأن ما يسمى بالألمانية «دراسات التماس» (Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung).

٢ ـ أداة لفرض آليات الرقابة؟

لقد واجه مفهوم رهاب الإسلام شكوكاً قوية بعض الشيء في سياق الصور الكاريكاتورية عن النبي محمد. إذ نشرت الصحيفة الفرنسية الأسبوعية **شارلي هبدو** *(Charlie Hebdo)* في آذار/مارس ٢٠٠٦ خطاباً مفتوحاً لاثني عشر كاتباً وكاتبة يحذرون فيه من تقييد حرية الرأي بحجة مكافحة الرهبة من الإسلام. من بين الموقّعين أيان هرزي علي (Ayaan Hirsi Ali) وبرنارد هنري ليفي (Bernard Henri Levi) وتسليمة نسرين وسلمان رشدي. وورد في الخطاب ما يلي: «نرفض أن نترك روحنا (اتجاهنا) ـ النقدية خوفاً من اتهامنا بمعاداة الإسلام. إنه مفهوم بائس أن نخلط بين نقد الإسلام وبين السمات التي تلحق بالمؤمنين به»[٦]. كما حذر البعض في ألمانيا من مفهوم رهاب الإسلام الذي وصفه بسام طيبي[*] بأنه يستخدمه الإخوان المسلمون في حرب دعائية للإسلام السياسي ضد أوروبا والغرب (Ulfkotte, 2007: 10).

ثمة أمثلة لمثل هذا الاستخدام الاستراتيجي لمفهوم رهاب الإسلام. فمنظمة المؤتمر الإسلامي (OIC)، التي تضم في الوقت الراهن ٥٧ من الدول الأعضاء في هيئات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، تقدم منذ بضع سنوات، وعلى نحو منتظم، قرارات تتعلق بمكافحة الحط من الأديان، وفي هذا الصدد مكافحة الرهبة من الإسلام[٧]. وتعتبر هذه

---

(٤) European Commission against Racism and Intolerance, Third Report on Germany, adopted on 5 December 2003 (publiziert am 8/6/2004), Randnummer 67. In der deutschen-bersetzung ist der Begriff «islamophobia» fälschlich mit, Angst vor dem Islam» wiedergegeben worden.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) BBC News, «Full Text: Writers' Statement on Cartoons,» <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/ 4764730.stm>, published 2006/03/01.

(*) أكاديمي ألماني من أصل سوري (المترجم).

(٧) B. die Resolution der (mittlerweile durch den UN-Menschenrechtsrat abgelsten) UN-Menschenrechtskommission vom 12/4/2005 Combating defamation of religion.

النصوص من وجهة النظر المتعلقة بحقوق الإنسان ذات إشكالية مزدوجة: فهي من جانب توقظ الانطباع بأن مثل هذه الأديان يمكن أن تكون سنداً شخصياً مباشراً لحماية حقوق الإنسان، مما يتعارض وأسس حقوق الإنسان(٨). ومن جانب آخر تعطي قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي سبباً للتخوف من أن تكون هناك تقييدات لحرية الرأي على الأقل، إن لم تكن ذات مسعى سياسي مباشر.

يظهر الاستخدام السياسي لمأخذ رهاب الإسلام كذلك في حالة مشروع Islamophobia Watch الذي أسس في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥. وهو المشروع الذي يقدَّم كأداة أيديولوجية نضالية ضد الغرب، ويمكن الاطلاع عليه بشكل جلي على الموقع الإلكتروني حيث يرد ما يلي: «أسست Islamophobia Watch بتصميم لا يسمح لأيديولوجيا الإمبريالية العنصرية الغربية بكسب رواج متداول في خبثها حيال الإسلام»(٩). وتثير «لجنة حقوق الإنسان الإسلامية» (IHRC) الموجودة في بريطانيا الانتباه بحملات دعائية إعلامية عدوانية على الدوام، وذلك بمنحها سنوياً جوائز عبثية (سخرية) تقدم لأقطاب السياسة والإعلام بسبب رهاب الإسلام المزعوم لكي يمارسوا ضغطاً على الرأي العام(١٠).

أما إلى أي حد يفضي اللوم العلني المتعلق برهاب الإسلام إلى التعتيم على التقارير النقدية والحوارات، فالأمر يبقى هنا قابلاً للنقاش. إذ إن مثل هذا التأثير يكون غرض المنظمات مثل Islamophobia Watch ولجنة حقوق الإنسان الإسلامية بما لا يمكن الشك فيه. أما النقد الموجّه إلى هذه المنظمات والقائل إنها تستهدف ممارسة رقابة علنية، وفرض آليات رقابة ذاتية، والإعراب عن تهديدات مستترة أو صريحة، فإنه نقد مشروع (Malik, 2007). بمعنى آخر: إن مفهوم رهاب الإسلام يساء استخدامه. فعندما يتنبأ الصحافي البريطاني ضياء الدين ساردار بعد رحلة عبر بلدان القارة الأوروبية، من بينها ألمانيا، بمحرقة جديدة تُرتكب ضد المسلمين قريباً، فإن مفهوم رهاب الإسلام يتخذ في عرضه «صفحة واضحة من العداء للسامية» (Sardar, 2005).

إن تخيلات ساردار التآمرية والمشوهة لا تحسب الوضع الحقيقي للأقليات المسلمة في أوروبا فحسب، وإنما يراد بها في الوقت عينه إنكار الإبادة الجماعية ليهود أوروبا بأسلوب صناعي لم يسبق له مثيل(١١).

---

(٨) إن الحاملين المباشرين لمطالب حقوق الانسان هم أناس يعلمون تقرير مصيرهم الفردي والجماعي من خلال احترام وحماية حقوق الانسان، وتضميناً يعني الحق في حرية تقرير مصير البشر في أسئلة الدين والرؤية الدنيوية. وتأتي القناعات الدينية والممارسات عامة في بؤرة تأملات حقوق الانسان.

(٩) (abgerufen am 15/1/2007).

(١٠) البيان الصحافي الذي أعلنت فيه لجنة حقوق الانسان الإسلامية الفائزين بالجائزة السنوية ضد الإسلاموفوبيا.

(١١) Zum Antisemitismus im islamischen Kontext vgl. Zentrum für Antisemitismusforschung, Manifestations of anti-Semitism in the European Union, Berlin 2003; Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus, München 2004, S. 186ff.

إن التحذيرات من سوء استعمال مصطلح رهاب الإسلام ــ وهذا ما ترينا إياه الأمثلة القليلة المعروضة ــ واقعياً هي في محلها. فإساءة استخدام مصطلح ما، مهما كانت درجة تلك الإساءة، ليست بالضرورة سبباً كافياً للكف عن استخدام ذلك المصطلح.

وأخيراً ليس ثمة مفهوم سياسي مهم كمفهوم حقوق الإنسان يمكن أن يكون محمياً من عدم استخدامه استراتيجياً. وإن القصد من التنبيه في استخدام مفهوم رهاب الإسلام بشكل مبالغ فيه إنما هو مناسبة للاحتراس من استحسان التحالفات التي تقود إلى الجانب الخاطئ. إلا أن ملاحظة سوء استخدام المفهوم وحدها لا تقدم سبباً كافياً لشطب المفهوم عموماً من القاموس السياسي المستخدم لمجتمع حر.

لم يقتصر نقاد مشروع رهاب الإسلام على إبراز الاستخدام السيئ له ــ بل يذهبون إلى خطوة أبعد من ذلك، ليبرهنوا على أن المشروع بسبب عدم وضوحه يقود إلى سوء استعمال كهذا (Pipes, 2005)[١٢] ويعني ذلك أن مفهوم رهاب الإسلام دون تحديد واضح من النقد العام للدين أو الإسلام لا يكون مصوناً من الاستخدام السيئ له. وهذا ما يؤكده التقرير الأخير Islamophobie-Bericht des European Monitoring Centre[١٣]. من هنا تأتي أهمية إضفاء ملامح أكثر دقة عليه، وهذا ما شرع به Runnymede Trust آنفاً وما توصل إلى تحقيقه في تقرير *Islamophobie Report* لسنة ١٩٩٧ مميزاً بين «وجهات النظر المنفتحة على الإسلام، ووجهات النظر المنغلقة على الإسلام». وبالتالي يجب ألّا تعتبر التقديرات النقدية حالة من حالات رهاب الإسلام شريطة استقامتها وارتباطها مع الفوارق الداخلية للإسلام والتطورات الإسلامية[١٤]. يرتبط تقرير EUMC بهذا الاقتراح ويصف أشكال التحفظ الشديدة حيال المسلمين، التي لا تمنح فرصة لعرض الفوارق الإسلامية الداخلية ولتقدير الممارسة الفردية كحالة من حالات رهاب الإسلام[١٥]. وعلى شاكلة المواقف العنصرية، يتكون رهاب الإسلام من تعميمات سلبية تنكر على البشر المعنيين صفة الأشخاص ضمناً أو ظاهراً، وغالباً ما تظهر في إهانات عملية[١٦].

---

(١٢) هكذا يعيب دانيال بيبس، أن في مأخذ رهاب الإسلام مخاوف من التطرف الإسلاموي وأحكام مسبقة لا داعي لها تتساوى أزاء الإسلام. وكذلك «.... صحيح أن التفرقة ضد المسلمين أمر واقع ولكن لرهاب الإسلام وجهين بارزين هما الخوف من الإسلام والخوف من الإسلام المتعصب.

«... while prejudice against Muslims certainly exists, Islamophobia deceptively conflates two distinct phenomena: fear of Islam and fear of radical Islam».

(١٣) European Commission against Racism and Intolerance, p. 13.

(١٤) انظر: *Islamophobia: A Challenge for Us All.*

(١٥) Der EUMC-Bericht von 2006 verweist in diesem Zusammenhang auf mehrere einschlägige Allgemeine Politik-Empfehlungen der im Rahmen des Europarats operierenden «European Commission on Racism and Intolerance» (ECRI), Muslims in the European Union, p. 13 ff.

(١٦) صعوبة أخرى في التعامل مع مفهوم رهاب الإسلام تكمن حسب ما جاء في نص (EUMC) عام ٢٠٠٦ في أن هناك غموضاً فيما إذا كان التمييز المسجل عموماً حقيقة أو إضافات تتعلق بارتباط المعنيين =

٣ ـ الخط الفاصل بين الاستفزاز والتجريح

إن صوغ المواقف النقدية، سواء بصورة استفزازية أو مستقطبة أو حادة، يجب أن يكون ممكناً في مجتمع حر. وهذا ما أوضحته كل من المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ستراسبورغ في حكمها القضائي بشأن حرية الرأي وجعلتاه دون استثناء. وتحتوي حرية الرأي وفق صيغة محكمة العدل الأوروبية (EGMR) معلومات وتصورات «من شأنها أن تهين، أو تصدم، أو حتى تربك الدولة أو جزءاً من السكان أيضاً»(١٧).

هذا المفهوم الواسع والصريح لحرية الرأي ينسحب أيضاً على ما يسمّى الموضوعات الدينية التي لا يجوز عزلها عن أو استثناؤها من الجدل. بل إنها تمثل أحد الموضوعات المشروعة للكاريكاتور والمسرح الهزلي. أي أن من الخطأ الادعاء في هذا الصدد أن ثمة توتراً بين حرية الرأي وحرية الدين. إن حرية الدين لا تعني «حصانة تشريفية» للأديان وإنما تضمن حرية الناس في مسائل الدين أو الرؤية الدنيوية ليحددوا بأنفسهم الطريق الخاص الذي يسلكونه، سواء فرادى أو بالاشتراك مع آخرين. وقد بيّنت المحامية الباكستانية أسماء جاهانغير، المقررة الخاصة لحرية الدين التابعة للأمم المتحدة، في تقريرها أن حرية الدين وحرية الرأي هما حريتان فكريتان تواصليتان ذواتا ارتباط وثيق، ويجب عدم الإيقاع بينهما معنوياً(١٨).

إن من يدعو إلى رقابات بدوافع دينية، مثلما حدث في سياق النزاع حيال كاريكاتير النبي محمد، عليه أن يقبل اللوم بأنه لم يفهم حق الإنسان في حرية العقيدة كحق طبيعي(١٩).

= بالإسلام أو بعوامل أخرى كالأصول العرقية واللغة والوضع الاجتماعي الخ. لذلك فإن تصنيف الحالات الفردية كتعبير عن رهاب اسلامي غالباً مشكوك فيه. كما أن محاولة تشخيص التمييز ضد المسلمين على صعيد السكن وسوق العمل والشؤون التربوية لا يبقى أمام (EUMC) غالباً إلا الحل الاضطراري كوصف عام للتركيبات العنصرية وكذلك حالات فردية لا يمكن حصرها تجعلها ضمن مكونات رهاب الإسلام. وأخيراً تنحصر المشكلة في أن هنالك إحصاءات غير مقنعة عن حضور التجمعات الدينية في الدول الأعضاء للاتحاد الأوروبي. ويأتي التقرير في الخاتمة بأن معرفة حجم وأسباب رهاب الإسلام في أوروبا حالياً يكتنفها الكثير من الثُغَر ويقترح الدعم المناسب لهذه الأبحاث.

(١٧) EGMR, 7/12/1976, Handyside, Ser. A/24, Erw.nr. 49.

(١٨) Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled «Human Rights Council», A/HRC/2/1., p. 10.

(١٩) وكذلك في تقرير أسماء جاهنغير: «إن حق حرية الأديان أو المعتقد، كما هو مضمن في القوانين الدولية المعترف بها لا يتضمن الحق لدين أو عقيدة بعدم قبول النقد أو التفنيد (...)، لأن ممارسة حرية التعبير قد تؤدي في حالات محددة إلى إلحاق آثار بحرية الأديان كما في اعتقاد بعض الأشخاص. ولن يكون صحيحاً في المفهوم المعاصر النظر إلى هذه الظاهرة باعتبارها صداماً بين حرية الأديان والمعتقدات وحرية التعبير وإبداء الرأي.

وفي الحقيقة لا يُعتبر الحق في التمتع بحرية الدين حقاً بلا قيد؛ فالإمكانيات المحددة المتضمنة في الدستور والاتفاقيات العالمية لحقوق الإنسان تفسَّر بلا شك بصورة ضيقة[٢٠]. ويمكن العمل بها على أساس قانون رسمي فقط بشرط أن تكون متفقة مع مجتمع حر ديمقراطي، وتخدم بذلك أغراضاً شرعية ضرورية نسبياً وملائمة للوصول إلى هذه الأغراض[٢١]. لقد استخلصت المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حدود حرية الرأي بحذر وفقاً لذلك. وعليه، فإن الشعور الشخصي بالإهانة أو الشعور بالطعن في القناعات الدينية الخاصة لا يكون كافياً لوضع حد، إذ لا يوجد معيار كاف، وإلّا لكانت حرية الرأي خاضعة لمشاعر غضب شخصي أو جماعي.

إن حدود حرية الرأي ستكون هناك قد وصلت حدها حين يُحكم على التعبير عن الرأي من منظور شخص ثالث غير مشمول بالتصادم مباشرة مع حقوق الإنسان الأخرى، كحق الشخص المعني بالدفاع عن شرفه الشخصي والتحريم الضروري لدعوة الكراهية.

هكذا حكمت محكمة لودينغهاوزن الابتدائية في شباط/فبراير ٢٠٠٦ على رجل بالسجن لمدة عام واحد مع وقف التنفيذ، وبالعمل العام الخيري لمدة ثلاثمئة يوم لأنه طبع على ورق (التواليت) كتابة «القرآن، القرآن المقدس» وأرسله إلى وسائل الإعلام ومساجد الجاليات[٢٢]. وجدت المحكمة في هذا التصرف إهانة واستفزازاً لا يمكن الدفاع عنهما في سجال ديمقراطي متعدد الآراء. إن العقوبات القانونية ضد التصريحات الجماعية المتعلقة برهاب الإسلام ممكنة في مثل الحالات المتطرفة والغريبة. كذلك توجد إمكانية متابعة الأمر قضائياً في حالات الإهانة الفردية الشخصية. ولكن عموماً يجب ترك ذلك القرار للمرء في ما إذا كانت أقوال معيّنة عن المسلمين منصفة أو غير منصفة، معقولة أو متجاوزة حدها، منتقدة للإسلام أو تمثل رهاباً حياله، كخلاف في الرأي السياسي[٢٣]. وبعبارة أخرى: يجب دائماً وأبداً العمل على التواصل داخل الجدال العام إلى أن يتم وضع الحد الفاصل بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام. ولا يتعلق الأمر في هذا الجدال العام بوضع شرط

---

(٢٠) انظر القانون الأساسي المادة ٥، الشرعة الأوروبية لحقوق الانسان المادة ١٠، الحلف العالمي بشأن الحقوق السياسية والمواطنة المادة ١٩ و٢٠.

(٢١) So die Schrankensystematik der EuropÌischen Menschenrechtskonvention. Vgl. dazu im Vergleich zum Grundgesetz Rainer Grote/Nicola Wenzel, Die Meinungsfreiheit, in: EMRK/GG Konkordanzkommentar, hg. von Rainer Grote/Thilo Maraun (Gesamtredaktion Konstantin Meljnik), Tübingen 2006, pp. 895-1003.

(٢٢) *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ), 24/2/2006, p. 7

(٢٣) انظر: Asma Jahangir (UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief), p. 8. «(...) it is essential to make a careful distinction between forms of expression that should constitute an offence under international law, forms of expression that are not criminally punishable but may justify a civil suit and forms of expression that do not give rise to criminal or civil sanctions but still raise a concern in terms of tolerance, civility, and respect for the beliefs of others.»

لحدود حرية الرأي يمكن تنفيذه، سواء أكان ذلك عن طريق القانون أم عن طريق القضاء، بل بتطوير إحساس داخلي للاستخدام العقلاني لحرية الرأي. من يدّعي أن إحساساً كهذا في نقاش ثقافي متنور غير ضروري، أو أنه انحناء مكشوف أمام الصواب السياسي، فإن هذا يمثل فهماً ضيقاً وغريباً للتنوير. إنه تنوير لا يضع اعتباراً للفوارق الأساسية بين العدل وغير العدل، بين نقد موضوعي مقبول وممكن أيضاً إلى حد الاستفزاز، وبين نقد تجريحي تشهيري ينحط، ويكون في النهاية خرقاً للمحرمات.

لا شك في أن الأمر سيبقى في حالات كثيرة خلافياً: إلى أين يتجه الحد الفاصل بين الاستفزاز المقبول والتجريح المكشوف (Seidel, 2003: 261-279)؟ هكذا يستطيع المرء أن يجادل فيما إذا كان من المناسب أن يحتل عنواناً في مجلة **دير شبيغل** *(Der Spiegel)* مثل «ألمانيا مكة الأسلمة الصامتة»، الذي صورت فيه الهلال يرفرف فوق بوابة براندنبورغ[٢٤] موقع الصدارة، ويعتبره كأنموذج لرهاب الإسلام، أو يكتفي بأن يسميه استفزازاً فقط؟ وتوجد أيضاً حالات واضحة للتجريح ودعاية الخوف في المناقشة الراهنة المشحونة بالانفعال والاستقطاب[٢٥].

وهذه هنا بعض الأمثلة القليلة على ذلك:

إن رهاب الإسلام قد تجاوز حده بوضوح حسب رأيي، وقد تجلى هذا في كتاب غونتر لاخمان (Günther Lachmann) الذي وضع على غلافه العلم الألماني مقصوصاً بالهلال الإسلامي. إن تأثير الصورة المعزول ينتُج خاصة عند ربطه بعنوان الكتاب **التسامح القاتل ـ المسلمون ومجتمعنا المفتوح** (Lachmann und Ali, 2005). فمفهوم «المجتمع المفتوح» يثبت بضمير الملكية (إنه حقنا) ويعارض المسلمين شمولياً.

وثمة مثال ساطع على أدب الدعاية تقدمه سيناريوهات الرهاب الفظيعة في الكتاب الجديد لـ أودو ألفكوتّه (Udo Ulfkotte)، إذ يقول: «.. ستكون هناك (Ulfkotte, 2007: 19) «أوروبا عربية» في أوروبا». ويزعم اعتماداً على مصادر أمريكية أن الشريعة الإسلامية ستطبق في أوروبا عام ٢٠٤٠ (Ulfkotte, 2007: 24). ويستشهد على ذلك بصحافي أمريكي مارك ستين (Mark Steyn) موافق له في الرأي يقول إن أسلمة أوروبا تشبه تأثير القنبلة النيوترونية، وإن أوروبا ستكون في نهاية القرن مثل قارة ضربت بهذه القنبلة: ستبقى الأبنية شامخة، أما البشر الذين شيدوها فسيختفون (Ulfkotte, 2007: 23).

إن لغة ناقد الإسلام رولف شتولتس (Rolf Stolz) تتجاوز دوماً حدود اللغة اليمينية المتطرفة عندما يصف الهجرة الإسلامية بأنها سلب للوطن (Stolz, 1997: 307)[٢٦]، ويحذّر

---

(٢٤) انظر: *Der Spiegel*, 26/3/2007.

(٢٥) الكلام المعلن لا يعني بأي حال من الأحوال، المطالبة بعقوبات قانونية يحول دونها في الأساس كثير من المعوقات.

(٢٦) «... hier soll einem ganzen Volk sein Land geraubt werden - das von seinen Vätern und Vorvätern erarbeitete Erbe, die Herzenssache Heimat»

من الشعب «البلاستيكي»، شعب الأنابيب المخلوق من القوارير المتعددة الثقافات الذي تتذبذب معاييره ما بعد الحداثة وما سبقها من حالة الجمود الإسلامي (Stolz, 1997: 350).

تلاقي حالياً ندوة الإنترنت «اللاصواب السياسي» استحساناً كبيراً تظهر فيها مشاهد تتجلى في الكراهية الساخطة على المسلمين. إن الصفحات التي يمكن الاطلاع عليها تُبرز بحرفية يطلع عليها يومياً قرابة أربعين ألف زائر (Preuss, 2007: 6). وبغض النظر عن الهجمات الشفهية المشحونة برهاب الإسلام، فثمة أيضاً مشاريع سياسية لرهاب الإسلام من أحزاب يمينية تشهيرية عديدة على غرار حزب الشعوب السويسرية (SVP) الذي يطالب بمنع بناء المآذن (Geden, 2007: 11).

يأتي دور استخدام مفهوم التقية بصورة حرفية فيها تجريم وخيم. إذ يزعم رالف جوردانو (Ralph Giordano) أن التقية إذن ديني صريح يسمح بالتضليل والنفاق والاحتيال في الجدال مع الكافرين (Giordano, 2007: 13).

لو أمكن البرهان بصورة قاطعة على ارتكاب منظمات إسلامية معينة وممثليها أباطيل ومناورات تضليلية وتمويه، أو على الأقل وجود مواقف يستبان منها ذلك، فإن ذلك يتطلب نقداً موضوعياً في النطاق العام مثل نقد المنظمات الاجتماعية المهمة الأخرى. أما أن يتهم المسلمون بسبب قناعاتهم الدينية بوصفهم منذ البداية بالكذب البنيوي، فهذا يعني حرمانهم إجمالاً من المساهمة في الخطاب العام مثل حقهم في التحدث إلى الآخرين والاستماع إليهم. من يعمل بموضوع التقية في جدال الرأي على النطاق العام يمهد بذلك الطريق لمنطق تهمة رهاب الإسلام. وهذا منطق لا يمكن التخلص منه وإن أقدم عليه المرء مرة واحدة فقط. إن شبهة كهذه لا تقوم على حقائق يمكن فهمها أو تفنيدها أيضاً، وإنما يُنظر إليها باعتبارها مرتبطة بعقلية دينية قائمة على مبادئ باطلة تصادر من الآخرين منذ البداية أية فرصة في تقديم أنفسهم أساساً كمتحدثين جديرين بالثقة. ولا شك في أن من يستخدم تبرير رهاب الإسلام يجب عليه أن يحتسب أيضاً منظمات كهذه بأنها لا ترغب في جدال ثقافي ديمقراطي، وإنما ترغب عمداً في طمس الحد بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام.

بالمقابل لا يفيد في التصدي لذلك إلا الوضوح ــ أي نقد استغلال مفهوم رهاب الإسلام من قبل مؤسسات الدعاية مثل Islamophobia Watch. فعدم الحديث عن رهاب الإسلام سلفاً، خشية أن يؤدي ذلك إلى نيل استحسان غير مرغوب فيه من آخرين، سيكون الاستنتاج الخاطئ بعينه.

إن إزالة الفرق بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام كما يمارسه باستمرار الأيديولوجيون الإسلامويون يقود في النهاية إلى دليل معاكس. إذ يعني هذا في الواقع أن تعطى المنظمات الإسلاموية حق احتكار التشدق بمفهوم رهاب الإسلام مشحوناً بكلمات التفرقة العنصرية. وهذا الواقع نفسه يعانيه كثيرون من المسلمين (International Helsinki Federation for Human Rights, 2005).

إن مطالبة نقاد الإسلام مثل بسام طيبي وألفكوتّه بتحريم (Ulfkotte, 2007: 92) مفهوم رهاب الإسلام يؤدي إلى عكس ما هو مطلوب؛ إذ يساعد المنظمات الإسلاموية على احتكار تفسير خبرات المسلمين فيما يتعلق بالعنصرية والتفرقة (International Helsinki Federation for Human Rights, 2005)[٢٧].

ومن يرغب في فتح جبهات صراع ثقافي واضح لعله يرحب بهذا. بيد أن هذا لن تكون له نتيجة تؤدي إلى نقاش ثقافي تنويري. من يفصح تماماً عن مناقشات مفتوحة، ويحذّر لأسباب وجيهة من مزاعم رهاب الإسلام، لا يستطيع من جهته أن يطالب بتحريم مفهوم رهاب الإسلام. فمن العسير في حالات شتى وضع حد بين نقد الإسلام ورهابه أو وضع حد بين الاستفزاز والتجريح. وهذا بحد ذاته نشاط يتجدد دائماً، ولا بد من إنجازه لتعيين مثل هذه الحدود، كما لا يمكن في الوقت نفسه الاستغناء عنه. وهذا جزء من ذلك التنوير الذاتي الاجتماعي الذي لم يكتمل والذي يتعلق بالتغلب تدريجياً على الأنماط الواحدة والمنعزلة.

ثانياً: استنتاجات

تتعاون جهات كثيرة على تقديم صورة عن الإسلام في ألمانيا: المدارس والمؤسسات التربوية الأخرى، ووسائل الإعلام والمنظمات غير الحكومية (NGOs)، وفروع علمية مختلفة، ومنظمات المهاجرات والمهاجرين، والكنائس المسيحية والطوائف الدينية الأخرى، ومن بينها الروابط الإسلامية نفسها أيضاً، وأخيراً بالمعنى الواسع كلّ أولئك ــ مسلمين أو غير مسلمين ــ الذين يساهمون في النقاش الإسلامي الحالي أو يستطيعون على أي حال المشاركة فيه. والدولة تتحمل مسؤولية خاصة تأتي إليها من توصيات الحقوق الدستورية وحقوق الشعوب، وتقع عليها كذلك مهمة ضمان حقوق الإنسان ومنع التمييز. وينبغي للدولة نتيجة لذلك، وقبل كل شيء، التصدي بفعالية للتفرقة والتحيز والمفاهيم النمطية المساندة، ويكون ذلك بتجاوز أسبابها الاجتماعية (Addy, 2005). وهذا يشمل سياسة الثقافة والتربية مثلما يشمل سياسة الأمن الداخلي وقانون الإقامة، وكذلك سياسة التجنيس أو التشريع المتعلقة بالرموز الدينية في المدارس العامة، وأخيراً إصدار تشريعات إدارية لمنع التفرقة العنصرية عامة. في كلّ هذه المجالات وفي مجالات أخرى يمكن لمساهمة الدولة أن تذلل المخاوف القائمة إزاء الإسلام أو تؤكدها.

---

(٢٧) «As pointed out by Muslim and civil liberties organizations, the fact that Muslims have increasingly experienced hostility, discrimination and exclusion since September 11 may enhance their susceptibility to propaganda by organizations that advocate violent methods to protest injustices suffered by Muslims. Hence, it is only by scrupulously defending the rights of their Muslim minorities that the EU member states can retain the confidence of their minorities and fruitfully promote their integration in the long run, including by undermining the appeal of extremist organizations».

١ ـ الإسلام كجزء مُسَلَّم به في المجتمع الألماني

إن كل الجهود للتغلب على التقاليد النمطية التي تدعو إلى رهاب الإسلام يجب أن تبدأ بالاعتراف بالحقيقة البسيطة، وهي أن الإسلام أضحى جزءاً دائماً في المجتمع الألماني. ومن المعروف أن هذا الواقع كان مكبوتاً حتى تسعينيات القرن الماضي. فقد ساد اعتقاد في ألمانيا منذ عشرات السنين وعلى كلّ الصعد بأن الإسلام يمثل هنا «دين العمال الضيوف»، ولذلك يجب ألّا يكون اندماجه المستمر في المجتمع موضوعاً. ويضرب المثل على ذلك بالمساجد التي تقع في الفناء الخلفي وعلى هامش المجتمع والتي ينظر اليها كرمز للتزود الديني الذاتي ودون أفق للاستمرارية.

لقد ساد تقلب الفهم في المجتمع بصورة واسعة في السنوات الأخيرة قبل المؤتمر الإسلامي الأول الذي دعا إليه وزير الداخلية شويبله (Schäuble) وعبر عنه كالآتي: في بلدنا يعيش ثلاثة ملايين مسلم كجزء ثابت من مجتمعنا، ولكن ليس لدينا علاقة بالجمعيات الإسلامية المتنوعة[٢٨]. لدى الاعتراف السياسي بواقع الحياة الإسلامية الدائم، يجب ألّا يحدث موقف مزدوج. وليس حول النقاشات المبدئية التجريدية ما إذا كان الإسلام يتكيف في النظام الاجتماعي الغربي أو يتلاءم عموماً مع نظام قيم مجتمع ليبرالي ديمقراطي، فهذه لا تساعد كثيراً ولكنها يمكن أن تطلق إشارة ذات تأثير خطير عندما توحي بأن هناك طرقاً سياسية مسؤولة تعتبر وجود أقلية إسلامية في ألمانيا محل تساؤل، ويمكن عملياً إعادة النظر فيه. إن ما أورده شويبله من إدراك بأن المسلمين « يشكلون جزءاً ثابتاً في مجتمعنا» هو موقف لا رجعة عنه. ولذلك فإن المواقف السياسية التي تثير زوابع من شكوك هي مواقف غير مسؤولة.

إن الاعتراف بوجود الإسلام في ألمانيا يتضمن أيضاً الاعتراف بممارسته العلنية. فالدين في مجتمع حر ملتزم بحقوق الإنسان لا يعتبر مسألة شخصية، على عكس الحكم المعمم. وما إمكانية علنية الممارسات الدينية والحياة الدينية إلّا جزء من الحق الدستوري والقانون الدوليّ المرتبط بحرية الدين[٢٩].

عند التغاضي عن المسألة الخاصة المثيرة للجدل منذ سنوات والمتعلقة بالسماح للمعلمات في أثناء التدريس في المدارس العامة بارتداء الحجاب (Oestreich, 2004)، فإن

---

(٢٨) *Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Interview des Spiegel*, 3/8/2006 (vom 18/9/ 2006), p. 85f.

(٢٩) عملياً يتجلى هذا في صوغ حرية الدين عبر معاهدة حقوق الانسان، المادة ٩ الفقرة ١ ينص على أن كل شخص له الحق في حرية الفكر والضمير والدين. هذا الحق يحتوي على الحرية في تغيير المرء لدينه أو رؤيته الدنيوية والحرية في ممارسة أداء شعائره الدينية أو رؤيته إلى العالم علناً كفرد أو كمجموعة على النطاق العام أو الخاص من خلال العبادة أو الدرس أو ممارسة الشعائر والطقوس. وهذا ما يتضمنه القانون الأساسي في المادة ٤. إن علمانية دولة القانون التي تطورت من حرية العقيدة التي ليس لها علاقة «بخصخصة» التدين التي تسارع به الدولة.

الفهم السائد بأن دولة القانون الحرة لا تستطيع أن تفرض نظام زي معيّن أو بناء مساجد جديرة بتمثيل روادها، لأن هذه النظرة تستند إلى حرية الدين[٣٠].

إن الاعتراف بالوجود الدائم للأقليات المسلمة تتبعه أيضاً المساعي الحالية المتعلقة بإدخال تدريس الدين الإسلامي في منهاج التدريس كمادة نظامية معترف بها رسمياً (Stock, 2004: 430-450). كما أن النقاش المتعلق باندماج الأقليات المسلمة يضع لهذا الموضوع موقعاً عالياً ممتازاً، لأن اللحظة الحاسمة فيه تتعلق بتطور الإسلام على المدى البعيد في ألمانيا وكيفية إيصال الدرس الديني والتطبيق الحياتي من جيل إلى جيل.

إن إدخال دروس الدين الإسلامي في المدرسة يعتبر عند كثيرين من أولياء المسلمين أمنية مهمة. ومنذ سنوات تناضل الروابط الإسلامية أيضاً في سبيل تقديم دروس الدين الإسلامي باللغة الألمانية.

وعلى أساس مبدئي أصبح درس الدين الإسلامي في الوقت عينه حقل اختبار لمدى نجاح بنى التعاون القائمة بين الدولة والهيئات الدينية، التي تطورت تاريخياً من الدولة مقابل الكنائس المسيحية وأدت إلى الانفتاح على التعددية الدينية الناشئة وإفساح حيز مناسب أمام الإسلام الذي أمسى ديناً مستوطناً في هذا البلد (Hense, 2001: 9-47).

٢ ـ الإدراك المتنوع كواجب منصف

لم تؤخذ في الثمانينيات الاهتمامات الدينية لـ «العمال الأجانب» مأخذ الجد. بل أخذ الناس في ألمانيا منذ التسعينيات يعتادون على المهاجرين والمهاجرات، وعلى «خصوصياتهم» الدينية الثقافية (الموهومة أو الحقيقية) ويدركونها بخاصة. وتعتبر هذه خطوة إلى الأمام بقدر ما هي خطوة إلى الوراء في الوقت عينه. آنذاك حل محل التجاهل تجاهل آخر يركز أحادياً على الدين والثقافة. وأدى هذا من ناحية أخرى إلى أن معضلات سياسة الاندماج متنوعة الأسباب فُسِّرت تكراراً وبتسرع وكأنها تعبير ثقافي ديني غريب. وبهذه البساطة يفسَّر تركز عائلات المهاجرين في مناطق اجتماعية معينة وكأنها نتيجة «مجتمع إسلامي موازٍ».

وما إن يأتي دور الإسلام حتى يواجه برأي جلي وشائع يزعم أن الدين والثقافة من أهم أسباب الاستبداد العائلي والجنوح إلى العزلة.

لكن المطالب المشروعة لتغيير بنية العائلة الاستبدادية الأبوية سرعان ما تتحول إلى صراع حضاري ضد الإسلام. هذه القوالب الجاهزة لا تفيد لأنها تقوي الخوف النمطي من الإسلام فقط. ومن المهم عدم عزل العوامل الثقافية والدينية عند مناقشة قضايا

(٣٠) إن ضمان حرية الدين لا يتعلق بمراعاة حرية الدين في أوطان أمم المسلمين المقيمين هنا. إذ إن حال حرية الدين كحق إنساني تستبعد أن تستخدم الأقليات الدينية كقوة قسرية لفرض مصالح السياسة الخارجية، مهما كان هذا مشروعاً.

الاندماج وإنما ربطها دائماً بعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية. ويتبع الرؤية المتنوعة أيضاً الاستعداد لأخذ الفوارق الإسلامية الداخلية باهتمام أكثر والإفصاح عنها لغوياً. أما في ألمانيا فتنحصر التعددية الإسلامية الداخلية في فوارق مذهبية كلاسيكية (السنّة ــ الشيعة، العلويون والأحمدية الخ..). ولا تقل من ناحية أخرى أهمية الممارسات اليومية.

ورغم أن هذا التنوع معروف مبدئياً منذ فترة طويلة، فإن المشكلة تبقى قائمة. فهذا التنوع يكتسي دوماً بخصوصية استدلالية لأنه يمنح الأشكال الكفاحية الاستبدادية اهتماماً عالياً بزعم أن الجوهر الإسلامي يتجلى فيه. إن من قواعد التجربة الصحافية أن الأخبار السلبية المأساوية بخاصة تحتل موقع الصدارة في وسائل الإعلام، وفقاً للقول المأثور «الأخبار السيئة هي الأخبار الجيدة!» وهذا ينطبق في الحقيقة على كلّ المجالات الموضوعية، كما يؤثر تأثيراً بالغاً وحاداً في تقديم التقارير عن الإسلام، مثال ذلك عرض مشاهد تلفزيونية لمجموعة متعصبة من الشباب الباكستاني أحرقت صورة البابا. ويطلب الإدلاء بآراء أمام الرأي العام ضد هذه المواقف التصعيدية، ناهيك عن أن تؤخذ مشاركتها في الخطاب الإسلامي بعين الاعتبار.

إن على مبادرات الحوار الثقافي الديني أن تتعايش من جديد، وترى أن نتائج العمل المبني على الثقة منذ سنوات يمكن أن يتبدد في وقت قصير عبر الأخبار السلبية والشائعات. ولمواكبة عمل من هذا القبيل لا بد من ضبط النفس وقوة الأعصاب.

ورغم أن الاحتفاء بواجبات أساسية ومتأنية عسير في إطار مجادلة استقطابية معقدة، فليس هناك بديل مقنع للجهد إلّا في توخي الدقة والتمايز. فمعرفة الفوارق الإسلامية والتعددية الإسلامية الداخلية في أثناء ذلك ليس واجباً فقط، بل هو مطلوب أيضاً من أجل الدقة التحليلية. إذ إن الأهم من ذلك هو أن الأشخاص المشمولين أساساً كفاعلين عليهم أن يتحملوا إدارة حياتهم على مسؤوليتهم الخاصة، وليس كممثلين لـ «عقلية» دينية ثقافية مزعومة وثابتة. وهذا قياس لكل تنوير يلتزم بثقافة الجدل.

ولهذا السبب طالبت المقررة الخاصة للأمم المتحدة أسماء جاهَنغير، ومن وجهة نظر حقوق الإنسان، بألّا ينظر إلى أعضاء الأديان أو الجماعات المختلفة كمجموعات متجانسة[٣١]، بل ينبغي أن يكون هذا الاختلاف أمراً مسلَّماً به فيما يتعلق بالمسلمين أيضاً. ولذلك فإن اللجنة الأوروبية ضد العنصرية والتعصب تنصح في وصيتها السياسية الخامسة بالتغلب على رؤية إسلامية محددة مسبقاً، أي النظر إليه من زاوية الناس

(٣١) Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled «Human Rights Council», A/HRC/2/1, p. 8.

الفاعلين، باعتبارها مهمة مركزية في مكافحة سياسة العزل الناجم عن رهاب الإسلام (European Commission against Racism and Intolerance, 2007).

٣ ـ الدستور كأساس بديهي للتعايش

ليس أقل بداهة من الاعتراف بحضور الإسلام المستمر في ألمانيا إدراك أن الدستور يقدم الأساس المعياري للتعايش في هذا المجتمع. ولدى صوغ هذا الإدراك في الأساس يحدث مراراً فهم مبتذل ويؤدي إلى استنتاجات خاطئة. وهذا يحدث من إقرار المرء بأن صوغ النظام الدستوري كمطلب سياسي موجّه بصورة خاصة إلى المسلمين. وغالباً ما يتفاعل المسلمون الليبراليون مباشرة وعلى نحو غاضب حينما يأخذون انطباعاً أن أحداً يريد تدجينهم على قيم الدستور الحر ويلزمهم مرة أخرى به على الأخص.

مثال على أحد الاستنتاجات الخاطئة فيما يتعلق بالتواصل يقدمه الدليل الصادر من دوائر التجنيس في مقاطعة بادن فورتمبرغ الذي يتميز بموقف متشكك حيال المسلمين. ومشكلة هذا الدليل لا تكمن في مضمونه وحسب، بل وفي مدلوله أيضاً. أما الحجة التي يصوغها مؤيدوه فترى أنه يحتوي على القواعد المعروفة للتعايش في المجتمع الحر. وهذا ما يشير بالضبط إلى المشكلة بصورة قاطعة. إذ إن الناس الذين يعتبرون قواعد الدستور بديهية ويظهرونها في حياتهم اليومية يصيبهم الإحساس بالغضب عندما يطالبهم أحد بذلك لأنهم مسلمون أو يحملون أسماء ذات رنة إسلامية، ويطالبهم مرة أخرى بتأييد ذلك بشدة والإجابة عن الاستفسارات. إنها صورة تبرز الارتياب وسوء الظن. لهذا فإن الإدارة الحكومية الواقعة تحت الضغط تسمح بإساءة استخدامها لمواصلة سياسة الضغط التي يعيشها الكثير من المواطنين أُولي الخلفية الإسلامية كتمييز اجتماعي يومي (Bielefeldt, 2007: 183ff)، بل وتشديدها.

إن النداءات ذات الدافع السياسي المتعلقة بالاندماج والداعية إلى «الحوار مع الإسلام» تكاد تكون غير فاعلة (Tezcan, 2006: 26-32). فالمراهنة على التواصل مفيدة دائماً في الأساس. لكن ارتباكاً وإحباطاً، وربما شكوكاً متبادلة جديدة بالنتيجة قد تنشأ مع وضع الدستور بمواجهة القرآن في ندوات الحوار بغية الدخول على هذه الأسس في الحديث. فالدستور يمثل حينئذ بالضرورة وثيقة متناقضة مع القرآن، وثيقة لتأكيد الذات السياسية ـ الثقافية للأكثرية المسيحية على حساب كونه أساساً قانونياً للعيش المشترك. وعندما يوضع القرآن بمواجهة الدستور مقدماً كأنموذج بديل، تُلقى إذ ذاك على عاتقه مهمة تفعيل التأقلم السياسي الثقافي مثلما يظهر ذلك في الكتابات الدعائية للأيديولوجيا الإسلاموية. وحينها تكون للحوار إذاً مهمة متناقضة: إما التغلب على العوائق الثقافية المتمخضة جزئياً عند صوغ أهداف الحوار وإما تعميقها عن غير قصد.

من البديهيات أن يبلور الدستور الأساس المعياري للتعايش في مجتمعنا المتعدد. هذه البديهية يجب أن تجد تعبيراً لها بتجنب تكرارها دوماً وبإلحاح أمام المسلمين، أو كهدف

يشكل مقاصد الحوار الثقافي المتداخل. فحيثما توجد أسباب للشك في عدم الوفاء للدستور من قبل بعض المجموعات أو أفرادها، ينبغي مخاطبة هذه المجموعة بصورة محددة دون تعميم، هذا على «الإسلام» أو المسلمين القاطنين في ألمانيا. وبالقياس، فإن اتهام المسلمين الذين يعيشون هنا بعدم الولاء للدستور السياسي لا يختلف عملياً عن اتهام أفراد مجتمع الأغلبية غير المسلمة. فهذا لا يمت بصلة إلى الغبطة «الساذجة المتعددة الثقافات» التي تغمض العيون أمام مخاطر ملموسة للمجتمع المنفتح. وبدلاً من ذلك فإن الأمر يتعلق بالفهم الجوهري القائل إن الصراع من أجل المجتمع المنفتح قد ضاع إلى حين، عندما تفشى منطق الشك، الذي يصادر من الأقلية كل فرصة كشريك يُصغى إليه في الخطاب العام □

المراجع

Addy, David Nii (2005). *Rassistische Diskriminierung - Internationale Verpflichtungen und nationale Herausforderungen für die Menschenrechtsarbeit in Deutschland*. 3 aufl. Berlin: Deutschland Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte.

Bielefeldt, Heiner (2007). *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Pladoyer fur einen aufgeklarten Multikulturalismus*. Bielefeld: Transcript. (Xtexte)

European Commission against Racism and Intolerance (2007). «General policy recommendation no. 5: Combating Intolerance and Discrimination against Muslims.» Strassburg, 27 April.

Geden, Oliver (2007). «Das Geschäft mit der Angst. Exportschlager «Minarett-Verbot»: Die Schweiz setzt sich an die Spitze des europäischen Rechtspopulismus.» *Süddeutsche Zeitung* (SZ): 2/8.

Giordano, Ralph (2007). «Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem.» *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* (FAS): 12/8.

Hense, Ansgar (2001). «Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht: mehr als ein Streit um Begriffe?.» Paper presented at: *Religion und Weltanschauung im sakularen Staat: 41. Tagung der Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Fachrichtung «Offentliches Recht», Potsdam 2001*. Edited by Andreas Haratsch [et al.]. Stuttgart: Boorberg.

International Helsinki Federation for Human Rights [IHF] (2005). «Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU Developments since September 11 (Wien, März).

Lachmann, Gunther und Ayaan Hirsi Ali (2005). *Todliche Toleranz: Die Muslime und unsere offene Gesellschaft*. Munchen: Piper.

Malik, Kenan (2007). «What Hate?.» *Guardian*: 7/1. < http://www.guardian.co.uk/world/2005/jan/07/religion.islam > .

Oestreich, Heide (2004). *Der Kopftuch-Streit: Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*. Frankfurt am Main: Brandes and Apsel.

Pipes, Daniel. «Islamophobia?.» *New York Sun*: 25 October < http://www.danielpipes.org/article3075 (abgerufen am 9/1/2007).

Preuss, Roland (2007). «Islamfeind - und stolz darauf: Im Internet finden jene ein Forum, die den Koran verbieten lassen und muslimische Verbandsvertreter «zu einem Pilzessen einladen» wollen.» *Süddeutsche Zeitung* (SZ), 31/8.

Priester, Karin (2003). *Rassismus: Eine Sozialgeschichte*. Leipzig: Reclam. (Reclam Bibliothek Leipzig; Bd. 20076)

Sardar, Ziauddin (2005). «The Next Holocaust.» *New States Man*: 5 December, < http://www.newstatesman.com/print/200512050006 > .

Seidel, Eberhard (2003). «Die schwierige Balance zwischen Islamkritik und Islamphobie.» in: Wilhelm Heitmeyer, ed., *Deutsche Zust*Ìnde. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band 2.

Stock, Martin (2004). «Islamunterricht: Auf der Suche nach dem richtigen Weg.» paper presented at: *Auf dem Weg zur Rechtsgleichheit?: Konzepte und Grenzen einer Politik der Integration von Einwanderern; Hohenheimer Tage zum Auslanderrecht 2003 und 2004*, edited by Klaus Barwig and Ulrike Davy. Baden-Baden: Nomos.

Stolz, Rolf (1997). *Kommt der Islam: Die Fundamentalisten vor den Toren Europas*. Munchen: Herbig.

Terkessidis, Mark (2004). *Die Banalitat des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: Transcript. (Kultur und soziale Praxis)

Tezcan, Levent (2006). «InterreligiDialog und politische Religionen.» *Aus Politik und Zeitgeschichte*: 28-29.

Ulfkotte, Udo (2007). *Heiliger Krieg in Europa: Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht*. Vorwort von Bassam Tibi. Frankfurt am Main: Eichborn.

رمزية الحجاب في ما يتعدى الحجاب والسفور

جميل قاسم(*)

مدرس في الجامعة اللبنانية.

لعل صدور الكتاب الجديد (الأول) **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات** للكاتبة د. عايدة الجوهري، جاء «متأخراً» ـ بالنظر إلى غزارة مقالاتها في الصحف العربية ـ وذلك في تناولها إشكالية «السفور والحجاب» عند الكاتبة النهضوية نظيرة زين الدين، بخاصة، والمرأة اللبنانية والعربية، بعامة.

تبحث د. عايدة الجوهري في كتابها عن المفكَر فيه واللامفكَر فيه في إشكالية الحجاب من زاوية علم الجندر (الجُنوسة)، وثمة سؤال نقدي مهم على هامش معالجة الكاتبة لهذه الإشكالية القديمة ـ المحدثة يتعلق بتأنيث الثقافة وتذكيرها: هل يمكن تأنيث وتذكير القيمة؛ قيم الخير والحق والجمال والفضيلة؟

صدر كتاب **السفور والحجاب** للكاتبة زين الدين في العام ١٩٢٨، بعد حوالى ثلاث سنوات على صدور كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم في مصر** ـ وقد تجرأت امرأة لبنانية في العشرين من عمرها على التمرد في حينه على الحجاب ـ كوسم جندري جنساني أكثر منه وسماً أيديولوجياً ـ في مواجهة ما زالت المرأة العربية تواجه مثلها ـ اليوم ـ في بدايات القرن الحادي والعشرين.

ولم تقتصر مغامرة ومجازفة الكاتبة النهضوية على إصدار كتاب **السفور والحجاب** في المناخ الحضاري والثقافي المحافظ لبدايات القرن العشرين، بل ردت في كتاب آخر سمّته **الفتاة والشيوخ**، على ناقدين شيوخ محافظين من أمثال عالم اللغة الشيخ مصطفى الغلاييني، في دفاعها عن الحق بالسفور كاختيار شخصي، وقد وعت الحجاب وفهمته ليس كخيار جندري محض وإنما كاختيار له مضامين حضارية وثقافية تجعل من امرأة سافرة ـ مثلاً ـ محجبة بمعنى ما كما تجعل من امرأة محجبة سافرة في انطلاقها، وتحررها الذهني والروحي والحضاري ـ والعكس بالعكس.

ما أهمية نظيرة زين الدين ككاتبة وداعية إلى تحرير المرأة، ظهرت وبرزت بعد قاسم

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

أمين صاحب **تحرير المرأة والمرأة الجديدة**، وزينب فواز صاحبة **الرسائل الزينبية؟**

ترى د.عايدة الجوهري ــ وهي مختصة بعلم الاجتماع ــ أن أحداً في لبنان لم يقم بتفكيك الخطاب الذكوري السائد والقيم الذكورية كما فعلت الكاتبة النهضوية التي أظهرت موقف الرجل الملتبس والمزدوج تجاه الحداثة، في رفضه تحديث علاقاته الأسرية وعلاقته بالمرأة، ولجوئه إلى تزييف دلالات النص التراثي لتبرير هيمنته، كما أنها فضحت رياء الخطاب الذكوري الذي لا يطابق القول فيه الفعل، والفكر القول، وجعلت من إشكالية فرض الحجاب حجاباً للإنسان الذكر أسوةً بالمرأة الأنثى (ص ١٢).

والحق أن الكاتبة نظيرة زين الدين لم يقتصر موقفها على التنظير بل وقفت في بداية القرن الفائت وأعلنت اختيارها السفور ــ بمساندة والدها المتنور ــ معلنةً أن السفور موقف شخصاني وأخلاقي لا يقل أهمية وقيمة واحتشاماً عن الحجاب، بل قد يكون السفور أدعى وأقوى لتأكيد إنسانية المرأة من الحجاب، كزي، ونمط حياة جندري يجعل المرأة «حُرمة» في عالم النساء «المخدرات» في خدور الحريم.

كان الحجاب الذي فرضه المجتمع ــ باسم الدين والحلال والحرام ــ على النساء المسلمات (كرمز للقهر الشرقي في نظرة الكتاب النهضويين في مصر، والشرق بصفة عامة) متداخلاً بالمشكلات السياسية والوطنية ومناهضة الاستعمار. وقد عاد الحجاب في نهاية القرن العشرين في مصر والجزائر وسورية ولبنان، في ظل أجواء الهزائم (من نكبة ١٩٤٨، الى هزيمة ١٩٦٧)، الأمر الذي يؤكد بنظر الكاتبة تعلق التحرر النسوي بالتحرر الكوني العام: تحرير الإنسان.

غير أن الكاتبة، كما يلاحظ المرء بعد طول تأمل، تنغمس في لعبة جندرية معكوسة ــ وقعت فيها قبلاً كاتبات نسويات كنوال السعداوي صاحبة **الأنثى هي الأصل** تقوم على المفاضلة الجندرية بين الرجل والمرأة. مع أن النقد الاشتراكي لكاتب نهضوي كسلامة موسى تأثر بهنريك إبسن وكتابه **بيت الدمية** دعا في الأربعينيات من القرن العشرين إلى «تحرير المرأة» حتى من النزعات النسوية التي تشدد على «تحريرها» الفردي فتحولها في الأفق الليبرالي، أو النيو ــ ليبرالي إلى امرأة ــ دمية، بلا منظور ولا شخصية، ولا هوية أصيلة (موسى، ١٩٥٦: ١٠)[١].

تفسّر الكاتبة الجوهري ردود الفعل العنيفة على طروحات نظيرة زين الدين في كتابها **السفور والحجاب** بشعور حاد بالخيبة مصدره انتكاسة المشاريع الوطنية والتحررية، وصعود التيار الأصولي الذي ارتد على خطاب تحرير المرأة «خوفاً من بدايات التحول العميق في الأدوار ــ الجندرية وفي هوية الجنسين الاجتماعية».

---

(١) «أنتِ إنسان لك جميع الحقوق الإنسانية التي للرجل، فلا تقبلي أن ينكر عليك أحد هذه الحقوق وأن يعين لك طراز حياتك. أنت إنسان لك حق الحياة واقتحام التجارب البشرية وحق الإصابة والخطأ، لأنك، بغير ذلك، لا تحصلين على تربية إنسانية، أي لا تكبرين ولا تنضجين بل تبقين طفلة ولعبة ولو بلغت الستين أو السبعين من العمر».

السؤال المطروح: أي مرأة؟ ــ وأي رجل؟ هل هي المرأة «البرجوازية»، أم «الاشتراكية»؟ ومن الواضح أن ما تركز عليه الكاتبة كحل وخيار هو الحل الفردوي، وهي ترى أن نظيرة زين الدين تجاوزت إشكالية الحجاب، ببعده الديني (مشروعيته أو عدم مشروعيته) إلى المُضمر والمسكوت عنه: إلى العقلية الذكورية، والى مجمل البنى السياسية والاجتماعية التي لا تفقد ديناميتها مع الحجاب أو دونه (فرض أو رفض الحجاب)! غير أن هذا الكلام عن التوجه الجندري (الجنوسي) عند نظيرة زين الدين يتناقض مع موقف الكاتبة النهضوية من العلاقة مع الدين. وتقول الكاتبة إن الكاتبة زين الدين كانت «أول لبنانية وعربية تخصص كتاباً لهذا الموضوع، معتمدة منهجاً علمياً متكاملاً بأدوات واضحة، تقوم على أسس التفسير الفقهي» وترتكز على «مرجعيتي التراث والكتاب والسنّة» من جهة، وقيم الحداثة وحقوق الإنسان والديمقراطية من جهة أخرى، وهي تقر أيضاً بأن نظيرة زين الدين بدل أن تجد تناقضاً بين الصيغة التراثية والحداثة سعت إلى حل هذا التناقض بتأصيل مفاهيم حداثية (ص ٢٢٧). ألا يتناقض هذا القول مع ادعاء أن نظيرة اتخذت مواقف جندرية مناوئة للعقلية الذكورية؟

والحقيقة أن توجّه الكاتبة زين الدين الإنساني يشبه موقف مي زيادة التي تتميز كتاباتها ــ كما تقول الكاتبة الجوهري ــ باللياقة ومراعاة التقاليد (ص ٢٧).

وعلى الرغم من أنها تستشهد بكتّاب أكدوا تحرر المرأة في منظور اجتماعي أو «اشتراكي» (هشام شرابي مثلاً)، فإن الكاتبة ترفض المنظور ــ الإنساني ــ على حد تعبيرها، وتركز على قضية «الديمقراطية النسوية» باعتبار المسألة النسوية هي الدرع الواقي للمجتمع الأبوي (البطركي). والتحرر من منظوره ــ ليس عمودياً ــ بل أفقي، ما دام المجتمع لا يعترف بالنساء كنساء يتساوون في ما بينهم بقوانين خاصة بهم.

هل كانت نظيرة زين الدين مناضلة نسوية؟ أم بالأحرى كاتبة إنسانية تحررية؟ الأرجح أن د. عايدة الجوهري تسقط موقفها الجندري، هي، على موقف نظيرة زين الدين الانساني.

هل قامت نظيرة زين الدين ــ كما تقول الكاتبة ــ بتفكيك النص التراثي ونصوص التقليديين بأدوات غير ذكورية وخاطبت العقل ومست رأسمال الجماعة اللغوي، وهو رأس مال ذكوري؟ وهذا ما ترفضه الذهنية الذكورية التي تخشى أي تعديل في علاقات القوة المستندة إلى النصوص المقدسة.

من الواضح أن تحليل الكاتبة المؤرخة يعتمد على ثنائية الذكر والأنثى، الرجل والمرأة، في موقف جندري «لاحق» على موقف الكاتبة النهضوية.

تقسم د. جوهري الحجاب إلى أنواع عدة:

ــ **الحجاب الديني**: ترافق مع نمو الحركات الإسلامية؛ ويعبّر الحجاب في إطاره عن نشوء هوية، أو عن أزمة هوية كمرآة لمجتمع مشتت منقسم ومجروح في «ذكورته التاريخية» (ص ٣٦).

ـ **الحجاب الاجتماعي**: وترى فيه الكاتبة «حجاب موضة» لا يخشى الألوان والتطريز والثني. وهو يغطي شعر المرأة ويديها دون باقي جسدها، أي دون «أن تأنف الإغواء ضمن التستّر» معلنة انتماءها ـ للجماعة ـ مع الحفاظ على فردانيتها في آن.

هل الحجاب طوعي أم اختياري؟ لا توجد دراسات تظهر مدى حرية المرأة في اختيار الحجاب. لكن في بعض البلدان التي يبدو فيها الحجاب خاضعاً لرغبة النساء الطوعية يتطوع المجتمع الأصولي فيه للقيام بمهمة التحجيب، كظاهرة «المحجباتية» في مصر ـ وهم عبارة عن رجال ونساء، كالداعية عمرو خالد ـ يروجون لتحجيب النساء. ترى الكاتبة جوهري أن السلطة الأعظم للرجال خلال ممارستهم العنف على النساء تكمن في الموافقة على هذه السيطرة. وهذه السيطرة لم يكن لها لتستمر لولا تقاسم النساء للتمثلات ذاتها التي تعطي الشرعية للسيطرة الذكورية ـ كما يرى موريس غودلييه ـ . وتتبنى الكاتبة الجوهري وجهة نظر غودلييه هذه ـ ولا سيما في حديثه عن «الاستعمار الداخلي» الذي حكم النساء أجيالاً بكاملها. وخلاصة هذا الموقف التحجيبي هو تعزيز قوامة الرجال على النساء.

ترى د. الجوهري أن الحجاب كعلامة، شأنه شأن العلامة الصوتية (الفونيم) في اللغة، لا يشكل بمفرده دالة، ولكن يظهر في ظل علاماته الأخرى وتشابكها بعضها مع بعض، في إطار الجماعة التي يبدو المرء في إطارها طابعاً ومطبوعاً (على حد تعبير إيرفنغ غوفمان).

ـ **الحجاب كهوية**: والحجاب كهوية بنظر الباحثة الجوهري يشكل جزءاً من منظومة رأس مال المرأة الرمزي. وتتوافق العلوم الانثربولوجية والنفسية على كون الجسد خاضعاً لاستراتيجيا السلطة كحقل لسيطرة المجموعة الحاكمة وأداة لتوقيع السلطة على الجسد (جسد المرأة).

وتلجأ الكاتبة إلى إشكالية السلطة، بحسب ميشال فوكو، والسلطة عند فوكو لا تنحصر في المجال السياسي، كما تصور ماركس، بل هي محددة في ما يطلق عليه «ميكرو فيزياء السلطة»، وقد أخضعت السلطة جسد المرأة، وأماتته من أجل الدين والإله وملكية الزوج/الرجل. والزوج والأب والأخ ـ حتى الأم ـ يستبطنون ويجسدون قيم الذكورة والمجتمع الأبوي.

والحجاب بهذا المعنى مجموع الدلالات المتمحورة حول حجب المرأة عن الأنظار لأنها تولد، وتموت، آثمة، وعليها أن تثبت براءتها. والخمار هو علامة الإثم ودليل براءتها المستحيلة (الرايس، ١٩٩٥). والحجاب هو انعكاس لنظام معرفي وأخلاقي وعلاقات سلطوية غايتها فرض النظام والمساواة وإلغاء الطبقات، تحت شعارات مختلفة. وفي المحصلة تتخذ السلطة السياسية أو الدينية أو الإدارية من الجسد «مكاناً لإشاعة الانضباط والالتزام والطاعة».

في بحث تحت عنوان «نظيرة زين الدين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٦)» تورد الباحثة نازك سابا يارد عرضاً شاملاً ومكثفاً لأفكار نظيرة زين الدين وأهدافها، والمحاور الرئيسية التي عالجتها، والحجج والأدلة العلمية والدينية التي استخدمتها لتبرير مطالبتها بسفور النساء

ومنحهن حقهن في التعليم والعمل والاختلاط والمشاركة في الحياة العامة، معرجةً على التناقض في مواقف الكاتبة زين الدين ما بين اعترافها باستقلال البحث العلمي الحر عن أسلوب البحث الديني المقيد، من جهة، وغلبة إيمانها على تفكيرها العلماني الحر من جهة ثانية.

وهذا التناقض في موقف الكاتبة زين الدين يخفي تناقضاً آخر عند الكاتبة د. عايدة الجوهري التي تستخدم خطاب الكاتبة الأولى كحجة نصية (Texte-pretexte) لتمرير أفكارها الجندرية الثنائية حول التحرر النسوي من السلطة الذكورية، والأبوية. وواقع الحال أن تحرير الإنسان هو الذي يحرر الأنثى والذكر، في إطار مجتمع اشتراكي فردي ــ جماعي حديث.

والسؤال المطروح والمؤرق: كيف تفسر الكاتبة عايدة الجوهري ظاهرة التحجب الاختياري في تركيا، التي دشنتها نائبة تركية قبل وصول «الإسلاميين الديمقراطيين» (حزب العدالة) إلى السلطة، وكيف تفسر وجود مدرّسات جامعيات، وفنانات تشكيليات محجبات في لبنان (باختيارهن) كما نجد بين مشايخ الفرق الصوفية في لبنان متصوفات «سافرات» دون أن تتعرض أذواقهن لإشكالية السفور والحجاب، وإنما لإشكالية الهوية، والاختيار الجمالي والروحي والأخلاقي؟

ألا يؤكد هذا أن تحرير المرأة ــ الإنسان يتخطى النظرة الجندرية الذكورية ــ والأنثوية فيما يتعدى السفور والحجاب (دون تأنيث الأخلاق والقيم لا تذكيرها) في أفق ديمقراطي إنساني أصيل؟ هل ينبغي أن تتحول المرأة إلى «امرأة خنثى» حتى تؤكد تحررها الجندري؟! □

المراجع

الرايس، حياة (١٩٩٥). **جسد المراة: من سلطة الأنس إلى سلطة الجن**. القاهرة: دار سينا للنشر.

موسى، سلامة (١٩٥٦). **المرأة ليست لعبة الرجل**. القاهرة: دار سلامة موسى للنشر والتوزيع.

تقنيــن السياســة وتسييــس التقانــة

جوهر الجموسي(*)

الجامعة التونسية.

تمهيــد

يمثّل هذا النصّ ضرباً من موضعة الذّات، من تخريج ما هو ذاتي وردّه موضوعاً إلى المعرفة. كذلك كانت المقاربة السوسيولوجيّة مع بيير بورديو (Pierre Bourdieu) علاقة بالموضوع، يقيّمها الباحث مع موضوع بحثه، فيخرج ذاتيّته لتصبح موضوعاً موضوعياً. واستناداً إلى ذلك، كان هذا المقال خلاصة تجربة مهنية عاشها الباحث على مدى سنين طوال، عاشر فيها تجربة رقمنة الإدارة وترسيخ الوسائط التقنية الحديثة للاتّصال في المجتمع التّونسي بمؤسّساته وهياكله(١).

إنّ فكرة موضعة الذّاتي تعني أنّنا نستبطن مجتمعاً، ونكوّن وجهات نظر قد تكون منتجة لمعرفة ما. كذلك كان النّمط المثالي عند ماكس فيبر (Max Weber) تكثيفاً في اتّجاه واحد لوجهة نظر الباحث في المفرد أو في الجمع.

وبناء على هذا، لم تستند هذه الدراسة إلى عمق ميداني أو مدوّنة نصّيّة، بل اكتفت بمؤشرات ومعطيات إحصائية ونسب مئوية حول التوظيف السياسي لما هو تقني والتنافذ الحاصل بينهما، هذا بالإضافة إلى محاولة موضعة ما هو ذاتي.

تنطلق هذه الدّارسة من فرضية مفادها أنّ قوة اقتحام التقني التقاني لما هو سياسي قد أدت إلى ضرب جديد من العمل السّياسي، ينزع نحو خلق نخب سياسية جديدة قوامها التّكنوقراط. يدفع هذا باتّجاه انكماش السياسة بمفهومها التقليدي، التي تعتمد الخبرة والحرفية والخطابة، وغيرها من أشكال التعامل مع فنّ الممكن، لتطفو على الساحة ممارسة جديدة للسياسة ترتهن إلى ما توفّره التقانة من آفاق أخرى لم تكن ممكنة من قبل، من قبيل ارتياد زوايا قصيّة ما كان لسياسي الأمس أن يطالها. فالتقانة تعطي السّياسي دفعاً عالمياً،

(*) البريد الإلكتروني: jammousi.jawhar@mimcom.tn.

(١) يستفيد الباحث في هذا من تجربة ثرية جمع فيها بين التسيير الإداري من خلال عمله بوزارة تقانات الاتّصال بالجمهورية التونسيّة وبين تجربة التدريس الجامعي بالمعهد العالي لفنون الملتيميديا بتونس، وما أنجزه من بحوث في الثقافة الافتراضيّة ومجتمع المعلومات والاتصال.

بما توفّره من قدرة على ترويج صورته في كلّ أركان الدنيا عن طريق الافتراضي الرّقمي.

هذا الاقتحام لما هو تقاني لعالم السياسة قد يقلب المشهد السيّاسي في قادم السنوات. فهل يعني هذا أنّ السّياسة أصبحت مشاعة للجميع عبر شبكة الإنترنت، ملكاً للعامة والخاصّة من الناس؟

وهل خلقت التقانة نخباً سياسية جديدة وتراتبيّات لم تكن قائمة قبل هذا؟

وهل ينذر هذا الطّغيان لما هو تقاني في العالم السّياسي بنهاية السياسي، فيستبدل بالتّكنوقراطي؟

أولاً: التّحوّلات العالميّة والسّياسيّة

إنّ المتأمّل في تاريخ الأحزاب السياسية في العالم، وفي سيرورة نشاطها السياسي عبر التاريخ، يسجّل مدى تطور آليات عمل هذه الأحزاب، وكيفية تأقلمها مع الواقع المستجدّ، ومع التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، والتقانية أيضاً، التي يشهدها العالم والمجتمعات بصفة خاصة.

إنّ العالم اليوم، بما فيه من اقتصاد وثقافة وسياسة أيضاً، أصبح مفتوحاً، رخو الحدود، يفتح إمكانيات واسعة من التبادل والتفاعل والمنافسة، ومن روابط القوّة الّتي لا يتحمّلها من ابتعد عن مسالكها وجهل تقنياتها.

وقد تمكّنت المجتمعات المتقدّمة من التموقع ضمن هذا العالم الجديد، وفهمت آليات اشتغاله وطرق التعايش معه. فلا مجال للانعزال والانغلاق على الذّات، وإغراقها في دائرة المحلّية دون البعد العالمي المترامي الأطراف، الواسع الإمكانيات والآفاق لمن عرف طرق الاستفادة منها. وقد أدركت هذه المجتمعات أنّه لا يمكن اقتحام العالمية دون كفاءات (موارد بشريّة ومجتمع مدني منظّم) متحكّمة في استخدام آليّات تقانات الاتّصال الحديثة من إعلاميّة وإنترنت وملتيميديا.

إنّ العالم ينزع نحو التشبيك والتّداخل. فلا مجال لتنمية تدور في فلك مغلق، تحرّكها رؤية انعزالية تسعى إلى تحصين حدودها الثّقافيّة والاقتصاديّة بنفي الآخر، واعتباره شرّاً ينبغي الابتعاد عنه. وقد ذابت الحدود السياسيّة كما يذوب الجليد. وهذا يحتاج إلى انفتاح وتفاعل بعيداً عن الذّوبان والتّلاشي.

إنّ التنمية المتينة اليوم، الّتي تقوى على المنافسة وتصمد أمام الرّياح العاتية والظّرفيات الصعبة، هي تلك الّتي تنبني على المزج والمراوحة بين المحلّي والعالمي. فأن تجعل من المحلّي قوّة ترتقي إلى العالميّة، تستطيع أن تجعل من التّراث قوّة استثماريّة. وللتّدليل على ذلك، يمكن التّذكير بأنّ المجتمعات المتقدّمة انطلقت من المحلّي، وارتقت إلى العالميّة من خلال تطوير إنتاجها في كلّ المجالات، وبالتّالي التّأثير في الآخر اقتصاديّاً وثقافياً وسياسيّاً أيضاً.

١ ـ التّحوّلات العالميّة

إنّ تناول موضوع تقنين السّياسة وتسييس التقانة، أو الرّقمي والسّياسي، هو نتيجة طبيعية لما تعيشه البلدان المتقدّمة من اندماج فاعل في منظومة العولمة، وفي الخارطة العالميّة لمجتمع المعلومات وللاقتصاد اللّامادي. وعمادها في ذلك إطار قانوني وترتيبي ملائم لترسيخ وتطوير التّقنيات الحديثة، وبنية أساسيّة اتّصاليّة متطوّرة، وموارد بشريّة كفيّة وقادرة على الابتكار والتّجديد، وكذلك تنظيمات مجتمعيّة جديدة تبادر وتساهم في نشر الثّقافة الرّقمية، ونشر الوعي الفكري الخاصّ بمجتمعاتها. ثمّ إنّ وسائل الاتّصال الحديثة، بدءاً بالقنوات الفضائيّة التّلفزيّة، وانتهاء بالإنترنت والهاتف الجوّال، أضحت عنصراً أساسيّاً في نشر المعلومات وتسريب الأخبار ونشر الشائعات بأنواعها السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

وتتميّز الوسائط الاتصاليّة الجديدة بعدم خضوعها إلى نمط واحد، إذ إنّها تتعامل مع فضاء اتّصالي عالمي، من مقوّماته تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، الّتي وفّرت:

ـ اللّامادة، من حيث تجريد الأشياء والمعلومات من أبعادها المادية؛

ـ اللّاتزامن، من حيث عدم التقيّد بأبعاد زمنيّة محدّدة لنشر المعلومات، وللحصول على المعلومات، وللتّواصل مع الفاعل السيّاسي الآخر؛

ـ اللّاتموقع، من حيث عدم الحاجة إلى الحضور في المكان أو الموقع نفسه لبثّ المعلومة السّياسيّة أو ترديد الشائعة، أو من خلال التّموقع عالميّاً عبر شبكات الاتّصال، وعرض المعلومة والتّواصل مع الفاعل السّياسي الآخر عن طريق وسائل الاتّصال الحديثة.

إنّ الاجتياح الكاسح للتقانة الرّقميّة قد حوّل حياة الإنسان إلى حياة رقميّة. فكلّ ما يستعمله الآن تتحكّم به الأرقام: الهاتف الرّقمي، الرّاديو الرّقمي، الفضائيّات التّلفزيّة الرّقميّة، أقسام التّحكّم بالطّائرات، المصانع، الاتّصالات، وحتّى الأجهزة المنزليّة كالثّلّاجة وجهاز الفيديو، اتّجهت إلى الرّقمنة. والبشر في الغرب أخذ كلّ منهم رقماً على إيقاع التقانة الرّقميّة، الّتي هي عبارة عن اختزال المعلومات الخاصّة بشيء ما، كالنّص أو الصّورة أو الصّوت أو الضّوء أو أيّ معلومات أخرى، إلى رموز ثنائيّة تتكوّن من سلسلة من «صفر» و«واحد».

وإنّ هذه الخصائص المتحكّمة في مجتمع المعلومات، بما فيها من صناعات معلوماتيّة وعاملين في المعلومات، قد حوّلت المعلومات إلى قوّة لها تأثير كبير في تكوين الرّأي العام، الّذي يتدخّل في الشّأن السّياسي ويحاسب الحكّام ويقرّر مصير البلدان. وقد أدركت البلدان النّامية خطورة هذه الحقيقة في مجتمع المعلومات، فأصبحت تتعمّد أحياناً الاحتفاظ بالمعلومات لنفسها، وتستعملها عند الضّرورة لمصالح عامّة وخاصّة.

ولعلّه من المفيد التّدليل على أنّ العالم يشهد ثورة فعليّة، تضطلع فيها تقانات الاتّصال بدور محوريّ واستراتيجيّ. إنّها ثورة ساهمت بشكل مباشر في نشأة أبعاد جديدة لمفهوم العمل ولمفهوم الممارسة السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، وأنتجت جملة من رّهانات وتّحدّيات ذات

خصوصيّات ناشئة لم تكن مألوفة في الماضي القريب. وإنّ اندماج التقانات، وطغيان الوسائط الاتّصاليّة الجديدة، قادرة، مع ما توفّره الرّقمنة من إمكانيّات، على تمرير الحركة ومعالجة المعلومات بأنواعها، صوتيّة كانت أو مرئيّة، خلافاً لما كان عليه الحال في الماضي القريب، حين كان الاختصاص أو التّصنيف يتمّ حسب نوعيّة الإشارات المنقولة.

وبالإضافة إلى تنامي ذكاء الشّبكات (زايد، ١٩٩٩: ٢٢٠)، الّتي أصبح في إمكانها إنجاز عديد الخدمات عن بعد دون ضرورة اللّجوء إلى تدخّل العنصر البشري، فقد يسّرت الوسائط الجديدة للاتّصال والمعلومات تأمين استمراريّة الاتّصال دون اعتبار موقع الحضور الفعلي، وذلك باعتماد التقانات المتنقّلة، كالهاتف الرّقمي الجوّال (GSM)، أو باعتماد تقانة الأقمار الاصطناعيّة. وما كان لهذه التقانات أن تتطوّر، وأن تتّسع مجالات استعمالها، لولا ما توفّره الوسائل العصريّة من إمكانيّات هائلة في مجال السّعة والطّاقة في معالجة المعلومات.

ولئن ساهمت مجمل هذه التّطوّرات والتّحوّلات التقانية في بروز أنماط اتّصاليّة جديدة ومتشابكة، فقد كرّست واقعاً مشحوناً تحتلّ فيه الصّورة موقعاً متقدّماً، بفعل القصف المتواصل للوسائط الاتّصاليّة المرئيّة بالخصوص لكلّ ما هو كائن في المجتمعات الحديثة. وقد طرح هذا الأمر تحدّيّات جديدة على المجتمعات الانتقاليّة، تتعلّق أساساً بمدى صمودها أمام تيّارات العولمة، ومحافظتها على خصوصيّاتها الثّقافيّة والحضاريّة والسّياسيّة أيضاً.

في هذا السّياق، يقول عالم الاجتماع الفرنسي بورديو: «إنّ أكثر ما يرعب في الاتّصال هو لا وعي الاتّصال (Bourdieu, 1994; Ramonet, 1999). فقد أصبح نظام المعلومة ــ اليوم ــ يعيش ثورة جذريّة مع ظهور الرّقمي والمتعدّد الوسائط (Multimedia)». ويقارن البعض هذا الحدث مع اختراع غوتنبرغ المطبعة سنة ١٤٤٠.

إنّ متعدّد الوسائط (الملتيميديا) والإنترنت يحدثان قطيعة من شأنها تغيير حقل التّواصل. ويبدو حتّى الآن أنّ أنموذج الاتّصال المظفّر هو الإنترنت. فهذه الشّبكة العالميّة من أجهزة الحاسوب المترابطة فيما بينها، يمكنها أن تتحاور وتتبادل المعلومة (Dhafrallah, 1997). لقد فتح الإنترنت شهيّة المؤسّسات والتّجمّعات الاقتصاديّة الّتي تسعى إلى جذب مستعمليها وتسويق صناعاتها، مثلما فتح شهيّة الأحزاب السّياسيّة الّتي تقود حملاتها الانتخابيّة وتروّج لبرامجها وتدافع عن أطروحاتها وتستقطب المنخرطين إليها. وقد أصبحت الصّحافة المكتوبة مرتبطة بدورها بهذه الشّبكة، للحصول على المعلومة، ولنشر الجريدة أو المجلّة إلكترونيّاً عبر الشّبكة أيضاً، وللقيام بعمليّة الطبع عن بُعد. وتعتبر المعلومة في المشهد الصّناعي العام بضاعة داخل السّوق، تباع وتشترى ويتنافس حولها.

فالإنترنت، إذاً، وسيلة اتّصال بين جهتين وأكثر، وبالتّالي فإنّ كلّ مستخدم لها يمكن أن يكون مصدراً للمعلومات، ومتقبّلاً لها أيضاً. وتُعتبر الإنترنت أكبر مكتبة معلومات في العالم على الإطلاق، وهي تمثّل أوسع شبكة اتّصال وتعامل وترابط وتواصل بين البشر والمؤسّسات في هذا الكون. وقد ساعد في تحقيق ذلك انتشار شبكات الاشتراك المجّانيّة بالإنترنت، وخدمات المعلومات على الخطّ، الّتي أصبحت ميسّرة للأفراد. وهذا ما جعل البعض يصف الإنترنت ــ اختصاراً ــ بـ «القرية الكونيّة» (Global Village)، و«الطّريق

السّريع للمعلومات» (Super high way)، وكلّ «مصادر المعلومات المتاحة عبر شبكة الحاسوب»، و«المجتمع الافتراضي» (Virtual Community) (Gagnon, 1994: 20).

إنّ قيمة الإنترنت تدفعنا إلى طرح سؤال حول من يتولّى إدارة الإنترنت. هل هو لا أحد مثلما يردّد البعض؟ أم جميع مستخدمي الإنترنت مثلما يرى البعض الآخر؟ أم أنّ الأمر حكر على المالكين لموزّعات الإنترنت في العالم، وعددها ــ اليوم ــ ١٣ موزّعة، يوجد ٩٦ بالمئة منها في البلدان المتقدّمة (الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبا)؟ ثمّ هل يوجد إشكال في إدارة الإنترنت، في ضوء واقعها الحالي، وفي ضوء تدخّلها الفاعل المؤثّر في الحياة السّياسيّة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر؟

أضحت إدارة الإنترنت تمثّل ــ اليوم ــ مركز اختلاف بين عديد البلدان والمجموعات الإقليميّة، تحرّكه خلفيات سياسية واقتصاديّة وثقافيّة واجتماعيّة معقّدة. وقد شكّلت، طوال المسار التّحضيري للقمّة العالميّة حول مجتمع المعلومات الّتي احتضنت تونس مرحلتها الثانية في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥، نقطة اختلاف حادّ بين الولايات المتّحدة الأمريكيّة من جهة، وبقيّة بلدان العالم تقريباً من جهة أخرى. فقد رفعت هذه الأخيرة شعاراً مفاده أنّ الإنترنت هو اليوم مرفق عالمي متاح للجمهور، وأنّ الإدارة الدّوليّة للإنترنت ينبغي أن تكون متعدّدة الأطراف وشفّافة وديمقراطيّة، بما يكفل النّفاذ اليسير والمنصف أمام الجميع، والتّشغيل المستمر والقار للإنترنت، مع مراعاة التّعدّد اللّغوي[٢].

وانطلاقاً من هذا الوعي، توصّلت قمّة تونس العالميّة الخاصة بمجتمع المعلومات إلى حلول توفيقيّة بين جميع البلدان المشاركة في القمّة، تمثّلت في التزام الجميع، **أوّلاً** باستقرار الإنترنت وأمنها، باعتبارها مرفقاً عالميّاً؛ **وثانياً** بضمان توفير الشّرعيّة اللّازمة لإدارتها، على أساس المشاركة الكاملة من جميع أصحاب المصلحة من البلدان المتقدّمة والبلدان النّامية على حدّ سواء في إطار أدوار ومسؤوليّات كلّ منهم. فإدارة الإنترنت تنطوي على ما هو أكثر من التّسمية والعنونة في شبكة الإنترنت، إذ إنّها تتضمّن كذلك قضايا مهمة أخرى من قضايا السّياسة العامّة؛ منها موارد الإنترنت الحرجة، والجوانب والقضايا الإنمائية المتعلّقة باستخدام الإنترنت. كما تنطوي إدارة الإنترنت على قضايا اجتماعيّة واقتصاديّة وتقنيّة، مثل اعتدال التّكلفة، والموثوقيّة، ونوعيّة الخدمة؛ إضافة إلى وجود مسائل متقاطعة كثيرة تتعلّق بالسّياسة الدّوليّة العامّة، تتطلّب العناية، ولا تتناولها الآليّات الحاليّة بصورة كافية. والأهمّ في إدارة الإنترنت، مسألة الثّقافة، والهويّة الوطنيّة، وتعدّد الثّقافات، والتّعايش، واحترام الآخر (الجموسي، ٢٠٠٧: ٢٤).

على هذا الأساس، تمّ الاتّفاق، خلال قمّة تونس العالميّة الخاصة بمجتمع المعلومات، على أن يكون لجميع الحكومات دور ومسؤوليّة ــ على قدم المساواة ــ في الإدارة الدّوليّة

(٢) «برنامج عمل تونس بشأن مجتمع المعلومات،» ورقة قدمت إلى: القمة العالمية لمجتمع المعلومات، جنيف ٢٠٠٣ ـ تونس ٢٠٠٥، الوثيقة ١٥، WSIS-II/TUNIS/DOC/6 (rev.1)-A، تونس، ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥، ص ٧، < http://www.itu.int/wsis >.

للإنترنت، لضمان أمنها واستقرارها. كما تمّ الاتّفاق على ضرورة أن تضطلع الحكومات بوضع سياسة عامة في هذا الشّأن، بالتّشاور مع جميع أصحاب المصلحة. وهو ما تمّ تجسيمه من خلال إحداث «منتدى إدارة الإنترنت»[٣] لدى الأمين العام للأمم المتّحدة، كآليّة عمل لإيجاد الحلول العمليّة للمسألة في المستقبل القريب.

يمكن القول، إذاً، وباختصار شديد، في سياق حديثنا عن إدارة الإنترنت، إنّ الإنترنت، بما تكتنزه من خدمات، وما يحوم حولها من نقاش وإشكاليّات عالميّة، تحيل إلى أكثر من سؤال، وأكثر من معنى، يتزايدان يوماً بعد يوم بتكثّف وقع الاتّصال الافتراضي في المجتمعات الحديثة، أي مجتمعات المعلومات، سواء منها المنتجة لتقانات المعلومات والاتّصالات الحديثة أو المستهلكة لها فقط[٤].

وفي سياق التحوّلات العالميّة والتقانية المتواصلة والمسترسلة، طغت الصّورة في مختلف وسائط الاتّصال الحديثة، واكتسبت سلطة مطلقة وسطوة نافذة في مجتمع المعلومات. فبين من يعتبرها وسيلة فنّيّة للتّعبير، أو مطيّة للكسب المادّي، أو أداة ترفيهيّة، أو آليّة ثقافيّة وتربويّة، أو عنصر دعاية سياسيّة وتسريب أيديولوجي، تتأكّد الحاجة إلى هذه الصّورة الّتي دخلت في أعماقنا، وفعلت فعلها فينا مثلما تشاء. «فالصّورة في مجتمعاتنا الحديثة أصبحت مصدراً لصناعة وإنتاج القيم والرّموز، وتشكيل الوعي والوجدان والذّوق والسّلوك. وتستمدّ المجتمعات الحديثة نفوذها من إنتاج معرفي مقنّن للصّور الّتي تبثّها في كافة أرجاء الأرض لتكريس منطقها، وفرض قوّتها وسطوتها، سواء كانت سياسيّة، عسكريّة أو ثقافيّة» (حميدة، ٢٠٠٤: ٧).

إنّ الصّورة في زمن الاتّصال الافتراضي حوّلت حقل الإعلام إلى حقل حرب، تشكّل من خلاله الواقع؛ واقع، يكرّس منطق «القطيع» الّذي تحدّث عنه آلان دياميل (Alan Duhamel)، ويفرز ردّ الفعل المتجانس لدى متلقّ جماعيّ تقليديّ مزوّد بوصفات نفسيّة قياسيّة وحساسيّة منمّطة. فأصبح أغلب النّاس، في كلّ المجتمعات تقريباً، يشاهدون الصّور نفسها، ويتعاطونها ويستهلكونها بطريقة «الجرعة جرعة»، أو بطريقة القصف المتواصل (Bombardement par serie)، تماماً كالمدفع والرّشاش، وبشكل لا يترك مجالاً للتّفكير. وهذه الصّور، الّتي نشاهدها في أفلام «هوليوود»، وفي برامج الأطفال الصّغار والصّور المتحرّكة، والّتي شاهدناها أيضاً في حرب العراق وحرب أفغانستان، تحمل صورة التّفوّق الأمريكي، وتحيل إلى الإنسان الأمريكي الذّكي الخارق للواقع، وتحمل بالتّالي «فكراً معيّناً وأيديولوجيا معيّنة هي أيديولوجيا وفكر النّظام العالمي الجديد أو المعولم. وهذه كلّها مصطلحات لا تخلو من تجذير أيديولوجي. والأيديولوجيا ليست جديدة على الصّورة بكل أشكالها الثّابتة والمتحرّكة» (حميدة، ٢٠٠٤: ٩).

---

(٣) «أجندا تونس،» ورقة قدمت إلى: القمة العالمية لمجتمع المعلومات، جنيف ٢٠٠٣ - تونس ٢٠٠٥، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥. <http://www.itu.int/wsis>.

(٤) «برنامج عمل تونس بشأن مجتمع المعلومات،» ص ١١ ـ ١٢.

أدّى هذا التّجانس والتّنميط، والعقليّة الجماعيّة، في مجتمعات محلّية تقليديّة، إلى تحويل العالم إلى «قرية شاملة» أو «قرية كونية»، مثلما ذهب إلى ذلك مارشال ماكلوهان (MacLuhan, 1967: 28)؛ قرية، لم تتّضح بعدُ ملامحها الحقيقيّة، ومكوّناتها الشّاملة، وتشكّلاتها النّهائيّة، وإفرازاتها المنتظرة، ومخلّفاتها المتوقّعة طبعاً.

إنّ العولمة ظاهرة ترتبط بالنّظام العالمي، وتشمل مكوّنات كثيرة ترتبط بمختلف جوانب الحياة، من اقتصاد وسياسة وثقافة. وهي ظاهرة تفرض نفسها على جميع بلدان العالم. وقد ارتبط استخدام هذا المفهوم بعدد من المفاهيم، مثل العالم ــ القرية، والاعتماد المتبادل، والشّركات المتعدّدة الجنسيّات، واقتصاد الرّفاه...

لقد شهد العالم، منذ بداية التّسعينيات، تحوّلات عميقة ومتسارعة، تزامنت مع نهاية الحرب الباردة، وانفجار الثّورة الرّقميّة الّتي حوّلت العالم إلى قرية كونيّة، تغيّرت فيها مفاهيم الزّمان والمكان. وأصبحنا، بمقتضى ذلك، نتحدّث عن الاتّصال وتقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، باعتبار أنّ المعاملات الإنسانية ستتمّ مستقبلاً عبر وسائل إلكترونيّة لا ماديّة، قوامها وأساسها اندماج التقانات، وتنامي ذكاء الشّبكات، وتطوّر سعتها، وسهولة الاستعمال، وتدنّي الكلفة، وتأمين استمراريّة الاتّصال باعتماد التقانات المتنقّلة (Mobile Technologies).

٢ ـ تطوّر العمل السياسي بتطوّر وسائل الاتّصال

إنّ من ركائز ممارسة الدّيمقراطيّة لدى الأنظمة السّياسيّة في العالم قيام الأحزاب السّياسيّة ذات التوجّهات الأيديولوجيّة والخيارات المختلفة بتنشيط وتطوير الحوار السّياسي داخلها، وخارج هياكلها أيضاً، في إطار الضّوابط القانونيّة، وذلك تطويراً لقدرتها على الفعل والتّأثير والاستقطاب، ودعماً لمكاسب مجتمعاتها، وتحقيقاً لأسباب رفاهها ونموّها.

ومن الأهداف الأساسيّة لكلّ حزب، في إطار هذه الضوابط القانونيّة نفسها، الوصول إلى سدّة الحكم، والحصول على السّلطة الّتي ستمكّنه من تنفيذ برامجه ومشاريعه، وتحقيق الأهداف التي على أساسها انتخبه مواطنوه، ومن ثمّ المحافظة على سلطة الحكم الّتي تبقى غاية من غايات الأحزاب السياسيّة في العالم. والسّؤال المطروح في هذا السّياق، هو كيف يمكن الوصول إلى تحقيق هدف ممارسة السّلطة والمحافظة عليها؟

إنّ النّشاط السّياسي لكلّ حزب، سواء كان الحزب الحاكم أو غيره، يعتمد أساساً على التّطوير المتواصل لعمله السّياسي من ناحية، ودعمه من ناحية أخرى بتحرّك ميداني طبقاً لما يقتضيه واقع المناخ السّياسي للبلاد، ونوعيّة المواعيد والمناسبات الوطنيّة والإقليميّة والدّوليّة. فالعمل السّياسي المتواصل هو أساس البناء لموقع أيّ حزب في الخارطة السّياسيّة، ولكسب التّأييد الشّعبي والمساندة والتعاطف، وبالتّالي لاكتساح الفضاء السّياسي، وحشد المناصرين، ودعم قاعدة المنخرطين فيه.

وإن كان الإعلام والاتّصال يعتبران منذ أقدم العصور من أهم الآليّات الّتي ارتكز عليها العمل والتحرّك السّياسي، فإنّ التطوّرات التقانية الّتي عرفتها البشريّة في القرنين

الأخيرين أثّرت بصفة ملحوظة في كيفيّة ممارسة هذا النّشاط داخل هياكل الحزب السّياسي الواحد، وفي علاقة الحزب مع المواطنين، وعلاقته مع بقية الأحزاب والجهات، سواء كانت موالية أو معارضة أو مناوئة أيضاً.

لقد كان لتطوّر الصّحافة المكتوبة، من صحافة رسميّة إلى صحافة حزبيّة ثمّ إلى صحافة خاصّة ذات بعد وطني أو دولي، الأثر الكبير في تطوير آليّات تعامل الأحزاب معها، وكيفيّة توظيفها، سواء من حيث استخدامها للتّعريف بتوجّهات الحزب وبرامجه ومواقفه والدّفاع عنها، أو من حيث اعتمادها لتحليل الخيارات والمواقف السّياسيّة للآخرين الّتي يتمّ نشرها على أعمدة الصحف. وبالتالي، فإنّ هذه الأحزاب تطوّع المواقف والخيارات حسب ميولاتها وقراءاتها، وحسب الظرفيّة الاجتماعية والاقتصاديّة والسّياسيّة.

كما مثّل تطوّر الإذاعة المسموعة في مرحلة أولى، ثمّ المرئية (التّلفزة) في مرحلة ثانية، خطوة إضافيّة في تطوير آليّات عمل الأحزاب وتحديث الخطاب السّياسي، باعتبار أنّ الصّوت ثمّ الصوت والصورة معاً أداة فعالة لتبليغ هذا الخطاب إلى شرائح أوسع من المجتمع، والتّأثير فيها. ويكفي التّذكير ــ في هذا المجال ــ بما كان للخطابة من دور في التّبليغ والتّأثير السّياسي في المجتمعات خلال فترة ما بين الحربين العالميّتين، وفترة الحركات الاستقلاليّة للشّعوب بعد الحرب العالميّة الثّانية. ففنّ الخطابة السياسيّة تطوّر بشكل خاص مع انطلاق البث الإذاعي عبر العالم.

وأمام ما نشهده اليوم من تطوّر مذهل ومتسارع للفضاء الاتّصالي نتيجة للتطوّر التقاني، فإنّ نشاط الأحزاب السياسيّة، سواء منه «العمل القاعدي» أو «التحرّك السياسي»، قد شهد هو أيضاً تغيّرات جذريّة. وهو ما دفع بأحزاب العديد من البلدان إلى إعادة تركيز هيكلة كلّيّة لآليّات وأساليب عملها، معتمدة في ذلك على التقانات الحديثة، دون التخلّي نهائيّاً عن وسائل العمل التّقليديّة، مثل الاجتماعات العامّة المباشرة مع الهياكل والقواعد، والاتّصال المباشر، والصّحافة المكتوبة الحزبيّة أو القريبة من الحزب، ووسائل الإعلام التّقليديّة بما فيها الإذاعة والتّلفزة. وتبقى هذه الآليّات والوسائل المعهودة بدورها من الآليّات الفعّالة في العمل السّياسي.

إنّ الهيكلة الجديدة لآليّات العمل السّياسي تبحث عن مراكز النّفوذ المستجدّ عبر تقانات الاتّصال الحديثة. فمفهوم النّفوذ السّياسي تغيّر، ووسائل السّلطة تبدّلت، ومفهوم القوّة والسّلطة العلويّة انسحب تدريجياً من كلّ ما هو نفوذ. وإنّ المفهوم الجديد للعمل السّياسي، وبالتّالي للنّفوذ السّياسي، الّذي تبحث عنه الأحزاب السّياسيّة ذات الصّيت العالمي، يستند اليوم إلى ثلاثة عناصر أساسيّة، هي عبارة عن مراكز القوّة الجديدة، أو مراكز القرار الجديدة، وهي:

أ ــ آليّات الاتّصال الجديدة.

ب ــ الواعز الوطني، ومجالات وإمكانيّات تطويره وتنميته باعتماد الآليّات المتاحة. فالأحزاب تولي أهميّة خاصّة لهذه المسألة.

ج ــ اللّغات، ومكانتها المتنامية، خاصّة من حيث تمرير الخطاب السّياسي المحلّي، وفهم الآخر، واعتماد آليّات تخاطبه الأصلية، ومن ثمّ التّأثير فيه، باعتبار التّأثير ركناً أساسيّاً من أركان عمل الأحزاب السّياسيّة. ولغة العالم ــ اليوم ــ هي اللّغة الإنكليزيّة، الّتي يتنامي حضورها ووقعها عبر الإنترنت خاصّة. ولا يمكن الحديث عن التملّك اللّغوي إلّا بالانفتاح على العالم الآخر، والمراهنة على تعليم أهمّ اللّغات في كلّ مراحل التّعليم الأساسي والثّانوي والعالي. وجيل الشّباب يتقن ــ اليوم ــ اللّغة الإنكليزيّة أيضاً، الّتي غابت عن بعض الأجيال السّابقة.

إنّ العنصر الّذي يحتاج إلى المزيد من التّوضيح هو العنصر المتعلّق بآليّات الاتّصال الجديدة. وهي ما يمكن أن نطلق عليها آليّات العمل السّياسي. فقد يبدو تعداد هذه الآليّات شائعاً وبسيطاً لتداول استعمال وسائل الاتّصال الحديثة بين عامّة النّاس. لكنّ الإضافة والتميّز لدى الأحزاب السياسيّة يكمنان في الحركيّة والحضور الفاعل والنّجاعة وتفعيل الآليّات المتاحة، بما يخدم الأهداف السّياسيّة للأحزاب. فلا يكفي أن تتوفّر لدى الأحزاب السّياسيّة الحواسيب والإعلاميّة والإنترنت والتّدفق العالي (ADSL) والهواتف الجوّالة، بل يتحتّم توظيف هذه الآليّات، ثمّ الخلق (La Création) والتّجديد.

إنّ الإرادة السّياسيّة هي الّتي تدفع الفاعل السّياسي إلى استغلال تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، وإلى المبادرة بالفعل والخلق، وعدم انتظار الخصم السّياسي للردّ عليه والتصدّي له عندما يهاجمك. فمن السّهل اليوم أن يعمد المناوئ السّياسي إلى بعثرة «أجندا» الأحزاب السّياسيّة، من خلال الشائعات والادّعاءات المغرضة والافتراءات والأكاذيب والأراجيف. وقد أصبحت بعض الفضاءات على الشّبكة مستغلّة من قبل الجهات المتطرّفة وذات الأغراض الإجراميّة والإرهابيّة لتتفنّن في أساليب الدّمغجة والاحتواء والتّرويج لأبشع أشكال الجريمة المنظّمة، وهتك القوانين والأعراف الدّوليّة. ويمكن أن نذكر من بين هذه الاستعمالات السّلبيّة دعوة بعض وسائل الاتّصال الحديثة إلى التّطرّف الدّيني، أو الانحرافات الإباحيّة، والممارسات المضرّة بمصلحة الفرد والمجتمع في الوقت نفسه، من خلال الشّبكات الرّقميّة، وامتلاك براءات اختراع الألعاب الإلكترونيّة الهادفة إلى تنمية الرّوح العنصريّة لدى أصناف معيّنة من الأطفال والشّباب، وغرس الكراهيّة في نفوسهم تجاه الآخر (شيللر، ١٩٩٩: ١٢٧).

وقد أصبحت تقانات الاتّصال الحديثة توفّر أيضاً نقطة التقاء دوليّة كبرى لكافّة أشكال الأسواق السّوداء وترويج البضائع الخطيرة والمحظورة، حتّى إنّه أصبح في الإمكان تلقّي دروس مجّانيّة عن بُعد حول كيفيّة صنع القنابل وتركيب الأسلحة واستعمالها.

إنّ هذا الواقع السّياسي والمجتمعي والتقاني العالمي الجديد يدفع الفاعل السّياسي إلى القيام بمجموعة من المبادرات يمكن اختصارها في المسائل التّالية:

ــ خلق مواقع الوب الحركيّة (Site Web Dynamique)، وأيضاً المدوّنات الخاصّة أو مواقع الوب الشّخصيّة للتّعبير (Blogs). فقد انفجرت هذه الظّاهرة ذات التوجّه السياسي في أغلبها، حيث كانت قرابة ٥,٤ ملايين موقع شخصي أو مدوّنة خاصّة في كانون الأول/ديسمبر

٢٠٠٤، وأصبحت ٦٣,١ مليون مدوّنة في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، أي بزيادة ١١ مرّة في ظرف سنتين فقط. ويتمّ يوميّا استحداث ١٠٠ ٠٠٠ موقع شخصي جديد[٥]، يقع تحيينها مرّة كلّ ثلاثة أشهر على أقلّ تقدير.

ـ إحداث مواقع الإنترنت ومنتديات الحوار (Forums de discussion)، على أن يكون الفاعل السّياسي فاعلاً فيها بالحضور والرّأي والفكرة ومقارنة الحجّة بالحجّة. فشبكة الإنترنت تضمّ اليوم ١,٦ مليون موقع منتدى يحتوي على مضامين سياسيّة وفضاءات حوار. ومن بينها ٢٨٦ ٠٠٠ موقع يتضمّن فضاءات حوارات خفيّة الاسم، بما يعنيه هذا الإخفاء من رغبة في زعزعة الآخر. كما يوجد ضمن هذه المواقع ٣٤٦ ٠٠٠ منتدى حوار حرّ باللّغة الفرنسيّة، و١٣٤ ٠٠٠ منتدى حوار حرّ باللّغة العربيّة[٦].

ـ خلق النّشريات الإلكترونيّة، إذ أخذت الصّحافة الإلكترونيّة في التّطوّر بشكل كبير. وقد بلغ عدد الصّحف والمجلّات الإلكترونيّة ٥,٤ ملايين صحيفة ومجلّة وفضاء إعلامي على الخطّ في شباط/فبراير ٢٠٠٨، من بينها ٢٤٦ ٠٠٠ ناطقة باللّغة العربيّة[٧].

ـ الاهتمام بالبريد الإلكتروني (e-mail)، وتعميم الاستفادة من قوائم التّخاطب الإلكتروني (Mailing list)، وإحكام توظيفها لتمرير المعلومات الّتي تهمّ الحزب السّياسي إلى كلّ الأشخاص الموجودين ضمن هذه القوائم، سواء كانوا داخل الوطن أو خارجه، وفي أيّ مكان من القارّات الخمس. فقد بلغ، خلال سنة ٢٠٠٧، عدد رسائل البريد الإلكتروني الحينيّة (Messagerie instantané) الّتي يتمّ تداولها عبر الإنترنت ١,٣٨٠ مليار مراسلة يوميّاً[٨]. ثمّ إنّ ٣٦ بالمئة من مستعملي الإنترنت في العالم من مجموع ١,٤ مليار مستعمل (قرابة ٥٠٠ مليون مشترك) يوجّهون يوميّاً رسائل بريد إلكتروني[٩]. ودون حاسوبك الخاص وتكلفة إنترنت شهرية، تستطيع أن ترسل وتستقبل البريد الإلكتروني وحتّى أن تحصل على صفحة الوب الخاصّة بك (نايبور، ٢٠٠٠: ٨).

ـ متابعة وتأطير مواقع الوب المعادية لمجتمع الفاعل السّياسي ولثقافته واختيارات حزبه السّياسي، والانتباه بشكل خاصّ إلى كلّ ما يمكن أن يدخل ضمن دائرة الإرهاب السّيبرني والإباحيّة والاعتداء الجنسي على الأطفال (Pédophilie). فالإباحيّة

---

(٥) «L'Usage des blogs,» *Le Journal du net*, (janvier 2007). Rubrique: Chiffres clés, Internet dans le monde, pp. 1-3. <http://www.journaldunet.com>.

(٦) Rubriques: Forum de discussion libre et politique, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

(٧) «Presse sur Internet,» *Le Journal du net* (février 2008), Rubrique: Chiffres clés, Internet dans le monde, p. 1. <http://www.journaldunet.com>.

(٨) «Usage de l'e-mail dans le monde,» *Le Journal du net* (février 2008), p. 2, Rubrique: Chiffres clés, Internet dans le monde, <http://journaldunet.com>, (source IDC-2007), février 2008, p. 2.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢.

أصبحت صناعة بحدّ ذاتها وظاهرة نشر غير مسبوقة في تاريخ العالم. واليوم، يوجد على شبكة الإنترنت ٤,٢ ملايين موقع ذات طابع جنسيّ، منها ١٠٠ ٠٠٠ موقع موجه إلى الأطفال(١٠).

ـ المشاركة الفاعلة، بتوظيف سياسي ذكيّ يعتمد المرجعيّات السّياسيّة والفكريّة لحزب الفاعل السّياسي، في المواقع المخصّصة لسبر الآراء والاقتراع (Vote et sondage d'opinion)، حيث يوجد اليوم على شبكة الإنترنت ٥٦٤ ٠٠٠ موقع من هذا النّوع باللّغة الفرنسيّة و٤٠٠ ٥٦ موقع باللّغة العربيّة. وعادة ما تعتمد هذه المواقع موضوعات سياسيّة بالدّرجة الأولى(١١).

ـ توظيف الهاتف الجوّال باعتماد الرسائل القصيرة النّصيّة والمصوّرة (SMS) و(MMS) ليمرّر الفاعل السّياسي إلى الآخر، في الدّاخل والخارج، الرّسائل (Les messages) والصّور الّتي تخدم اختيارات حزبه السّياسي، وتقدّم صورة ناصعة عن إنجازاته وعن بلده بشكل عامّ، مع تجنّب الخطاب المباشر. ويمكن أن تعوّض هذه التّقنية أو الوسيلة ما عرف في بداية التّسعينيات بحرب الفاكسات (Guerre des fax)، خاصّة مع تنامي عدد المشتركين في الهاتف الجوّال في العالم إلى ٣ مليارات مشترك(١٢).

ـ توظيف الألعاب عبر الإنترنت وعبر الهواتف الجوّالة (Les Jeux en ligne) سياسياً، من خلال شحنها بمحتويات تصبّ في إطار خدمة التّوجّهات السّياسيّة لحزب وبلد الفاعل السّياسي. فقد كانت مداخيل سوق الألعاب عن بُعد وعبر شبكة الإنترنت، الّتي تشهد نسقاً تصاعدياً، قرابة ٤,٥ مليارات دولار سنة ٢٠٠٦. وينتظر أن تبلغ ١٣ مليار دولار في حدود سنة ٢٠١٢(١٣). والواضح أن هذه الألعاب تحمل في داخلها محتويات متعددة التوجهات، ينتظر أن تتطوّر هي أيضاً بتطوّر طبيعة تفكير صانعها وبازدياد اختياراته الثقافية والسّياسية والاقتصادية تبلوراً.

إنّ المجالات الّتي ذكرناها بشكل مختصر يمكن من خلالها تفعيل تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة في مجال العمل السّياسي، لتصل إلى مراكز القرار السّياسي، أي إلى آليّات العمل السّياسي الحديث. فهذه آليّات لا تصلح للأحزاب السّياسيّة القويّة إلّا متى أضيفت إليها عناصر الواعز الوطني القوي، والتملّك اللّغوي الشّاسع، والحضور الدّائم، والاندفاع والحركيّة والحيويّة والنّجاعة، والإضافة والخلق (Créativité).

إنّ هذه البديهيّات متداخلة في أغلبها عبر مختلف مراحل تطوّر العمل السّياسي بتطور وسائل الاتّصال عبر العصور. ومن خلالها يتجدد العمل السّياسي، وتخلق مساحات

(١٠) Rubriques: Pédophilie, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

(١١) Rubriques: Vote et sondage libre/virtuel, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

(١٢) *Le Journal du net*, Rubriques: Chiffres clés (source ITU), février 2008, pp. 1, 3 et 5.

(١٣) Rubriques: Le Marché du jeu en ligne, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

وفضاءات جديدة لممارسة هذا العمل، الّذي يخضع هو أيضاً إلى التّغيّر والتجديد بفعل بروز عناصر جديدة جسّمها خاصّة اقتحام المجتمع المدني العالمي لساحة العمل السّياسي بأشكال متعددة ومتنوّعة، بعضها مباشر، وبعضها الآخر مقنّع.

إنّ توفّر الموارد البشريّة المتحكّمة في استخدامات تقانات الاتّصال الحديثة من إعلامية وإنترنت وملتيميديا يمثّل مفتاح ممارسة العمل السّياسي الحديث. وإنّ إرساء المجتمعات الحديثة لبنية اتّصالية متطوّرة عبر الإنترنت والهواتف الجوّالة والثّابتة والحواسيب أضحى ضرورة ملحّة. ويتحتّم اليوم تطوير التّعميم التّدريجي لنظام الرّبط بالسّعة العالية (ADSL) لفائدة الأفراد والمؤسّسات، والعمل على إدخال خدمة الإنترنت اللّاسلكي (WIMAX)، وتطوير سعة الرّبط بالشّبكة الدّولية للإنترنت.

وبتطوير الكثافة الهاتفيّة، يمكن أن نعتبر الهاتف الثّابت والهاتف الجوّال آليّة مهمة لممارسة العمل السّياسي الحديث عبر الرسائل القصيرة النصّية والمصوّرة (SMS) و(MMS) خاصّة. ولا يمكن أن نتحدّث عن إنترنت وبريد إلكتروني (e-mail) ومواقع وبـ (Site Web) ومنتديات حوار (Forums de discussion) وقوائم تخاطب إلكتروني (Mailing list) دون توفّر الحاسوب في كلّ بيت، ولدى كلّ عائلة، ولدى هياكل ومؤسّسات المجتمع المدني.

وبتوفّر هذه العناصر في المجتمعات الحديثة، يمكن ــ بالتّأكيد ــ تجديد العمل السّياسي. ودون هذه البنية الاتّصاليّة القويّة والمتطوّرة لا يمكن أن نتحدّث في المجتمعات المعاصرة والحديثة عن تجديد العمل السّياسي وتوظيف تقانات الاتّصال الحديثة في الدّعاية السياسيّة والاستقطاب الجماهيري لفائدة الأحزاب السّياسيّة.

ثانياً: العوامل المجدّدة للعمل السياسي

إنّ التوجّه الجديد للعمل السّياسي المعتمد على التقنيات الرقميّة يضمن حضوراً أوسع لدى مختلف الفئات الاجتماعية والشّرائح العمريّة والفكريّة. ويمكن ــ في هذا السّياق ــ حصر العوامل المجدّدة للعمل السياسي في ثلاثة أبعاد، هي: البعد الجغرافي، والبعد الزمني، والبعد الميداني.

١ ـ توظيف الفاعل السّياسي لوسائل الاتّصال الحديثة

ثلاثة أبعاد متنوّعة ومختلفة، ولكنّها في الآن ذاته متداخلة ومتكاملة بما تضمّه من معطيات ومؤشّرات فعليّة ورمزيّة تبرز عولمة السّياسة بفعل تقانات الاتّصال الحديثة، وتؤكّد تواصل وتجدّد العمل السّياسي بنسق تصاعديّ. وهو ما يعمل الفاعل السّياسي على توظيفه عبر وسائل الاتّصال الحديثة.

ـ العامل الأوّل: البُعد الجغرافي

إنّ ما يميّز التطوّرات التي نعيشها ــ اليوم ــ هو عولمة الميدان السياسي أو عولمة العمل السياسي. فبحكم تطوّر القنوات الفضائية التّلفزيّة وتكاثرها، تداعت الحدود الوطنية

للنشاط السياسي، وبات هذا النشاط في متناول أطراف أخرى خارج حدود الوطن الواحد، تتدخّل في كل ما هو محلي ضيّق، لتحوّله إلى عالم شاسع لا مجال فيه لحدود جغرافيّة. وهو ما يزيد في إشعاع السياسي المحلي على المستوى الدولي، وما يفسح المجال ـ في الوقت نفسه ـ أمام إمكانية تدخل أطراف أجنبية في الشأن السياسي الوطني الداخلي.

وفي هذا السّياق، أصبحت العولمة تفرض ـ أيضاً ـ على الأحزاب السّياسيّة الانصهار ضمن شبكات سياسية عالمية، لدعم مواقفها لدى الأطراف الدولية، ولتكتسب من خلالها مشروعيّة جديدة ومصداقيّة محليّاً وعالمياً.

ولا بدّ أن ندرك، من هذا المنطلق، أنّه لم يعد في الإمكان ـ اليوم ـ التفريق بين العمل السّياسي والخطاب السّياسي الموجّه إلى الأطراف الفاعلة داخل الوطن الواحد أو مجتمع الدّاخل، وبين ذاك الذي يستهدف الأطراف الخارجيّة أو الأجنبيّة أو مجتمع الخارج. وهذا رهان جديد يتعيّن الوعي به ورفع تحدياته.

ـ العامل الثّاني: البُعد الزّمني

يتمثّل البُعد الزّمني ـ أساساً ـ في تطور التعامل مع الأحداث بصفة حينية، ممّا يزيد فضاء النشاط السياسي تعقيداً. وتصبح الأطراف المعنية بالعمل السّياسي، في هذه الحالة، خاصّة منها الأحزاب، مطالبة بالمواكبة السّريعة للأحداث المحليّة والعالميّة، وبتحديد مواقفها من الأحداث بصفة تكاد تكون حينية مباشرة، ثمّ تعديل عملها السياسي وتحركها الميداني وفقاً لهذه المستجدّات والمواقف المحلّية والدوليّة المتّخذة بشأنها.

ـ العامل الثّالث: البُعد الميداني

يتمثّل هذا البُعد، الذي يزيد من تشعّب هذا الواقع الجديد، فيما يعيشه الفضاء السّمعي البصري من انفتاح على المستوى الدّولي، إذ تعدّدت الأطراف المتدخّلة فيه. فإلى جانب الأطراف الرّسميّة التّقليديّة، أصبحت القنوات الإذاعيّة والتّلفزيّة، وخاصّة منها الفضائيات الّتي هي ملْك خواصّ مرتبطة بالجهات والأطراف الممولّة لنشاطها، بحكم أنّ مواقفها وآراءها تحكمها الاعتبارات الاقتصاديّة والمصلحة الماليّة قبل أيّ اعتبار آخر.

ومع تعدّد الأطراف الإعلاميّة والاتّصاليّة التي في إمكانها لعب دور في المحيط السياسي لبلد ما، فإنّه بتطور التقانات الحديثة، وخاصّة منها تقانات الاتصال، أصبح في الإمكان تفعيل الجانب التّحاوري تماشياً مع الملتيميديا التي تقوم على التفاعلية.

إنّ التّحاور المفتوح عبر شبكة الإنترنت، وعبر تبادل البريد الإلكتروني، يفسح المجال أمام كلّ الأطراف، بما فيها المناوئة للفاعل السّياسي، لتمرير مواقفها دون التقيّد بالضّوابط المتعارف عليها. وهذا من شأنه أن يدفع الأطراف السّياسيّة، والأحزاب بصفة خاصّة، إلى مزيد من اليقظة واستنباط آليات جديدة كفيلة بمواصلة تدعيم حضورها على السّاحتين المحليّة والدّوليّة، لبلورة مواقفها وتوجّهاتها، والردّ على الأطراف الأخرى.

إنّ تطور تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، الذي بات واقعاً ميدانياً يلمسه الجميع في حياتهم اليومية بحكم ما يشهده هذا القطاع من نموّ متواصل، أفرز ــ بدوره ــ واقعاً جديداً، يوفّر للنّشاط السّياسي آليّات جديدة، وأنماطاً مستحدثة لكيفيّة ممارسة العمل السّياسي والتّحرك الميداني. فبحكم تطوّر الإنترنت، الّتي تمثّل أكبر شبكة كونيّة تفاعليّة متعدّدة الوسائط باعتبار إمكانيّة جمعها للنّص والصّوت والصّورة معاً، أصبح إنتاج المحتوى المتعدّد الوسائط، والنفاذ إليه، أمراً في متناول الجميع أينما كان تموقعهم جغرافيّاً، ومهما كان دورهم في الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة.

وعلى هذا الأساس، في إمكان أيّ شخص ــ اليوم ــ أن ينشر ما يريد، وأن يبلّغه بصفة تكاد تكون حينيّة إلى مئات الملايين من المرتبطين بالشّبكة دون تدخّل أيّ طرف آخر، إذ يبلغ عدد مستعملي الإنترنت في العالم إلى موفّى نيسان/أبريل ٢٠٠٨ أكثر من ١,٤ مليار مستعمل[١٤]. وهو ما يمثّل ــ في حدّ ذاته ــ أفقاً رحباً لمزيد من الدعم لنشاط الأحزاب السياسي. كما يمثّل في الوقت نفسه تحدّياً يستوجب رفعه، حفاظاً على المكاسب الوطنيّة واستقلاليّة الحياة السّياسيّة الوطنيّة.

إنّ حضور الفاعل السّياسي بصفة مكثفة وفعّالة على شبكة الإنترنت، وتحديداً ضمن منتديات الحوار وقوائم التّخاطب الإلكتروني، أصبح مسألة ملحّة اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، وذلك لاستقصاء كلّ ما قد ينشر على الشّبكة، وما من شأنه أن يهدّد مكاسب الفاعل أو يشكّك فيها، ثمّ تحليله والتصدّي له بالحجّة والبرهان. كما أنّ مواكبة المستجدّات الّتي تنشر على الشّبكة ومعالجتها يمثّل ــ اليوم ــ أمراً استراتيجياً لبلورة المواقف وتطوير المناهج، بما يدفع النشاط السياسي إلى الأفضل، تحقيقاً للأهداف المرسومة داخل الأحزاب ذاتها.

وفي هذا السّياق العام من تناول مسألة كيفيّة استغلال التقنيات الحديثة للاتّصال في مجال العمل السّياسي، يمكن أن يتأكد أكثر دور الأحزاب السّياسيّة في توظيف التقانات الرّقميّة لتطوير عملها السّياسي. فالأحزاب السّياسيّة في البلدان المتقدّمة تستطيع ــ اليوم ــ توظيف التقانات الحديثة للاتّصال لتطوير ممارستها للعمل السّياسي، وتكوين الأطر عن بُعد، وربط قنوات الاتّصال والتّواصل مع المنخرطين فيها عبر الشّبكة، واستقطاب المنخرطين الجدد عبر الشّبكة أيضاً.

ويمكن لهذه الأحزاب أن توظّف الإعلاميّة والإنترنت في إحداث وتحيين بنوك المعطيات المتعلّقة بالانخراطات، والترشّحات، والكفاءات، وعناوين الجمعيّات وأصنافها والمسؤولين فيها، مع الاهتمام بموقع الحزب ذاته على شبكة الإنترنت، وتحيينه باستمرار. يضاف إلى ذلك كله العمل المتواصل على الإكثار من المواقع المساندة، وإنتاج محتويات رقميّة

(١٤) «Répartition des internautes par continent,» *Le Journal du net* (avril 2008), <http:// www.journaldunet.com>, Rubriques: Chiffres clés (source: Internet World Stats, 2006), pp. 1 et 3.

عبر تركيز وحدة للإنتاج في هذا المجال، نظراً إلى الاهتمام المتزايد لدى الكفاءات والنّخب والشّباب بهذه الآليّات الجديدة للعمل السّياسي والتحرّك الميداني النّافذ.

ثمّ إنّ هذه التّقنيات المتطوّرة تمكّن الأحزاب من وضع «أجندة» عمل تركّز في الأساس على أهمّ المحطّات والمواعيد الانتخابيّة، سواء تعلّق الأمر بالإعداد المسبق للمواعيد السّياسيّة الكبرى كالانتخابات الرّئاسيّة والتّشريعيّة أو البلديّة، قصد إشراك أكبر عدد ممكن من فاعلي الحزب فيها، أو من خلال انتقاء المرشّحين من ضمن هؤلاء الفاعلين حتّى لا يصبح المرشّح عبئاً على الحزب.

ويتدعّم هذا العمل داخل الأحزاب السّياسيّة باستغلال الإنترنت لتعبئة الموارد الماليّة الضّروريّة لإنجاح هذه المحطّات السّياسيّة، الّتي منها أيضاً مؤتمرات الأحزاب. وتشكّل هذه المؤتمرات مواعيد سياسيّة مهمة، وخاصّة بالنّسبة إلى الأحزاب المضطلعة بأعباء الحكم، نظراً إلى أن هذه المؤتمرات والتوجّهات الّتي ستصدر في لوائحها هي الّتي ستكون برنامج عمل الدّولة والحكومة بعد النّجاح في الانتخابات.

ويمكن في مستوى آخر توظيف التّكوين عن بُعد عبر شبكة الإنترنت (E. learning) لتكوين الملاحظين الّذين سيحضرون مكاتب الاقتراع يوم الانتخابات، حتّى يكونوا ملمّين بأحكام المجلّات الانتخابيّة لبلدانهم، وما يتّجه القيام به في كلّ الحالات العاديّة وغير العاديّة لسير العمليّة الانتخابيّة.

وتوظّف هذه الأهداف والتوجّهات في تنفيذ الوعود الانتخابيّة للأحزاب، لأنّ بقاء الحزب في الحكم مرتبط بمدى تحقيقه لهذه الوعود، ومرتبط بمصداقيّته إزاء النّاخبين. وينعكس هذا على العلاقة المتينة بين النّاخب والمنتخب. وهو ما حتّم إيجاد لوحة لمتابعة الأهداف الّتي تمّ الوعد بها، ومدى إنجازها بصفة دقيقة[١٥].

في مستوى آخر، يمكن للأحزاب السّياسيّة أن تطوّر حضورها في الفضائيّات التلفزيّة العالميّة لتبلّغ توجّهاتها، وتمرّر مواقفها، وتستميل المتعاطفين الجدد الّذين بإمكانها أن تحوّلهم في مرحلة لاحقة إلى منخرطين ضمنها. وهذا أمر مهم جدّا في العمل السّياسي الحديث. والأهم هو عدم الاكتفاء بدور الدفاع والرّد على المناوئين، في ضوء تنامي ظاهرة الإذاعة والتّلفزة عبر شبكة الإنترنت، إذ نجد إلى موفّى شباط/فبراير ٢٠٠٨ أكثر من ٣٨,٦ مليون مساحة مخصّصة على شبكة الإنترنت لإرسال وبثّ البرامج الإذاعيّة والتّلفزيّة مباشرة[١٦]. وهو ما يستوجب الإحاطة بالإعلاميّين لقربهم من الرّأي العامّ الّذي يساهمون في التّأثير فيه، وتمرير المعلومة إليه في الدّاخل والخارج.

---

(١٥) يمكن إعطاء مثال حزب التجمع من أجل حركة شعبيّة في فرنسا الّذي وضع لوحة متابعة مماثلة في موقعه على الإنترنت. ويمكن لكلّ مواطن أو أيّ كان أن يدخلها ليتابع مدى توفّق الحزب في إنجاز هذه الوعود، وإلى أيّ مرحلة وصل في ذلك.

(١٦) Rubriques: Tv/Radio cour Internet, février 2008, p. 1, < http://www.google.com > .

في هذا السّياق، لم يعد خافياً عمل الأحزاب السّياسيّة على إحداث قاعدة اتّصالات هاتفيّة عبر الرسائل القصيرة النصيّة والمصوّرة (SMS) و(MMS) المعتمدة في الهاتف الجوّال، وعلى تشجيع النّسيج الجمعيّاتي القريب منها والمتعاطف معها، لتّتخذ الجمعيّات موقعاً جديداً ضمن المجتمع المدني العالمي كشريك للأحزاب والحكومات، وكامتداد لها في عملها السّياسي. وهو ما تحقّق خلال القمّة العالمية حول مجتمع المعلومات، الّتي احتضنت مدينة جنيف السويسريّة مرحلتها الأولى في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، ومدينة تونس مرحلتها الثانية في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥[١٧].

كما قام كثير من الأحزاب في البلدان المتقدّمة خلال السّنوات الأخيرة بتركيز وحدات إعلاميّة متطوّرة تعتمد كقاعدة معلومات أو بنك معطيات يستعمل الحواسيب كأنظمة للمساعدة في التّحليل السّياسي، وكشبكة محلّية (Intranet) للعمل الجماعي.

إنّ هذه التحوّلات المهمة في توظيف الرّقمي لفائدة السّياسي تجعلنا نتحدّث عن بروز صنف جديد من الفاعل السّياسي، يمكن تسميته ــ مثلاً ــ السّياسي الإلكتروني أو المناضل السّياسي الإلكتروني (e-politicien). ويتحرّك هذا السّياسي الجديد ضمن فضاء سياسي مستجدّ تحكمه تقانات المعلومات والاتّصال، الّتي تغيّر شكل الأحزاب السياسيّة من أحزاب تقليديّة إلى أحزاب إلكترونية.

ويجاري الفعل السّياسي هذا النّسق، فتبرز على السّاحة تنظيمات جديدة، فردية كانت أو جماعيّة، تمتلك القدرة على الفعل السّياسي وتحريك الجموع البشرية لغايات اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة تحكمها وتحرّكها خلفيات سياسيّة بالتّأكيد[١٨].

وفي سياق هذا التطوّر التقاني وهذا الإقبال الكبير على استعمال وسائل الاتّصال الحديثة، وخاصّة شبكة الإنترنت، أصبحت الأحزاب السّياسيّة في البلدان المتقدّمة بداية من سنة ١٩٩٩ تقريباً (وخاصّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وفرنسا وألمانيا) تلجأ إلى إدارة حملاتها الانتخابية من خلال مواقع الوب الخاصّة بالحملة، والّتي تكون تفاعلية (Interactif) في غالب الأحيان. فشبكة الإنترنت تحتكر ــ اليوم ــ التأثير الأعظم في صناديق الاقتراع.

ويعتمد المرشّحون للانتخابات السياسيّة، الرئاسيّة منها أو البرلمانيّة، التقانة الحديثة،

(١٧) انظر: «برنامج عمل تونس بشأن مجتمع المعلومات؛» «أجندا تونس؛» «بناء مجتمع المعلومات: تحدّ عالمي في الألفيّة الجديدة،» الوثيقة ١٢، WSIS-03/GENEVA/DOC/4-A، و«خطّة العمل،» الوثيقة ١٢، WSIS-03/GENEVA/DOC/5-A، أوراق قدمت إلى: القمة العالمية لمجتمع المعلومات، جنيف ٢٠٠٣- تونس ٢٠٠٥، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣، <http://www.itu.int/wsiw>.

(١٨) يمكن العودة إلى الصحف المصرية الصادرة خلال النصف الأوّل من شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٨ للاطلاع على تفاصيل الأحداث الّتي شهدتها محافظة «المحلّة» بجمهوريّة مصر العربية، وأدّت إلى حالات وفاة وسقوط العديد من الجرحى. وقد انطلقت هذه الأحداث من دعوة أطلقتها فتاة عبر شبكة الإنترنت للنزول إلى الشارع والتظاهر احتجاجاً على الزيادات في أسعار المواد الغذائية. وتمّ تبادل هذه الدّعوة للاحتجاج عبر مواقع الوب والمدوّنات الخاصّة للشباب المستعمل للإنترنت.

فيما يمكن تسميته «اللجوء الإلكتروني»، للترويج لأفكارهم السياسية ومشاريعهم التنمويّة لإدارة شؤون مناطقهم وبلدانهم في صورة كسب ثقة الناخبين والفوز بكرسي الرئاسة أو مقعد في مجلس النّواب (مجلس الشعب) أو مجلس الشيوخ (مجلس المستشارين). ويرى البعض أنّ هذه العملية هي استغلال للرّقمي لترويض النّاخبين.

وقد أفرز هذا الواقع السياسي الانتخابي الجديد بوادر حرب سياسيّة إلكترونية (Guerre politique électronique) بين المرشّحين لتولّي منصب رئاسة الجمهورية خاصّة، حيث أصبحت شبكة الإنترنت أداة سياسية فعّالة تحسم من خلالها التقانة مصير السّباق نحو قصر الرئاسة[١٩].

هذا من النّاحيّتين السياسيّة والحزبية. أمّا من النواحي الإجرائيّة والتّنظيميّة للانتخابات، فيبدو أنّ هذه الأخيرة تسير نحو التّغيّر أيضاً، وذلك في اتّجاه إدخال نظام جديد للتصويت يرتكز على التقانات الحديثة، ويختلف عن الطرق التقليدية المعتادة. وينتظر أن يتمّ اعتماد هذا النظام الجديد خلال الانتخابات الرّئاسيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨.

ويستخدم نظام التّصويت الجديد أجهزة إلكترونيّة معيّنة تتحكّم في عملية الانتخابات وفرز الأصوات. ورغم أهميّة هذا النّظام في توفير الوقت والجهد، فإن خبراء أمنيين يعتقدون إمكانيّة تعرّضه للقرصنة؛ إذ اكتشف الفريق المنوط به العمل مع هذا النظام أنّه يمكن دسّ فيروس إليه، ونشره من خلال قاعدة البيانات إلى جميع أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية، مما لا يسمح بإعطاء نتائج دقيقة أو موثوق بها للانتخابات، وذلك على الرغم من أنّ نظام التصويت الإلكتروني يعتمد على ثلاثة أنظمة تحظى بالشهرة والمصداقية لدى عامّة الأمريكيّين[٢٠].

٢ ـ رقمنة الشائعة السّياسيّة

إنّ التحوّلات العالميّة المتسارعة قد أفرزت مجالاً آخر للممارسة السّياسيّة توظّف من خلاله تقانات الاتّصال الحديثة لتجسيم هذا الفعل الممارساتي الذي يمثّل جزءاً لا يتجزّأ من العمل السّياسي. هذا الفعل هو الشائعة بأنواعها: السّياسيّة أوّلاً، والسّياسيّة ثانياً بغلاف اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي أو علمي أو غير ذلك. فكلّها في النّهاية تؤدّي عملاً سياسياً لفائدة الأحزاب والأنظمة السّياسيّة.

---

(١٩) يمكن العودة إلى المواقع الإلكترونية لكل من هيلاري كلينتون وباراك أوباما وجون ماكين المترشحين إلى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تحوّلت مواقعهم الإلكترونية خلال سنة ٢٠٠٨ إلى ساحة معركة تمّ من خلالها التنافس في عرض الأفكار والمشاريع، وكذلك تبادل التّهم وتشكيك كل مترشح في المرشح الآخر، في محاولة لإغراء الناخب السّياسي والتأثير فيه لربح صوته يوم الاقتراع خلال الانتخابات الرّئاسيّة المقرّرة لشهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨، انظر: «OBAMA'08,» < http://www.baracobama.com >, and «Hillary for President,» < http://www.hillaryclinton.com >.

(٢٠) انظر: **البيان** (تونس) (٢٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٨)، ص ١٥.

ويمكن ـ في هذا السّياق ـ أن نعرّف الإشاعة بأنها «خبر غير مؤكّد أو غير رسمي تداولته الألسن» في الشارع أو عبر وسائل الاتّصال، بما فيها الوسائل الحديثة، مثل الإنترنت والرسائل القصيرة النصيّة (SMS) والرسائل المصوّرة (MMS) (شائعة مصوّرة). وهذا يعني أنّه يوجد فرق بين الشائعة والمعلومات الثّابتة أو الخبر الرّسمي المؤكّد.

إنّ وسائل الاتّصال الحديثة، من هذا المنطق، وسيلة لنشر الخبر أو الشائعة على حدّ سّواء. وإنّ تقانات الاتّصال والمعلومات أداة فاعلة لنشر الشائعة وتمريرها عبر العالم، وفي أيّ وقت، دون الحاجة إلى آليات مادية يمكن حجزها ووقف نشرها.

وقد أصبحت التّكنولوجيات الحديثة للاتّصال وسيلة لاختراق الحدود والقيود[٢١]، حيث سمحت الإنترنت عبر مختلف المواقع المؤسّساتيّة و الخاصّة و منتديات الحوار بتمرير كمّ هائل من الأخبار غير الصّحيحة، وغير المؤكّدة، بمعنى الشائعات. ويمكن ـ اليوم ـ لشخص واحد على الشّبكة إطلاق الشّائعات ونشر الأخبار الكاذبة. وفي سياق الحديث عن الشائعة والخبر الكاذب عبر وسائل الاتّصال الحديثة، يمكن الإشارة إلى المراسلات غير المرغوب فيها (Spams) الّتي تمرّر عبر البريد الإلكتروني وعبر الرسائل القصيرة النّصّيّة والمصوّرة (SMS) و(MMS) دون إذن أو موافقة أو رغبة المتلقّي لها. وعادة ما يكون محتوى هذه الرسائل إشهاريّا لفائدة منتج اقتصاديّ أو موقف سياسيّ أو فكر دينيّ، مع تعمّد توجيهه بشكل خاصّ إلى الأطفال الّذين لهم طاقة تقبّل واسعة. ويعتبر بعض المختصّين أنّ ٧٤ بالمئة من رسائل البريد الإلكتروني هي رسائل غير مرغوب فيها[٢٢].

إنّ العصر الذي نعيشه هو عصر المعلومات، ومجتمعنا المعاصر هو مجتمع المعلومات، حيث إنّ بعضهم وصف المعلومات بأنّها الحاجة الخامسة للإنسان بعد الماء والهواء والطعام والمأوى. والمعلومات هي ذلك الشيء الذي يغيّر الحالة المعرفية للشخص، ولقناعاته وتوجّهاته واختياراته في موضوع ما.

إنّ المعلومات هي الوعاء الأساسي الذي تعبّر من خلاله الثقافة والمجتمع، وهي المرآة التي تعكسهما. كما أنّها ركن أساسي ثابت في التقانة الحديثة، مفهوماً ومصطلحاً وتشكّلاً، والتي يطلق عليها اسم تقانات المعلومات والاتصال الحديثة، نسبة إلى المعلومة في صيغة الجمع تحديداً. والمعلومة متحرّكة في الزمان والمكان، وهي ليست مجرّد فكرة أو معطى إعلامي، بل تحوّلت في الوقت الراهن إلى سلعة خاضعة لقانون السوق، قانون العرض والطلب، قبل أن تكون خاضعة لقواعد أخرى يفترض أن تقترن بها في الأصل، من قبيل القواعد الأخلاقية والاجتماعية المدنية.

وقد أصبحنا نعيش كلّ لحظة تحت ضغط هائل من المعلومات. وكلّ معلومة تصلنا تحمل في ثناياها رمزاً ثقافياً واجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً خفيّاً، نستهلكه دون أن نفكّر

---

(٢١) الانتخابات الفرنسية ـ ربيع ٢٠٠٧، مثلاً: تمّ نشر تقديرات الانتخابات ساعات قبل غلق المكاتب الانتخابية، وذلك من قبل المدوّنات الخاصّة عبر شبكة الإنترنت Blogs.

(٢٢) «Usage de l'e-mail dans le monde,» p. 2.

فيه. هذا هو حال المجتمعات المستهلكة للمعلومة دون القدرة على إنتاجها، ودون القدرة على التّمييز الكلّي بين المعلومة الصّحيحة والمعلومة الخاطئة، بين المعلومة النّزيهة البريئة والمعلومة المغرضة.

ينسحب هذا الواقع على كلّ المجتمعات التي تعيش مختلف فئاتها تحت فيض هائل من المعلومات، ليس لها القدرة على التحكم في مصادر إنتاجها ونشرها وترويجها، وليس لها القدرة أيضاً على تغييرها وتكييفها أو التأثير فيها. فالمعلومة أصبحت مجالاً رحباً للمنافسة، التي تتطلب شروطاً جديدة تعجز عنها الاقتصاديات الوطنية ذات الإمكانات المحدودة من حيث القدرة على التنظيم والنمو والدعاية والتسويق، وتعجز عنها المنظومات السياسيّة المحلّية الّتي تفتقد إلى الموارد البشرية الرّافدة والقوى المالية والإعلاميّة المتبنّية والدافعة. هذا، ما جعل بعض المفكّرين يصرّون على القول بأنّ المعلومات هي الأساس في انقسام الدول في عالمنا المعاصر إلى فئتين: دول متقدمة وأخرى متخلّفة، وأنّ الفجوة التّي ينبغي تخطّيها لدفع عجلة التنمية في الكثير من الدول إنّما هي فجوة في تيسير سبل الوصول إلى المعلومات وتداولها وإنتاجها وصناعتها ونشرها وترويجها.

إنّ العبرة ليست بوجود المعلومات، وإنّما بتوفّر مقوّمات استثمارها. فاستثمار المعلومات يعني الرشد والصواب، بينما يعني تجاهلها الخلط والاضطراب. وإنّ استثمار المعلومات ــ اليوم ــ لم يعد هو نفسه ذلك الاستثمار المعتمد خلال السّنوات السابقة، دون العودة بعيداً إلى العقود والقرون الماضية. فلم يعد الهاجس هو المعلومة بحدّ ذاتها، بقدر ما أصبح موضوع حداثة المعلومة (New)، وأسلوب تقديمها (Le Look) ثم (Le New look)، ومدى إثارتها، وحتّى شريحة الناس الموجّهة إليهم، هو العامل المهم لنجاح إيصال المعلومة، وتحقيقها لنتائج مرجوّة. فنحن في عصر تتضاعف فيه المعلومات بشكل سريع، وتصبح أكثر عرضة للتّقادم، وانتهاء الفعالية ونقطة الإثارة والاهتمام.

إنّ البحث عن الإثارة والاهتمام في التعامل مع المعلومة الحديثة قد فرض ــ اليوم أكثر من أيّ وقت مضى ــ إيلاء أهمّيّة خاصّة لفنّ التّوصيل، وأسلوب التّقديم، وقالب المعلومة، أكثر من المعلومة بحدّ ذاتها وإيصالها في الوقت المناسب، في ضوء هذا المدّ المعلوماتي المتدفّق من كل صوب وموقع. وضمن فنّ التّوصيل هذا، بما يختزنه من مؤثّرات تقانية متطوّرة، قد تتسرّب الشائعة كشكل من أشكال تمرير المعلومة الحقيقية أو الكاذبة. فالمعلومة، لم تعد مقروءة أو مسموعة فقط. وقد لا تنتقل بهذه الطرق، فتحتاج إلى الصوت والصورة والمؤثرات الفنية لكليهما. وبقطع النظر عن وجود معلومة يراد إيصالها إلى الناس، وبقطع النظر أيضاً عن فنّ توصيل هذه المعلومة الذي يستهوي النّفس البشرية، فإنّ المعلومة لا بدّ أن تكون صادقة وإلّا تحوّلت إلى خيال وإشاعة، لأنّ المعلومة مشتقّة من العلم الذي هو في حقيقته معرفة الشيء على ما هو عليه. وتحتّم هذه القاعدة المعلوماتية النبيلة معرفة الآخرين وأساليب تفكيرهم، ليتمّ عرض المعلومة بطريقة فنية تجمع بين صدق المحتوى والإبلاغ، وحسن العرض ونفاذه.

لقد تطوّرت وسائل نقل المعلومة وإيصالها إلى الآخر. فتدرّجت تاريخياً عبر العصور

من الخطاب المباشر للأفراد، ومن الرسومات والنقوش الأثرية، إلى الشعر والمسرح، فإلى الكتابة الورقية (الكتب ثمّ الصحف والمجلات...)، فإلى المطابع، فظهور الإذاعة المسموعة (الراديو)، فالمرئية (التلفزة)، ثم أخيراً إلى عالم الحاسوب والإنترنت والهاتف الجوّال، بما أفرزته من وسائل إعلامية بالنص والصوت والصورة مع إمكانية تخزينها ونقلها في لمح البصر.

إنّ هذه التقنيات المتطوّرة في نقل المعلومة قد ساهمت بدورها في تكثيف الشائعة، وبالتالي توظيفها لفائدة الفاعل السياسي والأحزاب السّياسيّة. فالمعلومة هي أهمّ سلاح يمتلكه القويّ، أو من يريد أن يصبح الأقوى. وفي هذا السّياق، تتدخّل الدولة، ويتدخّل السياسي، مثلما يتدخّل الفاعل والعامل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

فهل يمكننا الحديث، إذاً، عن صناعة الشائعة عبر وسائل الاتّصال الحديثة؟

هل في إمكان الفاعل السّياسي الاستفادة من الشائعة في تحرّكه السّياسي؟ أم أنّه مطالب بمعالجتها والتّصدي لها؟

كيف يتحرّك؟ كيف يردّ على الشائعة عبر الوسائل الحديثة للاتّصال؟

كيف يتصرّف مع الرّسائل غير المرغوب فيها ؟

هل يتحرّك بسرعة ويعتمد ردّ الفعل الفوري في مواجهة الشائعة والرّسائل غير المرغوب فيها؟

وكيف يحدّد شكل التعامل مع الشائعة ومع الرّسائل غير المرغوب فيها؟

خاتمة

إنّ هذا الاستعراض لمزايا الرّقمي على العمل السّياسي يجعلنا نؤكّد أربع نقاط أساسيّة لتطوير آليّات العمل السّياسي. وتتمثّل هذه النّقاط في ضرورة مزيد من الاستهداف للخطاب السّياسي حسب وسيلة الاتّصال المعتمدة وطبيعة المتلقّين أو الجمهور المستهدف، وفي الحضور المستمرّ على الشّبكة وضمن وسائل الاتّصال المختلفة، وكذلك تطوير المحتوى السّياسي باستعمال التّقنيات الجديدة للاتّصال، واستعمال التقانات الحديثة للعمل السّياسي وتوظيفها لتطوير الممارسة السّياسيّة من حيث التّحليل والتّوثيق والارتباط بالشّبكات العالميّة. فتقانات المعلومات والاتّصال تمثّل ــ اليوم ــ فضاء جديداً للعمل السّياسي، إذ تتيح المشاركة اليوميّة المباشرة في الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة، وتمكّن عبر شبكات الاتّصال المتطوّرة من تكثيف العلاقات التّفاعليّة (Interactif) الحينيّة بين المواطنين من جهة وهياكل الدّولة من جهة أخرى لحلّ الإشكاليّات الظّرفيّة والاستجابة السّريعة لطلبات المواطن. وتبرهن هذه التحوّلات العميقة على أنّ ممارسة الحياة السّياسيّة تتأثّر اليوم إلى حدّ كبير بتطوّر تقانات المعلومات والاتّصال. فهل سنتحدّث قريباً عن السّياسة الإلكترونيّة (e-politique)، والسّياسة المتنقّلة (m.politique) على إيقاع التّجارة المتنقّلة (m.commerce)، والأعمال المتنقّلة (m.business) بعد أن تحدّثنا عن السّياسة المعولمة؟ □

المراجع

الجموسي، جوهر (٢٠٠٧). **المجتمع الافتراضي**. تونس: نوفابرنت. ص ٢٤.

حميدة، مخلوف (٢٠٠٤). **سلطة الصورة: بحث في إيديولوجيا الصورة وصورة الإيديولوجيا**. تونس: دار سحر. ص ٧.

زايد، محمد بن عبد اللّه (١٩٩٩). **شبكات تراسل المعطيات**. تونس: المؤلف. ص ٢٢٠.

شيللر، هربرت أ. (١٩٩٩). **المتلاعبون بالعقول، كيف يجذب محرّكو الدّمى الكبار في السّياسة والإعلان ووسائل الاتّصال الجماهيري خيوط الرّأي العام؟**. ترجمة عبد السلام رضوان. ط ٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص ١٢٧. (عالم المعرفة؛ ٢٤٢)

نايبور، آلان (٢٠٠٠). **الإنترنت**. ترجمة مركز التعريب والبرمجة. بيروت: الدار العربية للعلوم. ص ٨.

Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Ed. du Seuil.

Dhafrallah, Mhiri (1997). *Internet pour tous*. Tunis: Script.

Gagnon, Eric (1994). *What's on the Internet*. FairFax, VA: Internet Media Corporation. p. 20.

MacLuhan, Herbert Marshall (1967). *La Galaxie Gutenberg: Face à l'ère électronique: Les Civilization de l'âge oral à l'impimerie*. Trad. Française par Jean Paré. Paris; Tours: Mame. p. 28.

Ramonet, Ignacio (1999). *La Tyrannie de la communication*. Paris: Galilée. (L'Espace critique)

عنف الرجل ضدّ المرأة وانعكاسه على سلوك الطفل: دراســـة حالـــة

أنيسة بريغت عسوس(*)

جامعة عنابة ـ الجزائر.

مقدمة

إن ظاهرة عنف الرجل ضدّ المرأة ليست وليدة الساعة، فهي ليست كما يريد البعض أن يربطها بالحضارة الحديثة أو بخروج المرأة إلى العمل، بل هي قديمة قدم الزمن، إذ إننا نجد المرأة في العالم عامة، وفي الجزائر خاصة، تتعرض يومياً لسوء المعاملة من قبل زوجها. وتنتج من هذه الظاهرة آثار وأعراض فيزيولوجية تتمثل في شعور الأطفال بالاضطراب السلوكي والتوتر وعدم الطمأنينة، والإحساس بعدم الارتياح لوجود آبائهم في البيت، كما أنها تسفر عن تدمير الروح والنفس لديهم، فيصابون بالإحباط، ويفقدون الثقة بالنفس وبالآخرين، ويؤدي بهم ذلك إلى أن يصبحوا عنيفين مع أقرانهم في الحيّ والمدرسة، ويسقطون تلك التربية الخاطئة والمشوّهة على أسرهم في الكبر.

وفي سعينا إلى مناقشة هذا الموضوع، يجدر بنا التطرق إلى تحديد المفاهيم الأساسية للدراسة وأهم النظريات المفسّرة للسلوك العنيف، وعوامل ممارسة العنف ضدّ المرأة، ومدى تعرّض النساء الجزائريات للعنف. كما يجدر التطرق أيضاً إلى الدراسات التي لها علاقة بآثار مشاهدة العنف بين الزوجين والإجراءات الميدانية المتخذة بشأنها، ثمّ نلخص بعض الحالات التي تدرج تحت العنف الأسري، من أجل تبيّن مدى انعكاس تلك الممارسات العنيفة على سلوك الطفل. وأخيراً، نقدم أهم العوامل التي حالت دون رفع زوجة من الزوجات قضية من هذا النوع أمام العدالة.

أولاً: تحديد المفاهيم الأساسية

١ ـ مفهوم العنف

يشير لفظ «العنف» في اللغة العربية إلى «التعبير» و«اللوم» و«التوبيخ» و«التفريغ».

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

كما يتضمن أيضاً أنواعاً كثيرة من الأذى، مثل اغتصاب المرأة، واستخدام الشدّة والقسوة (ابن منظور، ١٩٩٤: ٢٠٧) كما يعني العنف: «الفعل الخشن الفظّ الذي يهدف إلى الضغط وإرغام الآخرين» (خليل، ١٩٨٤: ١٣٨).

وقد تناولت العلوم الاجتماعية مفهوم «العنف» من جوانب مختلفة، إذ يعرّف سعد المغربي، المختص بعلم اجتماع العنف، بأنه: «استجابة تتميز بصيغة انفعالية شديدة تنطوي على انخفاض في مستوى البصيرة والتفكير». والعنف لا يرتبط بالضرورة بالشرّ والتدمير. فقد يقال «إن فلاناً يحبّ بعنف، أو يكره بعنف، أو يعاقب بعنف» (أبو العزائم، ١٩٩٧: ١٠١). في حين يرى إسنارد (Issnarde) أن العنف: «كغيره من أشكال السلوك هو نتاج مأزق علائقي يصيب الشخص ذاته لتدميره في الوقت نفسه الذي ينصبّ فيه على الآخر لإبادته، إذ تشكّل العدوانية طريقة معيّنة للدخول في العلاقة مع الآخر» (إسنارد، ١٩٦٣: ٣٠٠).

ويركّز بعض العلماء في تعريفهم «العنف» على الجانب العدواني، إذ يرى سيد عويس أن العنف هو: «سلوك عدواني، أو هو وليد الشعور بالعداوة قد يوجّه ضدّ الطبيعة، أو يوجّه من أفراد إلى أفراد، أو من أفراد إلى جماعات منتظمة، أو من جماعات منتظمة إلى جماعات أخرى منتظمة» (أبو العزائم، ١٩٩٧: ١٠٢).

ويرى عبد الرحمن عيسوي أن العنف هو: «ممارسة القوة فوق إرادة الناس، إذ يعني ذلك إثارة الفزع والهلع والخوف في الناس» (عيسوي، ١٩٨٤: ٨٩). ومن جهة أخرى، يركّز الكثير من العلماء اهتمامهم على الجوانب النفسية، إذ يدّعي مصطفى حجازي أن العنف هو: «لغة التخاطب الأخيرة الممكنة مع الواقع والآخرين، حيث يحسّ المرء بالعجز عن إيصال صوته بوسائل الحوار العادي، حين تترسخ القاعدة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيمته» (حجازي، ١٩٩٧: ٢٥٣).

ويبدو تعريف حجازي ناقصاً، إذ لم يتطرق الباحث إلى الجوانب النفسية التي تؤدي إلى العنف، بينما يُعتبر تعريف مصطفى عمر التير مكملاً له، إذ يقول هذا الأخير إن العنف هو «الاستعمال غير القانوني لوسائل القسر المادي والبدني ابتغاء تحقيق غايات شخصية أو اجتماعية، على أنّه في جوانبه النفسية يحمل معنى التوتر والانفجار، التي تسهم في تأجيجها داخل الفرد والجماعة عوامل كثيرة...»[١].

وبشكل عام، فإن علماء النفس والاجتماع والأطباء النفسانيين يتفقون على أن الغضب هو من الدوافع الغريزية الموجودة في طبيعة الإنسان، وأن التصرّف العنيف سببه الشعور بالغضب من موقف معين (Bandura, 1977; Farrington, 1977).

وهناك من يرى أن العنف هو الردّ السريع المصحوب بعصبية، أو لحظات غضب متفاوتة، أو انفعال داخلي متبوع باعتداء لفظي أو جسدي على الآخر نتيجة ضغوط حياتية أو موقف ما. أما العنف ضدّ المرأة فقد يشمل العنف الجسدي والنفسي الموجّه ضدها داخل

(١) **مجلة مودة** (أبو ظبي)، العدد ١٣ (تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠١)، ص ٨.

الأسرة أو في المجتمع الكبير. ويتمثل في الضرب المبرح، وسوء معاملة المرأة، والاعتداء الجنسي، والاستغلال، والانتهاك الجنسي، وتهديدها في مكان العمل أو غيره، والدعارة القسرية، والعنف المدعم من قبل الدولة[٢].

هذا ويتمثّل العنف ضدّ المرأة في ضرب الزوجة أمام الأبناء أو الآخرين، حيث يؤدي ذلك إلى أضرار بالغة وجروح خطيرة، إلا أن هذه التعاريف قد ركّزت على استخدام القوة البدنية ولم تتطرق إلى الصور الأخرى للعنف ضدّ المرأة، إذ إنَّ العنف لا يقتصر على الضرب والأذى الجسدي، بل إن هناك صوراً عديدة له تسفر عنها أضرار نفسية تؤدي بدورها إلى زعزعة أمن الأسرة وتهديد استقرارها. وقد تؤدي في النهاية إلى تفكّك الأسرة وتشرّد الأطفال. وتتمثل هذه الصور في الآتي:

أ ـ العنف النفسي: يتمثل في ممارسة ضغوط نفسية، كالتهديد بالطلاق أو الطرد، أو الزواج من امرأة أخرى، أو الخيانة الزوجية التي تولّد الشك والغيرة والقلق، وبالتالي تخلق خلافات أسرية حادّة. ويكون أيضاً بالإهانة والتحقير والتهديد بالحرمان من الأبناء الذي يخلق حالة اكتئاب واضطراب حادّ عند المرأة وعند أطفالها.

ب ـ العنف العاطفي: يتمثل في جفاف العواطف، والقسوة في المعاملة، والحرمان من الكلمة الطيبّة، والعشرة اللطيفة مدّة طويلة، وعدم الاهتمام بالزوجة وحرمانها من الحماية والرعاية والتغذية، ومن الحقوق الشرعية. وهذا النوع يمَسّ مشاعر الأطفال.

ج ـ العنف التعسّفي: كالحرمان من الإنجاب وزيارة الأهل أو الوالدين، ومنع الزوج خروج الزوجة من البيت نهائياً، وعدم فتح باب البيت لأحد في أثناء غيابه. وكذلك حرمانها من الوظيفة حتّى في حالة عدم قدرته على الإنفاق عليها وتلبية حاجاتها الضرورية، أو الاستيلاء على راتبها إذا كانت تعمل خارج البيت.

د ـ العنف غير المباشر: ويكون هذا الأخير عن طريق إثارة الذعر والخوف في أرجاء المنزل بالصراخ والسبّ والشتم والهيجان لأتفه الأسباب، وبتحطيم الأواني أو بضرب الأبناء على مسمع من الأم بهدف استفزازها وإثارتها.

٢ ـ النظريات المفسّرة للسلوك العنيف

ترى نظرية **الأصول البيولوجية** أن العنف يرجع إلى أصول غريزية. وفي هذا الصدد يشير فرويد وأتّباعه (١٩٤٠) إلى وجود صفات وراثية تؤثر في السلوك العنيف لدى الإنسان، وأن للإنسان طاقة تنبع من غريزة المقاتلة تتولد تلقائياً داخله بصورة مستمرة وبمعدل ثابت، وتتراكم بشكل منتظم مع مرور الزمن (عيسوي، ١٩٨٤: ٣٦).

كما ترى النظرية الفيزيولوجية أن الهرمونات (الأندروجين Androgène) هي السبب المباشر لوقوع العنف بدرجة أكبر لدى الذكور منه لدى الإناث (عيسوي، ١٩٨٤: ٩٠). ورغم

(٢) **الخبر** (الجزائر)، ٢٠٠٦/١١/١٣، ص ١٥.

ما جاءت به هذه النظرية، فإن البعض يرى أن التفسير البيولوجي ليس له قدرة تنبؤية ولا تفسيرية لظاهرة العنف، إذ لا يوجد أي عنصر بيولوجي أو فيزيولوجي مسؤول بشكل خاص عن السلوك العنيف. فإذا كان السلوك العنيف ينبع من غزيرة الإنسان وله صفة وراثية، فكيف نفسّر وجود أفراد عنيفين وأفراد متسامحين في أسرة واحدة. لذلك، فإن التفسير البيولوجي الذي هو غير قابل للاختبار ميدانياً، هو غير قادر على تفسير ظاهرة العنف.

أما بالنسبة إلى نظرية **التحليل النفسي**، فقد أعطى فرويد وأتّباعه أهمية كبرى للغريزة كتفسير للسلوك العدواني، إذ يصنّفها إلى غرائز الذات وغرائز الجنس. فغرائز الذات هدفها المحافظة على الأنا للإبقاء على الحياة، فالنرجسية (أو عشق الذات)، والسادية (أي السلوك العدواني لتدمير الغير)، والمازوشية (أي الفعل العدواني لهدم الذات)، هي أجزاء من غرائز الذات. أما الغرائز الجنسية فهدفها هو إشباع الحاجة الجنسية. فَكُلّ من غرائز الذات أو غرائز الجنس تفسّر عنف الإنسان ضدّ غيره.

وقد ركّز علماء النفس على أهمية العلاقات التي تربط أفراد الأسرة وأثرها في سلوك وشخصية الطفل، حيثُ إنَّ السلوك العدواني هو نتيجة التصدّع الأسري، والتربية القاصرة، والجو الأسري التعيس، والشقاق العائلي، وخبرات الطفولة المبكرة المتمثلة في الصدّ الأمومي (أي رفض الأم ابنها وعدم تقبّله) والانفصال عن الأم خلال السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل، والحرمان العاطفي المبكر والعنف الممارس ضده.

وبالنسبة إلى التحليل النفسي، فإن علم النفس وحده لا يستطيع أن يعمّم ظاهرة العنف. فالعوامل السيكولوجية تظهر في ظروف اجتماعية واقتصادية وثقافية. فلا يمكن للتفسير السيكولوجي مثلاً أن يذهب إلى أن المجتمع كلّه قد أصيب بحالة إحباط أو نوع من السادية أو النرجسية تدفعه إلى القيام بأفعال العنف.

ومن جهة أخرى، ترى نظرية **الإحباط** أن الفرد يصبح عنيفاً نتيجة الإحباط، وأن الظروف الخارجية التي تحدث الإحباط، كالفشل في العمل، أو الاكتئاب التفاعلي نتيجة ظروف صحية، أو اجتماعية أو اقتصادية، هي التي تفجر العدوان. فهناك نوعان من الإحباط: الإحباط الأولي، أو ما يعرف بالحرمان، ويتسم بزيادة التوتر وعدم الإشباع الشخصي الناجمين عن غياب الموقف، والإحباط الثانوي، أو ما يعرف بالنقص الذي يظهر عند وجود موانع في الطريق المؤدي إلى إشباع الحاجة. ويصاحب الشعور بالإحباط انفعالات مثل: الغضب والإثارة والسلوكات الوسواسية والهستيرية.

وقد تعرّضت نظرية الإحباط لقدر من النقد، باعتبار أنّ السلوك العدواني ليس بالضرورة نتاجاً للإحباط، لأنه غالباً ما تكون هناك عوامل صحية أو اجتماعية أو اقتصادية أو أخرى. كما لا ننسى أن العنف الناتج من الإحباط يزول عادة مع زوال الحالة النفسية، وبالتالي فإنه مؤقت أو لا يحدث إلا مع ظهور الظروف الداعية إليه. كما أن الكثير من المواقف المحبطة في حياة الفرد، مثل الشقاء، والبؤس، والفشل، والفقر، والوقوع في الخطأ، وخيبة الأمل، لا تستثير سلوكاً عدوانياً.

وبالنسبة إلى نظرية **الضبط الاجتماعي**، فإن هذا يشمل عمليات التربية الأسرية والتطبيع الاجتماعي الذي ينتج من عملية التنشئة الاجتماعية، بالإضافة إلى احترام قوانين المجتمع (Elliott, Huizinga and Ageton 1985; Gottfredson and Hirschi, 1990).

وبالنسبة إلى نظرية **التعلّم الاجتماعي**، فإن أصحابها يرون أن العنف هو سلوك يكتسبه الفرد عن طريق التعلّم الناتج من عملية اتصال وتفاعل مع أشخاص آخرين، مثل أفراد الأسرة، والمدرسة، والحيّ. وتحدّد الأساليب التي يمكن من خلالها أن يكتسب الفرد السلوك العدواني في الخبرات والتجارب التي تدعم السلوك العدواني والموقف التفاعلي والتقليد، حيث يتقمّص الطفل شخصية الفرد الذي مارس عليه العنف في الصغر، ويصبح هو نفسه عنيفاً مع أقرانه وأسرته.

أما نظرية **الشخصية**، فقد ساهمت إلى حدّ كبير في تفسير السلوك العنيف، حيث يربط أصحابها بين العوامل المهيئة للشخصية والعنف. فالفرد الذي يحمل شخصية عنيفة قد يتصرف بعنف أو يتمرد نتيجة لمشاعر الإحباط الناجمة عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والنفسية.

وعلى عكس النظرية البيولوجية، والنظرية الفيزيولوجية، ونظرية التحليل النفسي، فإن كُلاً من نظرية الضبط الاجتماعي ونظرية التعلم الاجتماعي ونظرية الشخصية تأخذ بعين الاعتبار ترابط وتداخل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والصحية. لذلك، فإن لها قدرة تنبؤية وتفسيرية لظاهرة العنف، في حين أن النظريات السابقة الذكر تحصر عوامل العنف في أمور وراثية واجتماعية واقتصادية ونفسية وصحية، وقد لخصتها الدراسات الميدانية في عوامل بيئية وتربوية ونفسية واجتماعية واقتصادية.

ثانياً: عوامل ممارسة العنف ضدّ النساء

لقد أثبتت الدراسات والبحوث حول العنف الأسري أن أغلب الأزواج الذين يلجأون إلى استخدام القوة والعنف، نشأوا في بيئة انعدمت فيها معاني التفاهم والمودّة والتسامح، وحلّ مكانها الصراخ لأتفه الأسباب، والسيطرة في البيت، والاحتقار والضرب والتهديد والتخويف مع أعزّ أشخاص لديهم، مثل زوجاتهم وأبنائهم (Fontana and Moolman, 2000). كما أنَّ الطفل الذي يترعرع في جو يسوده العنف، ويتلقى تربية قاسية في الصغر، بحيث يتعامل معه ولي أمره بالتشّدد والعقاب النفسي أو الجسدي، سوف يستعمل الأسلوب نفسه مع أقرانه وزملائه في المدرسة والحيّ، كما يسقط تلك التربية الخاطئة والمشوّهة على زوجته وأبنائه عند الكبر.

وتؤثر بعض الأخطاء التربوية في الصغر في تكوين الشخصية المرضية، نذكر منها:

١ ـ الصدمات النفسية الحادة

تصيب هذه الصدمات الطفل في صغره وتجعله يشكّ دائماً في الآخر أو في نفسه، إذ

يصعب عليه الارتباط بالآخر خوفاً من عدم التطابق والتفاهم والخوف من ردود أفعال الآخرين عند وقوع أي سوء تفاهم في المدرسة أو الشارع أو مكان العمل. كما إنَّ الطفل الذي شاهد أباه وهو يؤذي أمه أمام عينيه في الصغر، قد يلجأ إلى استخدام الأسلوب نفسه مع زوجته وأطفاله في الكبر (Margolin and Gordis, 2000).

وقد يكون عدم النضج العاطفي والإنساني سبباً في حدوث العنف. فترى الزوج مثلاً حادّ الطباع وصعب الإرضاء يغلب على تعامله مع زوجته وأطفاله الجفاء وأسلوب القسوة والتشدّد. وإذا لم تتم العناية الطبّية به، نفسياً لتجاوز آثار مثل هذه الصدمات النفسية، فقد تنشأ لديه قابلية للتعامل مع الآخر بشكل انفعالي كردّ فعل سريع عند الإحساس بالشك أو الغيرة أو النقص والحاجة إلى رّد اعتباره أمام الآخرين بفعل العنف.

٢ ـ النشأة في أسرة تنعدم الثقة بين أفرادها

ينشأ أبناء مثل هذه الأسر على مبدأ الشك والتكذيب، فتكون نشأتهم مضطربة تفقدهم الثقة بالآخر. فالرجل الاضطهادي مثلاً يشكّ دائماً في صدق ووفاء زوجته وفي تصرفاتها، إذ يرى الخبث والغشّ في كلّ حركة من حركاتها، وبذلك يكون العيش معه أو حتّى الاختلاط به صعباً للغاية.

٣ ـ التربية على حبّ الذات والأنانية وعدم احترام مشاعر الآخرين

عادة، لا يحبّ الرجل النرجسي إلا نفسه، فيحتقر زوجته، ويحمل الفكرة أن المرأة إنسانة غبية وضعيفة الشخصية، ولا تستقيم (فلا تخرج عن طاعته، ولا تتعالى عليه) إلّا بالضرب والقهر، وبذلك تكون الحياة معه مرّة المذاق.

٤ ـ التربية على عدم تقدير الذات والآخرين، وعدم التحكم في ضبط النفس

نجد هذا النوع من الرجال ذوي انفعال حادّ، ولا سيما إذا كانوا يعانون ضغوطاً مالية أو وظيفية أو اجتماعية أو نفسية، إذ تكون ردود أفعالهم في المواقف الصعبة متسمة بالعنف والعصبية (Gottfredson and Hirschi, 1990). أما عن الأسباب المختلفة لسلوك العنف، فتتلخص في الحالة النفسية التي تنتاب الزوج نتيجة ظروف مختلفة، قد تكون اقتصادية، أو صحيّة، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو نفسية.

أ ـ العوامل الاقتصادية

تتمثل العوامل الاقتصادية في البطالة والفشل في الحياة العملية، والإحساس بالنقص والفراغ الروحي، مما ينعكس على شخصية الرجل الذي يفرغ كلّ انفعالاته الداخلية بالاعتداء على جسد زوجته، خاصة إذا كانت تعمل خارج البيت أو تتقاضى أجراً يفوق أجره. ولا يستطيع الكثير من الشباب في مجتمعنا اليوم الحصول على عمل مأجور، وبالتالي

يواجهون مشاكل مادية وعائلية كبيرة. وبطبيعة الحال، نجد الكثير منهم يشعرون بالنقص ويعانون حالة يأس وكآبة تجعلهم عنيفين مع أسرهم، لكونها الوسيلة الوحيدة أمامهم للتخلّص من إحساسهم بالغضب والعداء.

إن الرجل العنيف، مثل المرأة، هو ضحية هذا المجتمع الاستهلاكي الذي يبني قيمة الفرد على أساس الممتلكات المادية، والمستوى التعليمي، ونوع السيارة التي يقودها، ونوع المنزل الذي يعيش فيه. ولما يفشل الفرد في تحقيق هذه الأمور، يصبح محبطاً، فيعامل أعزّ شخص في حياته بقوة وعنف.

ب ـ العوامل الصحيّة

إن الإدمان على المخدرات هو من العوامل التي تؤثر سلباً في شخصية الكثير من الجزائريين اليوم، إذ يتصرف المدمن تصرفاً لامسؤولاً أو طفيلياً، كما قد يكون غير واع وغير مدرك لما يقوم به من أفعال عنيفة (Landau, 1994).

ج ـ العوامل الاجتماعية

تكون العوامل الاجتماعية على شكل سوء استخدام سلطة الرجل وقوامته على أهله، حيث يكون الزوج سيّد الموقف، فيفرض رأيه في جميع المسائل التي لها علاقة بزوجته وبيته وأطفاله. وفي الكثير من الحالات يحصل الشجار بين الزوجين، لأن الزوج يريد أن يثبت رجولته بقوة وعنف، أو يريد أن يستولي على راتب زوجته بأكمله، أو تعيين مصروفها اليومي، وكأنها غير قادرة على حسن التصرف في ما لها إذا لم يتدخل في شؤونها.

د ـ العوامل النفسية

تسبب الأمراض النفسية، مثل الغيرة الشديدة، الشعور بالقلق والاضطراب وتتولد عنها العصبية. فالزوج المريض نفسياً يحسّ بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقه كزوج وأب ومسؤول عن بيته. وعندما تنتابه حالة نفسية يتصرف بنوع من القسوة والقهر (Jensen and Rojek, 1992).

وبناء على ما سبق، يجدر بنا التطرق إلى مدى تعرّض النساء الجزائريات للعنف.

ثالثاً: مدى تعرّض النساء الجزائريات للعنف

أفادت جريدة **الخبر** الجزائرية سنة ٢٠٠٤ أن ١٣٨٩ امرأة تعرضن للعنف من قبل أزواجهن خلال ثلاثة أشهر. كما أكدت أرقام رصدت على مستوى مستشفى مصطفى باشا الجامعي في الجزائر العاصمة أن أكثر من ٩٠٠٠ امرأة يتردّدن سنوياً على المستشفى طلباً للعلاج من آثار الضرب الذي يتمثل في جروح عمدية وانتفاخات على مستوى الوجه والعينين، مع تسجيل حالات كسور وجروح[٣].

(٣) ص. ب.، «وضعية المرأة في الجزائر،» **الخبر**، ١٤/٤/٢٠٠٤، ص ١٣..

وفي ما يتعلق بالفترة الممتدة بين بداية كانون الثاني/يناير ونهاية حزيران/يونيو ٢٠٠٦ (أي سداسي واحد أو خلال نصف عام)، كشفت السيدة مسعودان، محافظة الشرطة القضائية، أن ٣٨٦٥ امرأة كنّ ضحايا عنف. ويعتبر هذا العدد مرتفعاً مقارنة بإحصائيات سنة ٢٠٠٥ التي سجلت ٧٤١٩ ضحية عنف (أي خلال اثني عشر شهراً).

وعن تفشي العنف الممارس ضدّ المرأة في المناطق الجزائرية المختلفة، بيّنت محافظة الشرطة القضائية أن «الجزائر العاصمة تحتل الصدارة بعدد ٣٥٨ ضحية تمّ تسجيلها خلال السداسي الأوّل لسنة ٢٠٠٦، تليها مدينة عنابة بعدد ٣٥٨ ضحية، لتحتل مدينة وهران المرتبة الثالثة بـ ٢٢٩ ضحية. وهذا دليل على تفشي العنف الممارس ضدّ المرأة بصفة عامة في كبريات المدن الجزائرية التي تعرف بطابعها التحرّري مقارنة بمدن وولايات أخرى»[٤].

وفي المدن الجزائرية الكبرى، كالجزائر العاصمة، ووهران، وقسنطينة، وعنابة، وغيرها من المدن الحضرية التي تعطي للمرأة فرصة أكبر للعمل خارج البيت، والتسوّق في ساعات متأخرة من النهار، والتفسح بكُلّ حرية في حدائق التسلية وعلى شاطئ البحر، أو في الأماكن السياحية الآهلة بالمواطنين حتّى ساعة متأخرة من الليل، خاصة في فصل الصيف، فإن المرأة تطالب بالتحرّر كلية من النظام الأبوي القديم، أي أن المرأة الجزائرية في المدن الحضرية، بحكم ثقافتها العليا، تطالب اليوم بالتحرر كلية لتصبح مستقلة اقتصادياً، فهي لها عمل تتقاضى عنه أجراً مساوياً لأجر الرجل، ولها الحق في تنظيم حياتها ووقتها كما تشاء، كالخروج عند الحاجة لقضاء حاجاتها أو زيارة الأهل والأصدقاء، والتصرّف بمالها كما يحلو لها، وذلك نظراً إلى ارتفاع مكانتها الاجتماعية وفقاً لخبرتها في العمل، والحصول على التعليم العالي. إلا أن هذه الأفكار التقدّمية تتعارض في بعض الأحيان مع أفكار الرجال القديمة التي مفادها أن ﴿**الرجال قوّامون على النساء**﴾[٥]. ومن ثمّ، فإن لهم آخر الكلمة في ما يتعلق بمصير الأسرة.

وبما أن الأسرة من المحتمل أن تكون مكاناً لممارسة العدوانية، لأنها مكان لحدوث الكثير من الأحداث الإحباطية، فإنه من الأهمية التطرق إلى نتائج الدراسات الميدانية حول الآثار التي يخلفها العنف بين الزوجين في الأطفال.

رابعاً: آثار مشاهدة العنف بين الزوجين في الأطفال

لقد توصلت الدراسات التي تناولت مشاهدة العنف بين الآباء إلى نتائج متنوّعة، إذ وجد (Sternberg, Lamb and Dawud-Noursi, 1998) حدوث عدوانية مرتفعة ومشكلات سلوكية في أوساط الأطفال المشاهدين للعنف الأسري وأولئك الذين كانوا ضحايا للعنف ومشاهدين له في الوقت نفسه.

---

(٤) المصدر نفسه..

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

بالإضافة إلى هذه النتائج، وجد أوكيف (O'Keefe) أن عملية مشاهدة العنف مرتبطة بظهور مشكلات، وهذا على الرغم من عزل أثر العدوانية الناتجة من علاقة الوالدين بالطفل. كما إنَّ العدوانية الممارسة بين الوالدين، وسوء معاملة الأم من قبل الأب، لهما علاقة بالهلع المرضي أو الرهاب (Phobias) والمخاوف والعزلة الناتجة من القلق.

تقول إنجلينو (Angelino, 1997) في كتابها إن العنف الأسرى ينقل من جيل إلى آخر عن طريق الأبناء الذين يشاهدون آباءهم وهم يعنّفون أمهاتهم في فترة طفولتهم. وتشير الشواهد بقوة إلى أن أكثر أنماط العنف شيوعاً وقسوة بين الزوجين هو ضرب الزوج لزوجته، وأن من أكثر أنماط العنف التي من المحتمل أن يشاهدها الأطفال هو ذلك العنف المتمثل في ضرب الآباء للأمهات.

وتكشف العديد من الدراسات أن الأزواج الذين يمارسون الضرب عادة ما ينشأون في أسر كان الآباء فيها يضربون الأمهات و/أو الأطفال. وتذكر جاف (Jaffe) أنه من المحتمل أن يكون الرجال الذين يمارسون أعمال العنف يتحدرون من أسر تتسم بماض حافل بالعنف أكثر من ضحاياهم.

كما توضح دراسة ووكر (Walker) أن الرجال دون النساء ــ في حالات العنف بين الزوجين ــ ينتمون إلى أسر تتسم بالعنف بما في ذلك مشاهدة العنف والتعرض له وممارسته خلال مرحلة الطفولة. ويذكر تقرير حول ١١٠ رجال تحت العلاج بسبب ممارستهم العنف ضدّ زوجاتهم «أن التعرض للانتهاك خلال مرحلة الطفولة، أو مشاهدة العنف المتبادل بين الأبوين، يسهم إلى حدّ كبير في خلق رجل عنيف». وتوضح دراسة أخرى أن ٦٣ بالمئة من الذين يمارسون العنف قد تعرضوا للضرب في طفولتهم أو شهدوا أشكالاً من العنف والانتهاك البدني داخل أسرهم.

إن الكثير من الأطفال (أي ما بين ٣٠ إلى ٤٠ بالمئة منهم) يتعرضون إلى أفعال العنف من قبل آبائهم من جهة، ومن قبل أمهاتهم من جهة أخرى. فعندما يتمادى الزوج في عنفه ضدّ زوجته، فإن هذه الأخيرة تعتبر ابنها مسؤولاً بالدرجة الأولى عن استمرار همومها ومعاناتها، نظراً إلى كونها لا تستطيع المغادرة وتركه وراءها.

ويشعر الأطفال الذين يكونون شهوداً على أحداث العنف في المنزل بالاكتئاب والاضطراب السلوكي والقلق والتوتر والإحساس بعدم الارتياح من وجود آبائهم في المنزل. كما إنَّ البعض منهم يهربون من المنزل لأنهم يشعرون بعدم الطمأنينة، ويقضون معظم أوقاتهم في الشارع، حيث يجدون الاستقرار النفسي، ولكنهم بذلك يتعرّضون في الوقت نفسه للانحراف وأفعال السوء.

كما بيّنت الدراسات الميدانية البعيدة المدى أن معظم الأطفال الذين يشاهدون أفعال العنف ضدّ أمهاتهم في الصغر يصبحون عنيفين مع أقرانهم وزملائهم في الحيّ والمدرسة، ويسقطون تلك التربية الخاطئة على أسرهم عند الكبر. وهذا ما يؤكّده عمر عسوس (عسوس، ٢٠٠٣: ١٨٠): «إن العنف يحطم ثقة الأطفال بأنفسهم ويجعلهم

يستهينون بقدرتهم على أن يكونوا آباء صالحين عندما يتزوّجون في المستقبل. كما إنَّ تعرض الأطفال للعنف يجعلهم معرضين لخطر الإحباط، ومن ثمّ القيام بالانتحار في حياتهم اللاحقة».

وقد تعرضت الدراسات الميدانية إلى الآثار التي يخلّفها هذا العنف في الأطفال، وتتناول الإجراءات الميدانية دراسة الحالة لمعالجة موضوع العنف بين الزوجين وأثره في سلوك الطفل.

خامساً: الإجراءات الميدانية

نظراً إلى كون موضوع الدراسة المطروح هنا يتناول قضية اجتماعية ملحوظة، فإن ذلك يفرض استخدام دراسة الحالة التي تعتبر أنسب الطرق لمعالجة موضوع عنف الرجل ضدّ المرأة وأثره في سلوك الطفل. ولتسهيل عملية الملاحظة وجمع المعلومات، تمّ إعداد جدول لملاحظة تصرفات الطفل داخل القسم وعلاقاته مع زملائه ومعلّميه.

بما أن موضوع الدراسة يدور حول عنف الرجل ضدّ المرأة وأثره في سلوك الطفل، فإن مجتمع الدراسة اشتمل على أطفال المدارس الابتدائية والمتوسطة من الجنس المذكّر والجنس المؤنث. وقد تمّ اختيار عشر حالات باتّباع مبدأ المعاينة القصدية ضمن مجموعة التلاميذ الذين يتسمون بالعدوانية، أو ضعف التحصيل الدراسي، أو ظهور مشاعر الانسحاب والتقوقع، أو التشاؤم واليأس، وذلك حسب وجهة نظر المعلّمين. فبعد انتقاء أفراد عيّنة الدراسة من مجتمع يتكون من ثلاثين تلميذاً وتلميذة يتميزون بعدم الاستقرار الأسري، وعدم احترام القوانين الداخلية للمؤسسة، أو يتسمون بالأعراض المذكورة أعلاه، تمّ اختيار الأطفال: لبنى، وأمين، وأحمد، وياسمين، وبلال، ويسرى، وفوزي، وسامية، وأميرة، وكريم، الذين يدرسون في مدرسة «الشهيد عماري موسى» الابتدائية، ومتوسطة «بابو محمّد الشريف».

أدوات جمع البيانات

اعتمدنا في هذه الدراسة بشكل أساسي على جدول صمم لجمع البيانات لعيّنة الأطفال. وقد تضمن الجدول مجموعة من التساؤلات بحيث غطى كلّ تساؤل منها عنصراً من عناصر الموضوع كما يلي:

ـ البيانات الشخصية والاجتماعية للطفل وأسرته.

ـ بيانات حول ردود أفعال الطفل عندما يقوم والده بتصرفات عنيفة مع والدته.

ـ بيانات حول علاقة الطفل بوالديه، وزملائه ومعلميه.

ـ بيانات حول تصرفات ولي الطفل عندما يتلقى شكاوى بحصول تصرفات غير مقبولة قام بها ابنه داخل المدرسة أو بخصوص انخفاض تحصيله الدراسي.

وقد أتاحت لنا المقابلة فرصة ملاحظة سلوك هذه الحالات وهي تتفاعل مع المعلم والزملاء داخل القسم أو في أثناء فترة الاستراحة في ساحة المؤسسة التربوية، حيث كنا نذهب إلى كلا المؤسستين مرتين في الأسبوع لمدّة ثلاثة أشهر (من بداية شهر أيلول/سبتمبر إلى نهاية شهر تشرين الثاني/نوفمبر من سنة ٢٠٠٧) لقضاء ما بين ٣٠ و٤٥ دقيقة كباحثين، إذ نجلس في مؤخرة القسم أو نقف في ساحة المؤسسة لمشاهدة كلّ واحد منهم وهو يتفاعل مع الآخرين.

كما تعمّدنا اختيار مادتي التربية الرياضية والتكنولوجيا. وكان اختيارنا لهاتين المادتين على أساس أن مادة التربية الرياضية تعدّ من أصعب المواد الدراسية، أما مادة التربية العلمية، فتتسم بتوفير إمكانية التدريب على العمل الفوجي وإنجاز مشاريع مشتركة بين المعلم والتلاميذ.

وبناء على ما تمت مناقشته آنفاً، فإنه من الأهمية بمكان تقديم دراسة الحالات التي تمت معالجتها في العمل الميداني.

سادساً: نتائج العمل الميداني

إن الدراسات الوصفية للحالة المعاشة ودراسة الحالة والشهادات المباشرة حول العنف الأسري تعطي صورة حقيقية عن الآثار التي يخلفها عنف الرجل ضدّ المرأة في سلوك الطفل الذي عادة ما يتألم بصمت.

١ ـ حالة لبنى

إن لبنى بنت في الرابعة عشرة من العمر. تدرس في السنة الثالثة من التعليم المتوسط، وهي أخت لستة ذكور أقل منها سناً. لذلك تساعد أمها في شؤون البيت وخدمة إخوتها. تحب لبنى الدراسة، وكذلك الرسم التشكيلي. تفوّقت لبنى في دراستها في المرحلة الابتدائية، لكنّها تراجعت من حيث التحصيل والنجاحات بعد التحاقها بالمتوسطة.

تعيش لبنى أحداثاً يومية مؤثرة تصنعها علاقة والدها بأمها التي تعمل في البنك. خرج أبوها في عطلة مرضية طويلة المدّة بعد إصابته بمرض مزمن (Chronic) ومتطور (Evolutive)، إذ توقف عن العمل كموظف وأصبح ملازماً للبيت، مما جعله لا يتنفس إلا عن طريق السلوك العنيف مع زوجته. ففي معظم الوقت تنتابه حالة من القلق والملل والتوتر، فيعلو صراخه داخل البيت لأتفه الأسباب، الأمر الذي يدفع الزوجة إلى أن تطلب منه مغادرة المنزل بعض الوقت عسى أن يهدأ باله. لكنه يستجيب بسلوكات عنيفة، أو ينهال عليها ضرباً بحجة أنّه حرّ في بيته. كما يشتمها ويوجّه إليها انتقادات حول كلّ ما تقوم به سواء في مجال الغسيل، أو الطهي أو تربية الأبناء.

ونظراً إلى هذه الأجواء المؤلمة، أصبحت لبنى لا تطيق العودة إلى المنزل بعد الانتهاء من الدراسة. لكنّها لا تزال متمسكة بِكُلّ قواها بدراستها، وتعتبر النجاح الأمل الوحيد في

الخروج من أزمتها. وكلما تأزمت الأمور أكثر، فقدت لبنى ذلك الأمل لتراودها فكرة الانتحار الذي ربما سيعطيها الراحة الأبدية.

وعندما تتذكر لبنى إخوتها الصغار الذين هم في حاجة ماسة إلى حبها ومساعدتها في مجال الدراسة، تنفجر بالبكاء طويلاً وهي تجوب الشوارع. وعند رجوعها إلى بيت أهلها المهدد بالسقوط، ترتسم الفرحة على وجوه إخوتها الذين يبتهجون لعودتها، فتنسى همومها في اللحظة ذاتها.

أصبحت لبنى تكره الرجال وارتسمت في ذهنها وخيالها صورة للزواج، ذلك القفص المؤلم. وأصبحت تحمل أمل النجاح في الدراسة، على رغم عدم تركيزها تماماً داخل القسم، ليكون بإمكانها إنقاذ أمها العزيزة من هذا الموقف الخطير وحماية صحتها النفسية.

تقول لبنى إنّه في كلّ مرة تشاهد أباها وهو بصدد الاعتداء بقوة على أمها بالضرب المبرح والإهانة أمام مسمع من إخوتها الأبرياء، تخطر ببالها فكرة قتله للسماح لأسرتها بالعيش في أمان وسعادة.

وبالإضافة إلى شهادتها، سجلنا أيضاً عن طريق المقابلة محاولتها المشاركة في المناقشات العلمية التي تثيرها المعلمة، على رغم أن تعبيرات وجهها كانت تشير إلى الشعور بالحزن، ونبرات صوتها تدلّ على نقص الثقة بالذات. وبينما كانت زميلاتها يلعبن في الساحة، ويجرين ويضحكن، تفضل لبنى الانزواء في مكان هادئ. وحسب رأي المعلمة، على الرغم من أنّها كانت متفوّقة في الدراسة في السنوات الماضية، فإن أداءها بدأ يتدهور تدريجياً. ولما استدعت المعلمة والد التلميذة، لم يبال، واستمرت المشاكل العائلية، مما ضاعف من مشكلات لبنى النفسية والدراسية.

بينما تأثرنا بشجاعة لبنى وشخصيتها الهادئة والمتزنة، على رغم تحليها بالأعراض نفسها التي سجلناها عند الحالات التسع المتبقية، فقد تفاجأنا باختلاف الشخصية عند بقية أفراد العيّنة، وذلك على رغم تعرّض جميع الأطفال إلى الجو الأسري العنيف نفسه. فبينما سجلنا نوعاً من الاضطراب والتوتر، والشعور بالحزن الشديد واليأس عند جميع أفراد العيّنة، فإن كلاً من أمين وأحمد وكريم كان يشعر بالنقص إلى حدّ الانفعال الحاد والعدوانية لأتفه الأسباب. وبينما كان كلّ من ياسمين وفوزي وبلال يشعر بالرغبة في الهروب من الجو الأسري المشحون بالقوة، إذ إنهم مهدّدون بالانحراف، فإن كلاً من يسرى وسامية وأميرة، كانت تتسم باضطراب نفسي شديد، الأمر الذي يؤدي إلى الإفراط في الأكل أو الشعور بالرغبة في الزواج المبكر للهروب من الموقف.

٢ ـ حالة أمين

تتألف أسرة أمين من أربعة أطفال، وهو الطفل الأصغر. سنه ثماني سنوات، وهو تلميذ في السنة الثالثة من المرحلة الابتدائية. يعمل أبو أمين كسائق سيارة أجرة ليلاً. ويرجع السبب في سلوكه العنيف إلى إدمانه على الحبوب المخدرة. فكلما تنقصه المادة المخدّرة،

ينشب شجار حادّ بينه وبين زوجته، فينهال عليها ضرباً. عندئذ، يعلو صراخها من الألم، فيتمزق كيان أمين، الطفل التعيس.

أصبح أمين مضطرباً، لأنه يخاف على أمن وسلامة أمه. فهو يخشى إصابتها كالعادة بجروح بالغة الخطورة. ينعزل في غرفته خوفاً من الاصطدام بأبيه وإثارة غضبه ببكائه. لكنه على رغم غلقه باب الغرفة، يترقب أي حركة تدله على أحوال أمه التي عادة ما تنقل إلى المستشفى على أثر إصابتها بجروح بعد كلّ اعتداء عليها.

وعادة ما ينتاب أمين الشعور بالحزن واليأس، عدا عن ضعف تحصيله الدراسي، فضلاً عن سوء علاقته بمعلّميه وأقرانه في الفصل. يتشاجر أمين دوماً مع أبناء الجيران الذين يطلقون على أبيه أسماء قبيحة تسبب له إحراجاً. وقد بدا واضحاً أيضاً في حالة أمين أن والديه لم يبديا أي اهتمام بسلوكه الاضطرابي والعدواني أو سبب قضائه وقتاً طويلاً في الشارع مع رفاق السوء.

في أثناء مقابلة المعلم بوالدي أمين، فإنّهما تعمدا إهمال تساؤله عن سبب اندفاع ابنهما نحو الشتم ودوره في خلق جو من الشغب داخل القسم. وقد تبيّن أن مشكلة أمين ترتبط بعدم مراجعة دروسه، وبالتالي عدم استيعابه المواد العلمية الصعبة. وقد اتضح من خلال الاتصال بأمه أن والده يضربه كلّما يتدخّل للدفاع عنها. هذه الظروف جعلت أمين لا يشارك في القسم، ولا يحاول الانتباه، كما يتوقع الطرد النهائي في نهاية السنة. إن حلم أمين الوحيد هو الذهاب إلى الخارج للعيش حياة بعيداً عن مشاهد العنف اليومية التي أصبحت تؤثر في سلوكه وشخصيته، إذ أصبح متوتراً وفقد الثقة في النفس، الأمر الذي جعله يعتبر نفسه أقل جاذبية وكفاءة من أقرانه في الفصل إلى حدّ الانفعال الحادّ والعدوانية.

يشعر أمين بالغضب الشديد ضدّ أبيه. يجد المعلم أمين مضطرباً، وعنيفاً ومتوتراً. أما زملاؤه الذين يحبونه على رغم سلوكه العدواني، فيقولون إنّه تغيّر كثيراً، إذ تحول من الشخص اللطيف الذي كان يدرس معهم في السنتين الأولى والثانية من المرحلة الابتدائية إلى إنسان يشبه العجوز الكئيب الذي يحمل على عاتقه هموم الدنيا بأكملها. أمين مهدّد بالتسرب المدرسي والانحراف.

٣ ـ حالة أحمد

إن أحمد في العاشرة من العمر، ويدرس في السنة السادسة من التعليم الابتدائي. فهو الطفل الثاني لأسرة غير مستقرة تتكون من ثلاثة ذكور. يغيب ربّ الأسرة كثيراً عن البيت، وبما أنّه متمسك بأطفاله، فإنه يعود إليهم بعد كلّ غياب طويل. عندئذ تستقر الأجواء بضعة أيام، لكنه يعود كالعادة إلى سلوكه العنيف مع زوجته، فسرعان ما يكثر الشجار بينهما، وتسوء الأوضاع مرة أخرى. وهكذا، فإن الطفل أحمد يتسم بعدم التركيز داخل القسم. وعلى رغم أنّه يراجع دروسه باستمرار وتحصيله جيد، لكونه طفلاً نشطاً وذكياً، إلا أنه تبدو عليه ملامح الحزن والأسى.

ويقول أحمد لمعلمته التي تربطها به علاقة طيبة: إن أبي يميل إلى الصراخ لأتفه الأسباب. فهو يضرب أمي ويقول لها أمامنا إنّه يكرهها، وإن رجوعه إلى بيتهم كان فقط حباً لأطفاله». إن علاقة أحمد بزملائه عادية، لكنه يميل إلى الضجة والشغب في القسم.

٤ ـ حالة كريم

إن كريم في الثامنة من العمر، ويدرس في السنة الثالثة ابتدائي. وعلى رغم كونه الابن الوحيد، فإنه يشعر دوماً بالحزن الشديد والاكتئاب. تحصيله الدراسي ضعيف جداً، ولا يمكنه التركيز داخل القسم. لا يشارك أبداً في المناقشات العلمية، ويتغيب كثيراً عن الدروس. فوالد كريم لا يبالي عند استدعاء المعلم. ومشكلة كريم ترجع إلى وفاة أخيه الأصغر في حادث سيارة عندما كان الأب يقود سيارته بسرعة فائقة. منذ ذلك اليوم، أصبح الوالد يشعر بالذنب، حيث لا يأكل إلا القليل، وتنتابه دوماً حالة اضطراب نفسي وتوتر، مما أدى إلى طرده من العمل. وهذا الأمر جعله عنيف السلوك مع زوجته وابنه كريم. لقد هدّدته زوجته مراراً بمغادرة البيت والطلاق، لكنه لم يبال أبداً ولم يعدل سلوكه. يقول كريم إن والده لا يحبه، وإنه عندما يستدعى في كلّ مرة من قبل المعلم يصرخ في وجهه: «لماذا لم تمت في مكانه، ذهب الابن المفضل وبقي الكسول، المشاغب...». ملّ كريم هذه الحالة المزرية. فعلى رغم صغر سنه، فقد حاول مراراً الهروب من البيت.

٥ ـ حالة ياسمين

إن ياسمين في الثالثة عشرة من العمر، وتدرس في السنة الأولى من التعليم المتوسط. ولكونها البنت الأصغر بين خمسة أطفال ذكور وبنات، فقد أخذتها جدتها العجوز للعيش معها. أم ياسمين مطلّقة وتعمل كموظفة في مؤسسة وطنية، لكنّها تتقاضى أجراً ضعيفاً لا يكفي لتغطية حاجات الأسرة. يرفض الزوج تقديم يد المساعدة بحجة أن زوجته هي التي غادرت البيت. وكلما التقيا وجهاً لوجه في بيت الجدة، نشب الشجار بينهما. فينفعل الزوج إلى حدّ الاعتداء عليها على رغم اعتراض الأسرة.

تشعر ياسمين بالحزن الشديد، وتشكو من القلق وضغط الدم. لقد سجل الطبيب المدرسي حالة فقر الدم وضعف البنية الجسدية. إن ياسمين معرضة للانهيار العصبي، وفي حاجة إلى مراقبة طبّية. إن تحصيلها المدرسي متوسط، لكنّها تبدو معظم الوقت تائهة. يلفت المعلم الانتباه إلى حالتها التي تستدعي رعاية وعطف أمها. تشكو ياسمين من إهمال والديها لها، ولا تشعر بأي إحساس نحو إخوتها. لذلك تمضي معظم وقتها في الشارع مع رفاق السوء، ولا أحد من أسرتها يبالي. فالبنت ياسمين مهدّدة بالانحراف والضياع في ذلك الجو المنحرف حيث تجد الحنان والعطف الذي ينقصها.

٦ ـ حالة فوزي

يدرس فوزي في السنة الثانية متوسط، وهو في الخامسة عشرة من العمر. تحصيله

ضعيف جداً، ولكن المعلمين يتعاطفون معه، لأن أمه متوفية، وأبوه ما زال عنيفاً وعصبياً منذ حرب التحرير. يعرف الجميع أبا فوزي ويتعاطفون معه لأنه أصبح شبه مختل عقلياً، وبسبب التحاقه بجبهة التحرير الوطني، وهو في سنّ المراهقة. توقف فوزي عن مراجعة دروسه، وأصبح يتعمد الغياب عن الدراسة، إذ إنّه لا يستوعب أية مادة ويمضي وقته مع رفاق السوء. يتعاطى فوزي المخدّرات، وحين ينقصه المال لشراء المادة المخدرة، يقوم بأفعال السرقة مع أصحابه.

ولمعاقبته، لا يسمح له والده بالدخول إلى البيت. فكثيراً من الأحيان، ينام فوزي فوق سطح المنزل حيث يتسلل في ساعة متأخرة. لقد سبق أن دخل فوزي السجن بسبب السرقة أو الاعتداء علي الغير، لكن القانون يرفق به لصغر سنه وظروفه العائلية السيئة.

٧ ـ حالة بلال

إن بلال يدرس في السنة الأولى ابتدائي، وعمره تسع سنوات. يحتل المرتبة الثانية في الأسرة التي تتألف من أربعة ذكور. يقول المعلم إن تحصيله متدنٍ، على رغم أنّه معيد السنة، وإنه معروف عنه القيام بالسرقة وضرب الزملاء عندما يهدّدونه بالتشكّي للمعلم.

يعمل أبوه بنّاءً، وأمه خيّاطة في البيت. ويحدث عادة الشجار بينهما حول مسألة المصاريف وعدم تكفّل الأب كلية بحاجات البيت ورعاية الأبناء. يصرف الزوج تقريباً ربع الأجر الشهري في تناول الخمور والسجائر وزيارة الملاهي. فأب بلال غير عنيف، لكنه مهمل لواجباته ومسؤولياته الأسرية والشرعية. كما إنّه يرجع إلى البيت يومياً في ساعة متأخرة من الليل. ولذلك، فانه لا يرى أبناءه إلا بعض الدقائق في اليوم.

سئمت الزوجة من هذه الحالة المزرية، وخاصة أن الابن الأكبر الذي يمرّ بفترة المراهقة، أصبح عصبياً وعنيفاً مع أخيه بلال الذي يقلّ عنه سناً. فغياب الأب يشجعه على الإفراط في مراقبة واستصغار أخيه في الشارع أمام مرأى من زملائه وأبناء الحيّ. لا تكلّم أم بلال زوجها إلا بانفعال شديد، إذ تلقي عليه اللوم دوماً وتناديه بألقاب قبيحة. فيكون ردّ فعله الخروج إلى الشارع حيث يمضي معظم وقته. يتسم بلال بالانسحابية وعدم النضج، كما أنّه مهدّد بالطرد من المدرسة.

٨ ـ حالة يسرى

يسرى تلميذة في الرابعة عشرة من عمرها، تدرس في السنة الرابعة من التعليم المتوسط. إنّها البنت الأصغر في عائلة تتكون من ثلاث بنات. أبو يسرى عصبي ومتشدّد. وفضلاً عن كونه متسلطاً، فإنه لا يتقبّل أي نقاش في ما يتعلق بأمور بيته وبناته. يمضي معظم وقته في مشاهدة التلفزيون وقراءة الجريدة اليومية. وإذا احتاج إليه أحد أفراد أسرته في تنفيذ طلب أو خدمة ما، يغضب ويصرخ بصوت عال. وتصرفه هذا أدى إلى تبنّي بناته مبدأ الانسحاب. فلا تجد يسرى راحتها إلا خارج بيت أهلها، حيث تذهب إلى بيت جدها كلّما أتيحت لها الفرصة لتدرس هناك وتمارس الكمبيوتر بإفراط. حذرت الخالات

أمها من انحراف ابنتها عن طريق التحدّث مع الأجانب عبر الإنترنت والهاتف النقال، وخاصة أن جدتها مسنّة ولا تستطيع مراقبة كلّ حركاتها. لكن لم يحرّك كلا الوالدين ساكناً، وكأن وجود البنت بعيداً عن البيت، وبالخصوص في بيت جدها، يجلب لهما الراحة. بدأ تحصيلها ينخفض، كلّما ازداد إدمانها على شاشة الحاسوب. وبدأت تترقب أي فرصة للذهاب لزيارة جدها والابتعاد عن أهلها.

ازداد وزن يسرى كثيراً لأنها تمضي وقتاً طويلاً أمام شاشة التلفزيون أو الكمبيوتر، وهي تتناول الطعام. تقول يسرى إنّها تريد أن تكون قبيحة وغبية، وإنها لا تبالي عندما يناديها الذكور بـ «البقرة الجميلة».

٩ ـ حالة سامية

إن سامية في السنة الرابعة من التعليم المتوسط، وعمرها أربعة عشر عاماً. تعيش في أسرة تتكون من ثلاث بنات وذكر واحد. إنّها البنت الثانية وتحصيلها الدراسي ممتاز. يعمل أبوها في شركة مرموقة في الجنوب الجزائري. تحمل أمها الجنسية التونسية، لكنّها ماكثة في البيت، ولا تخرج أبداً دون رفقة الوالدين. ولأن زوجته وبناته جميلات، فإن الزوج يغار عليهن إلى درجة أنّه يكلمهن عبر الهاتف في أي ساعة من النهار أو الليل للاستفسار عن مكان وجودهن. وعند رجوعه إلى المنزل في أثناء العطلة الشهرية، فإنه يراقب أي تغيّر في البيت. وإذا لاحظ أي شيء مشبوه، فإنه يغضب ويسأل زوجته بقوة وعنف عمّا جرى في أثناء غيابه. وقد أصبحت سامية تتمنى عدم رجوعه بتاتاً إلى البيت بسبب الخوف والذعر الذي يثيره في كلّ مرة.

تخشى البنات الخروج من البيت لقضاء حاجاتهن، وأصبح التكلّم في الهاتف النقّال أكثر من دقيقة واحدة أمراً مستحيلاً، وذلك خوفاً من إثارة شكّ ومن ثمّ غضب الوالد. تقول سامية: «نحن مدلّلات من جهة المصروف والألبسة والأكل، لكننا نعيش دوماً تحت سيطرة الأب، وفي جو من الخوف والقهر والشك». كما تضيف: «أبي مريض ولا يوجد له علاج ما عدا عدم خروجنا بتاتاً من البيت أو فتح النوافذ...».

١٠ ـ حالة أميرة

أميرة في السادسة عشرة من عمرها، ومستواها السنة الرابعة متوسط. ذهبت لزيارتها في البيت حيث أفادتني بقرار انقطاعها عن الدراسة. تقول إن والدها يحمل الفكرة أن البنات ناقصات العقل ولا يحتجن إلى علم أو عمل مأجور. لهذا السبب، فإنه لا يعطيهن مصروفهن اليومي، ولا يشتري لهن ملابس جديدة ولا أدوات مدرسية. لأميرة تسعة إخوة، فَكُلّ البنات اللائي عددهن ست ماكثات في البيت. أما الذكور، فجميعهم توجّهوا إلى العمل في مؤسسات وطنية.

تريد أميرة الزواج مستقبلاً بأي شاب له عمل للهروب من بيت أبيها حيث أصبحت

تعيش في ألم دائم. لا يسمح لها والدها بالخروج أو زيارة الأهل أو حتّى العمل خارج البيت. كما إنه لا يسمح لهن حتّى بزيارة قبر والدتهن المتوفية. تصف أميرة بيت أبيها بالسجن المؤبد، إذ لا يوجد تلفزيون في غرفة البنات، ولا راديو، ولا يسمح لهن الوالد باستقبال الأصدقاء أو بنات العم اللائي يدرسن في الجامعة.

فالأب متشدد ولا يتقبّل النقاش مع الغير حول خروج البنات إلى العمل. يتغلّب على أميرة الإحساس بالحزن واليأس، فتقول إن الزواج ولو مع راعي الغنم هو الحلّ لمشكلتها.

❊ ❊ ❊

يتبيّن من الحالات السابقة أن لعنف الرجل ضدّ المرأة آثاراً نفسية وسلوكية وخيمة في سلوك الطفل الذي يشاهد أباه يعامل أمه بعنف، إذ يفقد الطفل الثقة بأبيه وبالآخرين حوله. كما إنّه يشعر بالتوتر والقلق والخوف حتّى بعد حدوث الطلاق بين والديه.

كما تترتب على عنف الرجل ضدّ المرأة على مسمع الأطفال آثار خطيرة بالنسبة إلى نموهم النفسي والبدني، الأمر الذي يؤدي في كثير من الحالات إلى ضعف تحصيلهم الدّراسي وعدم تركيزهم داخل القسم، فضلاً عن تمردهم في البيت وفي المدرسة، وعدم تكيفّهم اجتماعياً، والشعور بالكراهية والحقد ضدّ آبائهم لمدّة زمنية طويلة من عمرهم.

كما إنَّ الأطفال لا يستطيعون الإدلاء بأعمال عنف آبائهم ضدّ أمهاتهم خوفاً من استهزاء أصحابهم في المدرسة أو في الحيّ، إذ يشعرون بالخجل والنقص، فتنتابهم حالة نفسية حادة تعكّر حياتهم.

وعلى رغم أن القانون الجزائري يحمي المرأة من العنف بموجب المادة ٢٦٤ رقم ٨٢ ــ ٤ المؤرخة في ١٩٨٢/٢/١٣، فإن غالبية النساء اللائي يتعرّضن للعنف من قبل أزواجهن، يمتنعن عن الإدلاء بما يتعرضن له من عنف، فيتصرّفن بثلاث طرق مختلفة:

ــ كثيراً ما تتحمل الزوجة ما تتعرض له من عنف حفاظاً على شخصيتها واستقرار أسرتها وأولادها أمام الأهل والجيران. في هذه الحالة، تعالج الزوجة جروحها في أي مستشفى أو قطاع صحي، ثمّ ترجع إلى بيتها أو بيت أهلها لبضعة أيام حتّى تهدأ الأمور.

ــ قد تلجأ الزوجة إلى الشرطة مباشرة بعد تعرّضها للعنف، لكن بعد ذلك يتدخل الأهل أو الجيران لإقناعها بالتنازل. وفي هذه الحالة، تأخذ الزوجة تعهّداً على الزوج بعدم استخدام القوة والعنف معها في المستقبل وتتراجع عن شكواها. وتكمن سلبيات هذه الحالة في استمرار بعض الأزواج في الاعتداء على الزوجات ولكن بحذر، أي دون إحداث تشوّهات أو آثار حتّى لا تكون دليلاً أمام القانون.

ــ وفي الحالة الثالثة، تصرّ الزوجة على الاستمرار في الشكوى، ورفع قضية ضدّ زوجها أمام العدالة، ويصدر بحقه الحكم بدفع غرامة مالية أو بالسجن أو بالطلاق. وبينما نجد

عدداً قليلاً من النساء يطلبن الطلاق بعد تعرضهن للأذى من قبل الزوج العنيف، فإن الكثير منهن لا يذهبن إلى الشرطة لرفع قضية ضدّ أزواجهن.

سابعاً: عوامل عدم رفع قضية ضدّ الزوج

تكمن عوامل عدم تقديم المرأة الشكوى وطلب الطلاق على رغم تعرضها لأساليب العنف في:

١ ـ **الأمل**: لا يحدث العنف ضدّ الزوجة في كثير من البيوت إلا أحياناً، أما بقية الوقت، فالزوج يبدو هادئاً، وباستطاعته أن يكون عطوفاً مع زوجته وأطفاله. ولذلك، معظم الزوجات تحملن الأمل أن يتغيّر الزوج ليصبح دائماً هادئاً وحنوناً.

٢ ـ **الحب**: معظم النساء تزوّجن برجال من اختيارهن، ويصفن حياتهن قبل الاعتداء بأنها مبنية على الحب والمودّة والتفاهم، ولا يبدأ الزوج في استخدام القوة والعنف إلا بعد مدّة من العشرة الطيّبة.

٣ ـ **الخوف من المستقبل**: عندما تخشى الزوجة على مستقبل أطفالها بعد الطلاق أو أن يستخدم الزوج القوة والعنف ضدهم في أثناء غيابها، فإنها تمتنع عن طلب الطلاق.

٤ ـ **الخجل**: معظم النساء، وبالخصوص النساء اللواتي يحملن شهادات علمية عالية أو مكانة اجتماعية معتبرة، يشعرن بالإهانة والخجل عند تعرّضهن للعنف، لذلك يفضلن الصمت.

٥ ـ **عدم القدرة على رعاية الأطفال بعد الطلاق**: تفكّر الزوجة في مستقبل الأبناء قبل كلّ شيء، وتتحمل الأذى لأنها دون راتب أو راتبها الشهري غير كاف لتغطية حاجات أسرتها الأساسية من علاج صحي ولباس وتغذية، ودراسة الأطفال.

وبالإضافة إلى المعاناة الاقتصادية، فالزوجة التي تقرّر الانفصال عن زوجها للإقامة مع أطفالها في منزل مستقل، تواجه مشاكل اجتماعية وأخلاقية تجعل حياتها مرّة. فالمرأة المطلّقة في الدول العربية والإسلامية، شخص من الدرجة الثالثة، حيث يتعامل معها المجتمع بالإذلال والتحقير والشفقة. فبمجرد طلبها الطلاق، تصبح المرأة وأطفالها عرضة للقيل والقال، وأيضاً لِكُلّ أنواع الاستغلال من قبل أفراد المجتمع.

خاتمة

إن الحالات التي تمّ عرضها تعبّر عن الواقع المؤلم للطفل الجزائري الذي يعيش في جو مشحون بالقوة والعنف، حيثُ إنَّ وجود تناقضات في نظام القيم والمعايير الاجتماعية المتمثلة في ترعرع الطفل في جو متسلط يغيب فيه مبدأ الحوار الهادئ، يساعد على إحداث اضطراب في نفسه تكون نتيجته الانعزالية والاغتراب وفقدان الثقة في الذات إلى حدّ العدوانية.

كما يحمل العنف صفة الانتقالية، إذ ينتقل من الآباء إلى الأبناء. فالطفل الذي يشاهد والده وهو يضرب أو يهين أمه باستمرار، لا يشعر فقط بالألم والضرر، بل يأخذ

بتقليد والده مع إخوته في البيت وأقرانه في الحيّ والمدرسة. كما يمكن القول إن الطفل الذي يعيش في جو مشحون بالصراخ والضرب سوف يتأثر، وبذلك نجد تحصيله الدراسي ضعيفاً، ونلمس أيضاً ضعف شخصيته وميله إلى الانطواء وعدم المشاركة في إبداء الرأي.

كما إنَّ ممارسة العنف الجسدي على الزوجة والضغوط النفسية ضدها لمدّة طويلة يكون لها آثار نفسية وخيمة على سلوك الطفل، الأمر الذي يؤدي بهذا الأخير إلى الشعور بالاكتئاب والخوف من المستقبل والاضطراب السلوكي □

المراجـــع

ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم (١٩٩٤)، **لسان العرب**. ط ٣. بيروت: دار صادر، مج ٩، ص ٢٠٧.

أبو العزائم، أحمد جمال ماضي (١٩٩٧). «وقاية المرأة والطفل من العنف.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر السنوي الثاني للجمعية المصرية لحلّ الصراعات الأسرية والاجتماعية، مركز الصفوة للكمبيوتر والطباعة، القاهرة، ص ١٠١ ــ ١٠٢.

اسنارد (١٩٦٣). **سيكولوجية الجريمة**. باريس: [د. ن.]. ص ٣٠٠.

حجازي، مصطفى (١٩٩٧) **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. بيروت: معهد الإنماء العربي. ص ٢٥٣. (الدراسات الإنسانية، علم النفس)

خليل، أحمد خليل (١٩٨٤). **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**. بيروت: دار الحداثة. ص ١٣٨.

عسوس، عمر (٢٠٠٣). «مظاهر انتهاك اتفاقية حقوق الطفل في ظلّ ظاهرة العولمة.» ورقة قدمت إلى: العولمة وحقوق وبرامج الطفل في الإمارات: بحوث ندوة الطفل والعولمة التي نظمتها جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية، الشارقة. ص ١٨٠.

عيسوي، عبد الرحمن (١٩٨٤). **سيكولوجية الجنوح**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ص ٣٦ و٨٩ ــ ٩٠. (سلسلة علم النفس)

Angelino, Inès (1997). *L'Enfant, la famille, la maltraitance*. Paris: Ed. Dunod.

Bandura, Albert (1977). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bender, David and Bruno Leone (eds.). *Child Abuse: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, Inc.

Bensman, Joseph and Bernard Rosenberg (eds.) (1975). *Sociology: Introductory Readings in Mass, Class, and Bureaucracy*. New York: Praeger (Praeger Paperbound Texts)

Le Centre Hospitalier Universitaire Ibn Rochd (C. H. U) (1996). *Les Femmes battues: Etudes rétrospectives*. Annaba: Service de médecine légale, C. H. U, Ibn Rochd.

Elliott, Delbert S., David Huizinga and Suzanne S. Ageton (1985). *Explaining Delinquency and Drug Use*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Farrington, David P. (1977). «The Effects of Public Labeling.» *British Journal of Criminology* vol. 17, pp. 112-125.

Fontana V. J. and V. Moolman (1994). «A Violent Society Causes Child Abuse.» in: David Bender and Bruno Leone (eds.). *Child Abuse: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, Inc.

Gottfredson, Michael R. and Travis Hirschi (1990). *A General Theory of Crime*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Jensen, Gary F. and Dean G. Rojek (1992). *Delinquency and Youth Crime*. 2nd ed. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Landau, Elaine (1994). «Many Factors Contributes to Child Abuse.» in: David Bender and Bruno Leone (eds.). *Child Abuse: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, Inc.

Margolin, Gayla and Elana B. Gordis (2000). «The Effects of Family and Community Violence on Children.» *Annual Review of Psychology*: vol. 51, February.

Sternberg, K. J., M. E. Lamb and S. Dawud-Noursi (1998). «Using Multiple Informants to Understand Domestic Violence and its Effects.» in: G. W. Holden, R. A. Geffner, and E. N. Jouriles (eds.).*Children Exposed to Marital Violence: Theory, Research, and Applied Issues*. Washington, DC: American Psychological Association.

صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية

منطق الحضارة عند عبد العزيز الدوري

إيناس صباح مهنا

يُعَدّ العلّامة الدكتور عبد العزيز الدوري من أبرز مؤرِّخي زماننا الحاضر؛ فقد وضع لنا محاولات لفلسفة التاريخ العربي (الحضاري)، أو لنقل الوصول إلى فكرة شاملة تعبِّر عنه. وهو ما يمكن أن نعتبره استكمالاً لفلسفة الحضارة، وامتداداً للمدرسة الخلدونية في العصر الراهن.

ويُعَدّ البحث في فلسفة التاريخ العربي ـ الإسلامي، مدّة ستة عقود، من أهم انشغالات العلّامة الدوري، فضلاً عن كونه مفكراً قومياً يؤمن بدور الأمة العربية ـ الإسلامية في صنع الحضارة الإنسانية وتعزيز دورها بين الأمم الأخرى. وهو يرى أن الوصول إلى فلسفة التاريخ الحضاري العربي ـ الإسلامي لا يتم إلا عن طريق تاريخ التأريخ أو تحقيب التاريخ العربي ـ الإسلامي، لكي يتمكن من الوصول إلى فكرة (أو فلسفة) لهذا التاريخ تعبّر عن هويته الثقافية وخصوصيته الحضارية.

لقد حاولت المؤلِّفة أن تصل إلى معظم آراء الدوري وقراءاته لمنطق التاريخ العربي ـ الإسلامي (أو كما يسمّيه ابن خلدون بعلم العمران/الحضري) عبر مؤلفاته ودراساته، لا سيما ذات الصلة بفلسفة التاريخ والحضارة. إلى جانب المقابلات الفكرية التي أُجريت معه طوال نصف قرن بالصحف والمجلات الفكرية.

٢١٥ صفحة
الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها

مراجعات كتب

حليم بركات

الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦). ٢٢٦ ص .

ماجد صالح السامرائي

باحث عراقي.

مقدمة

غالباً ما تقوم دراسات عالم الاجتماع د. حليم بركات وأبحاثه على/أو تنطلق من هاجسين اثنين: هاجس منهجي يصدر عن/ويرتبط بكون علم الاجتماع علماً ذا منهج تغييري أساسه ـ كما يحدده ـ «الانشغال الأصيل بقضايا التحول الاجتماعي والاقتصادي، الثقافي والسياسي»، وهاجس التغيير الثوري الشامل، أو ما يسميه التغيير التجاوزي ـ أي إحداث «التحوّل في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً»، وإقامة ذلك، أو إجراؤه «في ضوء/وعلى أساس تفاعل العلم والفن والفلسفة بدلاً من تجزئة المعرفة الإنسانية...» (ص ٢٠٤)، مقدماً في هذا/ ومن خلاله ما يرى فيه بديلاً للمستقبل العربي ـ كما جاء في عديد التصورات والتمثيلات الأدبية والفكرية العربية.

ومن الموضوعات التي شغلت د. بركات في إطار تجربته الفكرية والاجتماعية موضوع **الاغتراب** في الثقافة وفي حياة المثقف العربي. وقد انعكس جانب كبير من هذا الاهتمام على أبطال رواياته، لنجد اغتراب المثقف العربي (بطلاً نخبوياً) واضحاً في حياة ومسار أبطال غير رواية من رواياته.

ويأتي كتابه الجديد: **الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع** في سياق ما كان كتب من كتب وأبحاث في مراحل مختلفة من عمله في حقلي السوسيولوجيا والأدب.

إلّا أن هذا الكتاب، الذي يتوّج بحثه في المجال الفكري ـ السوسيولوجي، يتناول ظاهرة الاغتراب كما تتجلى في الثقافة العربية الحاضرة، كما في الحياة السياسية والمجتمعية للمجتمع العربي، مؤسساً بحثه هذا على تحديد المصطلح

الذي يعمل بحثياً في مجاله لكي لا يغرق بحثه ــ كما يشير ــ في «تنوع تحديداته والنظريات التي يرتكز إليها»، وعدم تركه على غموضه.. منطلقاً في هذا التحديد من سؤال «عام يتناول مدى سلطوية الأنظمة والمؤسسات وما يتصل بها من نزوع نحو الاستغلال والتناقض والرفض، من ناحية، أو المصالحة والمساومة والانسجام وخضوع الشعب لمشيئة القوى المسيطرة في المجتمع من ناحية أخرى»... متسائلاً: «الى أي حد تسهم الأنظمة والمؤسسات السائدة في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتهميشه وإحالته إلى كائن عاجز، وكيف تتعمق هذه الفجوات الواسعة بين الحلم والواقع المصيري، وما هي، بالتالي، سبيل التغيير التي من خلالها يمكن تجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي بحيث يتمكن الإنسان من أن يحقق تطلعاته إلى نفسه والمجتمع والانسانية؟» (ص ٨).

هذا التساؤل يقوده الى «تحليل واقع المجتمع العربي السائد من حيث هو واقع مغرّب يحيل الشعب ــ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمهمشة ــ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر (...) والحّد من القدرة على التغيير التجاوزي للأوضاع السائدة» (ص ٧) بما يصنع منه إنساناً مستلباً «سلبته هذه المؤسسات حقوقه وحرياته في السيطرة على إنتاجه في مختلف الحقول» (ص ٨).

وتبرز في هذا السياق من الرؤية للموضوع مسألة **إعاقة النهضة** في الحياة العربية، ومحاولة تحويل التفكير فيها من الحلم إلى الإحباط، وتقديم النموذج الغربي (الذي يدرجه في حقل الغزو الثقافي) بوصفه نموذجاً لحياته، ليس في جوهره الإبداعي، بل في مظاهره الخارجية (ص ٩).

تأسيساً على هذا / وانطلاقاً منه جاء السؤال في الفصل الأول من الكتاب عن مدى مساهمة «النظام السائد في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتحويله إلى كائن عاجز في علاقته بنفسه والعالم والمؤسسات التي ينشأ ويعمل من ضمنها؟»، منطلقاً منه إلى التساؤل عن أسباب وجود «هذه الفجوات العميقة والواسعة بين الحلم والواقع، أي ما نحلم به ونطمح إليه؟ (....) وكيف؟ وهل من الممكن أن نتجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي والسياسي؟» (ص ١٠).

بهذه الرؤية، وهذا المنهج يعمل الباحث النظر في «حالة الاغتراب في الواقع العربي» الذي لا يجد فيه سوى «واقع مغرّب» يحيل الشعب ــ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمهمشة ــ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر، عادّاً هذا الواقع بالذات «من بين أهم الإخفاقات العربية والحدّ من القدرة على التغيير التجاوزي للأوضاع السائدة» (ص ٢٧).

هذا من جانب، ومن جانب آخر هناك ما يدعوه بـ «أزمتي العلاقة بين الذات والآخر» ملاحظاً أن «العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته، كما يعاني في علاقته بالغربة والحداثة» (ص ٤٩). ولعل من أهم ما يلاحظه هنا

هو أن الإنسان الحديث، على الرغم من كل ما أنجز وحقق «في مختلف حقول المعرفة والإبداع الفكري، مما يعد بمزيد من احتمالات الإنجاز الباهر في المستقبل القريب والبعيد»، فان «أدبيات الاغتراب كثيراً ما تردد أن هذا الإنسان يزداد اغتراباً عن المجتمع والدولة ومؤسسات العمل والتربية والعائلة والدين والحياة بشكل عام، بل عن ذاته أيضاً» (ص ٣٥). ولا يخص بهذا المجتمعات الصناعية وحدها، بل النامية أيضاً «مهما بلغت درجة تخلفها».

أولاً: الاغتراب مفهوماً

يقدم الباحث عرضاً شاملاً لمفهوم «الاغتراب» عند أبرز المفكرين الغربيين منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين، بدءاً بهيغل الذي رأى أنه «كيما يتمكن العقل من تحقيق ذاته الفضلى لا بدّ في نهاية المطاف من تجاوز عجزه بالتغلب على المعوقات التي تفصله عن مخلوقاته وتحدّ من تحكمه بها»، ناظراً إلى هذا التوحد بوصفه شرطاً لـ «قيام الحرية». وفي ضوء هذا وجد أن الانسان يكون «مغترباً بقدر ما تزداد الهوة بينه وبين المؤسسات والعالم»، ويظل «مغترباً ما لم ينعم بالحرية الحقيقية التي تتحقق في حياة الأمة بالاندماج بين المصالح الخاصة والمصالح العامة»، فضلاً عن أنه «نظر إلى الاغتراب على أنه مرحلة في عملية ديالكتيكية في العلاقات الواقعية التاريخية» (ص ٣٨).

ومن لودفيغ فيورياخ «الذي اهتم بمسألة الاغتراب عن المؤسسة الدينية (...) معتبراً أن الإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من خلال إيمانه الديني أفضل ما لديه وفي نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته» (ص ٣٨)... إلى كارل ماركس، الذي حوّل الاغتراب «من مفهوم فلسفي إلى مفهوم اجتماعي ـ اقتصادي» متجاوزاً «المفاهيم المثالية للاغتراب في الفكر الأوروبي، وحلّله في سياقه التاريخي وفي العمل في المجتمعات الرأسمالية والأوضاع اللاإنسانية» (ص ٣٩).. ليجد، من بعدهما، أن ماكس فيبر ومفهومه للاغتراب يقف موقفاً على خلاف موقف ماركس، بينما يقدم إميل دوركهايم تحليله الخاص للظاهرة. فإذا ما جاءت «الوجودية» بوصفها من أهم فلسفات العصر الحديث، وجدها قد تناولت وبعمق موضوعات تتصل بتجارب الاغتراب، إذْ إنها «رسمت صورة للإنسان الحديث أنه في الوجود كمسافر فوق بحر لاخريطة له ويعيش في قلق مهما كان اتجاهه» (ص ٤٦). في حين خلص مارتن هيدغر، الذي له منظوره المختلف، إلى القول معللاً «لأن ماركس من خلال تجربته لاغتراب الإنسان الحديث أدرك بُعداً أساسياً للتاريخ، فإن نظرته إلى التاريخ تتفوّق على جميع نظريات التاريخ الأخرى» (ص ٤٧).

ومن خلال هذا العرض الذي تميز بموقف نقدي، يعيد الباحث النظر في تحديد هذا المفهوم الذي شغله البحث فيه ما يقرب من نصف قرن من المتابعة والدراسة والتحليل ليبحث «في مظاهره

كتجربة إنسانية، ومصادره على مستوى البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المعاصر، ونتائجه من حيث البدائل السلوكية في عملية تجاوز حالة الاغتراب التي يعانيها الإنسان في المجتمع والمؤسسات التي ينتمي إليها ويعمل من ضمنها في الحياة اليومية» (ص ٥٧).

ومع إقراره بأن «مفهوم الاغتراب ما يزال غامضاً ومتعدّد المعاني»، فإنه يدعو، ضمناً، إلى التمييز بين الاغتراب «كحالة مجتمعية وموضوعية» وبينه «كحالة شعورية أو تجربة نفسية خاصة لدى الفرد، أو كحالة ثقافية تتعلق بالقيم والمعايير بحد ذاتها، أو حتى كحالة سلوكية في محاولة لتجاوز الاغتراب» (ص ٥٧). ثم يضع «عملية الاغتراب» في ثلاث مراحل، فينظر إلى المرحلة الأولى منها من «موقع الإنسان الموضوعي في البنية الاجتماعية»، بينما يجد المرحلة الثانية متمثلة في «مسألة وعي الإنسان بوضعه الهامشي في المجتمع والدولة والمؤسسات التي ينتمي إليها». أما المرحلة الثالثة فيجدها متكونة «على صعيد السلوك الفعلي والبحث عن وسائل التحرر» من «الأوضاع والأنظمة التي تسيطر على حياته..» (ص٦٠-٦٣).

ثانياً: مصادر الاغتراب

فإذا ما بحث في مصادر الاغتراب في الحياة العربية وجدها متعينة في ثلاثة، هي: «التفتت الاجتماعي والتجزئة القومية»، وفي هذا السياق يرصد ظاهرة «المعارضة العراقية تحت الاحتلال الأمريكي» التي يجدها قد تصرّفت «كجماعات وسطية»، ومنها ما هو «قبلي وعرقي وطائفي ومحلي، وذلك على حساب الولاء للوطن والأمة قاطبة» (ص ٧١)، ثم «ظاهرة التبعية بفعل اندماج مختلف بلدان الوطن العربي في النظام الاقتصادي العالمي منذ القرن التاسع عشر الذي بلغ أوجه في ما يعرف حاضراً بنظام العولمة»، الأمر الذي يجده قد «حوّل الأمة إلى مجموعة من بلدان الأطراف أو الهامش المتصل ببلدان المركز الصناعية التي تدخل الآن في عصر التكنولوجيا المتقدم ومرحلة الثورة الإعلامية والهيمنة الكونية» (ص ٧٣). وأخيراً «سلطوية الأنظمة بدءاً من العائلة وانتهاءً بالدولة في الغالبية العظمى من البلدان العربية»، الأمر الذي يجده «يعوق مهمات تنشيط المجتمع المدني»، كما يجد فيه مصدراً «من مصادر اغتراب الإنسان في المجتمع العربي»، مشيراً، في هذا السياق، «إلى هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وإلى تهميش الشعب والحد من مبادرته ومشاركته في عملية التغيير» (ص ٧٥).

فإذا ما تقصّى «نتائج الاغتراب السلوكية» حدّدها في أربع، هي: الانسحاب أو الرضوخ، أو التمرد، أو الثورة.. جامعاً إياها في سؤال ينطلق صيغةً من أرض الواقع المتعيّن إنسانياً واجتماعياً: «عندما يكون الإنسان عاجزاً ويعي عجزه في علاقاته بالمجتمع ومؤسساته، ما هي البدائل، أو الخيارات السلوكية المتاحة له لتجاوز اغترابه؟ (...) وكيف يتصرف في مواجهة هذه العلاقات والأنظمة السائدة

التي تحوّله إلى كائن مهمش أو عاجز؟» (ص ٩١) ملاحظاً، في سياق ما يقدم من أجوبة عن أسئلته هذه، أن الاغتراب «يولّد في الإنسان حاجة نفسية ماسة إلى الإيمان بالانتساب والبحث عن ماهية جديدة تتصف بها الحركات الثورية»، مرجحاً، في هذا المجال، «اختيار العمل الثوري» الذي يجد فيه «أفضل الحلول البديلة لمشكلة الاغتراب، ليس كشأن فردي فحسب، بل كشأن مجتمعي أيضاً» (ص ٨٤).

ثم يركز البحث في ثلاثة أنواع من الاغتراب، هي: الاغتراب السياسي، والاغتراب في العائلة، والاغتراب من الدين وفيه. ويرى شدّة تكامل هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض، مؤكداً «وجود هرمية قمعية في تنظيمها في مختلف المؤسسات التي فرضت على الشعب تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالحها في الدرجة الأولى، بحيث إنه بقدر ما يضع فيها من نفسه تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز في لبّ وجوده المعنوي، وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه» (ص ٩١).

والاغتراب في العائلة يأتي من كون العائلة تشكّل ــ بحسب رؤية الباحث ــ «مؤسسة نواتية يتمحور حولها المجتمع، إذ تتصل اتصالاً عضوياً بمختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى» (ص ١٢١).

أما «الاغتراب من الدين وفيه» فمبعثه، كما يرى، وجود نوعين من الاغتراب «من حيث العلاقات القائمة بالمؤسسات الدينية»: فهناك «أولاً، ميل إلى الاغتراب من الدين، بمعنى رفض المؤسسة الدينية القسرية، والخروج عليها، وبخاصة في محاولتها مقاومة التغيير (...) وهناك، ثانياً، اغتراب في الدين، بمعنى أن المؤمن المتشدّد في إيمانه ينسب قوّته الذاتية إلى قوى خارج نفسه ويسلمها مصيره باستقلال عنه» (ص ١٢٥) لافتاً إلى أن «المؤسسات الدينية، وبخاصة الخاضعة (منها) لسيطرة الدولة» كثيراً ما استولت على أعضائها، فتحول هؤلاء من أعضاء يسهمون في رسم أهدافنا وتصرفها، ويشاركون في «تطورها إلى قوّة ضدّ أنفسهم»، وفي هذه الحال تحول المؤمن «من فاعل بالتاريخ إلى منفعل به. وفي مثل هذا الحال ــ بحسب الباحث ــ يتمّ تجريد الإنسان من نزوعه الإبداعي...» (ص ١٢٥) ــ وهنا يؤشر الباحث إلى أربع حالات، تتمثل **الأولى** منها في غنى المؤسسة الدينية «فيما أصبح المؤمن فقيراً في قدراته المادية والروحية والفكرية». و**الثانية** هي طغيان «الطقوسية في العبادة، حتى إنه لم يعد في الممارسة الدينية من تمييز بين الوسائل والغايات الكبرى، والظاهر والمعنى، والجوهري والتفصيلي، حيث أصبحت جميعها ــ كما يرى الباحث ــ متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها». و**الثالثة**، أنه «بقدر ما تسود التنشئة الدينية التي تدعو إلى الطاعة والامتثال، يفقد المؤمن القدرة على اتخاذ المبادرة والقيادة والعمل على استشراف المستقبل». أما **الرابعة** والأخيرة فهي أن المؤمن يغترب «في ذاته ودينه بقدر ما تتمكن السلطة السائدة من استخدام الدين كأداة سيطرة» (ص ١٢٥ - ١٢٦)، مع ضرورة

الإشارة هنا إلى أن الباحث لا يعني من الدين «النصّ» بذاته، وإنما هو معني بـ «تفسيراته وتوظيفاته في الحياة اليومية» (ص ١٢٦).

ثالثاً: تجارب.. وتطبيقات

فإذا ما جئنا إلى الفصل التاسع من الكتاب ـ وهو «تطبيقات في تجارب الاغتراب» ـ وقف بنا الباحث على انعكاسات الاغتراب وتمثيلاته وتجلياته في عدد من الأعمال الإبداعية الروائية.. واضعاً هذه الرواية في ستة عناوين يستكمل بها رؤيته للموضوع، كما تمثل تصنيفاً موضوعياً لها...

فهناك، **أولاً**، «رواية الغربة والمنفى»، مركزاً في كلامه عنها على العلاقة بين الإبداع الأدبي والنفي، متوقفاً عند تلك الأعمال التي يصاحبها ـ بحسب قراءته لها ـ «إحساس عميق بالنفي نتيجة التمسك بالهوية العربية والانتماء الثقافي العربي، على عكس تلك الهجرة التي تنتهي بالاندماج في المجتمع الجديد وبالتفكير في إطار ثقافته العامة» (ص ١٤٥) ـ كما يتجلى ذلك في رواية الكاتب **طائر الحوم** وفي أعمال أخرى لكتّاب عاشوا مثل ما عاش «في الغرب زمناً طويلاً»، في هذا الموضوع، بين «النفي القسري» و«النفي الطوعي» ـ الذي نجده يحصل للكاتب وهو داخل وطنه، وهو ما يسميه «هجرة في الداخل وغربة عن الذات والوطن» (ص ١٤٦)، مستخلصاً من قراءته لعدد من الأعمال الروائية التي تندرج في هذا السياق، «أن الروائي العربي يعرف نفسه حقاً ولا ينقدها حين يعرف الآخر...» (ص ١٥٥) دون أن يهمل الإشارة التأكيدية إلى الأجواء التي يوفرها المنفى للكاتب المبدع إلى الحدّ الذي يذهب فيه إلى أنها ربما كانت «أكثر مما (يوفره) المكوث ضمن دائرة السلطة السائدة حالياً في المجتمع العربي» (ص ١٥٩).

و**ثانياً**: «رواية غربة الذات بين المدينة المحاصرة والمدينة الملوّنة»، مركزاً في قراءته لها «على التصور الذاتي للكتابة الروائية»، ومن خلال روايته بوجه خاص التي تمتد تجربة الكتابة عنده فيها ضمن مدى زمني غير قصير ـ يقع بين العام ١٩٦١ (حيث روايته الأولى: **ستة أيام**) والعام ٢٠٠٦ (حيث الرواية السير ـ ذاتية، مكاناً وزماناً، متمثلة في **المدينة الملونة**...). وبين العمل الأول له والأخير هناك أعمال أخرى للكاتب تناولها بالعرض والتحليل في قراءة نقدية تعاطف فيها مع نفسه روائياً.

فاذا ماجاء، **ثالثاً**، إلى ما أطلق عليه تسمية «رواية الخضوع» وجدها تصوّر، «من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته بأسلوب حذر وغير مباشر، الإنسان ككائن عاجز أمام طغيان السلطات الاجتماعية والسياسية، ولا يجد (هذا الإنسان) من خيار له سوى الإقرار بضعفه والامتثال القسري لمشيئة أعلى من مشيئته» (ص ١٦٤)، متخذاً مثاله في هذا من نجيب محفوظ الذي يجده قد عني «عناية خاصة ومنهجية بإبراز موضوعات خضوع الأفراد» حتى أصبح «هذا الاتجاه يطغى في مختلف رواياته أكثر من أي

اتجاه آخر» (ص ١٦٥) ملاحظاً، في السياق ذاته، «أن الإنسان في كتابات محفوظ واحد من اثنين: كائن مستبد طاغ، أو عاجز ضعيف على الأغلب. يعيش الإنسان العاجز في عالم ليس من صنعه، بل خارج إرادته ومضاد له في صلب حياته، فتقرر مصيره أحداث وأوضاع من نطاق قدراته وإمكاناته، فينشغل بالتكيّف معها بدلاً من مجابهتها والعمل على تغييرها» (ص ١٦٦) ممثلاً لهذا برواياته: **زقاق المدق**، و**الثلاثية**، و**أولاد حارتنا**، و**السمان والخريف**، و**الشحاذ**، و**حب تحت المطر**... فضلاً عن روايات أخرى له لاحقة.. ملاحظاً في هذا السياق أن «نزعة الخضوع» هذه عند الكاتب «ربما تكون من أكثر موضوعاته تكراراً، وبتعبيرات مختلفة» (ص ١٧٠).

ثم يأتي إلى الصنف **الرابع** المتمثل بـ «رواية اللامواجهة»، التي لا يجدها بعيدة عن «رواية الخضوع» إن لم تكن مكملة لها «من واقع نقد المجتمع وفضح سلطويته، إلّا أنها تصوّر الإنسان في حالة هرب من الواقع الاجتماعي لا في حالة خضوع له» (ص ١٧٥). أما شخصيات هذه الرواية فشخصيات «مغتربة عن المجتمع ومؤسساته، وتسعى إلى الانفصال والعيش في عالم تصنعه خصيصاً لذاتها وبما يتفق مع حاجاتها النفسية» (ص ١٧٥). والمثل الذي يتخذ منه نموذجاً لهذه الرواية هو، مرّة أخرى، نجيب محفوظ، وتحديداً في روايته **ثرثرة فوق النيل**.

وإذا ما جاء، **خامساً**، إلى «رواية المجابهة والتمرد الفردي»، وجدناه ينسبها، إبداعاً، إلى جيل تغيّرت رؤيته للواقع، وتكوّن وعيه «الاجتماعي والسياسي منذ الخمسينات بفعل التحوّلات التاريخية في مختلف المجالات» (ص ١٧٨)، فتقلصت عنده «نزعات الخضوع، وبدأت تنتشر النزعة النقدية والتمردية في الكتابات العربية، ورافق ذلك ظهور الفرد المتمّرد والرافض لاستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية، فبدأت تتكون نزعات التصادم والمواجهة والتساؤلية الاستكشافية من خلال الدخول في حوار متوتر مع الذات والآخر والمجتمع» (ص ١٧٩). والأمثلة على هذا النمط من الرواية عديدة، تبدأ من جبرا إبراهيم جبرا، وليلى بعلبكي، وحليم بركات.. لتمتد إلى الأجيال التالية التي يجد المثال عليها في أعمال: سحر خليفة، وجمال الغيطاني، وسواهما.. إذ يظهر الإنسان في أعمال لهم بذاتها «كائناً مغترباً، منفعلاً بواقع قمعي تتحكم فيه قوى عاتية لا يتمكن من معايشتها والانسجام معها، بل يرفضها ويتحداها ويدخل في مجابهة فردية غاضبة يائسة معها» (ص ١٧٩)، خالصاً إلى أن رواية التمّرد الفردي هذه إنما تعبّر «عن القلق الناتج من الحداثة في الحياة الإبداعية». وفي هذا فهي «جزء من حركة التنوير العربية التي تدعو إلى التحرّر على صعيد الرؤية والمفاهيم والمواقف وأساليب التعبير في صراعها مع التقاليد التي تتمسك بها الثقافة السائدة» (ص ١٨٢).

ويختم الفصل ـ **سادساً** ـ بالكلام على «رواية التغيير الثوري» التي هي ـ بحسب ما يرى «بمقتضى نموذج مثالي

بعيد المنال» ـ رواية «ربما لم تكتب بعد (...) باعتبار أنّ مثل هذا النوع من الرواية ما يزال في حالة تكوّن بطيء، وقد يحدث انحسار فيها أو عودة عنها»، متمثلاً هذه الرواية في كونها «ثورة على الواقع لا تصويراً له. والثورة تبدأ في علاقات القوّة والاستغلال أولاً». وهي أيضاً «نتاج فني ينبثق عن رؤية جديدة شاملة للمجتمع والإنسان...» (ص ١٨٢). وفي هذا السياق من النظر والرؤية يجد أن جبران خليل جبران «هو من بين المؤشرات الأولى باتجاه ولادة الأدب الثوري العربي المعاصر» (ص ١٨٤)، ثم تأتي رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي التي تقوم على نداء موجّه إلى الإنسان بوجوب «أن يرفع رأسه دائماً، ويجب أن يدرك أن في الإمكان دائماً أن يبدأ من جديد» (ص ١٨٦).

يتصادى مع هذا النداء يوسف إدريس في روايته **الحرام** التي أرادها ـ كما يستخلص ذلك من قراءته لها ـ تمثيلاً لـ «ثورة الصامتين الذين طال بهم الصمت والصبر» (ص ١٨٦).

ويلاحظ الباحث أن التوجه الثوري يظهر «في الانتاج الروائي الفلسطيني (...) كما يظهر في أعمال عدد من الروائيين العرب الآخرين ممن تناولوا القضية الفلسطينية أو التحولات المجتمعية الكبرى في الحياة العربية المعاصرة»، مؤشراً إلى مسألتين أساسيتين في هذه الرواية، وهما: «وحدة المعاناة الشخصية والمجتمعية، بحيث نشهد توجهاً نحو الدمج بين هوية الفرد وهوية المجتمع» ـ «ومن هذه الناحية تشترك رواية التغيير الثوري مع رواية التحرّر الفردي في رفضها الثقافة السائدة وفي تشديدها على أهمية الإبداع الفني في الكتابة الروائية. غير أنها تختلف في الوقت ذاته عن رواية التحرّر الفردي بالتشديد على القضايا السياسية والخلاص المجتمعي والوقوف إلى جانب الطبقات المسحوقة، وبالكشف عن عمليات الاستغلال والقهر في العلاقات الاجتماعية» (ص ١٨٨ -١٨٩).

فإذا ما جاء الرواية الجزائرية ووضعها في الإطار ذاته، توقف عند عدد من كتّابها، ليجد أن محمد ديب نظر في (ثلاثيته) «إلى ما وراء الأحداث السياسية، مركزاً على تحوّل الشعب الجزائري من حالة الركود إلى حالة نضوج الوعي القومي» (ص ١٩٢)، في الوقت الذي يجد فيه روائية مثل آسيا جبار «كانت دائماً تبحث عن هوية ضائعة» (ص ١٩٤).

أما الروائي عبد الرحمن منيف، الذي تكشف أعماله عن أنه «خبر شخصياً اغتراباً عميقاً ونفياً طوعياً أو قسرياً، وتعّرض لتأثيرات متناقضة في مجتمعات مختلفة» (ص ١٩٥ - ١٩٦)، فإنه ـ بحسب رأي الباحث ـ اتخذ من الكتابة سبيلاً للتغيير الثوري في الواقع العربي. فهو من قال في روايته **الآن... هنا أو شرق المتوسط ثانية** إن الكتابة الثورية هي «آخر الأسلحة التي نملكها.. ولا بّد أن نحسن استعمالها فنقدم بها شهادة حق».

ويخلص الباحث وهو يقرأ نماذج عديدة من هذه الرواية إلى أن الكتابة الثورية «أساساً تنطلق من تجارب إنسانية

حسيّة وتعبّر عنها بلغة جديدة وأسلوب فني مبتكر»، فضلاً عن أنها «تبدأ من رفض الوصاية والثقافة السائدة، وتتكوّن تلقائياً نتيجة حصول وعي جديد ورؤية خاصة شاملة» (ص ١٩٧ ــ ١٩٨).

فإذا ما بلغنا فصل الختام، وهو عن «التحوّل الثوري في تجاوز الاغتراب بدءاً من تنشيط المجتمع المدني»، وجدنا الباحث يركز فيه على معالجة «مسألة التغيير بمختلف إشكالياتها»، داعياً، في الوقت نفسه، «إلى ثقافة التحوّل الشامل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ بتجاوز الأوضاع والأنظمة السائدة التي هي في صلب استمرارية وتجليات التخلف العربي وإحباطات مشاريعه المستقبلية» (ص ٢٠٣)، محدداً، مرة أخرى، أن ما عناه بالاغتراب هنا، في الكتاب، «هو حالة عجز الإنسان في علاقاته بالمؤسسات والمجتمع والنظام العام بعد أن تحوّلت هذه كلّها إلى قوة مادية ومعنوية تعمل ضدّه بدلاً من أن تعمل لصالحه، وفي سبيل تحسين أوضاعه المادية والإنسانية معاً لإغناء حياته الروحية» (ص ٢٠٥).

ملاحظات ختامية

بقي أن نقول: إن أهمية هذا الكتاب، موضوعاً ومنهج بحث، تنبع من أكثر من قضية توفر الباحث عليها جاعلاً منها محور بحثه:

فهو، **أولاً**، نتاج تجربة مزدوجة، شخصية وعلمية.. استندت إلى الاختبار الشخصي بقدر ما ارتكزت على منطق البحث العلمي ومنهجياته، ليصل من خلال هذا كله إلى مجموعة حقائق تتصل بالواقع العربي وبعلاقة الإنسان العربي بهذا الواقع: تلقياً لمعطياته وتداعياته، وعطاءً ذاتياً له محدداً/متوقفاً عند ثلاث قضايا وجدها تعوق ما دعاه التغيير التجاوزي في هذا الواقع، وهي: حالة الاغتراب، وأزمة المجتمع المدني، ومسألة العولمة.

وهو، **ثانياً**، نتاج ثقافة ذات أبعاد ومصادر متعددة جمعت بين الثقافة العلمية، والفكر بشقيه: الماركسي والوجودي.. وضعها كلها في إطار ثقافة ذاتية قومية الطابع والتوجّه، فصاغ فصول كتابه هذا بما فتحت له من آفاق البحث، وبمنهج تحليلي نقدي خلاصة ما توصل إليه من خلاله هو وجود «أزمة كبرى في علاقة العرب بالغرب، كما بالذات».. إذ إنه لا يفصل «بين أزمتي العلاقة بالذات والآخر»، بل ويجد الإنسان العربي «يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة» (ص ٢٠٦).

و **ثالثاً**، وفي ضوء ما تقدم، يعطي الثقافة دورها. و«الثقافة المطلوبة هنا هي تلك الثقافة التي لا تفهم مستقبلها بالمقاييس التقليدية، بل انطلاقاً من واقعها الحاضر وانفتاحها على المستقبل» (ص ٢١٠)، داعياً، في هذا المجال، إلى كسر عزلة المثقف عن الشعب.

و**رابعاً**، في واقع يجد الفجوات فيه بين الحلم والواقع قد اتسعت لا يرى من حلّ جذري لتجاوز «التخلف والتجزئة القومية والاغتراب والتبعية والطبقية وسلطوية الأنظمة السياسية والاجتماعية»

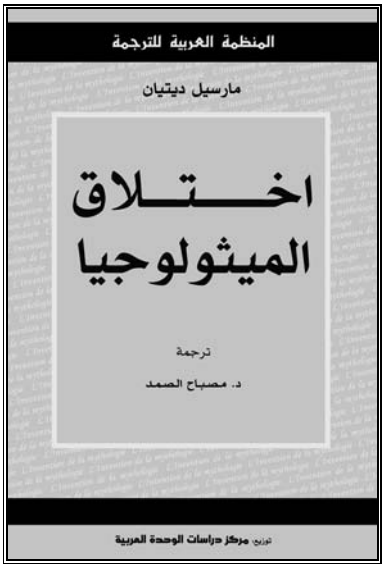
إلّا بإحداث «تحوّل ثوري لا بديل منه في إقامة نظام عربي جديد» (ص ٢١١).

تبقى ملاحظة لا يمكن لقارىء الكتاب إلّا أن يتوقف عندها، وهي التكرار الذي وقع فيه لبعض الأفكار والآراء التي شكّلت، في بعض المواضع منه، فقرات كاملة، أحياناً جاءت بنصها، وأخرى بمضمونها ومعناها. والسبب، عندي، أن الباحث كتب فصول كتابه هذا على فترات قد تكون غير متقاربة، وقدم بعضها في صيغة بحوث مستقلة، أو محاضرات ومساهمات في ندوات علمية. وحين عمد إلى تأليفها في كتاب شامل قد يكون وجد نفسه أمام خيارين: فإما حذفها هنا والإبقاء عليها هناك، ما قد يشكّل خللاً في سياقات البحث وبتراً للأفكار.. وإما الإبقاء عليها من باب تأكيد ما لها من أهمية فكرية وموضوعية. ويبدو أنه أخذ بالخيار الأخير □

صدر حديثاً عن المنظمة العربية للترجمة

اختلاق الميثولوجيا

تأليف: مارسيل ديتيان
ترجمة: د. مصباح الصمد



من اختلق الميثولوجيا؟ وما هي حدود هذا الميدان المسكونِ بحكايات لا يطالها النسيان، وتبقى مقترنةً بلذة روايتها وبالحرص على تفسيرها وتأويلها؟ وإذا كان صحيحاً أن كل قارئ في العالم يعتبر الأسطورة أسطورةً بالفعل، فما الذي يجعل علم الأساطير لا يزال عاجزاً عن التمييز، بدقّةٍ بين قصةٍ وأسطورة؟

وعلى غرار سمكة ذائبةٍ في مياه الميثولوجيا، فإن الأسطورة شكلٌ لا يمكن العثور عليه: فلا هي نوعٌ أدبي، ولا هي سرد ذو خصوصية. لكن الحديث عن الميثولوجيا كان ولا يزال، وبصورة مباشرة أو موارِبة، يعني الحديث بالإغريقية أو انطلاقاً من بلاد الإغريق.

من هنا كانت ضرورة البحث في نسب الميثولوجيا، لكي نعيد التفكير فيها، كمادة معرفة، ومادة ثقافة أيضاً...

٣٥١ صفحة
الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

Asef Bayat
Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-islamist Turn
(Stanford, CA: Stanford University Press, 2007). xxi, 291 p. (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures)

الإسلام والديمقراطية: الحركات الاجتماعية والتحوّل مابعد الإسلاموي

بول كينغستون(*)

أستاذ مساعد للعلوم السياسية، جامعة تورنتو ـ كندا.

هل يمكن أن يمارس المسلمون إرادة فاعلة في مستقبلهم التاريخي وأن «يجعلوا» الإسلام ديمقراطياً ـ أو، على الأقل، يجعلوا الدولة في المجتمعات الإسلامية ديمقراطية؟ في كتابه الجديد الذي يقارن فيه السياسات الإسلاموية وما بعد الإسلاموية في كلٍّ من مصر وإيران في العصر الحالي، يؤكّد آصف بيات على عامل الإرادة الفاعلة للمسلمين المؤمنين في صوغ مستقبلهم الاجتماعي والسياسي «ما بعد الإسلاموي»، وفي الوقت نفسه، يصوّر بإيجاز التحديات الخطيرة التي يواجهها هؤلاء لدى تعزيز نشوء سياسات تقوم على مبادئ الحقوق الفردية والحرية والمساواة. والواقع أن بيات، في سعيه إلى العثور على الجانب المضيء لأفكار من نوع «سياسة الحضور» (Politics of Presense) ونشوء «اللاحركات» (Non-movements)، يرسم صورة قاتمة ومؤلمة لأنظمة إسلاموية شمولية متحصّنة في مواقعها في كلا البلدين. في إيران، جاء ذلك نتيجة صيرورة مرنة من التدعيم وإعادة التدعيم الثوري؛ أما في مصر، فقد جاء ذلك نتيجة ما يدعوه بيات «ثورة سلبية» جرى فيها صوغ نظام إسلاموي مرن من خلال جهود الدولة الرامية إلى الالتقاء مع الحركة الإسلاموية الشعبية واستيعابها والتحكم فيها. وفي كلا المثالين، اقتصرت مهمة بيات على «تخيُّل» ما قد يكون عليه شكل النظام المابعد إسلاموي.

العنصر المهم في الآراء التي يطرحها بيات هو تمييزه بين الإسلاموية وما بعد الإسلاموية. فالإسلاموية، في رأي بيات، هي «أيديولوجيا محلية أصيلة» أوجدها المسلمون استجابةً لما يعتري مجتمعاتهم من نقائص ثقافية

(*) البريد الإلكتروني: Kingston@chass.utoronto.ca.

واقتصادية ـ اجتماعية وسياسية؛ وهي ترى في الإسلام «نظاماً إلهياً متكاملاً» يتضمن الحل لـ «جميع المشكلات الإنسانية». وقد مارست معظم المجتمعات الإسلامية ما يدعوه بيات «الأسلمة الزهيدة الكلفة» ـ التي تتميز بالدعوة إلى سياسة الهوية الإسلامية، وانتشار خطاب وممارسات الطهرانية الثقافية الإسلامية، واتساع نطاق مأسسة الأنشطة الخيرية الإسلامية. لكن الأصعب تطبيقاً كانت «الأسلمة المُكلِفة» من خلال تأسيس سياسة واقتصاد إسلاميّيْن. وينبهنا بيات، ولكن دون أن يُعلن نهاية الحقبة الإسلامية، إلى وجود توجُّه جديد و/أو مشروع جديد في العالم الإسلامي يسميه هو «ما بعد الإسلاموية» ينطلق من إعادة تقويم براغماتية، إن لم نقل «إعادة ـ ابتكار» للإسلاموية». فبعد قطع الروابط مع أصوله الأيديولوجية المحلية، يركِّز الفكر ما بعد الإسلاموي على التعددية والتنوع ويدمج بين «الورع والحقوق، والإيمان والحرية، والإسلام والتحرر». ويرى بيات أن مابعد ـ الإسلاموية، لدى تأكيدها الحقوق أكثر من الواجبات، إنما تقلب الإسلام رأساً على عقب.

ولا يقل أهمية عما سلف في آراء بيات، تركيزه على الحركات الاجتماعية باعتبارها تتميز عن الأشكال الأخرى من الفعل الجماعي والاحتجاج الاجتماعي، لا سيما الحركات التي تتخذ أشكالاً أكثر مباشرة؛ كأعمال الشغب، وتظاهرات الشوارع، وحركات العصيان المسلح. فالحركات الاجتماعية، في رأي بيات، تتميز بديمومة أطول، وذلك لسببين: فهي ممأسسة ضمن مجتمع مدني؛ وهي مواقع لإنشاء منظومة قيم بديلة، وإن تكن في داخلها متباينة. والواقع أن بيات يصف هذا التباين الداخلي ـ المؤسساتي والمعياري ـ بأنه السمة المميزة الرئيسية للحركات الاجتماعية، التي يرى بيات أنها تعيق إمكانية تلك الحركات على تعطيل السلطة السياسية بسهولة. ونظراً إلى أن الحركات الاجتماعية مقدَّر لها أن تكون موجودة جنباً إلى جنب مع النظام الاجتماعي ـ السياسي السائد؛ فإن أحد التحديات الأساسية التي تواجهها يكمن في الإبقاء على فاعلياتها وتفادي صيرورات الاستيعاب و/أو الاندماج. ويفرض ذلك على الحركات الاجتماعية الدخول في «حرب مواقع» غرامشية، أي التنافس مع النظام الاجتماعي ـ السياسي السائد عن طريق «الممارسة التدريجية للقيادة المعنوية والفكرية للمؤسسات والصيرورات المدنية».

ويتضح من الوصف المقارِن الذي يقدمه بيات أن «حرب المواقع» هذه بين الإسلاموية ومابعد الإسلاموية هي (أو، على الأقل، كانت) أكثر تطوراً في إيران منها في مصر، لا سيما في ما يتعلق بالفئات الاجتماعية الثلاث التي يركِّز عليها بيات أكثر من غيرها: المفكرين المتدينين والنساء والشباب. في مصر، مثلاً، يتحدث بيات عن تحلل الفكر الديني الذي لا يزال منغرساً في «محلية متجذرة». في إيران، من الناحية الأخرى، يصف بيات نشوء مجموعة من المفكرين المتدينين المعارضين الذين يتبنون الحداثة، ويؤكدون أهمية خطاب «ما بعد القومية»، ويتجنبون اللجوء إلى الخطاب الشعبوي المؤدي إلى إثارة العنف. ويمكن رؤية التباين نفسه في

الأنماط الجديدة من الفاعليات النسائية في الدولتين. ففي مصر، مثلاً، يركِّز بيات على نشوء حركات تديّن نسائية لا تُعنى بالدعوة إلى استقلالية المرأة وحريتها ومساواتها بالرجل، رغم كون هذه الحركات ناشطة بل داعمة للمرأة. بدل ذلك، وفي أفضل الأحوال، تقوم الحركات المذكورة تحت قيادة الشيخات الجديدات بإعادة تعريف الأدوار المجندرة بأساليب متسقة مع المنادين بالبطريركية، والنتيجة إعادة إنتاج تلك الأدوار.

أما في إيران، فيصف بيات المقاومة المتنامية من قِبَل النساء للإسلاموية المفروضة عليهن، وذلك من خلال ممارساتهن اليومية، حيث يسعين إلى إيجاد حيِّز يؤكدن فيه فرديتهن ويتحدين البطريركية، ولكن ضمن إطار إسلامي. بل إن بيات يتحدث عن نشوء «حركة نسوية مابعد إسلامية».

الكتاب رائع، وهو مليء بالأفكار المنفتحة وبالنظرات المعمّقة إلى التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجه الفاعلية الاجتماعية في كلٍّ من نظامَيّ الحكم المذكورَيْن. لكن الصورة العامة لا تبدو واعدة. ففيما يتعلق بالمرأة، مثلاً، اقتصر بيات على التركيز على الممارسات «اليومية» للنساء اللواتي أنشأن، من خلال أمثلة عديدة على التواصل الصامت وتبادل النظرات المحمَّلة بالمعاني، «شبكات سلبية» و«لا حركات» استطعن من خلالها تعزيز مواطَنة أكثر فاعلية. وفي حين لا يستثني بيات العناصر الأكثر تنظيماً للمجتمع المدني من تلك القوى المحركة، مشيراً إلى المناصَرة القانونية الشجاعة التي تقوم بها شيرين عبادي، بل إنه يكتب عن إمكانية «تكييف الدولة اجتماعياً» و«عكس مسار صيرورة الحاكمية» (Governmentality) فإنه يعترف بأن المكاسب المتأتية عن تلك الفاعليات تبقى في أفضل الأحوال مكاسب إضافية وفردية لا جماعية.

وبهذا المعنى، يبدو أن ما يرمي إليه بيات، فعلاً، في هذا الكتاب ليس وصف حركات اجتماعية قادرة على الإتيان بتحوّل اجتماعي وسياسي، بل وصف استراتيجيات فردية تهدف إلى البقاء في مواجهة شروط قاسية تكبِّل الحركة □

Barbara Drieskens, Franck Mermier and Heiko Wimmen (eds.).
Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the 21st Century
(London: Al-Saqi, 2007). 330 p.

مـدن الجنـوب:
المواطَنـة والتهميـش فـي القـرن الحـادي والعشريـن

منى فواز(*)

أستاذة مساعدة، برنامج الدراسات العليا في تخطيط وسياسة وتصميم المدن، الجامعة الأميركية في بيروت.

كتاب **مدن الجنوب**، كما يوحي اسمه، هو مجموعة من الفصول الهادفة، استناداً إلى ما يقول المحررون في مقدمة الكتاب، إلى إطلاق نظريات جديدة حول مدن الجنوب عن طريق غرس الأفكار المعاصرة المتعلقة بالمدينة في الخبرات المحلية الراسخة. وبصورة أكثر تحديداً، الهدف من الكتاب هو وضع التعبيرات الرائجة في الأجواء الأكاديمية، كالمواطَنة والعولمة والكوزموبوليتانية (Cosmopolitanism)، ضمن سياقاتها عن طريق توثيق الكيفية التي تتجسد بها التعبيرات المذكورة في الأجواء الحضرية المادية في جنوب الكرة الأرضية.

يضم الكتاب اثنتي عشرة دراسة جاءت حصيلة سلسلة اجتماعات مخصصة للأبحاث نُظِّمت خلال الفترة ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦، وجمعت عدداً من الباحثين الراغبين في إطلاق حوار بين الجنوب والجنوب حول قضايا العولمة والمواطَنة في الجنوب الحضري(١). يبدأ الكتاب وينتهي بدراستين نظريتين تسعيان إلى تأسيس مداخل نظرية مشتركة، وتعيين أوجه التماثل عبر السياقات.

يعي المحررون منذ البداية وعورة المسار الذي ينتظر مشروعهم: كيف يمكن للمرء تحديد **الحضري ووضعه الحالي**، وأين يمكن رسم حدود الجنوب في جغرافية العصر الراهن؟ لمواجهة هذه التحديات، يقترح المحررون مقاربةً للبحث مدعومة بالمبررات، تبدأ بدراسات حالات موثَّقة تشكِّل الأساس الذي تقوم عليه

(*) البريد الإلكتروني: mf05@aub.edu.lb.

(١) جرت الاجتماعات تحت إشراف مؤسسة هانرش بول الألمانية والمعهد الفرنسي للشرق الأوسط. وهنا تجدر الإشارة بشكل خاص إلى المؤتمر الذي عقد في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥ في الجامعة الأميركية في بيروت وإلى المجموعات المشاركة في المؤتمر العالمي لدراسات الشرق الأوسط الذي عقد في عمان، عام ٢٠٠٦.

النظريات الجديدة حول مدن الجنوب. وضمن هذا التوجُّه، يمكن تحديد أربعة مداخل باعتبارها القوى الأساسية التي تعيد تشكيل التطور الحضري المعاصر: الحركية المتسارعة للناس وللسلع؛ نشوء صيغ جديدة من أشكال الحكم؛ تكاثر فضاءات التهميش؛ الترويج لمتخيَّلات حضرية جديدة. تمثَّلت هذه القوى في الأجزاء الأربعة الرئيسية من الكتاب، ويضم كل جزء ثلاثة فصول. سأبدأ هذه المراجعة للكتاب بتلخيص كل جزء، ومن ثم سأعرض بعض الملاحظات حول المساهمات التي يقدمها الكتاب.

الجزء الأول من الكتاب، **حركة المدن**، يتناول تأثيرات تسارع حركية الناس والسلع في السياقات الحضرية.

في الفصل **الأول**، يتفحَّص آلان تاريوس (Tarrius) الكيفية التي تعيد بها حركيةُ السكان المتسارعة هيكلةَ المدن الأوروبية عن طريق فرض حدود إضافية داخل المدن، من جهة، وعن طريق إنشاء شبكات تواصل جديدة عبر العلاقات الاجتماعية التي تتحدى الحدود القومية وتربط بين المناطق البعيدة، من جهة أخرى. اختار تاريوس مدينة آليكانته (Alicante) في إسبانيا ومدينة صوفيا في بلغاريا كحالتين للدراسة، فوثَّق مسارات عدة مجموعات قومية في كلٍّ من المدينتين، ولاحظ كيف أثَّرت الممارسات المكانية للمهاجرين في المدينتين قيد الدراسة عندما خلقت هذه الممارسات منعزلاتٍ انسحب إليها المهاجرون الأغنياء بعيداً عن بقية السكان (المحليين الفقراء).

ويركِّز تاريوس على دور السلطات العامة ومنظومات الأمن الخاصة في فرض هذه التقسيمات وتقويتها. باختصار، يرسم تاريوس كوزموبوليتانية مقتضبة، غالباً ما تُتَرجَم فيها حركة الناس إلى تفاعلاتٍ ثقافية ضعيفة.

في الفصل **الثاني**، تبحث ليلى فينيال (Vignal) في نشوء «مجتمع المستهلك الحضري العالمي» في الشرق الأوسط، وبنت بحثها على أساس دراسة لثلاث حالات (بيروت والقاهرة ودمشق) حيث وثقت تأسيس سلاسل مطاعم الوجبات السريعة ومراكز التسوق الضخمة، وانتشار السلع المصنعة بموجب امتيازات. وتبيِّن فينيال أن المناطق الغنية كانت هدفاً لإنشاء مرافق التسوق الباذخة، في حين انتشرت السلع التي تحمل علامات تجارية في كل أنحاء المدينة في محاولة للاستيلاء على القطاعات المختلفة لأسواق المستهلك.

وتتوصل فينيال إلى النتائج نفسها التي توصل إليها تاريوس: فانتشار فضاءات جديدة خاصة بالمستهلك يعزز التقسيمات الحضرية الراهنة عن طريق استهداف مناطق سكنية مترفة معينة، وعن طريق خلق تباينات اجتماعية إضافية بين من يمكنهم المشاركة في فضاءات المستهلك هذه ومن لا يمكنهم ذلك. لكن الكاتبة تلطِّف من وقع هذا التأكيد بالقول إن الحدود الفاصلة ليست صماء تماماً وإن المستهلكين المستهدَفين يحتفظون مع ذلك بإرادتهم الفردية: على سبيل المثال، المتنزهون من ذوي الدخل المتوسط يتعاطون مع مراكز التسوق الباذخة باعتبارها فضاءات مفتوحة/عامة، ما يحرف هذه الأمكنة عن دورها الاستهلاكي الأساسي. وإضافة إلى ما

سبق، تقول فينيال إن الوعي بوجود علامات تجارية أدنى مستوى، والعوامل الاقتصادية الصعبة التغيير، ومعوقات التوزيع (الموقع/إمكانية الوصول)، وعوامل القصور الصناعية (الصناعة الحديثة لا يمكنها تخديم جميع السكان)، كل ذلك يتحدى تأثيرات الشركات العالمية في عملية إضفاء التجانس. في الفصل **الأخير** من هذا الجزء، تتوسع دايان سنغرمان (Singerman) في شرح تأثير تخطيط المدن في مصر في زيادة الانقسامات في مدينة القاهرة، مستعيرة بعض المقاطع من الدراسة المنشورة في الكتاب الذي شاركتْ في تحريره والذي يتحدث عن هذه المدينة (Singerman and Amar, 2006) وسواء أكان ذلك التخطيط يتمثَّل في تشجيع الامتدادات الحضرية في الصحراء (كما في التجمعات السكنية المغلقة والمحروسة) (Gated Communities)، أم في إزالة مناطق المخالفات، أم في خصخصة الفضاءات العامة، فإن النتيجة هي ذاتها: خطاب خائف يصور المدينة مكاناً خطراً ويشرعن المزيد من الانقسامات الحضرية، ما يعكس ضعف «الجهات العامة» في مصر.

الجزء **الثاني** من الكتاب، **إدارة المدينة**، يناقش شكل الحكم من ثلاث زوايا. تصف مريم كاتوس (Catusse) وآخرون الصعوبات التي تكتنف تطبيق اللامركزية الإدارية ضمن تقاليد الحكم المركزي في المنطقة العربية. ويكرِّر الكتّاب ما ورد في الأدبيات الكثيرة التي تتناول هذا الموضوع؛ فهم يصوِّرون صعوبات تطبيق اللامركزية المالية، ومعضلات ومكامن قصور الانتخابات الديمقراطية، والأهم من ذلك كله؛ حكومة مركزية ترفض التخلّي عن سلطاتها لسواها. كما وتكشف الاستقصاءات التي قام بها الكتّاب التأثيرات السلبية لسياسات الخصخصة، ما يجعل تأمين الخدمات المدنية الأساسية خاضعاً للقدرات الشرائية لا للأهلية الفعلية. ويركِّز الكتّاب على التأثيرات المكانية لهذه التوجّهات في شكل الحكم: إدامة التقسيمات التقليدية بين المناطق السكنية القانونية/المخالِفة التي يُعاد صوغها حسب معيار قدرة الشراء.

في الفصل **التالي**، يصف مارك لافيرن (Lavergne) أشكال الحكم المدني في سياق الخليج العربي (الإمارات العربية المتحدة)، حيث لم يتم تبنّي نظام النماذج الديمقراطية الغربية (لا وجود للانتخابات، مثلاً). ويصوِّر لافيرن، استناداً إلى العمل الميداني الذي أجراه في المدينة ـ الدولة دبي، التقسيمات الاجتماعية الحادة والتفاوت الاجتماعي الواسع النطاق القائم بين المجموعات السكانية المتعددة. لكنه يوضح أن على الرغم من غياب الأهلية الرسمية، فإن نموذج الحكم هذا (الريعي Rentier) يُبقي على مستويات عدة من المسؤولية. فمن جهة، يعتمد المواطنون على الشبكات الاجتماعية كمسارات لإيصال صوتهم إلى أسماع الحكام. ومن جهة أخرى، يقوم الأجانب الأثرياء (لاسيما منهم المستثمرون) بدور مفتاحي في النجاح الاقتصادي للإمارات، وهم يعزِّزون قوة هذا الدور للتأثير في صنع القرار السياسي.

الفصل **الأخير** من هذا الجزء يلقي الضوء على موقع آخر لممارسة الحكم المدني: يقدِّم ملحم شاؤول التعبئة الشعبية

وأشكال الاحتجاج في الشوارع كمواقع للتأثير في الحكومة، وذلك من خلال دراسة حالة لحركة الاحتجاجات في لبنان عام ٢٠٠٥.

الجزء **الثالث** من الكتاب، **فضاءات التهميش**، هو أكثر أجزاء الكتاب تفصيلاً من الناحية النظرية، وقد يكون الأفضل من حيث استجابته لرغبة المحررين في إعادة تعريف مكوّنات **المدينة** في عصر العولمة. يبدأ هذا الجزء بمقطع يغلب عليه الطابع الفكري بقلم ميشيل آجييه (Michel Agier) يسهب فيه الكاتب في الحديث عن العدد الكبير من اللاجئين المشردين على نحو دائم في طول العالم وعرضه؛ أناس محصورون داخل مخيمات مؤقتة حيث يمكن أن يكونوا في أمان، لكنهم أيضاً تحت حراسة مشددة ومعزولون عن الممارسات الحضرية اليومية السوية. ويبيّن آجييه ضرورة وضع نظرية بديلة لمخيم اللاجئين، نظرية تتفهَّم هذه المخيمات مكانياً باعتبارها مناطق سكنية شرعية في المدن التي تعيش هي ذاتها صيرورةً دائمة من التحوّل. بعبارة أخرى، بنية المخيمات هي جزء لا يتجزأ من الإنتاج الحضري، وينبغي الاعتراف بهذه المناطق باعتبارها مناطق سكنية شرعية ضمن السياقات الحضرية الأوسع التي توجد ضمنها.

في الفصل التالي، يؤسس كلٌّ من انجن إيسين (Engin Isin) وكيم ريجيل (Kim Rygiel) على ما أتى به آجييه من حجج، ويوسِّعان فئة الفضاءات المهمَّشة التي يطلقان عليها اسم «الفضاءات المزرية»، ويقترحان تصنيفاً مفصلاً لهذه المناطق. فالحدود والمناطق المؤقتة والمخيمات، كما يرى المؤلفان، هي أشكال جديدة من التطور الحضري الاستثنائي المؤقت يُجرَّد فيها السكان من حقوقهم المدنية أو القانونية، ويُحوَّلون إلى مخلوقات لا مرئية لا يُسمَع صوتها. ولمواجهة هذه التوجّهات، يرى المؤلفان ضرورة عرض الأسس المنطقية التي تقف وراء إنتاج مثل هذه الفضاءات، والمشاركة في المبادرات الهادفة إلى مواجهتها من خلال دمج «السكان غير المرغوب فيهم» واعتبارهم سكاناً حضريين شرعيين.

ينتهي هذا الجزء بتوثيق معمَّق قامت به مارينا كافالكانتي (Cavalcanti) لنوع أكثر تقليدية من الفضاء المهمَّش: أحياء فافيلا (Favela) البرازيلية. حيث تصف كافالكانتي، استناداً إلى دراسة شاملة جرت في إطار أطروحة حول مدينة ريو، العلاقة بين الاعتراف العام بالفافيلا باعتبارها مناطق سكنية حضرية شرعية، وبين وصم هذه المدن بأنها مناطق ترويج المخدرات، وهما، كما تبيِّن الكاتبة على نحو مقنع، حركتان متداخلتان أعادتا صوغ ممارسات البناء والسكن للقاطنين في هذه المناطق، وصوغ علاقة هؤلاء بالمدينة.

الجزء **الرابع**، **تخيُّل المدينة**، يُظهر بوضوح العلاقة بين المدينة وبين الفضاءات الثقافية التي تعتاش على ممارسات المدينة. تتفحَّص عائشة أونشو العلاقة بين التواريخ المتخَيَّلة والهويات الثقافية، من جهة، والممارسات الحضرية من جهة أخرى. وتبيّن أونشو، على أساس دراسة حالة تستكشف مواقف ووجهات نظر زوّار Miniaturk، وهي حديقة تراثية موجودة في اسطنبول تُعرَض فيها نسخ مصغَّرة عن ١٠٠ «عمل هندسي رئيسي»، أن الحديقة مدينة بنجاحها الفائق إلى

كونها توفر للمجموعات المهمَّشة في سياقات أخرى، فرصةً للتماهي مع مخيال وطني مشترك وادِّعاء الشعور بالانتماء إلى تراث وطني، بالتالي مواجهة تجارب التهميش اليومية. في الفصل **الثاني** من هذا الجزء، تتفحَّص فياناثي راو (Vyjayanthi Rao) نوعاً آخر من الفضاءات المُتَخيَّلة، وهي الفضاءات التي يخلقها وينشرها الرأسمال العقاري. وتبيِّن راو، استناداً إلى البحث الذي أجرته في مدينة بومباي، حيث أتاح نزعُ الصفة الصناعية عن المدينة الفرصةَ لمجموعة من المستثمرين الأثرياء كي يطوروا رؤيتهم للمدينة ويعززوها وينفذوها، تبيِّن راو أن الفضاءات المُتَخيَّلة من هذا النوع تُعيد تنظيم المدينة على أسس تستجيب لطموحات المستثمرين بالمسكن الفخم وبالربح على حساب المجموعات السكانية المشردة غير المرغوب فيها ضمن الرؤية المذكورة. وتستند حجج راو، وهي حجج جديرة بالملاحظة، إلى عمل ميداني شامل وإلى رسوم توضيحية.

في الفصل **الأخير** من هذا الجزء، يبيِّن فرانك ميرمييه (Mermier) أن تنوُّع دور النشر التي أنشئت في بيروت بمرور الوقت، جعلت من بيروت «مختبراً أيديولوجياً وثقافياً» للعالم العربي بكامله، ما جعلها تساهم في صوغ المكان ودَوْر المدينة في منطقتها. بعبارة أخرى، تطابَق الفضاء العام لبيروت مع الفضاء العام للعالم العربي بكامله، وهو ما أدى إلى منح المدينة موقعاً راسخاً ودوراً في الشبكة الثقافية للمنطقة.

كما توحي الملخصات الواردة أعلاه، توفر دراسات الحالات توثيقاً ثرياً لأنواع متعددة من التوجّهات الحضرية المعاصرة. كما أن وجود هذه الدراسات في عمل واحد يتيح للقارئ استنتاج أوجه تماثل مهمة عبر سياقات جغرافية ومقاييس متنوعة، لاسيما في سياق المدن العربية التي لم توف حقها من الدراسات. لكن هذه النصوص تبقى مع ذلك غير مترابطة بعضها مع بعض إلى الحد الذي يسمح بإجراء مقارنات فعلية. فالأمر لا يقتصر على التباعد الجغرافي للنصوص فحسب، بل إن موضوعاتها وركائزها المعرفية متباعدة أيضاً. وما يزيد من صعوبة الربط بين الحالات، التباينات في طبيعة النصوص التي تضم الملخصات ذات الطبيعة التأملية والمقالات الفكرية ودراسات الحالات، هذا بالإضافة إلى عدم تجانس نوعية الأبحاث التي تدعم تلك النصوص: فبعض تلك الأبحاث يقوم على أساس عمل ميداني متقن وشامل في حين يبدو بعضها الآخر مفتقراً نسبياً إلى قاعدة راسخة. وضمن هذا الإطار، يبدو الفصل الأخير الذي كتبه جان فرانسوا بايار (Jean-Francois Bayart) بمثابة الجسر الضروري الواصل بين طموحات المحررين واستجابات الكتّاب. في هذا الفصل، يقترح بايار أفكاراً، أو بالأحرى عدسات مقرِّبة مسلَّطة على الفصول: التزامن التقريبي لدراسات الحالات، النقاط المشتركة في المقاربة المنهجية لهذه الدراسات (مقاربة التحليل من خلال ملاحظة الممارسات، بما فيها ممارسات الاستهلاك والتظاهرات السياسية)، وفهْم المدينة باعتبارها مكاناً للِّقاء والتهميش، والسلطة والإكراه في الوقت ذاته. وضمن توجّه مماثل، يقدم الفصل الافتتاحي، الذي كتبه بايار حول براديغم (Paradigm) المدينة، عدة مداخل

نظرية لقراءة المدينة وفهمها في علاقتها التاريخية بالعولمة، وبذلك يقترح مدخلاً آخر يمكن فحص دراسات الحالات بالمقارنة به.

كلمة أخيرة، الكتاب يرسم لمدن الجنوب صورة متوقَّعة ضمن المشهد الأكاديمي المعاصر. هناك مدن تزداد انعزالاً على طول خطوط الدخل، وممارسات الاستهلاك (الخاصة بالسلع وتزجية أوقات الفراغ والخدمات الحضرية) والممارسات المكانية (الحركية، إلخ..).

كما وأن الخطوط الفاصلة لهؤلاء السكان المهمَّشين؛ سواء أأطلقنا عليهم السكان الفائضين أم البائسين أم غير المرغوب فيهم، تمتد أيضاً عبر سياقات الجنوب، بل إن الأساس المنطقي لتهميش هؤلاء يولِّد أنواعاً جديدة من الأشكال الحضرية. وفي كل مكان أيضاً، تساهم السياسات الحضرية؛ سواء تمثَّلت بصورة خصخصة تأمين الخدمات أو تطوير مخططات حضرية أو عدم وجود مثل هذه المخططات، في تقوية تلك التوجهات، وهو ما يؤدي إلى تناسي الوعود بالمساواة التي ظهرت قبل عقود عند انحسار موجة الكولونيالية (Singerman and Amar, 2006). فالعولمة، التي هلل لها الجميع، مؤهلة لتستوعب فقط أولئك الذين يناسب دخلهم وممارساتهم الثقافية الأجواء السياحية العالمية الخاصة بذوي الدخل المرتفع، في حين أن الامتزاج الاجتماعي، عند ذوي الدخل المنخفض غالباً ما يكون مصدراً للتوترات.

وضمن هذا السياق، لم يفلح الكتاب في إطلاق أفكار جديدة حول المديني أو الحضري (Urban)، لكنه يبقى مع ذلك مرجعاً جيداً للمهتمّين بالاطّلاع على تجسُّد التوجّهات العالمية في مدن الجنوب □

المراجع

Chatterjee, Partha (2004). *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press. (Leonard Hastings Schoff Memorial Lectures)

Singerman, Diane and Paul Amar (eds.) (2006). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University Press.

Joel Beinin and Rebecca L. Stein (eds.)

The Struggle for Sovereignty: Palestine and Israel, 1993-2005

(Stanford, CA: Stanford University Press, 2006). xii, 401 p. (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures)

الصراع من أجل السيادة: فلسطين وإسرائيل، ١٩٩٣-٢٠٠٥

ساري حنفي

يقدم الكتاب تحليلاً رائعاً للانتفاضة الثانية، بعد ستة أعوام من انطلاقها. ويوفِّر لنا هذا التحليل الثري الخلفيةَ اللازمة لفهم النتائج المترتبة على الانتفاضة المذكورة: الانسحاب من غزة، ووصول حماس إلى السلطة، والزيادة الدراماتيكية في معدلات الفقر والبطالة، وتكرار إغلاق الطرق، والشبكة المعقّدة من الحواجز العسكرية والطرق الالتفافية، والتوسّع في إقامة المستوطنات، وبناء جدار الفصل الذي يحاصر كل قرية ومدينة في الضفة الغربية، وأخيراً القرارات الانفرادية (Unilateralism) كتحوّل براديغمي أدى الى الإخفاق الذي منيت به صيرورة أوسلو. والواقع أن جدّة طروحات هذا الكتاب تتأتى من فكرة أن الفشل لا يمكن أن يُعزى فقط إلى السياق السياسي، بل إلى عدة عوامل تتصل بطبيعة الكولونيالية الإسرائيلية، وبطبيعة المشروعين الفلسطيني والإسرائيلي الهادفين إلى بناء أمة. تتضافر في الكتاب الأجواء التاريخية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية والأيديولوجية، التي أنتجها الباحثون والصحافيون والشعراء والنشطاء، لتجعله في متناول الجمهور العادي، دون أن تمسّ ما يميّزه من عمق يجتذب الأوساط الأكاديمية. ويضم الكتاب، بالإضافة إلى المقالات الفكرية، وثائق وخرائط وأشعاراً وصوراً فنية.

وتكمن أهمية هذه المجموعة في التركيز الذي نلمسه في عدة دراسات على تفكيك مفاهيم من نوع الدولة الفلسطينية، والاستقلال، وعملية السلام، وإلى ما هنالك. وهنا يلفت اهتمامنا على نحو خاص إسهام جيف هالبر (Jeff Halper) ومعين رباني. يرى هالبر أن إسرائيل، رغم رغبتها في الدولة الفلسطينية، بل وحاجتها إليها كيلا تضطر إلى منح الجنسية لثلاثة ملايين ونصف المليون فلسطيني، فإنها ترغب، في الوقت نفسه، في الإبقاء على سيطرتها التامة على الأراضي بأكملها، بما في ذلك المستوطنات. وهذا ما دعا المرحوم ياسر عرفات إلى رفض خطة كلينتون القاضية بالإبقاء على المنظومة العامة

للسيطرة الإسرائيلية حتى بعد إنشاء الدولة. كما يذكّرنا هالبر بأن نسبة ٩٥ المئة من الأراضي التي وعدت بها الخطةُ الفلسطينيين تستثني منطقة القدس الكبرى التي تشكّل ٤٠ بالمئة من الضفة الغربية. ويرى رباني أن عملية السلام ستنتهي، نتيجة لعبة السيطرة والمراقبة عن كثب التي تقوم بها إسرائيل، باقتراح إنشاء سلسلة من المواقع العربية (Arabistans)، التي تحكمها سلطة محلية، لكنها في نهاية الأمر خاضعة للسيطرة الإسرائيلية.

تتميز الدراستان اللتان أسهم بهما كلٌّ من جويل بينين ويوفي بيليد (Yove Peled) بالعمق، ولا سيما في ما يتعلق بالربط بين المشروع الكولونيالي الإسرائيلي بعد عام ١٩٦٧، والرؤية التي يحملها السلام على الطريقة الأمريكية (Pax America)، بما تتضمنه من اقتصاد سياسي نيوليبرالي يجري تعميمه عن طريق العولمة. يُبرز بيليد التعارض بين التحوّل إلى الليبرالية (Liberalization) وإنهاء المشروع الكولونيالي (Decolonization). وهو يرى أن المجتمع الإسرائيلي مرَّ، خلال العقود التي تفصلنا عن الانتعاش الاقتصادي عام ١٩٨٥، بتحوّلَيْن عميقَيْن: **الأول**، من مجتمع تهيمن عليه دولة كوربوراتية (Corporatist)، ومساواتي (Egalitarian) نسبياً، يعيش صراعاً مع الفلسطينيين، إلى مجتمع ليبرالي لامساواتي يسعى إلى التكيّف معهم؛ والتحوّل **الثاني** من ثم إلى مجتمع بلغت فيه اللامساواة حدّ القسوة يخوض حرب إفناء سياسي (Politicide) مفتوحة مع الفلسطينيين.

كما تتميز الدراستان المقدَّمتان من ريما حمامي وسليم تماري بما تقدمانه من إيضاحات تتصل بالتحوّل الجاري في المجتمع الفلسطيني منذ توقيع اتفاقية أوسلو. فقد كان لظهور فضاء للجمعيات الفلسطينية غير الحكومية، كمنافس للأحزاب السياسية في عملية تنظيم المجتمع، وللدور الذي يقوم به المانح، تداعيات شجعت نشوءَ طبقة جديدة. وترى حمامي أن: «التخصصيين الجدد كانوا يميلون إلى التعامل مع «القواعد» (Grass Roots) بطريقة تعكس مشاعر التفوّق، ويرون فيهم مجموعات اجتماعية بحاجة إلى التوجيه، لا مجموعات من الأنصار يستمدون منها مسار توجهاتهم وشرعيتهم» (ص ٩١).

الانتفاضة الثانية، إذاً، انطلقت نتيجة عملية سلام عبثية تثير السخرية. وقد كان لعسكرة الانتفاضة، التي جاءت رداً على الاستراتيجية العسكرية الإسرائيلية الجديدة التي لا تترك للفلسطينيين أي مجال للحركة، تداعيات أساسية على تحوّل طبيعة النضال الفلسطيني، وعلى ظهور أسلوب التفجيرات الانتحارية كأحد الأساليب الرئيسية في العمل السياسي. وترى كارمن سيتز (Charmaine Seitz) أن ارتفاع شأن حماس يبدو جلياً في مرحلة ما بعد أوسلو. أجرت حمامي وتماري مقارنة ذكية بين الانتفاضتين الأولى والثانية: وقد تجنب الباحثان الوقوع في فخّ التحليل الساذج للنواحي المتواصلة في الانتفاضتين ودراسة أوجه التشابه بينهما، فالتشابهات الجزئية بين أدوار الفاعلين في الحدثين محدودة بالضرورة نظراً إلى الاختلاف الشديد في طبيعة هذه الأدوار. ولهذا، نجد أن العديد

من الأهداف المطلوبة والأساليب المتبعة تُظهر مدى اختلاف مخزونات أساليب العمل. إذاً، كان كارل ماركس على حق عندما أضاف في معرض التعليق على هيغل (Hegel)، الذي أشار إلى أن الأحداث الكبرى والشخصيات التاريخية تتكرر مرتين: المرة الأولى على شكل جدّي، والمرة الثانية على شكل مهزلة.

أما الأنثربولوجية روز ماري صايغ فهي ترى أن قضية اللاجئين شهدت تطورات متناقضة منذ انطلاق الانتفاضة. فقد أضفى مجتمع اللاجئين روح الراديكالية على المشاعر القومية الفلسطينية، كما نشأ فضاء جديد من الصراعات والأنشطة (Activism) شمل أنحاء العالم، في الوقت نفسه الذي أبدى فيه كل من المجتمع والقيادة في إسرائيل المزيد من التصلّب في رفضه السماح للفلسطينيين بالعودة إلى ما يُدعى الآن «أرض إسرائيل».

تبيّن دراستا إيلان بابيه (Ilan Pappé) وأورين يفتاخيل (Oren Yiftachal) الواردتان في هذا الكتاب تطوراً آخر يحمل مفارقة في المجتمع الإسرائيلي. ففي الوقت نفسه، نشأ جدال مهم في إسرائيل، أطلقه المؤرخون الإسرائيليون الجدد منذ توقيع اتفاقية أوسلو، ويتناول تاريخ حرب عام ١٩٤٨، في حين طرح النقدُ الذي وجهه السوسيولوجيون الجدد إلى جوهر النظرية الصهيونية تحديات أمام التأريخ الرسمي. فقد شرع باحثو «ما بعد الصهيونية» على نحو متزايد بتبنّي منهج التأريخ مابعد الحداثي والتفسير المتعدد الثقافات للواقع الاجتماعي الإسرائيلي. ينتهي مقال بابيه برؤية تحمل مسحة تفاؤل تُنبىء بأن الجدل الأكاديمي سيستمر، وأنه، على المدى الطويل، قد يتمكن من تقوية الأصوات السياسية التي بدأت بطرح هذه المسائل على هامش الخريطة السياسية الإسرائيلية. أما يفتاخيل، فهو يبرز تطوراً آخر يخصّ فضاء المواطَنة، وكيف يتقلص هذا الفضاء، بينما يتحول النظام الإسرائيلي، على نحو متزايد، إلى نظام إثنوقراطي (Ethnocratic)، ليس فقط بالنسبة إلى الفلسطينيين الخاضعين للاحتلال في المناطق الفلسطينية، ولكن بالنسبة إلى الفلسطينيين داخل إسرائيل أيضاً. إن الجدالات الإثنية والديمغرافية تصوغ الرؤية الخاصة بالسلام لدى الأوساط الأكاديمية في القيادة الإسرائيلية وفي التيار العام الإسرائيلي. فحتى الروائيان آ. ب. يهوشوا (A. B. Yehoshua) وعاموس أوز (Amos Oz) والجغرافي أرنون صوفر (Arnon Sofer) عبّروا عن «الحاجة» إلى إعادة رسم حدود إسرائيل حسب «مبادىء إثنية»، ما يعني، بالنسبة إلى روبرت بليتشر (Robert Blecher)، أحد المساهمين في الكتاب، ترحيل (Transfer) بعض الفلسطينيين الموجودين داخل إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية المستقبلية. ولفهم هذا التطور، ينبغي الإطلاع على الدراسة التي أسهم بها في الكتاب جوناثان كوك (Jonathan Cook)، والتي تفسر العلاقة الإشكالية بين اليهود والفلسطينيين داخل إسرائيل بعد مصرع ١٣ فلسطينياً في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠، وكيف أصبحت «النتائج المتوازنة» للجنة أور (Or) بمثابة جدار إسرائيل الزجاجي.

لكن الصورة التشاؤمية التي يرسمها

يفتاخيل وبليتشر تخفّ حدتها في الفصول التالية من الكتاب، في المقابلة مع ريلا مازالي (Rela Mazali) التي تناولت نشوء ثقافة الانشقاق (كالتي يمثلها الفنان ديفيد تارتاكوفر (David Tartakover) وحالات رفض الالتحاق بالخدمة العسكرية. وسوف يتأثر القارىء بشكل خاص بصور الفنان الكندي الفلسطيني شريف واكد: «Chic Point» Fashion for Israeli Checkpoints. يصوّر هذا المعرض، الذي نُظِّم عام ٢٠٠٣، بأسلوب مبدع وساخر، أبرز سمات الحياة الفلسطينية المعاصرة: سياسة الإغلاق التي تفرضها إسرائيل. فمن خلال المئات من الحواجز العسكرية، تحدُّ قوات الاحتلال الإسرائيلية من تحركات الشعب الفلسطيني وتعرِّضه للمراقبة المهينة. «تشيك بوينت» (Chic Point) هو فيلم صُوِّر في موقع خيالي: ممر عرض أزياء الاحتلال، واستخدمت فيه جميع الرموز التقليدية الخاصة بعروض الأزياء، وترتدي العارضات ثياباً تكشف عن البطن صممت خصيصاً للفيلم. لكن هذه الثقافة الطليعية الجديدة، سواء منها الفلسطينية أو الإسرائيلية، ينبغي ألا تحجب حقيقة أن الثقافة الشعبية الإسرائيلية لا تزال، كما تقول ربيكا شتاين، تتميز باختفاء الفلسطينيين عن وسائل الإعلام الإسرائيلية، باستثناء كونهم إرهابيين. في فيلم إيتان فوكس (Eitan Fox) «فلورنتين Florentin»، تتخلص تل أبيب أخيراً من العرب الفلسطينيين: «يظهر الطابع العربي معظم الوقت بشكل سلع ثقافية عربية وجماليات منفصلة عن تاريخ وسياسة أية مجتمعات عربية محدّدة» (ص ٢٣٤). لكن الفلسطينيين، كما تشير شتاين، لم يكونوا الشعب الوحيد الذي تم إقصاؤه عن الجزء الأعظم من الثقافة الشعبية الإسرائيلية خلال تسعينيات القرن العشرين: فمجموعات المهاجرين من اليهود الشرقيين والروس كانوا أيضاً مغيَّبين عن الأنظار.

لكن المؤسف أن الدراسات الموجودة في الكتاب لم تتطرق بالتحليل الفعلي إلى نشوء شكل جديد من التضامن العالمي والأنشطة العالمية بصورة منتديات مدنية مناهضة للعولمة الليبرالية الجديدة. لكن دراسة بديعة أعدتها إيليوت كولا (Elliot Colla) تناولت حركة التضامن المصرية. وترى كولا أن مناهضة التطبيع كانت دائماً شكلاً من أشكال الأنشطة المعبِّرة عن التضامن مع الفلسطينيين. لكن المفارقة أن استراتيجيا المقاطعة أدت إلى قطع الصلات التي تربط المصريين بالفلسطينيين، أي الشعب ذاته الذي يناصرون قضيته □

كارل بوبر

أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية

تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي
(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣). ٣٢٥ ص.
(عالم المعرفة؛ ٢٩٢)

فضيل ناصري(*)

باحث عربي.

يعتبر كتاب **أسطورة الإطار** مجموعة مقالات ومحاضرات للفيلسوف كارل بوبر (١٩٩٢ ـ ١٩٩٤)، كتبت وألقيت في مناسبات مختلفة، وجمعت بين دفتي كتاب موجّه إلى غير المتخصصين. والعنوان هو نفسه عنوان أحد فصول الكتاب لكون هذا الفصل شائقاً وثرياً.

إن **أسطورة الإطار** مرافعة قوية عن العلم والعقلانية، كما يستشف ذلك من عنوان الكتاب الفرعي، وكما هو مقرر في غير موضع من الكتاب (ص ٢٩)، مرافعة يتسلح فيها بوبر بما يكفي من الحجج والاستدلالات لإقامة دعاواه وزعماته، وينسف فيها الكثير مما شاع في العلم من البدع. ونسوق في هذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر: بدعة أو وهم المعرفة التخصصية وما ينبز بسلطة الخبراء، التي تتنافى ونواميس العلم، الذي يرتكز في نموه كلية على الاختلاف (ص ٢٦) أو ما يسمى اليوم في فلسفة العلوم تداخل/تكامل المعرفة.

ونحزر نحن أو نوقن بما لا يدع مجالاً للشك أن الدفاع عن العلم والعقلانية هو رسالة الكتاب العميقة التي يريد بوبر إبلاغها إلى عموم المتكلم إليهم.

وسنحاول في هذه المراجعة العجلى أن نقدم، ما وسعنا ذلك، نبذة عن أهم محاور الكتاب، متوسلين في ذلك آلية الوصف والتلخيص، لعلنا نتوسل في تارات أخرى التحليل والتركيب والنقد.

ـ ١ ـ

تعني عبارة «أسطورة الإطار»: «استحالة قيام مناقشة عقلانية ومثمرة ما لم يتقاسم المساهمون فيها مشتركاً من الافتراضات الأساسية أو (...) ما لم يتفقوا على مثل هذا الإطار لكي تسير المناقشة» (ص ٦١).

(*) البريد الإلكتروني: fadil-1977@hotmail.com.

ومن خلال توصيف لـ «أسطورة» ذي حمولة قدحية في التداول العربي، يتضح أنها (أي أسطورة الإطار) في نظر بوبر أسطورة متهافتة ومغلوطة ومضللة، وإذا عم الاعتقاد بها دمرت الجنس البشري لأنها تسجن وتكبل الفكر والعقل، ثم إن المنطق لا يدعم الإطار (ص ٦٤ و٨٢)، فبوبر إذن يدين مفهوم الإطار، ويلفت نظرنا إلى خطورة تلبسه بالعقول (ص ٨).

يحسن بنا في هذا المقام أن ننبه إلى الفروقات التي يقيمها بوبر بين بعض الأمور الأولية التي لا ضير منها، والتي تسعف في المناقشة من قبيل الرغبة في الوصول إلى الصدق، والاستعداد للمشاركة في حل المشكلات وتفهمها وإن تكن مشكلات الآخرين.

الإطار الأسطورة قد تشكله اللغة، أو الثقافة أو الدين... أو هذه الأمور مجتمعة، أي «التكوين» بتعبير الناقد الفرنسي لوسيان غولدمان، أو «المجال التداولي» بتعبير الفيلسوف طه عبد الرحمان.

ولتقريب مفهوم «أسطورة الإطار»، وفهم «السلطة» التي يفرضها على المتأطرين داخله، يسوق بوبر قصة أوردها هيرودوت في كتابه **التاريخ** عن ملك الفرس داريوس الأول، وقد أفلح، في نظرنا، في ذلك لأن القصة أصابت مقتل الهدف الذي أوردها من أجله.

وملخص القصة أن الإغريق جميعهم ألفوا وتعودوا في تداولهم/إطارهم إكرام موتاهم عن طريق حرقهم، وأي شيء آخر غير هذا يظل مستبعداً ومجانباً للعقل والصواب بالنسبة إليهم، والكالاتيون رسخ لديهم وفق إطارهم أن إكرام الميت يتم بأكله.

وأراد داريوس الأول أن يقلب الأدوار، فطلب من الإغريق الذين يحرقون موتاهم أكلهم، وطلب من الكالاتيين الآكلين آباءهم بعد الموت حرقهم، فكان أن استبشع كل فريق الطلب المرفوع إليه واستهجنه واستصغره واعتبره إيغالاً في الهمجية والتخلف، وينهض استغراب الفريقين كليهما طلب داريوس على بدعيته وغرابته عن إطاره.

ـ ٢ ـ

وقد ساهم فلاسفة عظام من حيث شعروا أو من حيث لم يشعروا في التمكين لأسطورة الإطار، أمثال ماركس حين حديثه عن العلم البروليتاري، والعلم البرجوازي، وأن كلاً منهما رهين إطاره الخاص، وبعده ماركس شيلر، وكارل مانهايم اللذان أطلقا على نظرياتهما «علم اجتماع المعرفة»، واستمسكا مثل ماركس بأن لكل إنسان إطاره المفاهيمي الخاص الذي يتحدد عن طريق محيطه العام، أي تداوله (ص ٧٥).

وقد عرض الفيلسوف بوبر بالدرس والتحليل لكيفية حصول التقدم في العلم الذي هو في نظره نعمة ملتبسة بالنقمة، بل يذهب أكثر من هذا إلى أن النعم جميعها ملتبسة بالنقم إلا ما ندر (ص ٣٤).

وهو يناقش التقدم في العلم من منظور تطوري بيولوجي (ص ٤٥) ولا يقول إنه الوحيد والأوحد في مقاربة مسألة التقدم في العلم، وإنما يسعفه هذا المنظور في تقديم فكرتين وازنتين ومركزيتين هما

فكرتا: التوجيه (Instruction) والانتخاب (Selection).

ويذهب إلى أنه من هذا المنظور يمكن النظر إلى العلم على أنه وسيلة يتوسلها النوع البشري ليتكيف مع البيئة، أي لكي يكشف المخبوء من المواطن البيئية.

وهناك حسب بوبر ثلاثة مستويات من التكيف هي:

ـ التكيف الجيني.

ـ تعلم السلوك التكيفي.

ـ الكشف العلمي، وهو حالة خاصة من حالات تعلم السلوك التكيفي (ص ٣٥).

ويهدف بوبر من استدعاء آليات ومصطلحات علم الأحياء/البيولوجيا إلى استنطاق وكشف التماثلات والاختلافات الموجودة والمنعقدة بين ما يسميه هو: استراتيجيات التقدم أو التكيف في المستوى العلمي، واستراتيجيات التقدم في المستويين الآخرين [الجيني، والسلوك التكيفي]، وتبيان الدور الذي يضطلع به قانونا التوجيه [الذي يتم إما من خلال الشفرة الجينية وإما من خلال التقاليد] (ص ٣٧) والانتخاب في كل مستوى.

ويعلن بوبر دعواه فيما يتصل بالإشكالية السالفة الذكر، وهي أن هناك تماثلاً جوهرياً بين المستويات الثلاثة، أي إن جوهر آلية التكيف هو نفسه في التكيف الجيني، وفي السلوك التكيفي وفي الكشف العلمي (ص ٣٥).

ولتوضيح ما تقدم، فالتكيف في نظر بوبر يبدأ من بنية موروثة أساسية بالنسبة إلى المستويات الثلاثة؛ البنية الجينية للكائن الحي؛ يناظرها في المستوى السلوكي، المخزون الفطري من أنماط السلوك المتاحة للكائن الحي، وفي المستوى العلمي الحدوس الافتراضية والنظريات العلمية السائدة.

هذا عن التماثل الحاصل بين المستويات الثلاثة، أما عن الاختلاف، فيذهب بوبر إلى أن الخلاف الأساسي والجوهري بين المستوى الجيني والمستوى السلوكي يتمثل في:

● أن الطفرات على المستوى الجيني ليست فقط عشوائية بل عمياء تماماً، وهي كذلك بمعنيين:

أولاً: لا تتعقب هدفاً محدداً.

ثانياً: بقاء طفرة ما لا يمكنه أن يحكم الطفرات الأبعد ولا ترددات واحتمالات حدوثها.

● المحاولات أيضاً على المستوى السلوكي عشوائية إلّا أنها ليست عمياء بأي من المعنيين المذكورين؛ إذ إن هناك هدفاً تتعقبه، ثم إن بوبر يذهب إلى أن الحيوانات قد تتعلم من حصيلة المحاولات فتتفادى الفشل وتطلب النجاح.

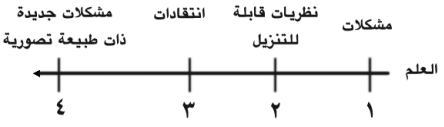
أما فيما يتعلق بالمستوى العلمي، فالكشوف فيه ثورية إبداعية أبداً (ص ٣٩)؛ فلكي تشكّل نظرية ما كشفاً جديداً وخطوة إلى الأمام، يجب أن تطيح سابقاتِها وأن تنقضها (ص ٤٥)؛ فالتقدم في العلم يصدق عليه في نظرنا شعار كارل ماركس: الثورة دائمة، وفي هذا السياق يفهم انتصار بوبر للداروينية واعترافه لها بخاصية الإبداع (ص ٤٢)، وهذا في نظرنا إنصاف لداروين الذي لم يُقر ولم يُتلق تلقياً منصفاً في البيئة العربية.

ثم إن النظريات العلمية يمكن صوغها صيغة لغوية، يكون معها طبعها ونشرها أمراً ميسوراً، وتغدو بالتالي موضوعات خارج ذواتنا، أي موضوعات مطروحة للفحص والاختيار والنقد. (ص ٤٠)

ويقوم تصور بوبر للتقدم في العلم على زعم له محوري وخطير، وهو أن المعرفة العلمية بأكملها فرضية أو حدسية افتراضية قابلة للخطأ أو هي مخطئة ضرورة، أي إن العلم أبداً يبدأ بما يسميه بوبر مشكلات نظرية، وينتهي كذلك بمشكلات من جنس التي بدأ بها، أي نظرية (ص ١١٨، ١٢٣ و١٨٧).

- ٣ -

نلخص ونقول إن منهج العلم كما يتصوره بوبر تلخصه المعادلة التالية:



وتتجلى خطورة دعوى بوبر في ردها العاصف ونقدها اللاذع لمدرسة فرانكفورت (أدورنو، هوركهايمر، هابرماس ...) القائم تصورها على الدياليكتيك/الجدل الهيغلي لعلوم الاجتماع (ص ٩٢، ويعتبر بوبر كتابات مدرسة فرانكفورت بمثابة أفيون للعقول، ص ١٠٧) . يحيلنا بوبر بزعمه هذا إلى أعماله التي رجت الحصيلة العلمية والمنهجية لمدرسة فرانكفورت، وخصوصاً كتبه: **ما هو الدياليكتيك؟** و**عقم التاريخانية** و **المجتمع المفتوح**.

كما انتقد بوبر ما سماه « دوغما مذهب الملاحظة» التي تؤكد أفضلية الملاحظة ووضاعة التأمل النظري، والتي ينسلك فيها بيكون ومن ذهب مذهبه (ص ١١١).

وفي نقده لوجهة نظر بيكون القائلة بأهمية التجربة والملاحظة يقول: إننا لا نستطيع تطهير عقولنا وتخليصها من الانحيازات، والقول بدرجة الصفر في العقل، أي العقل البكر الخالص خطأ صراح (ص ١١٣). ويذهب إلى أن التجارب نفسها لا يباشرها المجرب وذهنه خلو من تصور ما، بل إنها [أي التجارب] تسترشد هي الأخرى ودائما بحس باطني نظري تأملي، وإن لم يعه المجرب (ص ١٢١).

وكما تحدث بوبر عن كيفية حصول التقدم في العلم، تحدث أيضاً عن المثبطات والعوائق، أو ما يدعوه هو بالعقبات الكبرى الكؤود في وجه العلم، وذهب إلى أنها إما ذات طبيعة اقتصادية وإما ذات طبيعة فكرانية/أيديولوجية (ص ٤٧).

وإيضاحاً منه للتي هي ذات طبيعة اقتصادية يذهب إلى أن ليس العوز والفاقة فقط ما يشكل عقبة وحائلاً دون التقدم، بل الترف كذلك يمكن أن يكون عقبة يعسر تجاوزها؛ فتضخم المنشورات والمطبوعات قد يئد الأفكار المهمة، والجنيهات الوفيرة جداً قد لا تمسك إلا بأفكار ضئيلة ومسفة للغاية!!.

أما العقبات الفكرانية فيحصرها في التعصب الديني اللصيق باليقينيات والمفتقر إلى الخيال (ص ٤٨). ولهذا ينبغي في رأي بوبر النظر إلى الأفكار الجديدة بإيجابية واعتبارها ثمينة، وإن

كانت جامحة ومارقة، بل وإن كانت جودتها غير عالية، وديدنه في هذا هو التحمس لعدم كبت أي فكرة جديدة.

ويمثل بوبر للأفكار التي كانت ضحية الفكرانية الرعناء بـ: «فكرة التطور الداروينية» و«نظرية الفيزيائي ألفيني آرتورهاس»، وغيرهما كثير.

ولا يسعف التحيز المفرط لنظرية ما [في نظر بوبر] في تحقيق تقدم علمي، وهو في هذا يشاطر كلود برنار الرأي حين يقول: «أولئك المزودون بإيمان مفرط بأفكارهم غير مهيئين لإحراز كشوفات» (ص ٤١).

وكذا فرنسيس بيكون الذي دعا العلماء إلى تجنب «مثلبة» التحيز، ولكن هل في الحقيقة يستطيع المرء أن يتحلل من جميع تحيزاته!!

طبعاً ليس بمقدور المرء أن يتحلل من جميع تحيزاته، فهو بالضرورة وفي جميع مقارباته يستصحب ثقافته ومكونات بيئته بشكل أو بآخر، وهذا ما يتفطن له بوبر نفسه في آخر الفصل الأول يقول: «(...) ولا أقصد (...) أن العلماء العظام (...) ينبغي أن يكونوا كائنات عقلانية من رأسهم حتى أخمص قدميهم (...) [بل] لو أصبحوا دائماً وأبداً موضوعيين وعقلانيين، بمعنى أنهم ذوو نزاهة وغير متحيزين، فسوف تصادفنا عقبة كؤود أمام التقدم الثوري في العلم». (ص ٥٧، انظر في السياق نفسه حديثه عن قدرة المرء على جعل سجنه، أي إطاره، رحباً وواسعاً، ص ٨٢).

فالتحيز إذاً أمر حتمي وواقع لا محالة، وبوبر نفسه لم يسلم منه حين ردّ بالأصول النظرية الأولى للتسامح، والديمقراطية، والعلم، والمعرفة، والعقلانية إلى الإغريق (ص ٦٧ و٦٩) وكذا حين ردّ أولية الحديث عن المسؤولية الخلقية للعالم إلى الطبيب الإغريقي أبقراط، وإطنابه الفج في الحديث عن قسمه (ص ١٥٠)، وهذا ما رصدته أيضاً المترجمة يمنى طريف الخولي حين أقر بوبر بأسبقية اليونان على المصريين فيما يتعلق بالكتابة [!!] واعتبرته مما يثلب فكره (ص ٢٦٦، الهامش ٦).

وقبل الختام يجمل بنا الإشارة إلى أن الكتاب تعتوره نقيصة التكرار؛ فجمّة هي الأفكار المكرورة داخل متن الكتاب، إلّا أن هذا التكرار قد يكون معزواً إلى عملية الترجمة، وعموماً فالكتاب تتشعب أفكاره وتتعدد المباحث المعرفية المطروقة فيه؛ من بيولوجيا وفلسفة وفيزياء وتاريخ، ويشفع لنا هذا الذي ذكرناه في ما قد نقع فيه من الانتقائية والابتسار، وحسبنا بعد هذا جهدنا [وهو جهد مقل] في تقديم نظرة موجزة عن بعض جوانب فلسفة كارل بوبر التي تعتبر بحق من أهم اتجاهات الفلسفة المعاصرة المشكّلة لمعالم الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين.

ولعل أهم فكرة لفتت نظرنا في الكتاب هي تقرير كارل بوبر أن النظرة المحدثة للعلم تقوم على أن جميع النظريات العلمية مجرد حدوس وافتراضات قابلة للتفنيد والتكذيب، وليس هناك البتة نظرية فضلى مقطوع بصحتها وتنزهها عن الخطأ وإمكانية السقوط (ص ١١٨) □

Elaheh Rostami-Povey
Afghan Women: Identity and Invasion
(London: Zed Books, 2007). 159 p.

النساء الأفغانيات: تحديات الهوية والغزو

علا حنفي(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

يجمع كتاب **النساء الأفغانيات** بين أسلوبي التحليل وسرد القصص، حيث تناقش إلاهي رستامي- بوفيه حياة نساء الأفغان في ظروف الحرب الأهلية، وحكم طالبان، والغزو الأمريكي. ومن ثم تعرض تجارب التجمعات الأفغانية في الشتات، في إيران وباكستان والمملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية.

فكرة الكتاب الرئيسية هي معرفة الكيفية التي استطاعت بواسطتها النساء التكيّف مع القمع الطالباني، ومعرفة «استراتيجيات البقاء» التي اتّبعتها النساء، والتي كان قوامها الرئيسي تضامن بعض النساء المتعلمات اللواتي قررن عدم مغادرة البلاد والبقاء إلى جانب النساء والأطفال الفقراء رغم ظروف المعيشة القاسية في أثناء الحرب الأهلية (١٩٩٢-١٩٩٦)، أو خلال فترة حكم طالبان (١٩٩٦-٢٠٠١)، التي لم يكن يُسمَح فيها للنساء بالحصول على تعليم من أي نوع، وهكذا تم تأسيس المدارس السرية للحيلولة دون انتشار الأمية على نطاق واسع. وهذا الكتاب، الذي لا يتناول فقط القمع البنيوي بل الإرادة الفردية الفاعلة للنساء أيضاً، لا يصوّرهن كـ «ضحايا سلبيات»، بل كفاعلات يسعيْن لتخطّي بيئة قمعية. وقد ناضلت النساء لاستعادة حقوقهن بمساعدة سيدات منخرطات في المجتمع المدني (المؤلَّف بصورة رئيسية من منظمات شعبية وجمعيات أهلية). وأبدعن في استنباط الوسائل لتفادي القوانين التي فرضها حكم طالبان، لكي يعملن أو يتابعن تعليمهن.

تقول إلاهي رستامي- بوفيه إن النساء في عهد طالبان كُنَّ ممنوعات من السير في الطرقات العامة دون محرم، وبما أنهن كن مجبرات على الالتزام بهذا القانون، فقد واجهت العازبات صعوبات لا في الخروج إلى الأماكن العامة فقط، بل أيضاً في الذهاب خلسة إلى المدارس التي تدعوها رستامي ــ بوفيه المدارس السرية. ولذلك، «خرجت النساء بفكرة شجاعة

(*) البريد الإلكتروني: osh00@aub.edu.lb.

وخلّاقة وهي استئجار محرم» (ص ٣٦) لمرافقتهن في الطرقات لدى ذهابهن إلى العمل أو إلى إحدى تلك المدارس السرية. كان التعليم، إذاً، جوهر نضال النساء.

والأمر الذي يبعث على الدهشة، وخلافاً للصور النمطية السائدة في الغرب، هو أن حياة النساء في ظل الغزو الأمريكي لم تصبح أفضل منها في عهد طالبان. صحيح أن النساء لم يعدن ممنوعات من الخروج إلى الفضاء العام، لكن وضعهن الاقتصادي المتردي، أي فقرهن المدقع، دفعهن لأن يصبحن بنات هوى أو متسولات في الطرقات. والمفارقة أن حالة فقدان الأمن السائدة بعد الغزو الأمريكي تمنع الشابات من الذهاب إلى المدارس. وإضافة إلى ما سبق، وفي مسعى لتحرير النساء، وفَّر التحالف الغربي أعمالاً للنساء، ولكن فات الغربيين أن النساء المتزوجات من أزواج عاطلين عن العمل يرفضن العمل، «حسب المفهوم الشعبي السائد للعلاقة بين الجنسين والقائم على قواعد الشرف» (ص ٤٧).

كما حاول الغربيون تحرير المرأة من ارتداء التشاداري (غطاء الرأس للمرأة الأفغانية)، ولكن النساء الأفغانيات نادراً ما يخلعنه نظراً إلى عدم الشعور بالأمان خارج المنزل. بل إن مجموعة من النساء تطلق على نفسها اسم «حقوقمال» حاولت تقريب فكرة الديمقراطية إلى المجتمع وزيادة وعي النساء بأهمية مشاركتهن السياسية. وتقول واحدة من أعضاء المجموعة: «عندما حاولت أن أشرح لهن كيفية الحصول على بطاقات انتخابية، كان جوابهن إن مشكلتنا هي الفقر وعدم توفّر الطعام، لا نريد بطاقات انتخابية» (ص ٦٣). من الواضح إذاً، بالنسبة إلى هؤلاء وإلى بعض المنظّرين الراديكاليين للديمقراطية، أن من غير توفير الاحتياجات الأساسية، كالطعام والعمل والأمان، يستحيل السير بالبلاد نحو الديمقراطية والحرية. كما أن الأفغانيين الذين أُجريت معهم مقابلات يعتقدون أن التغييرات السياسية والثقافية لا يمكن أن تأتي بها الدبابات. بل إنهم يعتبرون أن الأمريكيين هم من موَّل الحرب الأهلية مباشرة خلال مرحلة المجاهدين. وفي حين لم يُبدِ التدخل الغربي وبعض المنظمات الدولية أية حساسية ثقافية إزاء الثقافة الأفغانية، لا سيما في ما يتعلق بقواعد ارتداء الملابس، يدرك معظم الأفغانيين أن مشكلتهم هي قضية بقاء، أي توفُّر الرعاية الصحية والتعليم والعمل والأمان. بل إن بعض النساء الأفغانيات مقتنعات بأن الحل المؤدي إلى حصول النساء على حقوقهن يكمن في إصلاح تفسير الدين نفسه. فقد قالت إحدى النساء: «نحن نتمتع بالحقوق في الإسلام؛ المشكلة هي في التفسير الذكوري لقواعد الإسلام. مع ذلك، نحن نأمل بأن يتغير ذلك» (ص ٦٣).

تتعلق الفكرة الرئيسية الأخرى في الكتاب بالنساء الأفغانيات في الشتات. وترى المؤلفة أن جميع النساء يعانين «صدمة التشرد، والتباس الهوية، والافتقار إلى المكانة اللائقة، والتمييز العنصري والتهميش» (ص ١٢٦)، ما يشكِّل، في رأيها، تجربة مشتركة بين بعض المجموعات الموجودة في الشتات، لا سيما في أوروبا. ويمكن ملاحظة أوجه التشابه، مثلاً، بين تجربة هذا الشتات وتجربة

الفرنسيين المتحدرين من أصول مغربية وجزائرية وتونسية.

كما تلاحظ الباحثة أوجه تشابه بين شتات الأفغانيين وشتات اللبنانيين عندما يعيشون في الخارج، فهم يتَّحدون متجاهلين الاختلافات الطائفية والإثنية؛ في حين نرى في بلادهم أن معظم المشكلات السياسية تنشأ نتيجة انتشار مشاعر التعصب بين المجموعات الإثنية المختلفة.

وتجدر الإشارة إلى المشكلة العويصة المتعلقة بالهوية التي يعانيها الجيل الثاني من المهاجرين. فنظراً إلى وجود هؤلاء خارج المكان (Out of Place)، كما لخص إدوارد سعيد تجربته (Said, 2000)، فإنهم يواجهون معضلة مؤلمة: فهم يبذلون كل ما في وسعهم للاندماج في مجتمع البلد المضيف؛ لكنهم عند العودة إلى الوطن، يواجهون رفضاً من أبناء جلدتهم ومن مجتمعهم. وقد واجه الفلسطينيون العائدون أمراً شبيهاً (حنفي، ٢٠٠٨؛ Levy and Weingrod, 2005).

أخيراً، يمكن القول إن بإمكان هذا الكتاب مساعدة الأشخاص العاديين والباحثين، على حد سواء، على تصحيح الصورة الخاطئة التي رسمتها وسائل الإعلام الغربية المتحاملة للنساء الأفغانيات على أنهن «خانعات»، كما يمكن للكتاب أن يشكِّل فرصة لمعرفة الأصوات المتعددة للنساء الأفغانيات بكلماتهن، ووجهة نظرهن وتجاربهن، بدل اعتماد النسخة الأمريكية التي تلجأ عادة إلى المبالغة في تصوير أهمية الدور الأمريكي في تحرير النساء كوسيلة لتبرير استمرار الاحتلال □

المراجع

حنفي، ساري (محرر) (٢٠٠٨). «المقدمة». **عبور الحدود وتبدل الحواجز: سوسيولوجيا العودة الفلسطينية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

Levy, André and Alex Weingrod (2005). *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Said, Edward (2000). *Out of Place: A Memoire*. New York: Granta Books.

Robbie E. Davis-Floyd
Birth as an American Rite of Passage
(Berkeley, CA: University of California Press, 1992). xii, 382 p. (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care)

عملية الولادة كطقس أمريكي للعبور

نتالي نحاس(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

كتاب روبي ي. ديفيز ـ فلويد هو محاولة لإظهار أن عملية الولادة في الولايات المتحدة هي أشبه بطقس للعبور (Rite of Passage). تستند فلويد إلى مراحل فان غينيب (Van Gennep) الثلاث لطقس العبور، وإلى مفهوم فيكتور تيرنر (Victor Turner) لعتبة الشعور (بوضع حدّي غير مستقر) لتبيّن كيف أن النساء يمررن بمرحلة انفصال، ثم بمرحلة انتقالية يصبحن فيها كائنات على «عتبة الشعور»، ومن ثم بمرحلة إعادة اندماج. ويتم استحضار المراحل الثلاث بواسطة النموذج التكنوقراطي للولادة الذي يهدف إلى إظهار تفوق التقانة على الطبيعة. بالتالي، عندما يلجأ المستشفى إلى استخدام هذا النموذج، فإنه إنما ينقل بدوره رسالة مفادها أن المؤسسة هي التي تسيطر على الفرد.

فوق ذلك، يثبت النموذج التكنوقراطي للولادة تراتبية ثالثة، وهي تفوُّق الرجل على المرأة. لكن فلويد لا تكتفي بإيراد هذه الآراء، بل تحاول أيضاً البرهنة عليها من خلال توجيه النقد اللاذع إلى النموذج التكنوقراطي للولادة، وتحليل هذا النموذج. فهي تناقش التجربة التي تمر بها المرأة عند الولادة اعتباراً من لحظة إثبات الحمل إلى لحظة مغادرتها المستشفى بعد الولادة.

وبدل الاقتصار على وصف ما يحدث، تحلّل فلويد المغزى الكامن وراء كل شيء، من الرداء الذي تضعه المرأة وصولاً إلى الأجهزة المستخدَمة، وذلك لتبيّن أن هدف المستشفى هو إفهام المرأة أن المؤسسة هي الصيغة الموجّهة للسلطة المتعالية على الفرد، وأن التقانة تتفوق على الطبيعة. وتثبت فلويد صحة فرضيتها من خلال مقابلات أجرتها مع نساء حوامل تصفهن بأنهن سيدات أمريكيات متعلمات من الطبقة الوسطى.

(*) البريد الإلكتروني: nsn06@aub.edu.lb.

ورغم أن الكتاب يقدم صورة متكاملة لرحلة المرأة الحامل منذ لحظة إثبات الحمل وإلى ما بعد عملية الولادة، ويحلّل النموذج التكنوقراطي مقارنة بطرق الولادة الكلية (Wholistic)(*) والطبيعية، فإنني أعتقد أن لب مناقشتها للموضوع يكمن في الفصل المعنون باسم رسائل الولادة.

تؤكد فلويد أن المرأة خلال عملية الولادة تمر، فعلياً، بمرحلة تكون فيها «عند عتبة الشعور»، حيث لا تنتمي إلى مكان بعينه، تماماً كما في طقوس العبور التي تجري ممارستها. وتمضي فلويد لتحلل رمز أي معنى يمكن أن تحمله كل خطوة وكل جهاز مستخدَم وكل دواء يُعطى، لتكتشف موقع كلٍّ منها في طقس العبور، بالتالي فهي تلجأ إلى أسلوب التحليل الرمزي للإجراءات المتخذة في عملية التوليد. وترى فلويد أننا إذا تناولنا تلك الخطوات ككل واحد نجد أنها تحمل رسالة تتضمن معتقدات ثقافية خفية تنزع إلى الإيحاء بأن جسم المرأة ضعيف وأدنى منزلة، وبأن العلم والتقانة متفوقان، وأن المؤسسة (المستشفى في هذه الحالة) لها الغلبة على الأسرة النووية.

على سبيل المثال، عندما تدخل المرأة المستشفى، تُجبَر على الجلوس في مقعد متحرك، وهذا بحد ذاته يحمل رسالة لها ولشريكها وللمستشفى بأنها ضعيفة وهشة. بالتالي، عليها تقبُّل الأوامر الصادرة من الأعلى، فالمؤسسة تدفعها إلى الشعور بأنها [المؤسسة] هي الطرف الأقوى، وهكذا تبدأ مرحلة التكريس من الطقس. وهناك مثال آخر لافت وهو تحليل رداء المستشفى الذي لا تعتبره فلويد قطعة ثياب عملية بل ترى أنه يُقدَّم للمرأة مجردة من هويتها الفردية واستقلاليتها، ويوْدِعها بين يدي المؤسسة. كما أن هذا الثوب يمثل رمزاً يبرز وجود المرأة في مرحلة «عتبة الشعور» في بداية الطقس حيث تكون أعضاؤها الحساسة مشاعاً ومعروضة أمام الملأ. إعطاء الحقنة الشرجية، مثلاً، ترى فيه فلويد الجزء الخاص بالتطهير في مرحلة التكريس من الطقس. كما تعتبر السائل الذي يُحقن عبر الوريد بمثابة الحبل السري الذي يربط المرأة بالمستشفى، وكما يعتمد الجنين على والدته ليظل على قيد الحياة من خلال الحبل السري، كذلك تصبح المرأة معتمدة على المستشفى لتظل على قيد الحياة. وتؤكد الفترة القصيرة التي تجتمع فيها المرأة بوليدها والتي يتلوها الانفصال مباشرة، فكرةَ أن الطفل ينتمي إلى المجتمع في المقام الأول، لا إلى عائلته.

وتتضح الرسالة القائلة بتفوق التقانة على الطبيعة، من خلال استخدام شاشة مراقبة الجنين، مثلاً. فبدل الاعتناء بالمرأة، تتسمر أنظار الجميع على شاشة المراقبة، ما يجعل المرأة تشعر وكأن شاشة المراقبة هي التي تلد الطفل. وفوق ذلك، يؤدي تخدير أسفل الظهر إلى فقدان المرأة الإحساس بجسدها، لإفهامها أن جسدها

(*) Wholistic/holistic أسلوب في العلاج الطبي يؤكد على دراسة جميع جوانب صحة الفرد، بما في ذلك العوامل الفيزيائية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. انظر: *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4th ed. (Boston, MA: Houghton Mifflin, 2000). (المترجم).

مجرد آلة يمكنها القيام بوظيفتها بشكل مستقل عنها دون مشاركة منها.

تبدو فلويد متأثرة بميشال فوكو (Michel Foucault) في النقد اللاذع الذي توجهه إلى نظام الولادة في الولايات المتحدة، بما يحمل من رسالة مفادها أن المؤسسة لها الغلبة على الفرد. وعلى غرار المنظِّرين الناقدين، تشكك فلويد بالأيديولوجيات، وتتساءل عن تأثير التقانة والرأسمالية في حياتنا من خلال منظومات القيم والمعتقدات التي تدَّعي المستشفيات الالتزام بها. وبذلك تنتقد فلويد المؤسسة لا من الخارج وحسب معاييرها الخاصة، بل حسب المعايير التي وضعتها المؤسسة لنفسها. فهي تتفحص **أولاً** إن كان المستشفى فعلاً مؤسسة إنسانية هدفها الوحيد تحسين الأوضاع الصحية، وهي الأيديولوجيا التي تدَّعي المستشفيات أنها تتبناها، أم أن هذا المستشفى يقوم بوظيفة أخرى، كإضفاء الطابع الطقسي على عملية الولادة، مثلاً. **ثانياً**، تحاول فلويد التأكد من أن التقانة المستخدمة في المستشفى تهدف فقط إلى المساهمة في تحسين العناية الصحية، أم أنها تُستخدم لإيصال رسائل خفية إلى المرأة تتعلق بعملية الولادة. وهكذا يبدو واضحاً أن فلويد تنتقد أيديولوجيا المستشفى، ولا تتقبَّلها كما هي، بل تخضعها للتحليل لتعرف ما إذا كان المستشفى يطبق الأيديولوجيا التي حددها لنفسه. كما تحرص فلويد على تناول التقنيات الطبية المستخدمة في عملية الولادة. فقد ارتقت هذه التقنيات إلى مصاف الأيديولوجيا التي لا يطالها التساؤل، بغض النظر عما إذا كانت ضرورية أم لا.

كما نلاحظ تأثيراً نقدياً آخر في التساؤل الذي تطرحه فلويد عن سبب خضوع النساء بطيبة خاطر لمنظومة من الهيمنة تحمل في أساسها رسائل خفية تصوِّر أجسادهن بصورة ضعيفة ودونية، دون أن يساورهن الشك بشأن هذه المنظومة أو دون أن يقاومنها. ونلحظ أيضاً التأثير النقدي في تساؤل فلويد عن مصدر الأفكار التي تحملها النساء والقائلة إن النموذج التكنوقراطي للولادة هو النموذج الأفضل، في مقابل النموذج الطبيعي. وترى فلويد أن التقانة قد أوصلت العالم إلى مرحلة أصبحت فيها فوق مستوى التساؤل. فقد تحول تفوق العلم على الطبيعة إلى أيديولوجيا تستعصي على أي نقد. وقد أدى ذلك، بالإضافة إلى تعمُّد تنفيذ عملية التوليد بطريقة أشبه بالطقس، بحيث تلد المرأة وهي في مرحلة عتبة الوعي ويتم إيصال رسائل خفية من خلال هذا الطقس، إلى خضوع المرأة للنموذج التكنوقراطي دون أي تساؤل. كما تلاحظ المرأة قيام المجلات المختصة بشؤون القبالة والأمراض النسائية بتبني النموذج التكنوقراطي عند بحث موضوعات كالسلامة، مثلاً. وهكذا، فعندما تقرأ المرأة الحامل عن طرق الولادة فإنها تتعرض لغسيل دماغ مسبَق من قِبل المجلات، ما يحوّلها إلى مستهلك سلبي للنموذج التكنوقراطي. كما وتتحرى فلويد كيفية تدريب الأطباء منذ البداية بحيث يؤمنون بأن النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسلم والأفضل، وبذلك يساهمون في ترويج الاعتقاد السائد بأن التقانة هي أسلم وأفضل طريقة للولادة.

وفي موضع ما، تقارن فلويد نظام الولادة التكنوقراطي بالنظام الرأسمالي فتشير إلى أن «عملية الولادة يجب أن تصاغ ثقافياً بحيث تحدث خلال فترة محدَّدة، تماماً كما يجري إنتاج أية بضاعة في المصنع» (ص ٩٨). وتتابع بعد ذلك لتناقش كيفية مساهمة النموذج التكنوقراطي في دعم مقاربة اجتماعية ذات طبيعة رأسمالية.

وهكذا نرى أن لجوء فلويد إلى المقاربة النقدية يساعد على رؤية المنظومات ضمن صورة أشمل، وفي ضوء مختلف، كما يساعد على طرح تساؤلات بشأن قيم لم تكن لولا ذلك لتتعرَّض للتساؤل، أو أنها كانت ستعتبر أمراً مفروغاً منه، أو تظل متوارية عن الأنظار.

لكن اللجوء إلى تلك المقاربة يمثل أيضاً بعض مواطن ضعف الكتاب. فالنساء الحوامل تم تصويرهن وكأنهن عاجزات تماماً في مواجهة النموذج التكنوقراطي للولادة الذي يسيطر عليهن تماماً. وقد يحدث بالطبع أن ترفض إحدى النساء تخدير أسفل الظهر وتصر على الولادة دون اللجوء إلى العقاقير. فللنساء رأيهن في الطريقة التي يرغبنها في الولادة، والقرار ليس بيد الأطباء كلياً بحيث يجبروهن على النموذج التكنوقراطي للولادة. وهنا تبدو فلويد وكأنها تجرِّد الإرادة البشرية الذاتية والاستقلالية من أي فضل.

وإضافة إلى ما سبق، تبدو هناك مبالغة في بعض التفسيرات الرمزية، كما أن بعض تفسيرات فلويد يمكن فهمها بطريقة أكثر بساطة. مثلاً، تقول فلويد إن هدف المستشفى من إلباس المرأة الرداء هو سلبها فرديتها كونها تنتمي في تلك اللحظة إلى المؤسسة ونظراً إلى أن أعضاءها الحساسة أصبحت مكشوفة ومتاحة. ولكن ماذا لو قلنا إن من الأفضل ارتداء رداء المستشفى بدل ثياب المرأة الخاصة بما أن رداء المستشفى معقم؟ كما تثير فلويد مسألة سبب لجوء المستشفى إلى إعطاء الحقن الشرجية للتركيز على مدى هيمنة المؤسسة وطهرها ومدى كونها الجهة التي تجعل الفرد طاهراً، في حين أن الحقن الشرجية يمكن أن تُفهم بلغة النظافة المحضة. وهنا تبدو فلويد أحياناً وكأنها تفترض أن المستشفى يقوم بالطقس عمداً، كما لو أنها نظرية مؤامرة لغسل أدمغة النساء.

مع ذلك، يلتزم الكتاب مقاربةً بارعة وغير مسبوقة للنظام الصحي والتقانة وعملية الولادة، كما أن التفسير الرمزي الدقيق لعملية الولادة سيغيّر إلى الأبد نظرتنا إلى معجزة الولادة □

مؤتمـــرات

تقرير عن:
ندوة «الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للهجرة الدولية على المجتمعات العربية والأفريقية»

طرابلس ــ ليبيا، ١٣ ــ ١٥ تموز/يوليو ٢٠٠٨

فتحي أبو العينين
قسم العلوم الاجتماعية، جامعة البحرين.

(١)

نظمت الجمعية العربية لعلم الاجتماع ندوة حول «الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للهجرة الدولية على المجتمعات العربية والأفريقية»، جرت وقائعها على مدى ثلاثة أيام، من الثالث عشر حتى الخامس عشر من تموز/يوليو ٢٠٠٨ في مقر أكاديمية الدراسات العليا بالعاصمة الليبية طرابلس. شارك في أعمال الندوة أكثر من ثلاثين عالماً وخبيراً وباحثاً في العلوم الاجتماعية عامة، وفي علم الاجتماع خاصة، جاءوا من ثماني دول عربية، وقدموا أوراقهم العلمية وتعليقاتهم عبر ست جلسات أعقبتها جلسة أخيرة اتخذت صيغة المائدة المستديرة، تحدث فيها أحد عشر خبيراً، دارت مداخلاتهم حول سؤال مركزي هو: ما العمل؟

جاءت الدعوة إلى عقد الندوة مقرونة ببعض الأفكار التأطيرية التي تدور حول طبيعة الهجرة الدولية وأشكالها والآثار المترتبة عليها واستراتيجيات مواجهتها. فالهجرة بوصفها حركة انتقال الناس فرادى أو جماعات عبر الحدود الجغرافية والسياسية، هي ظاهرة اعتيادية عرفها العالم منذ أزمان بعيدة، ويساهم فيها العرب والأفارقة بنصيب كبير. غير أن ظروفاً متعددة، كالحروب الأهلية، والعدوان على شعوب مستقرة، والمجاعات، والخلل الذي أصاب اقتصادات العالم، وغير ذلك من أحداث، خاصة تلك التي أعقبت حدث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، قد أدت إلى زيادة معدلات الهجرة وكثافتها، وحدة الآثار المترتبة عليها، سواء على صعيد الجماعات المهاجرة نفسها، أو على صعيد البلدان التي يهاجرون منها أو تلك التي يمرون عبرها، أو يتّجهون اليها كمأوى نهائي يستقرون فيه، مما دفع بـ «الهجرة الدولية» إلى مقدمة الظواهر التي تحظى باهتمام بالغ من جانب الدول والمنظمات الدولية ومراكز البحوث والخبراء المعنيين.

والمجتمعات العربية والأفريقية منخرطة، بصورة أو بأخرى، في هذه الظاهرة التي أثرت في اتجاهات الحراك الاجتماعي وأنساق القيم ومشاعر الانتماء، وأساليب العيش، ووظائف الأسرة، وأدوار أعضائها، كما أن المهاجر العربي والأفريقي يتعرض لمشكلات عديدة تتصل بالتكيف مع البيئات الجديدة، ومواجهة البطالة، ومعاناة مظاهر التعصب والتطرف والتمييز العنصري. ومن الواضح أن جهود الدول الغربية تتركّز حالياً حول الأساليب الأمنية التي تحدّ من احتمال دخول المهاجر العربي والأفريقي إليها، في حين ينبع قلق المجتمعات العربية والأفريقية من تعاظم الآثار السلبية فيها جراء هذه الظاهرة/المشكلة، الأمر الذي يقتضي وضع استراتيجيا مشتركة تأخذ في اعتبارها مصالح الأطراف كافة.

(٢)

في الجلسة الأولى التي ترأسها **أحمد زايد** (مصر)، قدمت ثلاث أوراق: «الزمن والهجرة: انعكاسات صدمة ثقافية» (**مختار الهراس** ـ المغرب)؛ «الهجرة والتشغيل في الوطن العربي» (**مدحت أيوب** ـ مصر)؛ «الهجرة غير النظامية وتناقضات واقع المهاجر» (**محمد نجيب** ـ مصر). وعرضت في الجلسة الثانية برئاسة **جمال الطحاوي** (مصر) أربع أوراق: «الهجرة غير الشرعية: الأسباب والتداعيات» (**علي مكاوي** ـ مصر)؛ «الهجرة غير الشرعية إلى أوروبا عبر الشمال الأفريقي» (**علي الحوات** ـ ليبيا)؛ «عودة المهاجرين إلى بلدانهم: نهاية مسار أم مرحلة حراك؟» (**حسين عبد اللاوي** ـ الجزائر)؛ «الشباب والهجرة غير الشرعية: رؤية مستقبلية» (**مجدّة إمام** ـ مصر). وترأس الجلسة الثالثة **عبد القادر زغل** (تونس/فرنسا)، وعرضت فيها ثلاث أوراق: «الهجرة غير الشرعية بين حلم الشمال والموت غرقاً» (**محمد سيد أحمد** ـ مصر)؛ «مظاهر اختلال التوازن الديمغرافي وتأثيراتها المستقبلية على الهجرة غير الشرعية» (**عثمان أميمن** ـ ليبيا)؛ «الهجرة النسائية في العالم العربي: حالة تونس» (**عائشة التائب** ـ ليبيا). وعرضت في الجلسة الرابعة التي ترأسها **محمود عبد الحميد** (مصر) ثلاث أوراق: «العمالة الأجنبية في الخليج العربي» (**حسنين كشك** ـ مصر)؛ «الهجرة اللاجئة إلى مصر وتداعياتها الاجتماعية: الهجرة العراقية نموذجاً» (**سامية قدري** ـ مصر)؛ «وضع إشكالية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية في الفضاء الثقافي» (**ساري حنفي** ـ فلسطين/لبنان). أما الجلسة الخامسة، فكانت برئاسة **الزبير عروس** (الجزائر)، وقدمت فيها ثلاث أوراق: «المشكلات الاجتماعية والأمنية للهجرة غير الشرعية» (**مصطفى كاره** ـ ليبيا)؛ «الهجرة السرية التونسية: الشبكات والتنظيم» (**مهدي مبروك** ـ تونس)؛ «هجرة الكفاءات العربية» (**تركية الواعر** ـ ليبيا).

وقدمت في الجلسة الأخيرة برئاسة **أمل دكاك** (سورية) ورقة واحدة بعنوان: «دراسة لحالات من المهاجرين النيجريين إلى الجنوب الليبي» (**بشير أبو قيلة** ـ ليبيا).

(٣)

عوضا عن السرد النمطي لوقائع الجلسات ولمحتوى الأوراق السبع عشرة التي قدمت فيها، سنحاول هنا أن نقدم رؤية شاملة من خلال عدد من الملاحظات العامة حول هذه الأوراق، وبصورة إجمالية، دون التوقف عند التفاصيل.

١ ـ اختلفت زوايا النظر التي اعتمدتها الأوراق لمقاربة موضوع الهجرة، وتنوّعت النقاط والجوانب التي جرى التركيز عليها، وهذا أمر بديهي في ندوة تبحث في عملية مركّبة ومعقدة ومتعددة الأبعاد. غير أنه في حين تميّزت بعض الأوراق بالقدرة على تحديد أهدافها، والتعامل بصورة متعمقة ومباشرة مع إشكاليتها (أمثلة: الهراس ـ أيوب ـ الحوات ـ حنفي)، لجأت أوراق أخرى إلى توسيع حدودها لتضمّ قضايا كثيرة، طامحة بذلك إلى الإحاطة بكل شيء: الدوافع والمسببات والمشكلات والآثار والتداعيات والحلول والتوصيات... إلخ (أمثلة: مكاوي ـ إمام)، فجاء هذا التوسع على حساب التعمّق والتكثيف.

٢ ـ على رغم أن معظم الأوراق التي اهتمت بمعالجة مفهوم «الهجرة» قد اتفقت إلى حدّ كبير في جانب من توصيفه، حيث عرّفته بأنه عملية انتقال الأفراد أو الجماعات عبر الحدود الجغرافية والسياسية بحثاً عن فرص أفضل للحياة، فإنها قد اختلفت في جوانب أخرى من التوصيف. وتراوحت التوصيفات هنا بين كون هذه العملية «سلبية» و«مشكلة» وكونها «طبيعية» و«إيجابية» و«حقاً من حقوق الإنسان»، بل إن أحد الباحثين (مكاوي) لجأ إلى استخدام لغة تراثية، واعتبر الهجرة «فريضة دينية»!!

٣ ـ لم يكن من قبيل الصدفة أن ينشغل أكثر من نصف عدد الأوراق المقدمة إلى الندوة بما أطلق عليه «الهجرة غير الشرعية» أو «الهجرة غير النظامية» أو «الهجرة السرية» أو «الهجرة غير القانونية» التي عرّفها سيد أحمد في ورقته بأنها «الانتقال الدائم أو المؤقت من دولة إلى أخرى، سواء كان بطريقة إرادية أو قسرية، ويكون الدخول بطريقة غير قانونية». ويبدو أن ما تشهده سواحل الشمال الأفريقي من محاولات تسلل جماعات من الشباب الأفريقي والعربي إلى البلدان الأوروبية عبر سواحل الجنوب الأوروبي (إيطاليا واليونان وإسبانيا خاصة) بطريقة غير قانونية، وما يتعرض له هؤلاء الشباب من حوادث مأساوية تصل إلى حدّ الموت غرقاً في عرض البحر المتوسط، قد فرض على الباحثين في مجال الهجرة الاهتمام بهذه الظاهرة/المشكلة. وقد اجتهدت البحوث التسعة التي تعاملت مع هذا النوع من الهجرة (نجيب ـ الحوات ـ إمام ـ مكاوي ـ سيد أحمد ـ أميمن ـ كاره ـ مبروك ـ أبو قيلة) في تقصّي شروطه وما يحدثه من تداعيات اجتماعية وسياسية وأمنية، مع اختلاف في طبيعة التقصّي (نظري ـ ميداني) وفي الأطر التفسيرية التي تبنّتها هذه البحوث.

٤ ـ من بين البحوث المقدمة إلى الندوة، كانت هناك خمسة تأسست تحليلاتها ونتائجها على بيانات تم جمعها عن طريق عمل ميداني، منها ثلاثة بحوث

أجريت في مصر، وبحث واحد في تونس، وبحث واحد في ليبيا.

ـ عرض محمد نجيب لبحث أجراه في إحدى قرى محافظة الفيوم في مصر، يهاجر كثير من شبابها إلى أوروبا بطريقة «غير نظامية»، كما يقول الباحث، أي غير قانونية. وتركّز البحث على تحليل الظروف المتناقضة والمخاطر التي تحيط بأولئك الذين يسعون إلى العبور إلى الشمال في «مراكب الموت». وتتجلّى هذه التناقضات والمخاطر ابتداء من ظهور فكرة السفر، والدور الذي يلعبه «الوسطاء»، مروراً بفترة «التخزين»، أي الفترة الانتقالية بين مغادرة الحدود المصرية والوصول إلى إيطاليا، وهي غالباً ما تكون على الساحل الليبي، انتظاراً لليلة مظلمة وموجة مؤاتية لشحنهم في قوارب صيد بأعداد تفوق حمولتها المفترضة، إلى مخاطر الحياة دون وثائق رسمية في إيطاليا. وعرض نجيب للتناقضات عبر ثلاثة مستويات: (١) مستوى طبيعة الحياة ومنظومة القيم في كل من مصر وإيطاليا. (٢) مستوى قرية المهاجرين وما حدث فيها من تغيّرات في العلاقات والتعاملات. (٣) مستوى الأسر وتحوّل المعايير والمشاعر فيها.

ـ اتخذت دراسة سيد أحمد إحدى قرى محافظة الغربية بمصر حالة للبحث الميداني. ويعيش كثير من شباب هذه القرية كمهاجرين في أوروبا (خاصة فرنسا وإيطاليا واليونان)، ويحلم الموجودون في القرية بالهجرة إلى الشمال حتى ولو بطريقة غير شرعية، منهم من نجح في تحقيق هذا الحلم، ومنهم من حاول وفشل، لكنه يعاود المحاولة، ومنهم من حاول مرة وفشل وكفّ عن المحاولة. وقد تعمّق سيد أحمد في حالات ثلاث من الشباب يمثل كل واحد منهم فئة من هذه الفئات الثلاث. وتوسّل الباحث بالسيرة الذاتية كأداة للحصول على بيانات حول مجموعة من الظروف والسمات الخاصة بتلك الفئات: عوامل الطرد وعوامل الجذب؛ بنية العمل في القرية وتغيّرها؛ التحولات الاجتماعية في القرية؛ تغيّر منظومة القيم؛ ظهور جماعات تهريب البشر للهجرة. وكشف البحث عن شواهد عجز الدولة عن اتخاذ اجراءات حاسمة للحدّ من هذه الظاهرة.

ـ عرضت سامية قدري لبحثها الميداني الذي أجرته في مدينة ٦ أكتوبر، غرب العاصمة المصرية، حيث تقيم أعداد كبيرة من العراقيين اللاجئين إلى مصر، الذين بدأت هجرتهم إليها تزداد منذ عام ٢٠٠٦. وتركّز البحث على أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، وشبكة علاقاتهم، وصلتهم بالمنظمات المعنية بشؤونهم، ومدى حصولهم على حقوقهم الأساسية، ومشكلات الاندماج والتهميش والإحساس بالهوية، واستعانت قدري ببيانات متعمّقة جمعتها من ٢٠ أسرة عراقية، وبيانات لدى مكتب المفوضية العليا لشؤون اللاجئين.

ـ ذكر مهدي مبروك أن بحثه انطلق من فرضيتين أساسيتين:

الأولى، منها، أن الإجراءات المتشددة والقوانين الزجرية المعمول بها في بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى السياقات العالمية، أدت إلى ظهور شبكات

متخصّصة في «التهجير السري» الذي تقوم عليه كفاءات وخبرات يعجز الأفراد عن القيام بها.

الثانية، أن الشبكات العاملة على تنظيم ما يسمى في تونس «الحرقان» تعتمد على تعبئة نوعين من الموارد: **الأول** اجتماعي ثقافي (قيم ومعايير سائدة في المجتمعات المحلية الضيقة)، **والثاني** مجالي جغرافي (يستند إلى خصوصيات المواقع المتاحة: مناطق ساحلية، مينائية، حدودية... إلخ). وقد ثبتت صحة الفرضيتين من خلال بيانات إمبيريقية حول شبكات التهجير السري في تونس، جمعها مبروك باستخدام أساليب متنوعة: محادثات مع ٣٠ فرداً موزّعين على مجالات هجروية مختلفة، وتحليل محتوى أبحاث أمنية، وإحصاءات رسمية، وملاحظات تفصيلية لست محاولات للهجرة السرية منذ «النية» إلى «التنفيذ»، بعضها فشل، والبعض الآخر نجح.

ـ في العرض الذي قدمه أبو قيلة لبحثه، ذكر أنه تتبع ٣٠ مهاجراً من النيجر، يأتون بالشاحنات عبر الجنوب الليبي حيث يقيمون مدة، تطول أو تقصر، ثم يواصل بعضهم الاتجاه إلى أوروبا، دون تأشيرات قانونية. واستهدف بحثه التعرّف على الظروف المعيشية لهؤلاء في بلدهم النيجر قبل هجرتهم، وكذلك على ظروفهم في «مرزق» بالجنوب الليبي حيث يقيمون. وعرض أبو قيلة لبعض المؤشرات التي استخلصها من بيانات بحثه: المناطق التي يفد منها المهاجرون من النيجر؛ أعمارهم؛ مستوى تعليمهم؛ حرفهم السابقة والحالية؛ مدة الرحلة وتكلفتها؛ الأجور التي يتقاضونها... إلخ. واعتبر أن هذه المؤشرات تساعد المسؤولين على رسم سياسات الهجرة إلى ليبيا.

٥ ـ اعتمدت بقية الأوراق على بيانات جاهزة، سواء كانت في صورة إحصاءات أو دراسات سابقة أجراها باحثون آخرون. وتنوّعت هذه الأوراق من حيث الجوانب التي ركّزت عليها في معالجتها لظاهرة الهجرة الدولية:

ـ ثمة دراسات ركّزت على البعد الثقافي (الهراس ـ حنفي)، حيث عكفت دراسة الهراس على تحليل الصدمة التي يخبرها المهاجرون المغاربة في إسبانيا نتيجة اصطدام ثقافتهم الزمنية بالثقافة الزمنية للمجتمع المستقبل، وبمختلف التحديدات والإكراهات الزمنية التي تضعها الدولة الإسبانية (شروط التقدم بطلب الإقامة، تجديد وثائق الإقامة، التصريح بالعمل، مراقبة شرعية الإقامة... إلخ)، وما يحدث من تغيّر في الأولويات الزمنية، مما يفرض عليهم محدّدات زمنية مغايرة لثقافة الزمن في مجتمعهم الأصلي (مواعيد الطعام، الطوابير، مدة انتظار الدور... إلخ)، وهذا يجعلهم مضطرين إلى تكييف زمنهم، المرتبط في الأصل بمناسبات دينية ووطنية، مع الزمن الذي تفرضه مناسبات المجتمع المستقبل. أما دراسة حنفي، فسعت إلى تقديم فهم لردود أفعال المهاجرين العرب والمسلمين في أوروبا عامة، وفي الدنمارك خاصة، إزاء الرسوم الكاريكاتورية التي ظهرت في بعض الصحف، واعتبروها مسيئة للدين الإسلامي. واستعانت هذه المحاولة

بأطروحات نظرية حول «الهوية الاجتماعية» وحول «منظومة القيم»، وأحالت إلى بعض تحليلات أمين معلوف في كتابه **هويات قاتلة**. وركزت الورقة على إشكالية اندماج المهاجر العربي والمسلم في مجتمعات الغرب.

ـ تعاملت بعض الأوراق مع ظاهرة الهجرة من خلال دراسة فئات معينة، فخصّصت عائشة التائب بحثها لقراءة مشهد تحولات الهجرة النسائية في العالم العربي بالتركيز على الحالة التونسية، وذكرت أن صورة المهاجر العربي الباحث عن فرصة أفضل للعيش كانت صورة ذكورية، لكنها تغيّرت، حيث تشير الإحصاءات إلى أن النساء يشكّلن ٤٩ بالمئة من المهاجرين العرب، وأن هجرة المرأة ترتبط بمجموعة من العوامل الأسرية والاجتماعية والاقتصادية، وأن عملية العولمة وتقسيم العمل الدولي لعبا دوراً مهماً في إحداث هذا التغيّر. وتركّزت دراسة تركية الواعر على هجرة الكفاءات العربية، معتمدة على إحصاءات مصدرها جامعة الدول العربية ومنظمات الأمم المتحدة، وفسرت هجرة هذه الفئة في ضوء مجموعة عوامل: البطالة ـ التهميش ـ ضعف المردود المادي ـ عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي ـ مشكلات الديمقراطية.

ـ اهتمت أوراق أخرى بتقديم تصور حول آليات التعامل مع مشكلة الهجرة غير الشرعية. فورقة الحوات تؤكد ضرورة توفر إرادة سياسية لفهم المشكلة في إطارها الشامل، الاجتماعي والاقتصادي، وليس الأمني فحسب، والتعامل معها كأزمة وليس كجريمة، ووضع خطة تشارك فيها بلدان أفريقيا المعنية بالهجرة غير الشرعية، وبلدان أوروبا المتوسطية والاتحاد الأوروبي من أجل رفع مستوى معيشة الشباب الأفريقي، ونبذ كل أشكال التحيّز الثقافي والاجتماعي التي تعيق التفاهم والتسامح والتعاون لبناء مجتمع السلام والتنمية في الإقليم الأفريقي الأوروبي المتوسطي. وتطالب ورقة مجدّة إمام بالتركيز على مدخل التنمية البشرية والنظر إلى الهجرة غير الشرعية باعتبارها ظاهرة تتعدّد فيها العوامل الإقليمية والعالمية.

(٤)

في المائدة المستديرة التي ترأسها **عبد الله الهمالي** (ليبيا)، قدمت مداخلات من أحد عشر خبيراً وباحثاً: **عبد القادر عرابي** (سورية/البحرين)؛ **محمود الذوادي** (تونس)؛ **محسن البوعزيزي** (تونس)؛ **دارم البصام** (العراق/تونس)؛ **بلال عرابي** (سورية)؛ **فتحي أبو العينين** (مصر/البحرين)؛ **كمال عبد اللطيف** (المغرب)؛ **فتيحة بوسعيدي** (تونس)؛ و**محمد محيي الدين** (مصر)؛ و**لورنس هارت** (المنظمة الدولية للهجرة IMO)؛ و**ساري حنفي**.

دارت مداخلات كل من الذوادي والبوعزيزي والبصام حول وضع علم الاجتماع في البلدان العربية، وقدرته على ارتياد مجالات مهمة، والمعوقات التي يواجهها. لم يركّز أي منهم على مسألة الهجرة تركيزاً مباشراً. فالذوادي أكد أن علم الاجتماع كنظام معرفي هو، في حدّ

ذاته، على درجة من الثراء تمكّنه من التعامل مع قضية الهجرة، إلا أن هذا العلم لدينا لم تتوفر فيه المفاهيم والمقولات والنظريات التي تجعله يؤكد ذاته كسوسيولوجيا عربية. وذهب البوعزيزي إلى أن الساحة السوسيولوجية العربية تعاني ضعف المنتج المعرفي، وأن أغلب ما ينتجه الباحثون الاجتماعيون هو أقرب إلى الحسّ العام، ومعظم النصوص التي ننتجها قد تخفي الواقع ولا تكشفه. أما مداخلة البصام، فتركّزت على الجوانب التنظيمية للندوة خاصة، والجمعية العربية لعلم الاجتماع عامة. وذكر أنه كان من الضروري التمهيد للندوة بإعداد تقارير حول «حالة العلم»، تبيّن أين وصل البحث العلمي في الموضوع، عربياً وعالمياً. أما «الاستسهال» في اختيار الموضوعات فهو أحد العوامل التي تؤدي إلى نتاج هزيل.

وقدم عبد اللطيف وحنفي وفتيحة بوسعيدي ملاحظات نقدية حول النظرة إلى مشكلة الهجرة. فذكر عبد اللطيف أن مفردة «الهجرة» وردت في معظم أوراق الندوة مرتبطة بطلب الرزق، في حين أن هناك إيحاءات أخرى للكلمة. فالهجرة قد تكون «راحة»، أو «مخاطرة» أو غير ذلك، وهذا يعني أن غالبية الأوراق تخفي مضمرات. وأراد حنفي في مداخلته أن يلفت النظر إلى أن هناك عنفاً رمزياً في سوسيولوجيا الهجرة يمارس ضد المهاجر. ففي معظم البحوث ينظر اليه باعتباره يحمل قيماً متناقضة، أو أنه ضحية أوضاع سيئة، أو أنه يعاني مشكلة عدم التكيف... إلخ، ولم تدرك هذه البحوث أن المهاجر قد يكون سعيداً وينعم بالاستقرار والتوافق في بلد هاجر إليه. فالبحوث العربية لا تزال توظّف منظور «الدولة القومية» وما يتصل به من «هجرة العقول والكفاءات»... إلخ، ويعوزها الاهتمام بالوضع الفردي للمهاجر وما يحققه من أهداف حياتية. وتركّزت مداخلة بوسعيدي على أمرين: **الأول** هو أن هناك انتهاكات في البلدان العربية لحقوق المهاجر، و**الثاني** هو استاتيكية النظرة إلى الهوية في صلتها بالهجرة. فالهوية هي عملية هدم وبناء، ويمكن للمهاجر أن يجدّد من هويته باستمرار.

وشارك لورنس هارت بمداخلة شكر فيها المشاركين في الندوة، ونوّه إلى أن المنظمة الدولية للهجرة تأسست عام ١٩٥١، وصارت الآن تلعب دوراً مهماً في المنطقة العربية التي باتت تواجه تحديات كبرى، خاصة بلدان الشمال الأفريقي التي توجد فيها مناطق «نزوح»، ومناطق «عبور»، ومناطق «وصول». وأكد أن نتائج الندوة ستكون موضع اعتبار من جانب المنظمة.

واهتمت بقية مداخلات المائدة المستديرة بطرح مقترحات. فرأى عبد القادر عرابي أن حلّ مشكلة الهجرة يتطلب من البلدان العربية على **المستوى الوطني**: تغييراً في البنية الإنتاجية، ودمج سوق العمل في السوق الدولي، وذلك ضمن عملية تنموية شاملة. وعلى **المستوى العربي**: إحلال العمالة العربية محل العمالة الأجنبية، وتعزيز الديمقراطية. وعلى **المستوى الدولي**: التوسع في إقامة

مراكز تدريبية مهنية وجامعات مشتركة، والتعاون في مجال المعلوماتية. وطالب بلال عرابي دول الغرب بفتح حدودها للمهاجرين إليها، واحترام حق الهجرة لكل إنسان، وعدم التفرقة بين المهاجرين، باعتبار ذلك من باب تصحيح الخطأ التاريخي في علاقة الشمال بالجنوب. وذكر كاتب هذا التقرير أن القول بحرية الهجرة في أيامنا هذه هو شعار نظري لا يمكن تطبيقه على نحو مطلق. فالأوضاع العالمية فرضت على الدول وضع محدّدات للهجرة إليها، وأن مشكلة الهجرة من بلدان الجنوب إلى الشمال هي من تداعيات إخفاق عمليات التنمية في الدول المتخلفة. وفي دول المهجر تتجلّى أبعاد المشكلة في التعددية الثقافية والاندماج الاجتماعي، وأشكال المراقبة التي ازدادت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، تحت عنوان «مكافحة الإرهاب». والأمر يقتضى حواراً بين الدول التي تنطلق منها الهجرات والدول التي يقصدها المهاجرون.

وقدم محيي الدين آخر مداخلة في جلسة المائدة المستديرة، ذكر فيها أن مشكلة الهجرة على الصعيد العالمي ناجمة عن وجود تناقض بين أمرين. فثمة عملية تراكم لرأس المال تحتاج إلى قوة عمل لضمان استمرارها، من ناحية، وهناك حدود دولية تلعب دور المصفاة في انتقاء نوعية العمالة المهاجرة للدول الرأسمالية، وإضفاء اللامشروعية على جزء من قوة العمل الساعية إلى الهجرة عبر هذه الحدود، من ناحية ثانية.

وأكد محيي الدين حاجتنا إلى إنشاء مرصد عربي/غربي، وآخر عربي/عربي تشارك فيه الدول العربية لرصد ظاهرة الهجرة من أجل وضع سياسات واقعية للتعامل معها □

تقرير عن:
ورشة عمل حول: «السلطة الحاكمية، المقاومة وحالات الاستثناء في العالم العربي»

الجامعة الأميركية في بيروت، ٢٩ ــ ٣٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨

فهمية شرف الدين(*)

أستاذة جامعية والأمينة العامة السابقة للجمعية العربية لعلم الاجتماع.

على مدى يومين (٢٩ ــ ٣٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨) نفذت «الجمعية العربية لعلم الاجتماع» مع «دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية في الجامعة الاميركية في بيروت» و«مركز دراسات الوحدة العربية» و«مؤسسة هنرش بول»، ورشة عمل متخصصة حول «السلطة الحاكمية، المقاومة وحالات الاستثناء في العالم العربي». في ربوع الجامعة الأميركية في بيروت.

إن أهمية هذه الورشة لا تكمن في موضوعاتها فقط، تلك الموضوعات التي تقع في قلب التحولات والتغيرات التي شهدتها المجتمعات العربية، إنما في المروحة الواسعة للمشاركين والمشاركات العرب الذين أتوا من جامعات عربية وأجنبية يقدمون أفكاراً لنقل إنها تتجاوز ما نسميه «اللغة الخشبية» حول أسباب هذه المشكلات وعوارضها.

لقد تقدم البحث الاجتماعي في اتجاهات أفقية وعمودية، أفقية تصف ما يتفاعل ويتقاطع ويتناقض في المجتمعات في ميادين الثقافة واللغة العربية من عناصر تنتمي إلى الماضي البعيد، وعناصر تتخذ من التطور العلمي سنداً لتجاوزاتها، وعمودية تحاول سبر غور التحولات النوعية لمفهوم الدولة القائمة وما أفرزته من حالات استثناء دفعت بالكثير من أشكال المقاومات السلبية إلى الظهور.

المحاضرة الأولى كانت لسمير أمين، المفكر العربي المعروف الذي لخص في دقائق معدودات تاريخ الاستقطاب العالمي وبناء العوالم المختلفة. وكما في كل كتاباته أسهب سمير أمين في نقد الرأسمالية القائمة بالفعل، مؤكداً أن الاستغلال ونشوء الاستعمار أديا إلى تعميق الفجوة بين العوالم، ورأى أن العولمة الحالية باعتبارها مرحلة أخرى من مراحل

(*) البريد الإلكتروني: fahima@cfuwi.org.

الرأسمالية ستخلق موجة أخرى من الاشتراكية هي ما أسماه «اشتراكية القرن الحادي والعشرين».

لقد استطاعت هذه الورشة أن تسلط الضوء على ما سمّاه اليساندرو بيتي الأرخبيل والجيوب، منطلقاً من نموذج ميشال فوكو النظري (Paradigme) حول المراقبة والأمن، وقد أشار إلى أن هذا النموذج ليس حكراً على فلسطين أو المخيمات الفلسطينية في لبنان، حيث البانتوستان النموذج الشائع بل كذلك في فضاءات أخرى للاستثناء تقوم في مدن عربية كثيرة حيث الجيوب السياحية المسورة والسكنية لمجتمع الأغنياء، وتتجاور هذه الجيوب مع جيوب للفقر المدقع كما في فلسطين وفي المخيمات الفلسطينية في لبنان.

يستخدم ساري حنفي المفهوم نفسه لإثارة النقاش حول ما يجري في المخيمات الفلسطينية في لبنان، ويعتبر أن حالات الاستثناء التي تعيشها المخيمات، والتي تستند في خطابها الظاهري إلى ركيزتين أساسيتين: النكبة ١٩٤٨ وحق العودة للاجئين، لا تبني الواقع الحالي لهذه المخيمات/الاستثناءات. ويؤكد ساري حنفي أن «العلاقة بين الهوية الوطنية والبنية السكنية هي علاقة ضعيفة جداً حيث إن المخيمات تخلق هوية جديدة ذات طبيعة محلية أكثر منها وطنية».

ومع أن الكلام حول حالات الاستثناء ليس جديداً في مستواه النظري إلا أن تطبيقاته على البلاد العربية جديدة بالفعل، ولقد استطاع المشاركون عبر أسئلة وإيضاحات متبادلة الدخول في إعادة نظر فعلية في ما أدخلته العولمة الاقتصادية في أشكال توزع مدينية جديدة خرجت عن الأشكال التقليدية السابقة التي وصفها فوكو. على أن ممارسة الحكم التسلطي وإرساء قواعد الاستبعاد والنفي، واستخدام حالات الاستثناء (قوانين الطوارئ وتلازم المراقبة والأمن) لم تمنع المجتمعات من النفاذ إلى أشكال من المقاومات السلمية والعنفية، لعل أكثرها عنفاً هو ما نشهده وشهدناه في العراق وبلاد المغرب، ومصر ولبنان، وأقلها عنفاً هو انتشار مقاومات مختلفة عبر الإنترنت أو عبر المنتديات تجلت بأكثرها في حركات اجتماعية سلمية، «كفاية» في مصر، والتحركات الاجتماعية التي نشأت بعد استشهاد الرئيس رفيق الحريري في لبنان.

البيانات والعرائض أصبحت شكلاً متعارفاً للاحتجاج: سورية، الأردن، بلاد المغرب.

وتشير منى أباظة إلى قدرة الحركات الاحتجاجية على النجاح بالرغم من غياب الأحزاب السياسية، وترى أن سنة ٢٠٠٧ كانت سنة الاحتجاجات الدائمة: المياه، والخبز، والسياسة، وترى أن هناك تغيراً في «ثقافة الاحتجاج».

وقد أكدت على هذا التغير في ثقافة الاحتجاج ندى غندور ديمتري، من جامعة بريستول إذ اعتبرت أن وسائل الإعلام، والمثقفين والسياسيين يركزون على التوازن بين السياسة والعنف في الشرق الأوسط، فيبدو العنف ومكانه جزءاً من السياسة البيولوجية للإسلام، ويظهر العرب في التحاليل كمجموعات بربرية تعيش وتموت في العنف ومن أجله.

وتحاول ندى غندور عبر دراسة حالة عين بال في فلسطين أن تظهر مدى أهمية اللاعنف في تغير سياسات الاحتلال.

وتقود هذه الدعوة مباشرة إلى استخدام مفهوم المجتمع المدني كإطار ضروري للمقاومة، ولكن السؤال الذي طرحه حيدر إبراهيم علي من السودان عن قدرة المجتمع المدني العربي على المقاومة أثار الكثير من النقاش، خاصة أن الاتجاهات الجديدة في الفكر الاجتماعي تعطي أهمية كبيرة لتطور المفاهيم الجديدة في المجتمعات العربية (المجتمع المدني، حقوق الإنسان، حقوق المرأة)...

لقد قدمت هذه الأوراق وما طرحته من أفكار وما استثارته من نقاش مادة غنية، لا بد لـ «الجمعية العربية لعلم الاجتماع» من أن تحيطها بالعناية اللازمة في مداولاتها الفكرية وفي أحضان فضاءات **إضافات**، المجلة الفصلية للجمعية.

لكن الجمعية، وكعادتها في كل مؤتمراتها، خرقت المألوف في سياق هذا المؤتمر، وأفردت مكاناً لموضوعات أخرى، كما لموضوع الذي قدمته مي الجيوسي «الجسم كموقع للمقاومة»، أما الذي كتبته نرهان أبو جدي «التطهير الحضري وحالات الاستثناء» (وللأسف لم تستطع الحضور)، وعادل سالمي في ورقته حول «التجارب الكولونيولية في ولادة سياسات الطبيعة»، وأثر ذلك في نشوء ما يسمى حماية البيئة، جميع هذه الموضوعات التي تبدو غير مألوفة في سياق المؤتمرات توجتها مداخلة «شعرية» لواحد من كبار شعرائنا العرب، أدونيس. لقد قدم أدونيس في ختام المؤتمر ورقة مثيرة، رافعاً المانعة من حيزها السياسي المباشر الذي يستبطن الصراع على السلطة، إلى مستواها الفكري حيث يعني التغير تغييراً في الثقافة «أي المفهومات التي تسود المجتمع في جميع الميادين الدينية والفكرية والاجتماعية والفنية».

«كل كائن في ذاته فذاته له، وكل كائن في آلة فذاته لغيره»، يقول الفارابي، لقد استخدم أدونيس زاده الفكري والمعرفي والشعري ليؤكد لنا أن المثقفين العرب المسلمين يعيشون في ثقافة تجعل كل فرد في ذاته ملكاً لغيره...

لن تستطيع هذه المراجعة أن تقدم الأشكال والمعاني التي استخدمها أدونيس لإضاءة فكرة الممانعة المطلوبة من أجل التغيير. ففي وطن عربي راهن تهيمن عليه ثقافة الأمن لحماية النظام وسياساته، لا بد من أن تدخل جميع الممانعات السابقة على أهميتها تاريخياً ملف الذاكرة. وفي رأي أدونيس لا بد من نشوء ممانعة أخرى تتجاوز السياسة إلى الثقافة في مختلف تجلياتها وتنهض على نبذ التعميمات في مختلف تجلياتها.

ورشة عمل علمية حول موضوعات راهنة اختارتها «الجمعية العربية لعلم الاجتماع»، من أجل تعميق النقاش حول الإشكاليات التي تخترق بنى المجتمع العربي، إشكاليات بحاجة إلى الكثير من البحث والنقاش، وليست هذه الورشة سوى البداية □

تقرير عن:
مؤتمر «الأرشيفات والمذكرات والأوراق العائلية: كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعي في فلسطين»

جامعة بير زيت، ٢٥ ــ ٢٦ تموز/يوليو ٢٠٠٨

أديب زيادة(*)

صحافي ـ رام الله.

اختُتم في جامعة بير زيت في ٢٦ تموز/يوليو ٢٠٠٨ مؤتمر «الأرشيفات والمذكرات والأوراق العائلية كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعي في فلسطين». فعلى مدار يومين (٢٥ و٢٦ تموز/يوليو ٢٠٠٨) كانت الجامعة على موعد مع هذا الحدث الفريد من نوعه على مستوى الوطن، والذي عقد بالتنسيق مع مؤسسة الدراسات المقدسية. وقد شهد المؤتمر مداخلات ثرية من قبل مجموعة من المؤرخين والباحثين والكتّاب والمهتمين بالشأن التأريخي الفلسطيني. ولكن الجديد في هذا المؤتمر دخوله حقلاً قلّ البحث فيه من قبل المؤرخين، فقد تقدم بالمداخلات باحثون يشكّلون عناوين هي الأبرز بين من أفردوا جزءاً من أوقاتهم للأرشيف الفلسطيني المنثور. فعلى الرغم من عدم وجود أرشيف فلسطيني بالمعنى الرسمي، فإن جهد الباحثين واجتهادهم هما اللذان ساقاهم إلى فتح صفحات تأريخية مطوية على مدى عشرات السنين إن لم يكن المئات.

وفقاً لمنسقي المؤتمر، فقد كان الجزء الأول منه يهدف إلى التركيز على السِّيَر الذاتية في فترة ثورة عام ١٩٣٦، وحرب عام ١٩٤٨، وقضايا أخرى بالاعتماد على مصادر أرشيفية أولية وسير ذاتية ومذكرات فردية وعائلية، حيث تشتمل المواد التي تم نقاشها على سجلات المحاكم والأوراق الخاصة والأرشيفات العامة وأرشيفات المؤسسات والصور الفوتوغرافية. أما الجزء الثاني من المؤتمر، فقد هدف إلى التركيز على قضايا منهجية وبحثية وبعض المشكلات المتعلقة بالأرشيفات القائمة حالياً، وخصوصاً ما يتعلق بمدى توفر المعلومات وإمكانية الوصول إليها وسرية المصادر.

(*) البريد الإلكتروني: adeebziadeh@hotmail.com.

كما هدف أيضاً إلى تشجيع من يمتلكون أوراقاً وأرشيفات عائلية على السماح للبحاثة بالاطلاع عليها. ومن هذه الزاوية فقد حقق المؤتمر جزءاً مهماً من أهدافه؛ إذ أثار فعلاً مسألة كانت تتم بشكل مبعثر رغم كونها على مستوى عال من الأهمية، كما أن دفعة جيدة من التشجيع تلقاها من يعملون في هذا الإطار، لا سيما في ظل الاهتمام الذي لقيه المؤتمر.

على الرغم من أهمية المداخلات عموماً، فإن هناك بعضاً منها شكل إضافة نوعية إلى هذا الجهد المبذول، وفتح الباب أمام أنواع جديدة من مجالات البحث في التاريخ الفلسطيني كتلك التي تتعلق بالصورة كأداة توثيق ومصدر لقراءته، بالإضافة إلى الأرشيف المعماري الفلسطيني. ولن نتوقف عند حيثيات المؤتمر وتفصيلاته لكننا سنلقي الضوء على بعض المحطات.

أولاً: أرشيف المحكمة الشرعية والكنائس

قام محمد غوشة، الرئيس التنفيذي لمؤسسة دارة القدس للبحوث والتوثيق والإعلام، بالتحدث عن أوقاف القدس في القرن السادس عشر من خلال سجلات المحكمة الشرعية. كما تحدث موسى سرور، رئيس دائرة التاريخ في جامعة بير زيت، عن الإشكالات التي تواجه الباحثين في دراسة سجلات محكمة القدس الشرعية. إلى جانبهما تحدث خضر سلامة، مدير المتحف الإسلامي ومكتبة المسجد الأقصى في القدس، عن الحقبة المصرية في فلسطين من خلال سجلات المحكمة الشرعية والوثائق المحفوظة هناك، منوهاً بأن هناك إرثاً كبيراً يمكن للباحثين الإفادة منه في حال استخدامه لأغراض التأريخ وقراءة المراحل. أما جورج هنطليان، سكرتير ومدير أرشيف البطركية الأرمنية في القدس لما يزيد على ثلاثين سنة، فقد أشار إلى وجود ما يزيد على العشرين مليون صفحة من الوثائق المحفوظة في البطركيات بمختلف أسمائها والمحكمة الشرعية، وأن ما ينقصنا هم المؤرخون وليس الوثائق، كما أفاد أن للوثائق الموجودة في البطركيات ميزة على نظيراتها في المحكمة الشرعية كونها تحتوي على تقارير مستمرة عن الأوضاع الحياتية لدى السكان عموماً والطائفة المسيحية خصوصاً، بالإضافة إلى مراسلات مع القناصل والسفراء الأجانب، بينما تحتوي المحكمة الشرعية على تلك الوثائق التي تتعلق بالقضايا القانونية، كالمواريث والعقود والأوقاف والأنساب، وهو ما يجعل أرشيف البطركيات مرجعاً تأريخياً مهماً بحاجة إلى جهود جبارة ينبغي أن يبذلها الباحثون والمؤرخون؛ إذ علينا ألّا نكتفي بالتاريخ الرسمي المكتوب عن القدس وفلسطين، بل إعادة تدوين التاريخ بما يحكي قصة الشعب في هذه الأرض، وكيف عاش، وبماذا تأثر، وكيف أثّر.

ثانياً: المذكرات الشخصية واليوميات

تحدث في هذه المسألة كلّ من بشارة دوماني، الأستاذ المشارك في دائرة التاريخ في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، حيث

تناول أوراق الباحث إحسان نمر العائلية. كما تحدثت كيمبرلي كاتس، الأستاذة المساعدة في تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تاوسن في ميريلاند، حول يوميات سامي عمرو بعنوان «خليلي في القدس الانتدابية». فخلافاً لاهتمامات المؤرخين بالشخصيات من الشرائح العليا في المجتمع، تناولت المتحدثة شخصاً كان يدوّن يومياته ينتمي إلى الشرائح الدنيا في المجتمع، حيث سلطت الضوء على طبيعة ما كان يستذكر أمثال هؤلاء البسطاء. وقد تناول عصام نصار، أستاذ التاريخ في جامعة إلينوي الأمريكية، يوميات جريس السلطي تحت عنوان «سنة عصيبة في البقعة»، التي تناول فيها الكاتب تلك الأيام العصيبة التي عاشها من بقي من الفلسطينيين في القدس الغربية بعيد سقوطها بيد الاحتلال الصهيوني وانفصالها بسورٍ وبوابةٍ عن القدس الشرقية. وقد بلغ عدد الفلسطينيين الذين قام الصهاينة بتجميعهم في منطقة أطلق عليها اسم منطقة (ZONE A) حوالى ثلاثين ألفاً لم يكن الطعام أو الشراب يصل إليهم إلّا عن طريق الصليب الأحمر أو جمعية الشبان المسيحيين. وعاش الناس قرابة السنة في بؤس شديد وتخويف وترهيب لم يعرفوه من قبل. في هذه اليوميات حلّل المتحدثون الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كان الناس يعيشونها، وطبيعة الأوضاع التي واجهها هؤلاء في أثناء الفترة الانتدابية وحرب عام ١٩٤٨ انطلاقاً من حياة تلك الشخصيات. علاوة على ذلك، تحدث سميح حمودة، المحاضر في دائرة العلوم السياسية في جامعة بير زيت، عن تفاعلات وعلاقات النخبة الفلسطينية في أثناء فترة الانتداب، بالاعتماد على قراءات متعمقة ليوميات داود الحسيني ويوميات طاهر الفتياني التي يعدها المتحدث للنشر، ومذكرات عارف العارف والحاج أمين وغيرها، مقترحاً صرف النظر عن المنهج القومي أو الماركسي الطبقي في قراءة التفاعلات التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع الفلسطيني، وداعياً إلى تبني المنهج الأنثروبولوجي في تحليل ما حصل للشعب الفلسطيني بناءً على دراسة كافة التفاصيل بصغيرها وكبيرها، والنفاذ إلى بنية المجتمع وبنية الوعي والثقافة والهوية التي كانت موجودة في أوساط الفلسطينيين حينها، والتي بمجملها أفرزت معطيات المرحلة وتسببت في سقوط فلسطين، موضحاً أن الاستعمار عموماً يقوم على السيطرة على بنية المجتمع ووعيه، توطئة لفرض سيطرته على ذلك المجتمع.

ثالثاً: التراث المعماري

التراث الثقافي مصدر للتأريخ، والعمارة جزء من هذا التراث، وبالتالي هي جزء من عملية التأريخ. وغالباً ما يعكس النسيج المعماري النسيج الاجتماعي عند الأمم؛ إذ يبين لنا ذلك آليات تكيّف المرء مع البيئة والمحيط. بهذه الكلمات بدأ نظمي الجعبة، مدير مركز رواق والمحاضر في جامعة بير زيت، حديثه عن العمل الضخم الذي قام به المركز عبر الفترة السابقة؛ فالمركز قام بتوثيق خمسين ألف بناية بنيت قبل العام ١٩٤٨ في الضفة الغربية وقطاع غزة فقط بما نسبته ٩٥ بالمئة من العمائر الموجودة، معللاً عدم

العمل على ذلك في أراضي الثمانية وأربعين بالصعوبات الأمنية واللوجستية. إلّا أن ذلك لم يمنعه من تقدير تلك البنايات التي كانت موجودة في أراضي الثمانية والأربعين بالمقارنة مع الضفة الغربية والقطاع بحوالى المئة ألف بناية، سعى الاحتلال إلى محو الكثير منها عن الوجود كي يزيل أثر الفلسطينيين وماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم من هذه الأرض. وقد أشار الجعبة إلى أنّ نصف هذه المباني في الضفة وغزة مهجور أو آيل للسقوط أو أنه ساقط فعلاً، مما يعني ضرورة تكاتف الجهود إنْ لتوثيق وإعمار ما هو موجود داخل الخط الأخضر من فلسطين أو لإعمار ما هو خارجه. وقد ختم الجعبة حديثه بالقول إن المبنى هو بمثابة وثيقة، وأن انهياره أو فقدانه هو فقدان للوثيقة بما يحمله ذلك من معاني التفجع والحسرة والخسارة، ذلك أنّ لكل مبنى قصةً وحكايةً تختفي خلفه، داعياً إلى قراءة النكبة بطريقة مغايرة من خلال التراث الثقافي والمعماري الفلسطيني.

رابعاً: الصورة

تؤدي الصورة دوراً توثيقياً لا يقلّ أهمية عن الأوراق المكتوبة، فهي توثق الحقبة الزمنية بمتغيراتها وسلوكياتها وتناقضاتها وتفاعلاتها والقيم السائدة فيها، ومنها يمكن للباحث أن يقف ويحلّل أنماط السلوك داخل المجتمع من جانب، والطباع التي عامل بها المحتلون الشعب الفلسطيني من جانب آخر. وهذا ما يتميز به عصام نصار الذي من مؤلفاته **لقطات مغايرة: التصوير الفوتوغرافي المحلي في فلسطين**، حيث عرض أول مرة مجموعة تتحدث عن الحقبة الانتدابية وبعض الشخصيات فيها، تماماً كما فعل جين مايكل، مدير أرشيف صور المعهد التوراتي للآثار في القدس، الذي تعرض لفلسطين العثمانية عبر الكثير من الصور الفوتوغرافية التي أرّخت لوجود شعب في هذه الأرض بالصورة رغم الادعاءات الصهيونية بنفي ذلك. كذلك قام أحمد مروات، مدير أرشيف الناصرة الفلسطيني، بعرض صور تم شراؤها من أحد الصهاينة الذين عثروا عليها في بيت أحد الفلسطينيين بعد احتلال القدس عام ١٩٤٨، والصور تؤرخ لأعمال المصورة الفلسطينية الأولى على مستوى البلاد كريمة عبود التي تخصصت بتصوير النساء الفلسطينيات في أنشطتهن الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، نافيةً بالصورة الفوتوغرافية الترويج الصهيوني لنمطية المرأة الفلسطينية التي يتهمونها باللاحضارية والجهل.

هذه الصور تحكي كما غيرها من الوثائق، وتوثق للأجيال ما لا تستطيع الكتابة تركيزه في الأذهان للتاريخ.

خامساً: «ناقة الله» والثلاثمئة ألف جندي

ناقة الله هو اسم الجريدة التي أصدرها عارف العارف، المؤرخ الفلسطيني الشهير في منطقة سيبيريا، وكانت موجهة إلى الجنود السوريين في الجيش العثماني الذين كانوا يخدمون هناك في أثناء الحرب العالمية الأولى. والجديد الذي أفصح عنه سليم تماري، مدير مؤسسة الدراسات المقدسية، هو أنّ عدد الجنود

العرب الذين قاتلوا إلى جانب الدولة العثمانية في الحرب بلغوا حوالى ثلاثمئة ألف عربي، أي بما نسبته ثلث الجيش العثماني. وقد كانت مداخلته تلك في إطار استعراضه لمذكرات عارف العارف بين العامين ١٩١٥ ـ ١٩١٧، وكان العارف آنذاك ملازماً في الجيش العثماني وتم اعتقاله على أيدي الروس في سيبيريا. وقد استعرض تماري تجربة العارف الاعتقالية بالاستناد إلى تلك اليوميات غير المنشورة.

سادساً: نحو أرشيف وطني فلسطيني

لا يؤسَّس الأرشيفُ والمؤرخ في البال كما قال عصام نصار، والأوراق التي يحفظها الأرشيف تُحفظ في الغالب لأغراض الدولة القانونية. وفي الحالة الفلسطينية نجد أن ليس لدى الفلسطينيين أرشيف، وعلى الباحث الفلسطيني أن يبحث في أرشيفات الآخرين إذا أراد أن يؤرخ لذاته وفقاً للمصدر عينه. وكون المؤرخ الفلسطيني ذا خصوصية لاعتبارات الاحتلال ومحاولات طمس حقوقه القانونية والإنسانية، فقد غدا مؤرخنا مهووساً بالقضايا السياسية، مهملاً في الوقت ذاته التأريخ للحياة الاجتماعية والثقافية كما أكد غير واحد من المشاركين في المؤتمر.

لذا فقد جاءت اليوميات والأرشيفات العائلية لسدّ هذا الفراغ وقد بدأت ترى النور بفعل العديد من الكتّاب والمؤرخين وعلماء الاجتماع المجتهدين. وقد أبدى البعض أسفه لتمكنه من الدخول إلى الأرشيف العثماني أو البريطاني (أو حتى الإسرائيلي) وعدم تمكنه من الدخول إلى الأرشيف المصري أو الأردني، راجين أن يتم فتح تلك الأرشيفات أمام الباحثين في أقرب وقت. وإذا ما أراد الفلسطينيون أن يكوّنوا أرشيفهم الخاص، فإن ذلك بحاجة إلى مؤسسة جادة وقرار جريء ومدروس؛ كون ذلك سيشكل محطة انطلاق الباحثين لتجميع تراث المجتمع وتسهيل إعادة كتابة التاريخ والنظر فيه من زوايا ربما لم تكن مطروقة من قبل □

تقرير عن:

ندوة «الذاكرة الشعبية وتحديد الهويات»

الجامعة اللبنانية الأمريكية، بيروت، ١٢ ـ ١٣ آذار/مارس ٢٠٠٨

رندا حلبي(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

«**لبنان كحالة خاصة للدراسة**» موضوع الندوة التي دعا إليها قسم الإنسانية في الجامعة اللبنانية الأميركية ومركز الفلسفة في جامعة طوكيو. وقد شارك فيها عدد من الباحثين من جنسيات مختلفة تناول كل منهم موضوعاً محدداً يصب في الموضوع العام لهذه الندوة حول «**الذاكرة الشعبية وتحديد الهويات**».

افتتح الندوة البروفسور أنطوان مسرّة بعرض خبرة مرصد السلم الأهلي والذاكرة، وعرض لخبرته في تجديد الخطة التربوية.

أنتجت الروابط بين المسلمين والمسيحيين والدروز ذاكرة جماعية من خلال التفاعلات والحياة اليومية ومن خلال النزاعات وحلها. وقد أدت هذه التجارب بإيجابياتها وسلبياتها إلى هوية مشتركة بين اللبنانيين، وهذا ما يوجب تسليط الضوء عليه دوماً.

إن التفاعلات بين اللبنانيين راسخة إلى حد بعيد في ذاكرتهم، فقد كانت خطوط التماس خلال الحرب الأهلية في فترة ١٩٧٥ ـ ١٩٨٩ وفي أوقات وقف إطلاق النار تعجّ بالمارّة العابرين من منطقة إلى أخرى، وكانت إرادة التواصل أقوى من محاولات الفصل السائدة. لقد كان الناس ينتظرون ساعات طويلة عالقين في زحمة السير عند المعابر. وما إن انتهت الحرب، حتى تحدّى الناس جميع الحواجز، وبدأ جمع الشمل بين أعضاء المجتمعات المختلفة في كل أنحاء البلاد. لم يكن الناس مهتمّين بالمصالحة بين أرباب الحرب بل بعودة المصافحة اليومية على مستوى الناس، ولم ينتظروا إطلاقاً قيام المصالحة بين أمراء الحرب والطوائف، مخالفين معايير السرد التي فرضها عليهم قادتهم.

منذ ١٩٩٩، شكّلت المؤسسة اللبنانية

(*) البريد الإلكتروني: halabiranda@hotmail.com.

للسلم الأهلي الدائم التي أطلقها البروفسور أنطوان مسرّة إطاراً دائماً لـ «رصد السلام المدني والذاكرة في لبنان». وقد أنتجت هذه المؤسسة العديد من المنشورات التي رصدت حالات متعددة في هذا النطاق.

في سياق بناء ذاكرة مشتركة، فإن بناء الأمة في لبنان ليس ممكناً على غرار النموذج الغربي القائم على أبطال مشتركين، إرادة مشتركة وتاريخ مشترك، بل في اختيار الطريقة العملية على قاعدة المصالح المشتركة، وهذا يؤدي إلى البحث عن مؤرّخين يجيدون احتساب الكلفة والفوائد في آن واحد، مثلاً الحروب وكلفتها، منافعها على المجتمع برمّته. وهذه خاصية في المجتمع اللبناني، ولن تنجح محاولات إسقاط تجارب خارجية على الواقع اللبناني.

لن يكون لماضينا مستقبل إن لم يكن هناك فهم كامل لتاريخ الأراضي كلها؛ لا يدرس الطلاب إلّا عن جبل لبنان، لكن ماذا عن الهرمل وبنت جبيل ... لا يدرس الطلاب إلّا عن إنجازات القادة، لكن ماذا عن معاناة وحياة المواطنين؟ من هنا الحاجة إلى إلقاء المزيد من الأضواء على الناس بدل تأريخ سيرة السياسيين الذين ثبت فشلهم في إنتاج دولة تجمع بين شرائح المجتمع اللبناني كافة.

يمكن أن تشكل لجان الحقائق كمنتج غربي كارثة على لبنان. ثمة طريقة واحدة للحوار تؤدي إلى الانكسار والندم والإقرار بالأخطاء وهي من خلال المجتمع المدني دون سواه. يجب أن يطلق هذه العملية عناصر من المجتمع المدني يأخذون بعين الاعتبار خصوصية وعقد المجتمع اللبناني. لم تنتظر المصالحة أي آلية للانطلاق بعد الحرب، وستلحق بها الحقيقة فقط إن لم يلفظ أحد كلمة «حقيقة» بل تم استبدالها بعبارة «إرادة المعرفة» أو «الرغبة في المعرفة» أو «الفهم»، لأن مفهوم «الحقيقة» في هذا الجزء من العالم أسيء استخدامه أو تمّ استغلاله إلى حد بعيد بحيث ضاع معنى الحقيقة في خضم التجاذب والصراع على تحديد هذه المفاهيم.

لقد تمّ تخليد التاريخ المشترك للشهداء، مسلمين ومسيحيين ودروزاً، من خلال نُصُب (تمثال)، ومكان (ساحة الشهداء)، وتاريخ (٦ أيار/مايو). بحيث أصبحت هذه من أهم معالم التعايش الحديث (مسرّة)، مع الإشارة إلى أن مسلسل الشهداء لم يتوقّف عند هذا الحد، فالتحقت سلسلة جديدة منهم في سبيل معركة الحرية والسيادة والاستقلال والتحرير.

الذاكرة الشعبية، في إطار متعدّد الثقافات، كما هي الحال في لبنان، هي عملية تثقيفية لتحديد المكوّنات المتنوعة بطرق مختلفة، فضلاً عن كونها عنصراً مكوِّناً في الهوية. ولهذه العملية جذور جغرافية وتاريخية ودينية ولغوية.

جغرافياً، تُعتبر منطقة جبل لبنان المركز الأساسي، الذي بُنيت فيه بالتراكم الذاكرة الجماعية اللبنانية. فمنذ العام ١٩٢٠ وقيام دولة لبنان الكبير، تمّ لاحقاً تأكيد هوية خاصة اعتبرت فريدة بالنسبة إلى اللبناني، حيث تأسست بذور العيش المشترك الذي كان قائماً بين الدروز والمسيحيين وانخراط كلٌّ من الفئتين في ما

سمي لاحقاً الرؤية التأسيسية للبنان الوطن.

شكّل الرابط الجغرافي بين الدروز والمسيحيين في جبل لبنان الأساس في تكوين الذاكرة الجماعية المشتركة للتعايش في القرى المتجاورة، بحيث تعززت هذه الفكرة وانسحبت لتشمل مناطق واسعة من الجبل اللبناني، وأدخلت في سياقها سائر الطوائف اللبنانية.

تاريخياً، بدأت فكرة لبنان كبلد التعايش مع الأمير الدرزي فخر الدين المعني الثاني الكبير، وهو شعار عزيز على ذاكرة اللبنانيين الجماعية، ذلك بأن اللبنانيين يعتبرون هذا التعايش علة وجود لبنان وسبباً لاستمراره.

لقد تمّ إطلاق رؤية وطنية من خلال خبرة الإمارة المعنية والبناء عليها، وهي تتضمّن فكرة الحكم شبه المستقلّ في جبل لبنان. يقول راي معوّض: لعل النوع الأدبي عكس في «الزجليات» الهوية المارونية التي طبعت لبنان منذ نشأة الدولة في الأذهان. ولكن هذه الرؤية الوطنية التي كانت تروج لفكرة لبنان المستقل عن الدولة العثمانية تقوم أساساً على فكرة المجتمع المتنوع حيث أن في استطاعة المجموعات الدينية المختلفة التعايش في جو من الوئام والسلام القائم على احترام حق الاختلاف بعد الإقرار به.

ويوافق د. يوسف معوّض هذا الرأي بالقول: لم يذكر تاريخ لبنان الرسمي «حرب المجاعة» في جبل لبنان (١٩١٥ ــ ١٩١٨) التي خلّفت حوالى ١٠٠ ألف ضحية، كما تقول بعض المراجع.

د. وحيد بهمردي تطرّق إلى دور الدين في تكوين الذاكرة والهوية، معطياً مثل الشيعة في لبنان ومنوهاً بالمحور الممتد من جبل عامل إلى أصفهان.

على الصعيد الديني، كانت عملية تحديد الهوية بالنسبة إلى المسلمين في لبنان حاضرة منذ القرن السادس عشر بوجود قوتين هما العثمانيون السنّة في الغرب والشيعة الصفويّون في الشرق. بالنسبة إلى الكيان الشيعي، فقد تفاعل جبل عامل، وهو معقل الشيعة في لبنان، مع إيران منذ أيام الصفويين الذين كانوا بحاجة إلى المزيد من علماء الدين، فأرسلوا طالبين لبنانيين متدرّجين في العلوم الدينية (منذ سنة ١٦٢٩). لقد كانوا مختلفين من حيث الممارسة الدينية في ذلك الوقت بما أن اللبنانيين أكثر تقوى من الإيرانيين الشيعة. ثمة ذاكرة مشتركة تجمع كل الشيعة هي ذاكرة الاضطهاد. كان ذلك تاريخياً منذ موقعة كربلاء ثم في عهد العثمانيين ضد الصفويين وفي لبنان بشكل خاص بسبب الهيمنة المارونية التي اتصفت في خلال فترتي الانتداب والاستقلال بمركزية قوية أدت إلى حرمان المناطق، وخاصة الشيعية منها، من التنمية والتطور.

في التاريخ الشفهي للقسم الشيعي الجنوبي من لبنان، نادراً ما نجد مفهوم الوطن كذاكرة جماعية إنما مفاهيم نضال ضد الاحتلال الإسرائيلي. يحاول المؤرّخون الشيعة، كما فهمت من ورقة الدكتور بهمردي، أن يعطوا شرعية تاريخية لهذا النضال، لم يقتصر ذلك على نزاعات اليوم، لطالما ناضلوا من أجل

الحفاظ على استقلاليتهم وهويتهم المستقلة، وهم وفق هذه القاعدة يقدمون فكرة التحرير على فكرة السيادة، لا بل يعتبرون أن التحرير هو في أساس السيادة اللبنانية.

الشق اللغوي المقدم من هيديمي تاكاهاشي من جامعة طوكيو من خلال الترجمة والهوية الثقافية. حالة الترجمات من السرياني في قارة آسيا برمتها، مع تنوّع المفاهيم والثقافات بالنسبة إلى كل اتصال.

يمكن استشفاف **العنصر اللغوي في الذاكرة**، إذ تدعو اللغة الناس إلى الوحدة. يحكي الناس السريانية مثلاً كلغة وهم متأثّرون باللغات العربية والفارسية واليونانية وحتى الصينية في كل مكان جغرافي وصلت إليه السريانية، كانت الترجمة مختلفة بشكل جليّ، وعكس ذلك الهويات المختلفة.

وذكّرتنا د. نائلة قائدبيه أن من علامات التمييز اللغوي المهمة هو لفظ الدروز لحرف القاف (ق) باللغة العربية وبصورة عفوية بعيدة عن التكلّف والجهد. وعرضت د. قائدبيه الذاكرة الشعبية عبر التركيز على الذاكرة الجماعية والحرب الأهلية عام ١٨٦٠ في كتابات حسين أبو شقرا كشاهد عيان درزي.

لم يكن دور المجموعات الدينية في لبنان بسيطاً بالرغم من كونها كلها أقليات. وبالرغم من أن الدين كان عاملاً ملزماً في المجتمع الدرزي، غير أنه لم يؤد دوراً بارزاً في حياتهم. لأن ما يشد الدروز بعضهم إلى البعض الآخر هو العصبية، عصبية الانتماء أكثر منها الرابط الديني.

لم يتّفق اللبنانيون حتى حول توصيف واحد للحرب الأهلية التي دارت العام ١٨٦٠. حتى أن تسمية الأحداث التي جرت لم تكن واحدة؛ «أعمال الشغب عام ١٨٦٠» (وفقاً لكتابات الدروز) و«مجازر ١٨٦٠» (وفقاً لكتابات الموارنة). وقد آن الأوان للاتفاق على هذه المراحل بقراءة نقدية.

وقد يكون الأمير فخر الدين من القلائل الذين يجمَع على النظرة إليه من اللبنانيين، باعتباره من الأبطال الوطنيين المشتركين، لأن الجميع يعتبره مؤسس التعايش ورائد فكرة لبنان الحديث، وهذا أمر يشترك فيه الدروز وكذلك المؤرّخون المسيحيون الذين يعتبرون أيضاً الأمير فخر الدين بطلاً وطنياً و«الأب المؤسس للبنان المعاصر».

يقرّ الجميع بالتسامح والتعاون اللذين سادا بين المسيحيين والدروز خلال حكم الأمراء المعنيين للبنان، لأن نظرة الحكم إلى واقع الطوائف كانت نظرة مستقبلية فيها رؤية لقيام الدولة الواحدة. وقد سقطت هذه التجربة بعد أحداث العام ١٨٦٠ بحيث بدأت الحدة المتبادلة وإقامة الحدود بين الطوائف، فبدل البحث عن السلوان، خلّفت أحداث ١٨٦٠ إرثاً من الحدّة المتبادلة بين الجماعتين من الصعب إزالتها، ولعل لبنان إلى اليوم يعاني آثارها.

خاتمة

إذا كان البابا الراحل يوحنا بولس الثاني قد وصف لبنان بأنه «أكثر من بلد فهو رسالة»، فإن هذه الرسالة تمتد جذورها التاريخية إلى تلك الحقبة

التأسيسية من تاريخ لبنان، التي تطورت لاحقاً كنموذج للتنوع وحفظ الخصوصيات في منطقة أحادية اللون.

لقد جاءت بعض الكتابات المتناقضة التي كتبها دروز وموارنة حول الحرب الأهلية التي دارت عام ١٨٦٠ لتعكس الرؤية المتناقضة أو المنطق المضاد، غير أن المصالح المتناقضة التي أدت إلى الحرب الأهلية لم تمنع المصالحة والإقرار بالهويات المتعددة داخل المجال اللبناني حيث تاريخ التعايش أكثر أهمية من الخصومات المتفرقة القليلة نسبياً. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن فترات الوفاق أكثر أهمية من فترات النزاع. ولعل هذه التجارب قد صقلت خبرة اللبنانيين الذين يُنظر إليهم على أنهم أبطال معاهدات سلام وتسوية واتفاقات تحد من حساسيات الحياة المشتركة وفي كل محطة من محطات حياتهم الواحدة، وهم ينجحون في اجتراح التسوية التي تضع حداً لمراحل الانقسام وتؤسس لمراحل الوفاق والعيش المسالم، وهذا ما يجب أن يتذكّره اللبنانيون دائماً. ولعلنا اليوم أشد ما نكون بحاجة إلى هذا التذكر.

تشهد المناهج التربوية نقصاً كبيراً في غياب تاريخ من العهود الوطنية الضرورية لثقافة السلام وجزء من الذاكرة اللبنانية المشتركة. وليس كثيراً على أولي الأمر المعنيين بالمناهج التربوية من سلوك طريق إقامة التربية الوطنية على مبادئ الميثاق الذي توصّل إليه اللبنانيون في مجمل مراحل عيشهم المشترك الذي أكسبهم مكاسب تاريخية. في هذا الإطار تكمن أهمية العمل على موضوع الذاكرة بوضع حدٍّ لفقدان الذاكرة المفروض بمقتضى قانون العفو لعام ١٩٩٠.

منذ بضعة عقود تحولت المجتمعات إلى العدالة الانتقالية في التعامل مع الماضي والتحضير للمستقبل. لبنان مستعد أكثر من أي وقت مضى لإطلاق هذا المشروع بسبب المأزق على الصعيد السياسي والإداري والقانوني والديمقراطي. إن قيام دراسة ذات أثر رجعي، صادقة وحقيقية، تعكس الخطوات والمراحل التي أدت إلى الحرب، هو الضمان الوحيد للمستقبل وموجب لإعطاء الجيل المستقبلي شرعية إنهاء ملف الحرب بأفضل وجه من خلال آليات العدالة الانتقالية.

من اللافت للنظر أن الحاضرين في هذه الندوة كانوا في غالبيتهم من الأساتذة والمهتمين، وقد اقتصر حضور الطلاب، الموجّه إليهم أساساً موضوع هذه الندوة، على عدد قليل جداً منهم. هذه نقطة ضعف لأن الطلاب هم أمل المستقبل وعلى عاتقهم تقع مسؤولية الانتقال إلى حالة صون السلم الأهلي وإنهاء ملف الحرب □